



HAL
open science

Sécularisation, genre, sexualité. Des catholiques et des musulman.e.s en quête de sens (France, années 1970 - années 2010)

Marion Maudet

► **To cite this version:**

Marion Maudet. Sécularisation, genre, sexualité. Des catholiques et des musulman.e.s en quête de sens (France, années 1970 - années 2010). Sciences de l'Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2019. Français. NNT: . tel-02869645

HAL Id: tel-02869645

<https://theses.hal.science/tel-02869645v1>

Submitted on 16 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

École doctorale de l'EHESS

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS)

Doctorat

Discipline : Sociologie

MARION MAUDET

Sécularisation, genre, sexualité

*Des catholiques et des musulman·e·s en quête de sens
(France, années 1970-années 2010)*

Thèse dirigée par : Michel BOZON (directeur de recherche à l'INED,
chercheur associé à l'IRIS/EHESS)

Date de soutenance : le 9 décembre 2019

Rapporteurs

- 1 **Baptiste COULMONT**, professeur de sociologie, Université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis
- 2 **Éric FASSIN**, professeur de sociologie, Université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis

Jury

- 1 **Céline BÉRAUD**, sociologue, directrice d'études à l'EHESS (présidente)
- 2 **Sébastien CHAUVIN**, professeur associé, Institut des sciences sociales, Université de Lausanne
- 3 **Baptiste COULMONT**, professeur de sociologie, Université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis
- 4 **Éric FASSIN**, professeur de sociologie, Université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis
- 5 **Florence MAILLOCHON**, directrice de recherche au CNRS, professeure de sociologie attachée à l'ENS
- 6 **Florence ROCHEFORT**, chargée de recherche au CNRS, groupe Sociétés Religions Laïcité

Sommaire

Remerciements	5	
Note de lecture	7	
Introduction générale		
Des discours aux pratiques. Genre et sexualité dans un monde sécularisé.	11	
Chapitre 1		
Varier les regards sur la sexualité des fidèles : au croisement des méthodes	41	
Première partie		
Sécularisation et individualisation des conduites sexuelles		
(France, années 1970 – années 2010)	85	
Chapitre 2		
Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques (années 1970-années 2010)	91	
Chapitre 3		
La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ?	133	
Chapitre 4		
Les formes de l'hétéronormativité.....	171	
Deuxième partie		
Les usages sexuels et conjugaux du religieux (années 2000 – années 2010)		225
Chapitre 5		
La subjectivation de la sexualité chez les fidèles.....	229	
Chapitre 6		
Découvrir sa ou son conjoint·e : conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles.....	273	
Chapitre 7		
Variations sexuelles et variations religieuses chez les fidèles au cours de la jeunesse	323	
Conclusion générale	377	
Bibliographie	393	
Autres sources.	421	
Annexes	429	
Index	511	
Table des tableaux	518	
Table des encadrés	520	
Table des figures	520	
Table des matières	522	
Résumé de thèse	528	

Remerciements

Ces cinq années de thèse ont été une véritable aventure, parfois éprouvante, mais surtout stimulante et gratifiante. Celle-ci n'aurait pas été possible sans le soutien, les conseils avisés et la bienveillance de nombreuses personnes, que je suis heureuse de pouvoir remercier.

Mes premiers remerciements et ma sincère reconnaissance vont à mon directeur de thèse, Michel Bozon, qui m'a suivie pendant six années, depuis mon master 2 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en 2013. Nos échanges, sa patience et sa rigueur ont rendu mon écriture et ma pensée plus justes. Je le remercie, aussi, d'attacher une telle importance au travail collectif et au partage des connaissances. J'espère pouvoir faire preuve d'une même générosité scientifique. Lors de la dernière année de thèse, Mathieu Trachman a accepté de suivre de plus près mon travail, et d'être mon tuteur. Je le remercie très sincèrement pour ses conseils scientifiques et professionnels, son insatiable curiosité et sa contagieuse énergie. Je tiens aussi à remercier très vivement les membres du jury qui ont accepté de lire et de discuter mon travail : Céline Béraud, Sébastien Chauvin, Baptiste Coulmont, Éric Fassin, Florence Maillochon et Florence Rochefort.

Toute ma reconnaissance va, évidemment, aux enquêté·e·s qui ont accepté de se livrer à moi sur leur vie intime. Leurs récits sont précieux, tout comme la confiance qu'elles et ils m'ont accordée.

J'ai eu la chance de réaliser ma thèse dans des conditions de recherche exceptionnelles. Je remercie, pour cela, l'école doctorale (ED 286) de l'EHESS et mon laboratoire, l'Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS – UMR 8156), qui ont soutenu la valorisation de mon travail tant en France qu'à l'international. Depuis ma deuxième année de thèse en 2015, j'ai, en outre, été accueillie à l'Institut national d'études démographiques (INED) dans l'unité de recherche « Genre, sexualité, inégalités » (UR4), ce qui a apporté un soutien décisif à mon travail. Au sein de ces différentes institutions, j'ai bénéficié de l'aide de nombreuses personnes qui m'ont accompagnée. Je remercie en particulier pour leur disponibilité et leur bienveillance : Arnaud Bringé, Dominique Diguët, Bénédicte Garnier, Élisabeth Morand, Nancy Grynzpan, Christopher Leichtman et Neyssa Traoré à l'INED, Monique Marques à l'IRIS et Christine Garcia à l'EHESS.

De nombreux/euses chercheur·e·s rencontré·e·s tout au long de ce parcours m'ont apporté leurs conseils méthodologiques, recommandations de lecture, et leurs retours critiques. Je remercie très sincèrement Arnaud Régnier-Loilier pour sa présence continue et chaleureuse depuis l'encadrement de mon mémoire de master 1 à l'Université Sorbonne - Paris IV et son soutien inébranlable jusqu'à ce jour. Je remercie aussi Marie Bergström pour ses lectures attentives ; Céline Béraud, pour sa confiance et ses conseils scientifiques ; Éric Fassin, pour avoir discuté mon travail et avoir infléchi celui-ci vers une étude plus attentive aux rapports sociaux ; Vulca Fidolini, pour ses recherches inspirantes et ses encouragements indéfectibles ; Wilfried Rault, pour son regard avisé sur l'usage réflexif des données quantitatives et Florence Rochefort, pour avoir longuement et régulièrement échangé avec moi sur mon travail. D'autres chercheur·e·s ont contribué significativement à la maturation de cette thèse : Élodie Béthoux, Lisa Carayon, Isabelle Clair, Patrice Durand, Juliette Galonnier, Édouard Gardella, Béatrice de Gasquet, Mathieu Ichou, Régis Schlagdenhaufen, Simona Tersigni, Arthur Vuattoux. Qu'elles et ils en soient vivement remercié·e·s.

Ce manuscrit doit énormément aux relectrices et relecteurs assidu·e·s, qui l'ont parcouru avec exigence, attention et précision. Leurs remarques m'ont permis d'améliorer la thèse telle qu'elle se présente. Clément Auger, Emmanuel Beaubatie, Marie Bergström, Laura Berthet, Julien Bourdais, Marie Bulté, Mona Claro, Kevin Diter, Vulca Fidolini, Lucie Jégat, Romain Juston, Morgan Kitzmann, Thierry Maudet, Lucy Michel, Vanina Mozziconacci, Brice Mureau, Alice Olivier, Sébastien Pautet, Pierre Prady, Wilfried Rault, Arnaud Régnier-Loilier, Cécile Thomé et Anna Thore ont donné de leur temps et de leur énergie sans compter. Merci du fond du cœur.

Ces années de recherche ont aussi été des années d'enseignement passionnantes. Je remercie à ce titre l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne et l'EHESS de m'avoir offert d'enseigner la sociologie en qualité de monitrice puis comme ATER. J'adresse un merci tout particulier, à Pascal Barbier, pour sa présence auprès des chargé·e·s de TD et ses conseils, à Christine Garcia, pour son énergie et sa bienveillance sans pareil, et à Benoît Hachet, pour ses idées enthousiasmantes et sa disponibilité. Merci, aussi, à Pierre Nocérino et Samuel Thomas, d'avoir généreusement échangé sur nos pratiques enseignantes durant mes deux années d'ATER.

Si la solitude de la recherche peut parfois peser, c'est surtout la chaleur et le soutien de doctorant·e·s et ami·e·s que je retiendrai de ce parcours, qui ont fait de cette aventure une expérience collective. Je pense en premier lieu à celle avec qui je partage les moindres sursauts depuis le tout début de ce trajet, Cécile Thomé, mon amie et jumelle de thèse. Merci pour ton soutien, ta présence quotidienne et ta générosité sans pareil depuis maintenant six ans. C'est avec émotion que la page se tourne. Merci aussi à Morgan Kitzmann, pour nos discussions scientifiques et sportives, pour avoir toujours été là, dans les moments les plus hauts comme dans les plus bas.

Je remercie aussi mes ami·e·s, et membres du laboratoire junior GenERe – Lucie Jégat, Vanina Mozziconacci, Lucy Michel, Laura Tatoueix, Cécile Thomé et Maxime Triquenau – pour leur énergie, leurs conseils scientifiques précieux et leur soutien continu. Merci à tous les doctorant·e·s et ami·e·s de l'Ined, ainsi qu'au bureau 340, plein de chaleur et d'énergie. Une pensée particulière va à Louise Caron, Mona Claro (et ses sondages), Élodie Druetz, Julie Fromentin, Pauline Hervois, Tania Lejbowicz, Benjamin Marteau, Gaëlle Meslay, Alice Olivier, Marine Quennehen et Matthias Thibaud. J'ai eu enfin la chance d'échanger avec des personnes passionnées qui ont animé ma curiosité scientifique et humaine. Merci à Julien Bourdais, Romain Carnac, Kevin Diter, Myriam Joël, Mireille Le Guen, Caroline Muller, Jacques Petitier, Corentin Roquebert et Josselin Tricou.

Mon investissement dans la recherche n'aurait pas été possible sans ceux qui ont été à l'origine de mon goût pour les sciences sociales : merci à Marc Eaton, David J. Huston, Christophe Longuet et Michel Sparagano.

Enfin, une thèse est une expérience de vie que mes proches ont accepté de partager, bon an mal an, pendant ces longues années. La troupe de théâtre des *Gens pensent pas moins* a apporté de la lumière et une énergie créative précieuse. Adrien, Amélie, Antoine, Astrid, Brice, Florian, Geoffrey, Manu, Morgan, Nathan, Sébastien, Tigrane : ce que nous avons partagé a été une force tout au long de la thèse. Un grand merci, aussi, à Adeline, Alex, Alice, Barbara, Cécile et Mnémac, Christine, Clément A., Clément W., Colin, Dany, Laura, Louise et François, Marie, Marine, Pierre, Pierre-Alain, Romain et aux « Toulousaings » de toujours : Camille, Marine et Olivier. Je ne saurais aussi suffisamment remercier Anna pour le soleil qu'elle a apporté avec constance dans mon quotidien, Geoffrey pour ses clowneries, Alice pour son inestimable soutien, Cécile TG pour sa présence épistolaire et Brice pour sa folie.

Je souhaite dire un profond merci à ma famille qui est à mes côtés depuis que je suis « montée sur Paris » en 2009. Le soutien inconditionnel de mes parents, Catherine et Thierry, et de mes beaux-parents, Agathe et Bernard, ainsi que de Michelle et Bernard, a donné la confiance de conduire à bien ce vaste projet. J'embrasse tout particulièrement mes deux sœurs, Laura et Prune, et mon frère Arnaud, ainsi qu'Aurore et Maël. Bernard aurait été heureux de pouvoir lire ce manuscrit, et proposer quelques jeux de mots bien trouvés pour le titre. Cette thèse lui est dédiée.

Enfin, ce travail n'aurait pas été ce qu'il est sans l'aide inconditionnelle et de tous les instants de Sébastien (et le soutien de p'tit Plumeau). Sa patience, son optimisme, sa douceur, son calme et sa générosité à toute épreuve ont fait de cette aventure une de celle que l'on n'oublie pas. Les mots manquent pour exprimer ma gratitude et ma reconnaissance. Grâce à toi, tout continue, et « rien ne vaut la vie ».

Merci.

Note de lecture

1. Rédaction inclusive¹

La thèse utilise l'écriture inclusive. Ce choix est motivé par la conviction que les discours participent de la visibilité ou de l'invisibilité sociale de groupes sociaux. Loin d'être une pratique de langage neutre, comme le laisse supposer l'utilisation d'un « masculin neutre » qui représenterait à la fois les femmes et les hommes, l'écriture traduit et renforce les hiérarchies sociales de sexe. Rompre avec le « fantasme du 'neutre' » (Michel, 2015) relève ainsi d'un enjeu politique : celui de lutter, par l'usage d'une rédaction inclusive, contre le sexisme de la langue.

En outre, l'écriture inclusive renforce l'exactitude du propos, dans une recherche centrée sur les enjeux de genre et de sexualité, et qui prend pour objet des groupes (en particulier les musulman·e·s) qui sont la cible de représentations sociales sexuées et stigmatisantes (Hamel, 2006 ; Shepard, 2012).

On fait usage, dans la thèse, du point médian (·) et de la barre (/) lorsque les suffixes masculins et féminins sont différenciés.

2. Référence aux entretiens et aux enquêté·e·s

Les entretiens sont cités de deux manières dans la thèse. Les citations longues sont mises en exergue, tandis que les citations plus courtes sont insérées en italique et entre guillemets dans le corps du texte. Certains passages sont soulignés, dans le but d'attirer l'attention du/de la lecteur/trice sur ceux-ci.

Quand il est fait référence à un·e enquêté·e, certaines caractéristiques la/le concernant sont précisé·e·s, entre parenthèses : son **âge**, son **appellation religieuse** (catholique pratiquant·e, affirmé·e ou indifférent·e ; musulman·e affirmé·e ou indifférent·e ; distancié·e) et sa **profession**. Les prénoms ainsi que des éléments-clés sur les enquêté·e·s ont été modifiés pour conserver leur anonymat.

L'orientation sexuelle est indiquée uniquement dans le cas où l'enquêté·e se déclare **homosexuel·le**. Il ne s'agit pas de reproduire une représentation de la société dans laquelle l'hétérosexualité serait la norme (qui n'a pas besoin d'être dite) et l'homosexualité l'écart à la norme (qu'il faut nécessairement préciser). Ce choix est principalement motivé par la volonté de faciliter la lecture. La thèse étant centrée sur l'hétérosexualité et les personnes homosexuelles étant, de fait, peu nombreuses dans le corpus d'entretiens, il semblait nécessaire d'ajouter une précision concernant l'orientation sexuelle dans le cas des personnes non-hétérosexuelles, pour ne pas perdre le ou la lecteur/trice.

L'ensemble des caractéristiques religieuses, sociales, conjugales et sexuelles des enquêté·e·s sont précisé·e·s en annexe 1.

3. Sources diverses

Des sources archivistiques, de presses, en ligne sont utilisées dans la thèse. Les références précises, et les liens URL, sont indiqué·e·s dans le document « Autres sources ».

¹ On renvoie au *Document de travail* de l'Ined sur « La rédaction non sexiste et inclusive dans la recherche », rédigé par Mathieu Arbogast (2017).

Introduction générale

Des discours aux pratiques.

Genre et sexualité dans un monde sécularisé

Tout au long des XX^e et XXI^e siècles, la sexualité et les rapports entre les femmes et les hommes font l'objet d'une inquiétude constante de la part des institutions religieuses. Malgré leur hétérogénéité, les religions tendent à naturaliser les identités de genre et à essentialiser les conduites (hétéro)sexuelles. Le catholicisme et l'islam, en particulier, ont participé au maintien d'un ordre des sexes bicatégorisé et hiérarchisé, du fait de leur « tropisme essentialiste » (Portier, 2013). Cet ordre a pu être repris et légitimé, au cours du XX^e siècle, en dépit de (ou en appui sur) la sécularisation et la laïcisation de la société française. Les avancées législatives réalisées au cours du siècle sous le sceau de la laïcité ont à ce titre été empreintes de référents catholiques (Rochefort, 2005, 2007).

Si elle est sujette à discussion parmi les sociologues des religions (Willaime, 2006), la notion de sécularisation permet de décrire un processus de « différenciation institutionnelle » (la religion est ainsi une activité sociale parmi d'autres). Elle correspond aussi à une dynamique de « sociétalisation » (Chaves, 1994) et de « privatisation » du religieux. En effet, il n'existe pas dans la période contemporaine en France de système moral et religieux global qui viendrait réguler les conduites sociales des individu·e·s. Les rites religieux, comme les fiançailles catholiques, sont des pratiques minoritaires qui deviennent un « outil de l'individualisation religieuse » et non comme le signe d'une résistance à la modernité (Coulmont, 2004). La diversification des sources normatives et la multiplicité des instances de régulation des pratiques (famille, école, pairs, médecine, médias, religion) interrogent ainsi la « tectonique des plaques » de la normativité (Fassin, 2005), en particulier de la normativité sexuelle.

La sexualité a, d'ailleurs, profondément évolué tout au long du XX^e siècle. Elle se détache de la triple identification au mariage, à la procréation et à l'hétérosexualité (Bozon, 2014), comme en témoignent l'augmentation des divorces, des unions libres et des familles recomposées ou encore la diffusion de la contraception, qui entérine la dissociation entre sexualité et procréation. Les pratiques sexuelles des femmes et des hommes se rapprochent et leur répertoire sexuel s'élargit. Les rapports de genre structurent toutefois encore profondément la sexualité des individu·e·s, en particulier dans les représentations et les significations associées aux actes sexuels (Maillochon, 2015). Les transformations majeures des cadres sociaux de la sexualité ne marquent donc pas leur disparition, mais leur renouvellement, sous l'impulsion d'une explosion discursive et d'une production de savoirs croissante sur le sexe et la sexualité.

L'individualisation de la sexualité contemporaine fait intimement écho à celle de la religion (Hervieu-Léger, 2010). Toutefois, les injonctions à l'épanouissement personnel et à

l'orientation individuelle des trajectoires sexuelles, affectives et religieuses n'évincent pas la persistance de rapports sociaux intriqués. L'« ordre du genre » (Clair, 2008), la norme hétérosexuelle, les marquages sociaux des pratiques sexuelles, les choix homogames, la racialisation de l'islam sont autant de signaux caractéristiques d'une « individualisation à géométrie variable » (Bergström, 2014, p. 11).

La religion constitue donc une fenêtre d'observation stratégique pour analyser les ressorts du processus d'individualisation sexuelle « sous contrainte » (Bozon, 2005) des sociétés contemporaines et des mutations des cadres sociaux de la sexualité. Ce travail propose en outre une approche heuristique du processus de sécularisation de la société française, en partant des pratiques et représentations sexuelles de fidèles « ordinaires » et de leur subjectivation, à l'intersection des rapports de classe, de genre et de race. Les évolutions de la sexualité des catholiques et des musulman·e·s informent ainsi les logiques et les cadres de la sexualité contemporaine. Inversement, la sexualité éclaire les formes que prend la religion pour les fidèles dans une société sécularisée. *Plus largement, le travail propose d'interroger les contours et le contenu du processus de sécularisation en France dans la période contemporaine et de son articulation avec les mutations de genre et de sexualité.*

On s'appuie, pour ce faire, sur les pratiques et les discours de fidèles que l'on qualifie d'« ordinaires ». Ces fidèles, qui se déclarent catholiques ou musulman·e·s, ne sont pas nécessairement militant·e·s ou mobilisé·e·s dans des lieux de culte, des associations, ou sur des questions de société. Leur degré d'engagement religieux est varié, tout autant que leurs positions normatives. Ce sont leurs conduites, et non les normes ou les discours des institutions religieuses sur le genre et la sexualité, qui sont au centre de l'analyse. *Le point d'entrée par la religion offre une perspective originale sur les transformations de la sexualité contemporaine et sur la manière dont les individu·e·s jonglent entre des normes et des pratiques, dans un espace socialement différencié.*

On revient sur la genèse de la recherche, avant de présenter plus en détail les manières dont la sexualité des catholiques et des musulman·e·s en France est appréhendée, à la fois comme problème social et comme problème sociologique. Enfin, les principales hypothèses de la recherche sont exposées.

I – NAISSANCE D’UNE QUESTION DE RECHERCHE : DES MOBILISATIONS CATHOLIQUES A LA SEXUALITE DES FIDELES ORDINAIRES

Ce travail doctoral trouve sa source dans la volonté d’interroger les transformations religieuses contemporaines des sociétés sécularisées, à partir des questions de genre et de sexualité. Il a débuté en 2013-2014 par un mémoire de master 2 (EHESS, dir. Michel Bozon), faisant suite à une année passée aux États-Unis à exercer les fonctions de lectrice de français au sein du *Ripon College*² (Wisconsin). Durant cette année à l’étranger en 2012-2013, j’ai observé, jusque dans l’exercice de mes fonctions, l’omniprésence sociale et culturelle de la religion chrétienne dans la vie de nombreuses et nombreux étudiant·e·s. Comme enseignante, il m’est ainsi arrivé, à plusieurs reprises, d’organiser des rencontres francophones au sein d’un temple protestant (une pratique courante dans le contexte de ce *college*). Une professeure m’a proposé de l’accompagner à une célébration dans un temple évangélique, tandis que des étudiant·e·s m’ont invitée à prendre part à l’association œcuménique³ « *Christian fellowship* ».

Bien qu’ayant reçu une éducation catholique jusqu’au collège, j’étais totalement détachée de toute pratique religieuse à mon arrivée sur le sol états-unien, et la confrontation à une telle visibilité du fait religieux dans le quotidien m’a interrogée. Elle s’incarnait, du reste, dans le nombre élevé d’églises et de temples et dans la variété des dénominations religieuses chrétiennes pour cette petite ville de moins de 8000 habitant·e·s. La fréquentation assidue des lieux de culte par de nombreux/euses étudiant·e·s de l’université était un autre témoin de la place centrale de la religion pour un grand nombre d’entre elles et eux.

Or, cette année (2012-2013) a également été le théâtre de mobilisations simultanées, en France et aux États-Unis, autour du mariage entre personnes de même sexe. La ville où j’effectuais ma mission de lectorat revendiquait être le berceau historique du parti républicain⁴. Les votes démocrates y étaient rares, même au sein de la communauté étudiante. Parmi mes ami·e·s, je comptais deux personnes homosexuel·le·s, les seul·e·s déclaré·e·s au sein de la communauté étudiante et professorale sur le campus (une jeune étudiante venue de Chicago et un professeur de sociologie qui avait jusque-là enseigné à San Francisco). Dans ma charge de cours, j’étais invitée à organiser des groupes de discussion autour de sujets de

² Établissement de l’enseignement supérieur de premier cycle (quatre ans).

³ Le terme « œcuménique » renvoie à la volonté de rassembler les différents courants du christianisme. Il « désigne l’effort des chrétiens pour parvenir à une unité institutionnelle entre les différentes Églises et communautés qui le composent aujourd’hui » (source : site internet de l’Église catholique, consulté le 21 juin 2019).

⁴ Voir le site internet de la *Little White School*, « *birthplace of the Republican Party* » (consulté le 19 juin 2019).

société. J'ai initié, à deux reprises, un dialogue sur des questions de sexualité : celle du mariage entre personnes de même sexe, et celle de l'avortement. Lors de ces échanges, certain·e·s étudiant·e·s ont volontairement développé des arguments religieux, tandis que rares ont été celles et ceux à soutenir ces deux mesures. Mes questions ont même souvent été suivies d'un silence gêné, suscitant des situations de malaise, en particulier lors des débats à propos de l'avortement : les arguments « *pro choice* » étaient globalement absents de la discussion.

En parallèle de cette expérience, j'ai suivi cette année-là un cours de sociologie des religions et un autre de sociologie de la sexualité⁵. Les enseignements dispensés m'ont permis d'affiner mes questionnements. La curiosité que je ressentais à l'égard de la visibilité religieuse dans cette petite ville des États-Unis m'a amenée, en creux, à m'interroger sur l'invisibilité (partielle) des religions en France, en particulier de la religion catholique, ainsi qu'à leur place dans la structuration et la régulation des questions de genre et de sexualité. J'ai souhaité, un temps, étudier les mobilisations conservatrices religieuses contre le mariage entre personnes de même sexe en France. Toutefois, mon attrait pour ce qui me semblait être une forme d'invisibilité religieuse, mon appétence pour le traitement de données quantifiées et pour l'observation des conduites plutôt que des discours m'ont conduite à modifier mon projet initial. J'ai ainsi orienté mon sujet de recherche autour des pratiques et représentations sexuelles des fidèles ordinaires. Il ne s'agissait alors pas d'étudier des discours religieux sur la sexualité, ou des prises de position publiques et médiatiques sur le sujet, mais d'être attentive à ce qu'il en était de la sexualité pour des personnes déclarant appartenir à une religion. L'objectif était de comprendre ce qui se jouait pour les individu·e·s, dans une société beaucoup moins structurée, du moins en apparence, par des religions instituées.

Mon mémoire de master 2, intitulé « Sexualité et religions au prisme du genre. Une enquête quantitative en France dans la deuxième moitié du XX^e siècle » a ainsi exploré la sexualité des catholiques et des musulman·e·s en France, dans une perspective longue (des années 1970 aux années 2000). L'intérêt porté aux catholiques et aux musulman·e·s relevait de la volonté d'étudier des religions instituées, portant un regard normatif sur la sexualité et sur les rapports entre femmes et hommes. Il était lié, aussi, à une nécessité pratique : le catholicisme et l'islam sont en effet les deux religions numériquement les plus importantes en

⁵ J'en remercie vivement les enseignants, Marc Eaton (Assistant Professor of Sociology, Ripon college) et David J. Huston (Assistant Professor of Sociology, Penn State University).

France, et les deux seules qui peuvent être étudiées quantitativement dans des enquêtes en population générale⁶.

Ce premier travail de master a confirmé l'intérêt d'un regard sociologique sur les pratiques sexuelles des fidèles, pour mieux comprendre les évolutions de la sexualité contemporaine, au croisement des rapports de genre. Il a aussi mis au jour des pistes de prolongements. Il invitait notamment à explorer plus en détail les résultats de l'étude quantitative, à questionner la manière dont les fidèles mettent en discours et subjectivent leur sexualité, ainsi qu'à élargir la réflexion sur les questions sexuelles à une analyse de la conjugalité. Finalement, la perspective esquissée en master 2, que j'ai souhaitée poursuivre en doctorat, a cherché à se détacher des travaux étudiant l'articulation entre sexualité et religion du point de vue des discours ou des normes religieuses pour se concentrer sur l'étude des conduites sexuelles, dans une analyse plus large des rapports sociaux.

II – L'« ARCHIPEL⁷ » DES DISCOURS SUR LE GENRE ET LA SEXUALITE DES CATHOLIQUES ET DES MUSULMAN·E·S EN FRANCE DEPUIS LES ANNEES 2000

Le catholicisme, comme l'islam, défendent, dans les textes, un modèle de sexualité conjugale et hétérocentrée, ainsi que des rapports entre les femmes et les hommes essentialisés et hiérarchisés (Rocheffort et Sanna, 2013a). Toutefois, au sein des discours sociaux, médiatiques et scientifiques produits sur le genre et la sexualité, le traitement diffère selon que l'on aborde le questionnement à partir de la sexualité ou de la religion ; et que l'on s'intéresse au catholicisme ou à l'islam. Le problème social de la sexualité chez les catholiques et les musulman·e·s dépend en effet de leur position dans les rapports sociaux et de celle du catholicisme et de l'islam dans les rapports coloniaux et post-coloniaux. Celui-ci s'inscrit notamment, selon certains analystes, dans la crainte d'une « archipellisation » de la société française, qui serait due à la dislocation, en France, de la « matrice catholique » (Fourquet, 2019).

Cette section revient d'abord sur le traitement de la religion dans les travaux français sur la sexualité. Elle évoque ensuite le traitement médiatique et scientifique de la question

⁶ Le judaïsme, laissé de côté pour ce travail de recherche, fait l'objet de travaux nombreux sur les questions de genre et de sexualité (Allouche-Benayoun, 2002 ; De Gasquet, 2016 ; De Gasquet et Gross, 2012).

⁷ L'expression « archipel » fait référence à l'essai de Jérôme Fourquet (2019), *L'Archipel Français*. Elle ne signifie nullement l'allégeance à la thèse de l'auteur, mais intègre au raisonnement les représentations sociales liées aux transformations religieuses du paysage français.

sexuelle chez les catholiques, avant de montrer en quoi la sexualité en islam est indissociable de la question raciale. Finalement, elle présente de nombreuses recherches scientifiques qui portent sur le « poids des individus » (Rocheffort et Sanna, 2013b) et sur la capacité d’agir des fidèles. Ces recherches s’intéressent à la fois au catholicisme et à l’islam, et portent une attention particulière aux femmes au sein de ces religions.

1. La religion comme « variable » : retour sur les travaux sur la sexualité

Les recherches sur la sexualité en France questionnent rarement l’engagement religieux des individu·e·s. Dans les travaux quantitatifs, la religion est principalement considérée comme une variable, c’est-à-dire comme une caractéristique socio-démographique parmi d’autres qui éclaire les conduites sexuelles individuelles. Ce sont ainsi l’âge d’entrée dans la sexualité (Toulemon, 2008), le nombre de partenaires sexuel·le·s (Leridon, 2008), les positions à l’égard de l’homosexualité (Rault, 2016) ou les comportements familiaux (Régnier-Loilier et Prioux, 2009) qui sont présenté·e·s selon l’appartenance religieuse. Dans *La vie sexuelle en France*, Janine Mossuz-Lavau (2002a) explore par exemple la sexualité des femmes musulmanes. Elle montre que ces dernières sont plus souvent que les femmes catholiques en situation de précarité, qu’elles entrent plus tardivement dans la sexualité et ont un nombre plus restreint de partenaires sexuels. Dans l’ensemble, les travaux restent descriptifs et n’explorent pas en détail la manière dont la religiosité structure des conduites affectives et sexuelles. Ils laissent également dans l’ombre la façon dont ces dernières peuvent modifier le rapport des individu·e·s à leur religion. Plus largement, ils ne proposent pas toujours une analyse élargie des pratiques et représentations sexuelles des fidèles.

Dans les travaux ethnographiques portant spécifiquement sur la sexualité, la religion est généralement abordée de façon détournée, en particulier à partir de travaux sur l’immigration dans le cas de l’islam (Amari, 2012 ; Hamel, 2003), mais aussi sur les classes sociales (Clair, 2008). Autrement dit, la recherche sur la sexualité donne peu de place à la religion. Elle est, au mieux, croisée au détour d’un terrain d’enquête et souvent jugée secondaire par rapport aux expériences sociales plus larges des individu·e·s.

Certains travaux récents sont néanmoins plus explicitement centrés sur ces deux objets. La thèse récente de Josselin Tricou (2019), croise précisément religion et sexualité dans son analyse de la construction des masculinités chez les prêtres. Dans son travail doctoral sur la construction des masculinités et de la norme hétérosexuelle chez de jeunes hommes marocains en France et en Italie, Vulca Fidolini (2018) explique quant à lui avoir

relativisé la portée de l'islam comme clé d'interprétation des conduites. Il considère la religion comme une référence normative, pouvant amener les individus à agir selon leurs ressources et leur position dans les rapports sociaux.

Dans l'ensemble, les travaux croisant sexualité et religion en prenant comme point de départ les conduites sexuelles sont assez maigres en France⁸. Il en va différemment des travaux abordant le questionnement en partant plutôt d'une perspective religieuse.

2. Des mobilisations catholiques conservatrices et « anti-genre »

Le catholicisme s'est emparé de questions de genre et de sexualité, qu'il a portées sur la place publique. Les exemples dans le cas français sont légion depuis les années 2010 : mobilisations contre le mariage entre personnes de même sexe en 2012 et 2013, journée de retrait de l'école en 2014 pour s'opposer à l'instauration des « ABCD de l'égalité » (Massei, 2017), mobilisation contre la PMA pour toutes et contre la gestation pour autrui en 2018 et 2019. Les institutions catholiques sont en outre au cœur de scandales sexuels fortement médiatisés : en témoigne l'émotion de la communauté catholique autour des affaires de pédophilie et de violences sexuelles au sein de l'institution. Celle-ci s'est intensifiée au début de l'année 2019 autour de la sortie controversée du film de François Ozon *Grâce à Dieu*, de la condamnation de M^{gr} Barbarin le 7 mars 2019 pour non-dénonciation d'agressions pédophiles au sein de l'Église⁹ et de la diffusion deux jours plus tôt du documentaire Arte sur les abus sexuels commis à l'encontre des religieuses¹⁰.

L'importance accordée par l'Église aux questions de genre, de sexualité et de conjugalité n'est pas nouvelle en France : tout au long du XX^e siècle, les autorités religieuses ont cherché à réguler la sexualité des fidèles et à délimiter des rôles et hiérarchies de genre légitimes (Flandrin, 2014 [1981]). Les différents types de « socialisations religieuses » tendent ainsi à « naturaliser les sexes, à substantialiser les identités de genre dans les récits fondateurs et dans leur répétition » (Rochefort et Sanna, 2013a, p. 15). La doctrine de l'Église sur le corps, la sexualité et les rapports entre les femmes et les hommes a confirmé les

⁸ Ce n'est pas le cas dans les pays anglo-saxons : aux États-Unis, de nombreux travaux quantitatifs étudient les pratiques sexuelles selon l'appartenance religieuse. Ils sont discutés plus en détail au chapitre 1 : « Varier les points de vue : la sexualité des fidèles au croisement des méthodes ».

⁹ Béatrice Gurrey, 2019, « La condamnation du cardinal Barbarin, une onde de choc dans l'Église », *Le Monde*, 8 mars 2019 (consulté le 30 mai 2019).

¹⁰ « Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église », documentaire Arte diffusé le 5 mars 2019 et réalisé par Marie-Pierre Raimbault et Éric Quintin.

positions traditionnelles du Magistère au cours du siècle, malgré des évolutions à la marge de son discours (Carnac, 2013).

En 1930, l'encyclique du pape Pie XI *Casti Connubii* insiste sur la mission procréatrice des couples, mais souligne pour la première fois l'importance de l'amour conjugal pour les conjoint·e·s. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965) met sur le même plan le mariage, l'amour et la procréation, mais cette dernière reste une des fins principales du mariage. En 1968, l'encyclique promulguée par le pape Paul VI *Humanae Vitae* accélère la rupture entre l'Église et une partie de ses fidèles (Cuchet, 2018). Contrairement à ce que demandaient un grand nombre d'entre elles/eux, et aux propositions avancées par la commission pontificale du concile Vatican II (ayant pour objectif d'adapter l'Église catholique au « monde moderne »), l'Église réaffirme le rejet de toute forme de contraception artificielle, n'autorisant que les méthodes de régulation naturelle pour espacer les naissances (Della Sudda, 2016 ; Sevegrand, 2015 [1995]). De la même manière, plutôt qu'un réel bouleversement de la doctrine catholique sur la sexualité, la théologie du corps de Jean-Paul II constitue plus une forme d'adaptation et d'assouplissement du discours catholique. Elle permet finalement de consolider les principes fondateurs de la doctrine religieuse, comme la mission procréatrice du mariage (Carnac, 2013). Ainsi, dans sa « Lettre aux Évêques sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde » datant de mai 2004, le cardinal Joseph Ratzinger¹¹ précise les fondements bibliques de la différence entre les sexes. Celle-ci serait « profondément inscrite dans l'homme et dans la femme » et ne constituerait pas un « motif de discorde qu'il faut dépasser par la négation ou par le nivelage, mais [...] une possibilité de collaboration. » La maternité est valorisée comme une des voies possibles d'expression de la féminité, sans pourtant être la seule : Ratzinger rappelle « l'existence de la vocation chrétienne à la virginité ». L'Église catholique constitue donc, en partie au moins, et à l'instar des autres religions instituées, un « frein au changement » (Rocheffort et Sanna, 2013b) autour des questions de genre et de sexualité.

Les travaux en sociologie, en sciences politiques et en sciences des religions sur les liens entre religion, genre et sexualité se sont multipliés ces dernières années dans le cadre de la visibilité nouvelle d'une frange mobilisée de fidèles cherchant à défendre une vision de la société centrée sur la famille hétérosexuelle (Béraud, 2013 ; Béraud et Portier, 2015 ; Bertina et al., 2013 ; Fidolini, 2015 ; Kuhar et Paternotte, 2018 ; Paternotte, van der Dussen et Piette, 2015 ; Prearo et Garbagnoli, 2017, 2017 ; Rocheffort et Sanna, 2013a). En opposition aux

¹¹ Le cardinal Joseph Ratzinger est élu à la papauté en 2005 (Benoît XVI), pour succéder à Jean-Paul II.

évolutions sociales et juridiques ayant cours dans de nombreux pays en Europe notamment, ces fidèles portent dans l'espace public une voix que l'on avait pu croire en voie d'extinction (Berger, 1969). Comme le souligne Baptiste Coulmont (2006a), à propos des ouvrages s'intéressant aux relations entre religion et homosexualité :

[L]a question homosexuelle est bien devenue, au cœur des Églises, une question de sociologie politique. Ce sont les modes d'exercice du pouvoir, les capacités de régulation, les possibilités d'édicter des normes, qui se retrouvent au centre de débats publics, depuis plus d'une dizaine d'années. (Coulmont, 2006a, p. 104, je souligne)

En France, les discours des autorités religieuses sur le genre et la sexualité sont surtout le fait du catholicisme. Les prises de parole de l'islam sont en effet plus éparées et moins audibles (Larisse, 2015), en dépit de consonances de leurs prises de position dans l'espace public (Béraud, 2014). En outre, si un mouvement comme celui de la « Manif pour Tous » cherche à s'afficher sur le plan discursif comme « a-confessionnel » et « apolitique », il s'inscrit en réalité sur le plan sociologique et culturel dans une « matrice catholique » (Tricou, 2016a).

Les positions à l'égard du genre et de la sexualité sont toutefois loin d'être univoques parmi les catholiques. En France, tant la légalisation de la contraception artificielle que celle de l'avortement avaient déjà suscité de vifs débats au sein de l'institution catholique et parmi les fidèles (Mathieu, 2016). Dans la période récente, l'introduction du terme de « genre » dans les manuels de SVT (Béraud, 2013), sa diffusion plus large dans la sphère publique et les politiques éducatives (Carnac, 2014 ; Husson, 2015 ; Paternotte, van der Dussen et Piette, 2015), la mise en place du Pacs, puis la légalisation du mariage entre personnes de même sexe (Béraud et Portier, 2015 ; Fassin, 2010) ont entraîné de vives discussions et manifestations animées, entre autres, par des fidèles. Ces dernières/iers représentent des catholiques « d'en bas », des laïcs/ques mobilisé·e·s souvent avant la hiérarchie. Leur voix est parfois doublée de celle de personnes affiliées à d'autres religions que le catholicisme, comme l'islam, le protestantisme ou le judaïsme (Béraud, 2014). Les mobilisations catholiques françaises sont d'ailleurs loin d'être une exception en Europe (Fassin, 2013 ; Kuhar et Paternotte, 2018 ; Paternotte, 2015a).

L'importance accordée par les différents acteurs/trices et institutions religieux/ieuses aux discours sur le genre et la sexualité, mais aussi à la centralité de la conjugalité et de la filiation (Vanderpelen-Diagre et Sägesser, 2017) s'inscrit dans un double mouvement identifié par Denis Pelletier (2012). En premier lieu, le genre et la sexualité sont au cœur des stratégies

contemporaines de définition de soi, d'expression du sujet, de définition du couple et, plus largement, de contrôle et de régulation des populations. De ce fait, investir ces questions n'est pas une spécificité religieuse. Les « mobilisations conservatrices » (Agrikoliansky et Collovald, 2014) en ont fait leur cheval de bataille, tout comme les pays occidentaux cherchent aujourd'hui à mettre en avant leur ouverture à l'égard des minorités de genre et de sexualité, qui témoigne de leur degré de démocratisation (Fassin, 2008).

En second lieu, il s'agirait d'une stratégie développée par l'Église catholique pour tenter d'enrayer la dynamique de sécularisation, consistant en l'individualisation, la une pluralisation et le déclin des appartenances religieuses, ainsi qu'en la spécialisation des sphères sociales. Ce processus tend à réduire la place de la religion catholique et la force contraignante des dogmes religieux dans la société française. De la même manière, Florence Rochefort (2007) considère que la centralité des questions de genre et de sexualité (et l'attachement à la bicatégorisation hiérarchisée des sexes et la centralité de l'ordre hétérosexuel) serait une façon de réassurer la position sociale et l'autorité des religions instituées, mais aussi une réponse aux demandes sociales « de normativité, de réassurance identitaire et de certitude d'altérité » dépassant la sphère religieuse (p. 29).

Questions de genre et questions sexuelles deviennent en conséquence des enjeux centraux pour le catholicisme, dans un contexte de perte d'influence de ce dernier et de minorisation d'un catholicisme actif, militant et conscientisé. Les problématiques liées à la sexualité ne se posent pas de la même manière pour l'islam en France, malgré des inquiétudes parfois partagées.

3. Les discours sur la sexualité des musulman·e·s, entre rapports de genre et assignation raciale

Les discours des représentant·e·s des différentes religions monothéistes entrent en résonance quant aux positionnements et aux arguments mis en avant dans les débats autour du mariage entre personnes de même sexe (Béraud, 2014).

[L]a tendance de la plupart des courants religieux (chrétiens autant qu'islamiques) à recentrer leurs programmes sur des questions d'ordre avant tout moral, idéologique et identitaire est indéniable (Heinen, 2013, p. 249).

Les discours religieux musulmans tendent, à l'instar des discours catholiques, à naturaliser les sexes et les sexualités ainsi qu'à défendre le mariage hétérosexuel et la sexualité conjugale. Cependant, les prises de parole de la part de représentant·e·s

musulman·e·s¹² ou des individu·e·s parlant au nom de l'islam sont relativement marginales, ce qui traduit la place minorée des musulman·e·s dans l'espace public et l'absence de « débats en interne¹³ » (Larisse, 2015) parmi les fidèles. Les travaux articulant religion et sexualité pour les musulman·e·s portent en fait principalement sur les mécanismes de racialisation (voir encadré 1) et de minorisation de l'islam et des musulman·e·s en France, et sur le rôle que jouent la sexualité et le genre dans ce processus.

a) **Minorisation et racialisation de l'islam en France**

L'islam est une religion racialisée (Amiriaux, 2012). Elle l'est, tout d'abord, du fait de la réalité des liens avec la migration entretenus par de nombreux/euses musulman·e·s. Farhad Khosrokhavar (1997) évoque ainsi un « contentieux historique non résolu, le sentiment de l'appartenance frauduleuse des immigrés à la nation, l'impression générale que les jeunes issus de l'immigration rejettent la civilisation française par leur adhésion ostentatoire à l'islam » (p. 37-38). Mais plus encore, la racialisation correspond à la réduction d'une population à une essence, en lui déniait toute forme d'individualité et de subjectivité. La race est ainsi un « signe » (Guillaumin, 2002) hors de toute formulation explicitement biologique, qui ne correspond pas uniquement à des attributs physiques comme la couleur de peau (Guénif-Souilamas et Bentouhami, 2017, p. 205). Le processus de racialisation se définit par l'altérisation et l'homogénéisation d'un groupe d'individu·e·s à partir de quelques traits jugés essentiels. Dans le cas de l'islam, il s'agit de réduire des individu·e·s à leur unique appartenance religieuse.

Les musulman·e·s incarneraient, pour certain·e·s d'entre elles et eux, une « entité qui est déjà là » comme l'explique Nacira Guénif-Souilamas¹⁴, et seraient assigné·e·s à une « identité subalterne » (Brun et Galonnier, 2016, p. 2). L'islam est donc une religion

¹² On peut citer l'Union des organisations islamiques de France (UOIF) qui s'est opposée au mariage entre personnes de même sexe, évoquant ses craintes quant à la légitimation de la zoophilie ou de la polyandrie dans un texte datant du 13 novembre 2012. Le recteur de la grande mosquée de Lyon Kamel Kabtane a appelé les musulman·e·s à se joindre à la manifestation anti-« mariage pour tous » le samedi 17 novembre 2012 à Lyon. Stéphanie Le Bars, 2012, « Islam et 'mariage pour tous' : l'UOIF met en garde contre la zoophilie et la polyandrie », 14 novembre 2012, Blog *Le Monde* « Digne de foi. Éclairage sur le fait religieux et la laïcité » (consulté le 22 août 2018).

¹³ « [I]l existe des courants islamiques qui se sont saisis du genre comme outil d'analyse critique pour articuler islam et égalité de genre et/ou égalité entre les sexualités au nom de ses valeurs universelles. Très à la marge des autorités religieuses, ils s'inscrivent dans le cadre des féminismes islamiques et/ou des musulmans progressistes inclusifs. Ce statut subalterne dans le cadre de l'islam explique en partie le fait qu'ils soient restés inaudibles ou silencieux sur la 'théorie du genre' [...] » (Larisse, 2015, p. 171).

¹⁴ Intervention de Nacira Guénif-Souilamas, « La racialisation des musulman·e·s », séminaire « L'islamophobie en France : enjeux théoriques et méthodologiques » à l'EHESS animé par Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, 1^e février 2012. Enregistrement disponible en ligne, URL : <https://islamophobie.hypotheses.org/299>, (consulté le 10 avril 2018).

minoritaire, non seulement numériquement, mais aussi socialement : il s'agit d'une religion, inscrite dans des rapports de subordination et « mise en minorité » (*Ibid.*). Par ailleurs, de nombreux discours font coïncider islam et immigration, race et classe, réactivant et renouvelant des formes anciennes de stigmatisation, comme ce fut le cas lors des émeutes dans les banlieues françaises en 2005 (Asal, 2014). La prise en compte des rapports de race, en imbrication avec les questions de classe, permet ainsi de mieux saisir la manière dont les musulman·e·s sont assigné·e·s à certaines conduites sexuelles et à des formes de domination de genre.

ENCADRE 1
RACE, RACIALISATION, ISLAM

On préfère, dans ce travail, utiliser les notions de « race », « rapports de race » et « racialisation » à d'autres termes, comme ceux de « rapports » ou « relation inter-ethniques » et d'« ethnicisation », notamment favorisés par Vulca Fidolini (2018). Le terme de « race » semble plus adéquat pour décrire des relations et rapports sociaux qui dépassent l'appartenance à un pays particulier ou les références à une origine culturelle délimitée et qui s'étendent à des entités plus larges, dans un processus de naturalisation et d'altérisation des appartenances (« maghrébin·e·s », « méditerranéen·ne·s », etc.). Du fait de mon terrain d'enquête et de l'objet premier de la thèse — les religions catholique et musulmane —, il n'est généralement pas possible de distinguer finement les relations et rapports inter-ethniques en jeu, comme cela est rendu possible par un travail ethnographique plus localisé.

La racialisation caractérise la manière dont une société se représente comme constituée de groupes raciaux. Elle « désigne le processus général qui associe l'altérité à une marque somato-biologique et qui repose sur cette croyance ordinaire en une différence et séparation naturelles des catégories d'êtres humains » (Primon, 2007).

La racialisation ne concerne pas, en outre, uniquement les personnes perçues comme non-blanches, mais aussi celles perçues comme blanches — la *whiteness* (Fassin, 2014) —, et des formes d'altérisation qui ne concernent pas directement l'origine ethnique, à l'instar de l'appartenance religieuse (Brun et Galonnier, 2016). Concrètement, les références aux relations interethniques sont faites, dans ce travail, quand des distinctions culturelles précises, en référence à un pays d'origine par exemple, sont proposées par les enquêté·e·s. Dans tous les cas, les processus d'ethnicisation et de racialisation sont généralement combinés, et « semblent participer à des dynamiques communes de (re)production de l'altérité » (Trawalé, 2018, p. 15). Il s'agit, en outre, de penser le terme de « race » de manière dynamique et non misérabiliste : l'altérisation produite n'est pas uniquement négative, elle peut être positivement revendiquée par les individu·e·s et être un « passage obligé » pour leur apporter une « autonomie collective » (Wieviorka, 1996, p. 33).

b) Être musulman·e : entre assignation raciale et assignation sexuelle

Plus que les prises de parole des musulman·e·s à l'égard des questions de genre et de sexualité¹⁵, de nombreux travaux scientifiques concernent les représentations médiatiques et

¹⁵ On peut signaler cependant l'article de Simon Massei (2017) sur les mobilisations contre l'enseignement de la théorie du genre, ainsi que le travail doctoral en cours de Mégane Arbani (Université Paris Nanterre), « Du

politiques de l'islam en France. Ils dénoncent le caractère fantasmé de « l'islam imaginaire » (Deltombe, 2005), en lien avec des représentations de genre et de sexualité. L'étude de Lorena Parini, Matteo Gianni et Gaëtan Clavien (2012) sur le traitement de l'islam par les médias suisses francophones montre le rôle clé du genre dans la manière dont les musulman·e·s sont perçu·e·s et représenté·e·s dans l'espace public.

Parmi les griefs contre l'islam, ou les musulmans, qui tendent à dépeindre leur culture et leur religion comme incompatibles avec les valeurs démocratiques, les questions de genre ont une place prépondérante. Les pratiques sociales et religieuses musulmanes ont pu être vues comme contradictoires avec l'un des principes considérés comme non négociables dans les régimes démocratiques, à savoir l'égalité entre les hommes et les femmes (Moller Okin 1999). À cet égard, un aperçu très large de discours publics en Europe montre que les questions concernant le port du foulard, la lapidation, le crime d'honneur, la polygamie, l'excision, les mariages forcés, ou l'invisibilité publique des musulmanes sont largement citées comme exemples pouvant illustrer l'incompatibilité avec les valeurs démocratiques (Parini, Gianni et Clavien, 2012, p. 199).

Les dénonciations de certaines pratiques des musulman·e·s portent sur la supposée domination des femmes par les hommes, qui serait contraire aux pratiques démocratiques occidentales. L'adoption d'une posture égalitariste, ouverte aux minorités de genre et aux minorités sexuelles, devient ainsi un totem que les sociétés occidentales peuvent brandir, pour affirmer leur degré élevé de démocratisation, et dénoncer par là le caractère « barbare » des sociétés musulmanes (Fassin, 2006, 2008).

Les « autres » de nos sociétés, barbares menaçant la civilisation démocratique, apparaissent donc logiquement comme polygames, violents voire violeurs, prisonniers d'une culture où ils emprisonnent leurs femmes, entre voile imposé, mariages forcés et mutilations génitales subies : leur sexisme justifierait presque le racisme, si celui-ci, comme celui-là, n'était en principe incompatible avec la démocratie (Fassin, 2006, p. 126).

Le rapport au genre et à la sexualité est donc au cœur de processus de stigmatisation et de racialisation de l'islam et des musulman·e·s. En effet, la menace anti-démocratique que constituerait leur sexualité barbare ne trouve pas son équivalent chez les catholiques. Un jeune homme catholique participant à la « Manif' pour tous » — et donc adoptant ouvertement une position d'intolérance à l'égard du mariage entre personnes de même sexe,

mariage pour tous aux ABCD de l'égalité. Des mobilisations politiques pour la défense de la 'famille' », dans lequel elle compare des mobilisations contre les ABCD de l'égalité dans des écoles aux publics socialement différenciés.

voire à l'égard des pratiques homosexuelles — ne sera en effet jamais soupçonné de ne pas pouvoir s'intégrer à la société française. Il y a donc une spécificité des jugements portés sur la sexualité des musulman·e·s, en lien avec leur position dans les rapports post-coloniaux et les rapports de race.

De fait, la sexualité des musulman·e·s est « codée en termes raciaux » (Brun et Galonnier, 2016). Les musulman·e·s n'échappent pas à des représentations exotiques et fantasmées d'une sexualité « orientale », « arabe », « maghrébine » (en opposition à la sexualité de la « modernité » occidentale) qui prennent racine dans des adaptations contemporaines de l'imaginaire colonial. Comme le montre Christelle Hamel (2003), en s'appuyant sur les travaux d'Albert Memmi (2002) et de Franz Fanon (2011), le racisme post-colonial n'est pas sans lien avec les pratiques et discours ayant eu lieu durant la période coloniale. La sexualité des femmes algériennes a notamment fait l'objet d'une vraie politique d'État, afin de les « libérer » du joug des hommes algériens, accusés d'être des « maris 'sadiques' » aux « pratiques barbares » (Hamel, 2003, p. 134)¹⁶.

Dans la période contemporaine, si ces discours sont actualisés et s'intègrent dans des rapports sociaux renouvelés (en particulier de genre et de race), il n'en reste pas moins que certaines représentations de la sexualité sont particulièrement prégnantes. Ainsi, « [l]es hommes dits 'arabes' ou 'musulmans' sont présentés comme des individus particulièrement sexistes, et leurs épouses et leurs filles comme les victimes tantôt soumises tantôt rebelles de pratiques 'archaïques' » (Hamel, 2006, p. 43). Les représentations mythifiées de la soumission des femmes musulmanes à l'égard des hommes musulmans s'ancrent dans la peur de l'« Autre » incarnée par l'immigration. La sexualité « barbare » devient ainsi, dans les représentations de la population majoritaire, une des dérives de l'islam justifiant sa stigmatisation et son exclusion¹⁷.

Les représentations sexistes et racistes qui pèsent sur les musulman·e·s sont souvent aussi reliées aux questions de classe, comme en témoignent la « rhétorique sécuritaire » sur les « jeunes de banlieue » (Asal, 2014, p. 23), et, plus largement, les discours autour de la violence des hommes « racisés » (Hamel, 2006). Les violences sexistes, quand elles sont le fait d'hommes arabes ou musulmans, sont présentées comme des violences ordinaires, propres

¹⁶ Les travaux de Todd Shepard (2012, 2017) montrent bien le déplacement de genre des discours politiques sur les (ex-) colonisé·e·s algérien·ne·s et leur sexualité. Dans les années 1960-1970, ce sont les hommes algériens qui sont au centre des discours, glorifiés dans les milieux d'extrême gauche et vilipendés à l'extrême droite. Les décennies suivantes ont contribué à renouveler les inquiétudes et les fantasmes à propos de la sexualité des musulman·e·s, et la sexualité des femmes musulmanes occupe une place centrale dans les discours politiques et médiatiques contemporains.

¹⁷ On retrouve ces représentations dans la culture populaire, par exemple dans les romans de Michel Houellebecq : *Plateforme* (2001), *La possibilité d'une île* (2005), *Soumission* (2015).

à une « culture archaïque » (*Ibid.*), contrairement à la « violence extraordinaire » des hommes du groupe majoritaire (Delphy, 2006).

Le groupe majoritaire [...] a construit un raisonnement qui non seulement culturalise, mais aussi ethnicise et ‘racialise’ les violences sexistes : celles-ci sont conçues comme le produit de la culture dite ‘arabe’ ou ‘musulmane’ ; cette dernière serait marquée par un très haut degré de sexisme qui la traverserait de manière atemporelle et anhistorique ; enfin, tout individu dont le phénotype correspondrait à la culture dite ‘arabe’ serait d’emblée porteur de ce sexisme (Hamel, 2005, p. 95-96).

Face à ces hommes « violents », les femmes musulmanes sont, elles, soumises à des « injonctions paradoxales » (Guénif-Souilamas, 2000, 2005). D’un côté, elles doivent lutter contre le « racisme » en défendant les hommes qui leur sont proches. De l’autre, elles doivent se protéger du potentiel « sexisme » de ces mêmes hommes — répondant là à l’injonction de se libérer, de « s’émanciper de la culture totalisante et oppressive de leur famille » (Hamel, 2006, p. 46). La racialisation des violences sexistes s’observe avec une netteté particulière dans les réactions sociales à la série de viols collectifs ayant eu lieu dans les années 2000 (les « tournantes »). Ceux-ci ont suscité une panique morale autour de la sexualité des « jeunes de banlieue », essentialisant et stigmatisant sous ce vocable les jeunes hommes issus de l’immigration (majoritairement maghrébine) provenant de milieux populaires, à l’intrication de rapports de genre, de race, de classe et d’âge. Pourtant, comme le précise Christelle Hamel (2003, 2005, 2006) à partir des résultats de l’Enquête sur les violences faites aux femmes (Enveff 2000), « le viol collectif est un fait minoritaire par rapport au viol dans son ensemble. Sa médiatisation contribue à masquer la fréquence du viol conjugal » (Hamel, 2003, p. 435).

La sexualité des musulman·e·s fait donc l’objet de travaux soulignant le rôle central des questions de genre et des questions sexuelles dans l’altérisation de l’islam, en lien avec les migrations et la question raciale. Bien que les normes catholiques et islamiques à l’égard du genre et de la sexualité soient pour partie semblables (centralité du mariage, hétérosexualité obligatoire, bicatégorisation hiérarchisée des sexes)¹⁸, la manière dont sont perçue·e·s et jugé·e·s les catholiques et les musulman·e·s face aux questions de genre et de sexualité est, elle, extrêmement variable.

¹⁸ Ce constat ne doit cependant pas masquer l’existence d’une hétérogénéité entre les traditions religieuses, tout particulièrement dans le rapport aux textes religieux. Alors que le catholicisme possède une structure institutionnelle fortement hiérarchisée, l’islam est théologiquement pluriel. Il se divise en courant et en écoles coraniques qui proposent des interprétations parfois concurrentes des textes sacrés : le Coran mais aussi la Sunna, qui regroupe les hadiths (anecdotes rapportées du prophète). Du fait de sa structure moins hiérarchique et de ses divisions internes, l’islam est de fait une religion fortement marquée par l’exégèse.

Qu'il s'agisse du catholicisme ou de l'islam, un cadre d'analyse transversal est fréquemment mobilisé par les sciences sociales, au cours des dernières décennies, pour décrire et analyser les conduites des fidèles : celui de l'*agency*, permettant de penser les marges de manœuvre individuelles à l'égard des normes religieuses.

4. Normes religieuses et négociations individuelles

Il ne faut pas surestimer le poids des normes religieuses sur les pratiques des fidèles. C'est à partir de cette hypothèse que se sont développées des approches en termes de capacité d'agir (*agency*¹⁹). Les individus ne sont en effet pas passifs/ives à l'égard des dogmes ; elles/ils peuvent les réinterpréter, les contourner ou les modifier. Les pratiques sexuelles peuvent ainsi s'éloigner fortement des normes religieuses, qui prennent alors plus la forme de repères normatifs que de contraintes inamovibles.

[I]l ne sera pas surprenant d'observer que souvent, pour les interviewés, les préceptes de la religion musulmane au sujet de la sexualité non conjugale se configurent moins en tant que règle fixe et contraignante que comme un repère pour construire et forger leurs expériences dans l'espace d'une culture étrangère, ou pour négocier une place identitaire vis-à-vis de différents acteurs sociaux. (Fidolini, 2015, p. 50, je souligne)

Si le travail de Vulca Fidolini porte sur des jeunes hommes, l'*agency* concerne plus fréquemment le rapport des femmes aux normes religieuses (*women agency*) ou des minorités sexuelles, comme le montre Florence Bergeaud-Blacker (2013) à propos de la contestation des normes islamiques des « gays musulmans ». Les travaux portent notamment sur les religions qui défendent des rôles de genre hiérarchisés et une vision ontologique des différences entre les femmes et les hommes (*gender-traditional religions*), comme le catholicisme, l'islam ou le judaïsme. Kelsy C. Burke (2012) propose une typologie des différentes études portant sur l'*agency* des femmes engagées dans une religion. Ainsi, certains travaux soulignent la manière dont les femmes remettent en cause certains aspects de leur religion (« *resistance agency* »), réinterprètent les doctrines ou pratiques religieuses (« *empowerment agency* »), profitent de bénéfices sociaux non-religieux du fait de leur pratique (« *instrumental religion* »), ou « habite[nt] les normes » (Mahmood, 2009 [2005]) religieuses et se conforment aux dogmes « traditionnels » (« *compliant agency* »).

¹⁹ Les travaux présentés dans cette section n'évoquent pas forcément directement le terme d'*agency*, les débats étant nombreux sur la pertinence du concept (risquant de masquer la force des structures sociales) et sur son contenu (Burke, 2012). Ils développent en revanche tous des processus de négociation et de réinterprétation des normes religieuses par les fidèles, en particulier les femmes.

La capacité d'agir des femmes est historiquement située. Elle ne correspond pas uniquement au contournement ou renversement des normes religieuses, mais aussi à l'attachement à celles-ci, aux « multiples façons » dont les femmes les habitent. Les travaux sur les féminismes religieux (Fussinger et al., 2019) s'attachent à la fois à mettre à mal les représentations essentialisées et homogénéisantes des groupes religieux, à montrer la capacité d'agir des fidèles, et à renverser les représentations occidentalocentrées de la liberté (Abu-Lughod, 2002 ; Mahmood, 2009 [2005]). Cette littérature remet en question l'hypothèse de « fausse conscience » (*false consciousness*) qui affirme que les femmes qui s'investissent dans une religion patriarcale le font contre leur intérêt (Singh, 2015). Elles pourraient en effet faire preuve de « conformité créative » à l'égard des normes religieuses (Bucar, 2011).

Globalement, les fidèles (femmes et hommes) pouvant user de stratégies d'éloignement à l'égard des injonctions religieuses, ou d'investissement conscientisé de celles-ci, le font toutefois selon leurs ressources propres et selon les espaces du religieux auxquels elles/ils ont accès (De Gasquet, 2019). Le poids des individu·e·s dans la détermination et dans la resignification de leurs pratiques religieuses dépend ainsi de structures sociales qui les dépassent.

Le présent travail opère un triple pas de côté par rapport à la manière dont se pose habituellement le problème de l'articulation entre genre, sexualité et religion. Il s'agit, tout d'abord, de s'intéresser aux pratiques sexuelles et sexuées des fidèles ainsi qu'à la manière dont elles/ils les mettent en discours, plutôt que d'étudier les mobilisations sociales catholiques ou les prises de paroles institutionnelles dans l'espace public. Ensuite, si la place de l'islam dans les rapports sociaux, et l'histoire migratoire d'une majorité de musulman·e·s, fait partie intégrante du travail de recherche, on ne porte pas le regard ici sur l'altérisation et la minorisation des musulman·e·s par la population majoritaire. Ce sont bien leurs conduites sexuelles et de genre qui sont au cœur de ce travail, et ce qu'elles/ils en disent. Enfin, l'intérêt porté aux pratiques conduit à déplacer le regard : on cherche moins à comprendre comment les fidèles dévient ou réinterprètent des normes religieuses qu'à interroger la manière dont elles/ils mettent en cohérence leurs conduites. Ce travail sur soi s'intègre aux dynamiques plus larges d'individualisation et de subjectivation des trajectoires sexuelles et religieuses. Étudier les conduites sexuelles de fidèles ordinaires constitue alors un point de vue original et

heuristique pour décrire et comprendre les transformations de la sexualité contemporaine et le processus de sécularisation de la société française.

III – TRANSFORMATIONS DE LA SEXUALITE ET DE LA RELIGIOSITE CONTEMPORAINE ET PROCESSUS DE SECULARISATION

Ce sont tant les transformations de la sexualité que celles de la religion qui sont au cœur de ce travail. Celles-ci sont marquées par des hiérarchies et des représentations de genre importantes, qui structurent les trajectoires, les pratiques et les discours des fidèles catholiques et musulman·e·s. Deux grandes perspectives sont adoptées dans la thèse : la religion est prise comme un point d'observation des évolutions de la sexualité contemporaine ; de façon réciproque, la sexualité est considérée comme informative sur les mutations du paysage religieux au cours des dernières décennies. Ces mutations sexuelles, de genre et religieuses permettent d'explicitier les caractéristiques et les limites du processus de sécularisation.

1. La religion comme point d'observation de la sexualité contemporaine

Les trajectoires religieuses et sexuelles contemporaines sont marquées par un mouvement commun d'individualisation et de diversification que ce travail se propose d'interroger en détail et dans son articulation. La thèse prend ainsi pour objet d'étude la sexualité de « fidèles ordinaires » dans sa « quotidienne banalité » (Béraud, 2004). Elle se centre sur les deux principales religions instituées en France (le catholicisme et l'islam) et sur les jeunes adultes. Les catholiques et les musulman·e·s observé·e·s, dont l'engagement religieux varie de la pratique religieuse régulière à la simple déclaration d'appartenance, sont ainsi dans une période transitoire, la « jeunesse », correspondant pour elles et eux à « une position sociale incertaine » (Galland, 2009, p. 5). De plus, « [l]e pouvoir de l'ordre du genre assigne des significations différentes aux expériences de la sexualité, masculine et féminine, au sein du parcours de transition vers l'âge adulte » (Fidolini, 2015, p. 110).

S'intéresser à la sexualité des fidèles catholiques et musulman·e·s offre une perspective originale sur les évolutions de la sexualité sous différents angles : l'individualisation et la subjectivation des parcours, le maintien de « contraintes normatives » et la permanence des rapports de genre, ainsi que la diversité des logiques sociales sous-jacentes aux conduites sexuelles.

a) L'individualisation des pratiques sexuelles à l'aune de l'engagement religieux

Les cadres sociaux de la sexualité se sont fortement modifiés au cours des dernières décennies. « La sexualité contemporaine déborde des cadres qui naguère la contenaient : la religion, le mariage et la famille, l'hétérosexualité » (Bozon, 2018). Les pratiques sexuelles s'individualisent et les trajectoires se diversifient. L'âge médian d'entrée dans la sexualité pénétrative entre les femmes et les hommes se rapproche²⁰. En 2016, il est de 17,0 ans pour les hommes et de 17,6 ans pour les femmes selon les données du Baromètre Santé (Bajos, Rahib et Beltzer, 2018). En outre, la norme de réciprocité sexuelle s'étend et les pratiques sexuelles réciproques se diffusent, comme les pratiques bucco-génitales. Ce sont aussi des changements sociaux nombreux qui affectent la sexualité contemporaine. La diffusion de la contraception médicale a accéléré la dissociation entre sexualité et procréation et mis à distance la « peur au ventre » ressentie par les femmes dans les années 1960 (Thomé, 2019) : la sexualité contemporaine est une sexualité « contraceptée » (Giami, 1991). Enfin, la sécularisation de la société française a entraîné le déclin des institutions, comme l'Église, qui transmettaient des « principes absolus » (Bozon, 2004) régulant la sexualité. *La sexualité des fidèles catholiques et musulman·e·s est ainsi marquée par un processus d'individualisation et de diversification des conduites, à l'instar de celle des personnes sans religion d'appartenance.*

La diversification des sources d'information, de savoir et de contrôle sur les conduites sexuelles et affectives des femmes et des hommes bouleverse le rapport des individu·e·s aux normes de sexualité et favorise le développement de contrôles intériorisés sur celle-ci (Bozon, 2004). Les femmes et les hommes sont enjoint·e·s d'être seul·e·s responsables de leurs conduites. Face à la pluralité des injonctions en matière de genre et de sexualité, elles/ils doivent faire preuve de réflexivité, pour mettre en cohérence leurs conduites sexuelles et donner du sens à leur trajectoire biographique. Les tensions entre les injonctions religieuses en matière de sexualité et les expériences affectives et sexuelles des fidèles peuvent être particulièrement prononcées. *Le travail de réflexivité que les fidèles doivent faire sur elles et eux-mêmes serait alors accentué.*

L'étude concrète des pratiques et représentations sexuelles des catholiques et des musulman·e·s permet ainsi d'interroger les formes de l'individualisation de la sexualité pour les fidèles, en intégrant une perspective historique pour les catholiques, dont les conduites sont étudiées depuis les années 1970 jusqu'aux années 2010.

²⁰ L'âge médian au premier rapport sexuel est l'âge auquel la moitié des individu·e·s ont eu un rapport sexuel.

b) Religiosité, conjugalité et double standard sexuel

L'individualisation de la sexualité reste toutefois limitée et « sous contrainte » (Bozon, 2005). C'est notamment la norme hétérosexuelle qui structure les conduites sexuelles et de genre des individu·e·s ; l'hétérosexualité restant encore largement, aujourd'hui, un impensé de la sexualité. Durant l'adolescence et la jeunesse, la sexualité est « *un foyer possible de la fabrique du genre* » (Clair, 2013, p. 112) : l'institution hétérosexuelle agit sur tou·te·s les individu·e·s et contribue à hiérarchiser les groupes de sexe.

Si la réalité sociale du genre ne peut toute entière être saisie par le prisme de la sexualité, ni la réalité sociale de la sexualité par celui du genre, il est néanmoins important de souligner que les normes de féminité et de masculinité, les déviances sexuelles, les rapports de pouvoir entre sexualités façonnent de nombreuses manifestations du genre — au-delà des seules pratiques sexuelles. (Clair, 2013, p. 110, je souligne)

En outre, ce sont les significations associées à la sexualité qui varient entre les femmes et les hommes, spécifiquement au moment de la jeunesse sexuelle. Ces variations sont dues, pour partie, à l'éducation sexuée que reçoivent les jeunes filles et garçons à propos de la sexualité (Maillochon, 2010).

Les différences genrées des conduites, attentes et représentations sexuelles marquent en profondeur des expériences de la sexualité et de la conjugalité différentes pour les femmes et pour les hommes. Ainsi, les désirs et besoins sexuels des hommes sont largement naturalisés par les deux sexes, tandis que les femmes auraient une sexualité intrinsèquement associée au sentiment amoureux et à un engagement conjugal (Maillochon, 2015). Malgré le rapprochement de l'entrée dans la sexualité des femmes et des hommes, le double standard sexuel subsiste : celles-ci déclarent moins de partenaires sexuels au cours de leur vie, elles considèrent plus fréquemment qu'on ne peut pas avoir de rapport sexuel sans aimer (Bajos et Bozon, 2008), et elles sont sujettes à des jugements négatifs de la part des hommes, mais aussi de leurs paires si leur sexualité est trop abondante et dévie des normes de la sexualité respectable (Clair, 2012). Enfin, si la diffusion de la contraception orale a diminué les risques de grossesses, la protection de la sexualité reste une responsabilité féminine, quel que soit le moyen contraceptif utilisé (Thomé, 2017).

Les transformations de la sexualité se doublent de mutations de la conjugalité. Cette dernière est caractérisée par une diversification et une déstandardisation des parcours de vie en couple : la jeunesse sexuelle s'allonge (Bozon, 2012) ; une part croissante d'individu·e·s vivent seul·e·s ; les rapports sexuels ont lieu tout au début d'une relation et non après la constitution du couple. Ces rapports accélèrent la « consolidation du lien, mais en même

temps, paradoxalement, ralentissent la formation du couple » (Bozon, 1991, p. 87). Par ailleurs, les ruptures et remises en couple deviennent le lot commun des trajectoires conjugales (Costemalle, 2017 ; Régnier-Loilier, 2019a), le mariage n'est plus un passage obligé de la vie en couple (Bellamy, 2017 ; Prioux, 2005 ; Rault, 2007) et les configurations conjugales et familiales se diversifient (Martin, Cherlin et Cross-Barnet, 2011 ; Régnier-Loilier, 2019b).

Le catholicisme, comme l'islam, valorisant l'ordre antithétique des sexes et l'hétérosexualité conjugale, on se demande ainsi de quelle manière se structure la normativité sexuelle pour les fidèles. Plus précisément, le fait, pour les catholiques et les musulman·e·s d'être engagé·e·s religieusement, tendrait à *renforcer les hiérarchies de genre et à accentuer le double standard sexuel entre les femmes et les hommes. L'hétéronormativité* touche également les personnes sans religion, mais elle *est intensifiée et modifiée pour les fidèles.*

c) **La sexualité à l'épreuve de l'intersectionnalité**

Les situations du catholicisme et de l'islam face aux questions de genre et de sexualité présentent des similarités remarquables. Du point de vue des dogmes religieux, et malgré des variations à la marge, il s'agit de deux religions fondamentalement rigoristes à l'égard du genre et de la sexualité (Rocheffort et Sanna, 2013a). Dans le même temps, elles s'inscrivent dans des trajectoires historiques et sociales éloignées. L'affiliation au catholicisme ou à l'islam, tout autant que l'engagement dans une pratique religieuse plus ou moins soutenue, correspondent en France à des positionnements sociaux, raciaux et genrés différenciés, et souvent imbriqués. De ce fait, il semble nécessaire de penser la religiosité des fidèles au croisement de leur position dans les rapports de pouvoir. Certain·e·s auteur·e·s cherchent ainsi à articuler les deux champs de recherche de l'intersectionnalité et de la capacité d'agir des femmes (*women agency*) dans le cadre religieux (Bilge, 2010 ; Singh, 2015).

Les analyses intersectionnelles insistent sur l'emboîtement des rapports de domination, sur leur « matrice » (Collins, 2008) et non leur addition (Jaunait et Chauvin, 2012) : les situations de domination ne s'additionnent pas forcément les unes avec les autres, elles peuvent au contraire se compenser.

Les théories de l'intersectionnalité prétendent rompre en partie avec cette matrice analytique [*additive*] en déplaçant le regard vers des configurations de pouvoir dans lesquelles les propriétés sociales des individus jouent d'une façon plus complexe, permettant notamment des compensations inattendues. (Jaunait et Chauvin, 2012, p. 13)

Ce travail doctoral autour des catholiques et des musulman·e·s permet une analyse

empirique de situations multiples, du point de vue des dominé·e·s tout comme des dominant·e·s (religion minoritaire vs majoritaire ; population racisée vs population blanche ; femmes vs hommes ; milieux populaires vs milieux supérieurs). Cette double approche permet de penser l'intersectionnalité de manière positive, et non seulement comme le carrefour de situations de subordination. On interroge ainsi la manière dont s'imbriquent les différentes formes de pouvoir, et celle dont se constituent les subjectivités (Foucault, 1976).

Si le genre est une problématique transversale des conduites et représentations sexuelles des catholiques et des musulman·e·s, les rapports de race et les rapports de classe méritent d'être pris en compte, tant pour les femmes musulman·e·s racisé·e·s de classes populaires que pour les hommes catholiques blancs issus de milieux supérieurs. On a évoqué les travaux portant sur la racialisation des questions sexuelles, et les représentations naturalisantes et genrées des conduites sexuelles des musulman·e·s (Guénif-Souilamas et Macé, 2004). Mais le catholicisme n'échappe pas non plus aux rapports sociaux : il est notamment structurant d'une fraction de la bourgeoisie (Le Wita, 1995). La religion est donc un point d'entrée privilégié pour observer empiriquement des situations *intersectionnelles dans les conduites sexuelles et de genre*. Étudier le catholicisme et l'islam permet de porter attention à plusieurs endroits de l'espace social, et à différentes configurations des rapports de domination. Les rapports de pouvoir dans lesquels les fidèles sont pris·e·s ne sont pas identiques selon l'appartenance religieuse. L'intrication de ceux-ci produit des *rapports à la sexualité et des conduites sexuées différentes pour les catholiques et les musulman·e·s*.

2. Le genre et la sexualité au fondement d'expressions de la religiosité

À la différence des travaux partant des normes et pratiques religieuses pour analyser la manière dont la religion structure et régule la sexualité, on propose dans ce travail de partir de la sexualité des fidèles ordinaires. Celle-ci permet d'apporter deux éclairages sur les liens entre genre, religion et sexualité : tout d'abord, elle renseigne sur les mutations religieuses contemporaines, et le processus de sécularisation de la société française. Ensuite, les expériences sexuelles contribuent à la constitution de trajectoires d'engagement religieux.

a) La sexualité, révélatrice des mutations religieuses contemporaines

L'histoire religieuse de la société française, au cours du XX^e siècle, est celle de la perte d'influence du catholicisme dans la régulation des conduites des fidèles (Lambert, 2007 [1986]). La sécularisation de la société française correspond à l'individualisation des pratiques et des croyances religieuses, ainsi qu'à la diversification des trajectoires des fidèles.

Plus qu'au seul déclin de la religion, le processus de sécularisation correspond à sa marginalisation dans la vie sociale et culturelle. Elle se double en France d'un mouvement de laïcisation, soit de « mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société » (Milot, 2002), qui lui est antérieure (Baubérot, 2013).

Les conflits récents autour des questions de genre et des questions sexuelles interrogent ces processus de laïcisation et de sécularisation de la société française. La visibilité nouvelle d'une frange de fidèles catholiques militant·e·s engagé·e·s dans une croisade morale anti-genre a renouvelé les interrogations à l'égard d'un ré-enchantement du monde. Ces conflits ont, en outre, réactivé, dans les discours politiques et médiatiques, la menace que les religions constitueraient à l'égard de la démocratie (Galland et Muxel, 2018), de la laïcité, mais aussi de l'égalité entre les sexes, en particulier dans le cas de l'islam, comme en témoignent les débats autour du port du voile à l'école en 1989 (Rocheftort, 2002).

Pourtant, la laïcité est plurielle et historiquement située. Elle a été marquée, en France, par deux épisodes de compromis (Baubérot, 1990) : de la fin de l'Église comme institution englobante en 1789 au concordat napoléonien de 1804-1805 fixant les nouvelles règles du culte ; puis en 1905, au moment de la séparation de l'Église et de l'État. Développant une typologie des laïcités dans un ouvrage récent, Jean Baubérot (1995) montre qu'il existe, à chaque période, une « laïcité dominante », qui constitue « la définition socialement légitime de "la" laïcité à un moment donné » (p. 16).

Ces « pactes laïques » sont d'ailleurs doublés d'un « pacte de genre » (Rocheftort, 2005), légitimant des représentations, attentes et conduites inégalitaires et patriarcales. La laïcisation de la société française ne garantit donc pas l'égalité entre les sexes et a paradoxalement favorisé la permanence de la « matrice catholique » tant dans les avancées législatives que dans les représentations sociales et culturelles au cours du XX^e siècle (Rocheftort, 2007). La comparaison entre les conduites sexuelles des fidèles et celles des personnes sans religion permet d'interroger ces résultats du point de vue des acteurs/trices et non des institutions et des lois. *Les conduites et représentations sexuelles des fidèles catholiques et musulman·e·s informent sur les mutations religieuses contemporaines et sur la manière dont peut s'exprimer la religiosité dans une société largement sécularisée.*

b) La sexualité comme foyer possible de la fabrique de trajectoires religieuses genrées

La plupart des travaux portant sur la sexualité des fidèles interrogent la manière dont la religion vient limiter et réguler, par divers canaux, leurs conduites affectives et sexuelles

ainsi que la façon dont elles/ils sont en mesure de négocier ces normes et interdits. Il a été montré comment le genre structure les formes de l'engagement religieux (Béraud, 2007, 2011 ; Gasquet, 2011 ; Langlois, 1995), tout autant que la manière dont la religion peut alimenter et légitimer des dominations de genre (Rochefort et Sanna, 2013a ; Woodhead, 2012). Les pratiques et représentations sexuelles deviennent alors des témoins du rigorisme religieux, ou au contraire, de leur capacité d'ouverture et de leur malléabilité (Rochefort, 2004). Le mouvement d'« individualisation du croire », de subjectivation des trajectoires religieuses et de « disparition des identités croyantes héritées » (Champion et Hervieu-Léger, 1990 ; Hervieu-Léger, 1999, 2010), invite toutefois à relativiser la puissance normative des religions.

En outre, la manière dont la sexualité peut être à l'origine de conduites religieuses, plutôt que la conséquence d'un engagement religieux, a été moins étudiée. Cette hypothèse est explorée dans les travaux portant sur les « dissonances cognitives » chrétien·ne·s et musulman·e·s homosexuel·le·s (Brault, 2013 ; Gross, 2008). La thèse propose d'étendre ces analyses à l'ensemble des fidèles et à la banalité (hétéro)sexuelle, sans s'y limiter toutefois. En mettant l'accent sur la période charnière de la « jeunesse sexuelle », au cours de laquelle la sexualité s'autonomise et les « bifurcations » dans les trajectoires sont plus fréquentes (Bessin, Bidart et Grossetti, 2009), on interroge les modifications dans l'engagement religieux des individu·e·s. *Les expériences sexuelles des femmes et des hommes pendant la jeunesse viennent bouleverser leur trajectoire religieuse.*

Ce changement de perspective offre un point de vue original sur l'articulation entre religion et sexualité. Il autonomise la sexualité de la religion en déplaçant le regard des normes religieuses vers les pratiques sexuelles.

En partant de la question large de l'articulation entre sexualité, genre et religion, cette thèse interroge les dynamiques contemporaines du processus de sécularisation de la société française, soit les ressorts des dynamiques d'individualisation, d'autonomisation et de subjectivation des conduites, dans des sociétés fortement différenciées et marquées par des inégalités sociales prononcées. C'est également une étude des rouages de la fabrication d'individu·e·s autonomes que l'on cherche à mettre en place à partir de récits biographiques individuels. La religion est alors un laboratoire stratégique des évolutions de la sexualité contemporaine, rendant saillantes des tendances plus larges (conjugalité, hétéronormativité,

double standard sexuel). En outre, le point d'entrée par la sexualité offre une perspective originale sur les formes actuelles de la religiosité. Celles-ci sont définies, au cours de ce travail, à partir des conduites sociales des fidèles, et non en appui sur le contenu des croyances religieuses. L'analyse des pratiques sexuelles et de genre permet de ne pas considérer la religion comme une seule contrainte, mais comme une forme positive de pouvoir sur les trajectoires individuelles (Foucault, 1976).

Afin d'étudier à la fois l'évolution sur le temps long (des années 1970 aux années 2000) des pratiques et représentations sexuelles des fidèles, mais aussi les processus de justification et de mises en discours de la sexualité, une méthodologie mixte a été adoptée. Celle-ci mêle analyses statistiques, à partir des enquêtes quantitatives sur la sexualité et la conjugalité en France, et entretiens biographiques sur la sexualité.

IV – PLAN DE LA THESE

La thèse se divise en deux parties qui traitent deux perspectives différentes sur l'articulation entre sécularisation, genre et sexualité : l'individualisation des conduites sexuelles des fidèles et le maintien d'un cadre hétéronormatif d'abord ; les usages du religieux par les fidèles et la mise en discours de leur sexualité ensuite.

Avant cela, le **chapitre 1**, « *Variation des points de vue : la sexualité des fidèles au croisement des méthodes* », revient sur les enjeux méthodologiques de la recherche. Il présente le caractère heuristique de l'articulation entre l'usage de données quantifiées sur la sexualité et la conjugalité des fidèles, et l'analyse d'entretiens biographiques auprès de catholiques et de musulman·e·s.

La **première partie**, « *Sécularisation et individualisation des conduites sexuelles (années 1970 – années 2010)* », est consacrée à l'étude des pratiques et représentations sexuelles des femmes et des hommes catholiques et des musulman·e·s, principalement à partir des enquêtes sur la sexualité en France, de 1970 à 2006. Des éclairages sont, de plus, apportés avec les entretiens biographiques. Le **chapitre 2**, « *Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques (années 1970-années 2010)* » décrit les évolutions des conduites sexuelles des catholiques et le rapprochement de celles-ci avec celles des personnes sans religion, depuis l'Enquête sur le comportement sexuel des Français, dirigée par Pierre Simon en 1970. Il examine, de plus, la manière dont certaines pratiques sexuelles fabriquent

des masculinités et féminités spécifiques pour les fidèles catholiques. Le **chapitre 3**, « *La sexualité des musulman·e·s : une sexualité de minoritaires ?* » analyse les pratiques sexuelles des musulman·e·s en les comparant à celles des catholiques et des personnes sans religion à partir des données de la dernière enquête sur la sexualité (CSF 2006). Il met en évidence le rôle central des rapports de genre, mais aussi de classe et de race qui structurent l'adoption de certaines conduites pour les femmes et les hommes affilié·e·s à l'islam. Le **chapitre 4**, « *Les formes de l'hétéronormativité* », aborde, enfin, plus spécifiquement les représentations de la sexualité. À partir de la méthode statistique de la classification ascendante hiérarchique, il est montré que trois configurations principales résument les positionnements des individu·e·s à l'égard de l'hétéronormativité. Si l'engagement religieux est lié à l'adoption de représentations plus « traditionaliste » à l'égard de l'hétéronormativité, les prises de position sont toutefois plus complexes et dépendent aussi de l'attachement des individu·e·s au couple et à la procréation. Le processus de sécularisation ne peut se mesurer uniquement aux transformations des représentations à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité, mais se doit d'intégrer les questions conjugale et procréative.

La deuxième partie, « *Les usages sexuels et conjugaux du religieux (France, années 2000- années 2010)* », se penche plus précisément sur la manière dont les religions catholique et musulmane s'inscrivent dans la vie des fidèles. Ce sont alors non les discours des catholiques et des musulman·e·s qui sont étudiés (en tant que représentations de la sexualité et de la conjugalité), mais les discours qu'elles et ils portent sur leurs conduites sexuelles et conjugales. La religion est ici étudiée comme une ressource (sociale, culturelle, symbolique, discursive). Elle constitue une appartenance parmi d'autres pour les individu·e·s, qui tend à accentuer, atténuer ou modifier d'autres logiques sociales, principalement des logiques de classe, de race et de genre. Le **chapitre 5**, « *La subjectivation de la sexualité chez les fidèles* » s'attache à décrire la manière dont les fidèles mettent en discours leurs pratiques. Il dévoile des « techniques de soi » spécifiques, empreintes d'une logique religieuse, conduisant à érotiser et sexualiser de nouveaux scénarios de la sexualité. Le **chapitre 6**, « *Découvrir sa ou son conjoint·e : conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles* », porte sur les logiques homogames chez les fidèles catholiques et musulman·e·s. Plus précisément, à partir des données de l'enquête Études sur les parcours individuels et conjugaux (EPIC 2013), il interroge la consistance de l'homogamie religieuse. Enfin, le **chapitre 7**, « *Variations sexuelles et variations religieuses chez les fidèles au cours de la jeunesse* », s'intéresse à l'articulation des trajectoires affectives, conjugales, sexuelles et religieuses au cours de la

jeunesse sexuelle. L'entrée dans la sexualité est explorée à partir de situations sexuelles problématiques pour les femmes (les cas de douleurs et de vaginisme). Ce sont ensuite quatre logiques d'adaptation entre un engagement religieux et des expériences affectives et sexuelles qui sont proposées. L'engagement religieux n'apparaît pas uniquement comme la cause, mais aussi (surtout) comme la conséquence de certains épisodes biographiques sexuels et conjugaux.

Chapitre 1

VARIER LES REGARDS SUR LA SEXUALITE DES FIDELES : AU CROISEMENT DES METHODES

INTRODUCTION DE CHAPITRE

Le choix d'observer la sexualité des fidèles catholiques et musulman·e·s a imposé d'entrée de jeu une attention toute particulière à la méthodologie. Puisqu'il s'agissait d'« observer l'inobservable » (Bozon, 1995), il a fallu réfléchir au meilleur arsenal méthodologique possible pour y arriver. Le recours aux enquêtes de population sur la sexualité et la conjugalité en France, ainsi que la réalisation d'entretiens biographiques, se sont rapidement imposé·e·s comme une combinaison de méthodes fructueuse. Les enquêtes quantitatives sur la sexualité s'inscrivent dans une tradition française, débutée en 1970 sous l'impulsion de Pierre Simon et ayant suscité nombre d'écrits et réflexions méthodologiques (Bajos et Bozon, 2008 ; Spira, Bajos et Groupe ACSF, 1993). L'appréhension quantitative de la religion est à l'inverse moins répandue en France, malgré quelques travaux récents majeurs (Bréchon, 2013 ; Simon et Tiberj, 2015), et les enjeux méthodologiques restent peu abordés. L'utilisation des données de différentes enquêtes statistiques en population générale sur la sexualité et la conjugalité en France permet d'analyser sur le temps long les rapports entre sexualité et religion, une thématique surtout laissée aux enquêtes ethnographiques, un point que l'on développe dans la première partie de ce chapitre.

Le choix de mener, en parallèle de l'analyse quantitative, des entretiens biographiques sur la sexualité s'inscrit dans une double volonté. D'abord, celle de ne pas essentialiser les réponses données dans les enquêtes statistiques et d'interroger les catégorisations proposées par le raisonnement quantitatif, les « conventions d'équivalence » utilisées pour mesurer les phénomènes (Desrosières, 2001) ; ensuite, celle de saisir de manière plus fine les processus interprétatifs par lesquels un sens est donné aux comportements. La relation enquêtrice/enquêté·e·s fait l'objet d'un développement approfondi, tant dans les techniques

mises en œuvre pour « parler de sexualité en entretien » (Schlagdenhauffen, 2014), que dans le script interpersonnel de la relation d'enquête (Clair, 2016), lui-même inscrit au croisement de rapports sociaux (de genre, d'âge et de classe).

I — SEXUALITE(S) ET RELIGION(S) : LES MEANDRES D'UN QUESTIONNEMENT STATISTIQUE

Les analyses quantitatives portant sur le fait religieux et la sexualité sont peu nombreuses en France. Après avoir présenté les travaux français sur la religion intégrant des données quantifiées, on présente l'analyse multi-enquête menée dans la thèse. Les analyses statistiques sont élaborées à partir d'un indicateur de religiosité commun aux différentes enquêtes de population utilisées.

1. Un raisonnement quantitatif peu investi en France

Peu d'études sociologiques quantitatives sur l'imbrication entre religion et sexualité sont disponibles en France. Ceci est dû à la fois à la rareté des enquêtes en population générale portant sur la religion, à l'existence de données éparses élaborées à partir de sondages, ainsi qu'à l'affinité probablement plus grande des sciences sociales des religions avec le raisonnement ethnographique.

Du recensement de 1851 jusqu'au premier recensement effectué par la Troisième République en 1872, les répondant·e·s étaient interrogé·e·s sur leur appartenance religieuse. Toute question sur la religion est, depuis cette date, considérée comme une donnée sensible. Selon les termes de la loi « Informatique et Libertés » :

Il est interdit de traiter des données à caractère personnel qui révèlent la prétendue origine raciale ou l'origine ethnique, les opinions politiques, les convictions religieuses ou philosophiques ou l'appartenance syndicale d'une personne physique ou de traiter des données génétiques, des données biométriques aux fins d'identifier une personne physique de manière unique, des données concernant la santé ou des données concernant la vie sexuelle ou l'orientation sexuelle d'une personne physique²¹.

Il n'est donc pas possible, en théorie, d'interroger les Français·e·s sur leur appartenance religieuse, tout comme d'ailleurs sur leur vie sexuelle. De nombreuses dérogations existent cependant pour pouvoir mener des enquêtes sur ces sujets. La

²¹ Site Internet *Legifrance*. Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, article 6, modifié par Ordonnance n°2018-1125 du 12 décembre 2018 - art. 1 (consulté le 10 janvier 2019).

Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL) peut ainsi autoriser la réalisation de certaines enquêtes, sous réserve de l'anonymisation des données et de la démonstration de l'intérêt public de l'étude. Plusieurs grandes enquêtes de la statistique publique ont ainsi été menées en France sur la sexualité (Analyse des comportements sexuels en France, Ined-Inserm, en 1992 ; Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, en 2006 ; Fécondité - Contraception - Dysfonctions sexuelles, Ined-Inserm, 2010 et 2013), ou sont en cours de réalisation (enquête Envie sur la vie affective et sexuelle des jeunes adultes menée par l'Ined et enquête sur la sexualité et la santé sexuelle menée par l'Inserm et intitulée à l'heure où nous écrivons E3S). Mais ce n'est pas le cas pour la religion, qui n'a fait l'objet d'aucune enquête de cette ampleur.

Il existe pourtant une vraie tradition de recueil de données quantitatives sur la religion en France (Lambert, 2010). Ce fut tout d'abord le cas lors du recensement des pratiques religieuses qui s'est développé sous l'impulsion de Gabriel Le Bras (de 1932 à 1965). Celui-ci publie, en 1931, un questionnaire dans la *Revue d'histoire de l'Église de France* pour étudier la « vitalité religieuse » des paroisses et diocèses. Les critères retenus sont principalement quantitatifs et cherchent à mesurer de manière objective la pratique religieuse (assister à la messe, observer les rituels) ; mais certains, plus qualitatifs, interrogent les opinions des fidèles (concernant les mentalités, la morale, les opinions politiques). La rencontre de Gabriel Le Bras avec l'abbé Boulard le conduit à publier, en 1947, une « carte religieuse de la France rurale ». Fernand Boulard décide par la suite de récolter des informations concernant toutes les paroisses de France. Il publie les premiers résultats de son enquête dans *Les premiers itinéraires en sociologie religieuse* (1954). À ces études viennent s'ajouter celles d'Henri Mendras, qui compare les cartes religieuses avec les cartes scolaires et politiques, dans son *Atlas de la France rurale* (1968).

Par la suite se développent les enquêtes par sondage. Yves Lambert (2010) distingue les enquêtes par sondage « classiques », centrées sur les critères d'appartenance, de pratiques et de croyances, et les « nouvelles enquêtes par sondage », qui regroupent de nouveaux types de croyances (comme les croyances astrologiques et paranormales ou l'appréciation de l'enseignement catholique). On peut citer, à ce titre, les enquêtes menées par Yann Raison du Cleuziou (2014) sur le catholicisme en France, qui développent les positionnements des catholiques à propos de leur pratique religieuse et de l'institution (la messe et les attentes liturgiques, le statut des prêtres et des laïcs, la vision du sommet de l'institution, l'identité médiatique de l'Église catholique, etc.). Comme le souligne Yves Lambert (2010), ces sondages, aussi intéressants qu'ils soient, ne sont pas sans défaut. Tout d'abord, ils posent des

problèmes de représentativité. De plus, les questions ne sont pas homogènes d'une enquête à l'autre, il est donc délicat de mener des comparaisons entre les enquêtes.

En plus des enquêtes françaises, des enquêtes internationales s'intéressent aux pratiques et représentations religieuses (Bréchon, 2010). Elles sont surtout centrées sur une étude des « valeurs » des individu·e·s, et moins de leurs pratiques (Bréchon, 2008, 2009 ; Bréchon et Tchernia, 2009).

Les sciences sociales des religions ont généralement préféré le raisonnement ethnographique ou l'analyse de discours au raisonnement statistique, même si certains travaux de recherche ont proposé une approche multi-méthodes. C'est le cas de ceux de Céline Béraud (2004), qui a mené des observations, des entretiens semi-directifs et une enquête par questionnaire pour saisir les formes du travail religieux au sein du catholicisme, de Josselin Tricou (2016) dans son travail doctoral sur la masculinité au sein de l'Église catholique, ou encore de Martine Gross (2008) à propos des chrétien·ne·s homosexuel·le·s. La monographie célèbre d'Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne* (2007 [1986]), atteste bien de l'intérêt à produire un savoir localisé et richement documenté sur les pratiques et représentations religieuses des individu·e·s. En outre, les différents travaux menés en France sur la relation entre sexualité et religion portent largement sur des terrains ethnographiques, comme en témoignent les recherches présentées dans les ouvrages *Religion et sexualité* (Maître et Michelat, 2002)²², *Normes religieuses et genre* (Rocheport et Sanna, 2013a) ou encore dans le récent ouvrage *Homosexualité et traditions monothéistes* (Béthmont et Gross, 2017). La crainte d'essentialiser un phénomène complexe et multiforme et d'objectiver un « objet incertain » (Hervieu-Léger, 1993) peut expliquer, en partie, cette réticence à la statistique. Celle-ci correspond plus largement à la tension existant entre sociologues et statisticien·ne·s – voir notamment Héran (1984), Passeron (2006 [1991]), et Bourdieu, Chamboredon et Passeron (2006 [1983]). Le raisonnement quantitatif peut en effet conduire à des analyses causales réductrices, limitant alors la description sociologique de situations historiques singulières (Passeron, 2006 [1991]). Néanmoins, il existe une sorte de « complicité originaire » reconnue par Émile Durkheim (2010 [1895]) entre sociologie et statistique, la statistique constituant un cas particulier de « rupture instituée », « en offrant un solide point d'appui à l'objectivation sociologique » (Héran, 1984, p. 25).

L'articulation entre religion et sexualité, appréhendée d'un point de vue quantitatif, est étudiée principalement outre-Atlantique. Ces travaux sociologiques seront peu discutés dans

²² Seul l'article de Janine Mossuz-Lavau (2002b) s'appuie sur des données quantifiées pour étudier le rapport des femmes musulmanes à la sexualité.

le présent travail de recherche pour au moins deux raisons. Tout d'abord, la réalisation d'enquêtes sur des terrains localisés, et non en population générale, limite leur portée et ne permet souvent pas d'étendre leur « validité interne » au-delà de l'échantillon constitué. Plus encore, le raisonnement économétrique sous-tendant ces analyses, proche de celui des sciences naturelles, ne correspond pas au questionnement tel qu'il est abordé ici. En effet, dans ces travaux, la religion est souvent considérée comme une « variable », pouvant avoir des effets positifs ou négatifs sur une autre variable (une pratique ou une représentation sexuelle ou conjugale). Différentes théories sont évoquées pour expliquer les effets de la religion sur la sexualité. Deux reviennent fréquemment dans les articles anglo-saxons sur le sujet. En premier lieu, la « théorie du groupe de référence » (Cochran et al., 2004), selon laquelle les individus vont agir conformément aux normes en vigueur dans leur groupe (ici *a fortiori*, le groupe religieux auquel elles et ils appartiennent) ou bien une version modifiée de cette théorie (on s'intéresse alors non pas aux normes en vigueur dans le groupe, mais à la perception des sanctions négatives en cas de non-respect de ces règles par les individus). En second lieu, ce sont les théories de la déviance et du contrôle social qui sont évoquées, avec leurs présupposés méthodologiques. Le fait pour un-e jeune fidèle d'avoir une relation sexuelle avant le mariage est par exemple présenté, et étudié, comme une pratique déviante (à l'instar de l'usage de la drogue) par rapport à une norme religieuse de sexualité (Barkan, 2006). Ces théories supposent, en s'appuyant sur les analyses durkheimiennes de la déviance, que des « processus d'apprentissage social et de contrôle social devraient conduire à une relation inverse entre religiosité et comportement déviant » (*Ibid.*, p. 408, ma traduction)²³.

Les méthodes les plus fréquemment utilisées dans ces analyses sont les régressions et les modèles économétriques, permettant de conclure à la présence ou à l'absence d'un lien causal significatif entre une pratique ou représentation sexuelle (variable à expliquer) et une caractéristique religieuse (variable explicative). Les pratiques sexuelles et conjugales étudiées sont variées (Rowatt et Schmitt, 2003), mais elles sont en particulier centrées sur l'entrée dans la sexualité. Les pratiques suivantes sont notamment étudiées : l'âge au premier rapport sexuel et la sexualité « prémaritale » (Barkan, 2006 ; Uecker, 2008), l'usage de moyens de contraception (Gold et al., 2010), la fidélité dans le couple et les liens conjugaux (Edgell, 2006), l'homosexualité (Sherkat, 2002). En outre, les « attitudes » à l'égard de la sexualité et de la conjugalité sont analysées, tout particulièrement sous l'angle d'une opposition entre des

²³ « [P]rocesses of social learning and social control should yield an inverse association between religiosity and deviant behavior » (Barkan, 2006, p. 408).

représentations « conservatrices » et des représentations « libérales²⁴ ». Les études sur le sujet montrent qu'il existe une relation positive entre, d'un côté, l'appartenance au christianisme ou à l'islam et des représentations « conservatrices » à l'égard du genre et de la sexualité et, de l'autre, l'absence d'appartenance religieuse et des représentations « égalitaristes » à cet égard (Adamczyk et Finke, 2008 ; Adamczyk et Pitt, 2009 ; Brinkerhoff et MacKie, 1985). De plus, certains travaux soulignent une évolution de ces positionnements : ainsi, selon Landon Schnabel (2016), les évangéliques ont des positions très « conservatrices » à l'égard de l'homosexualité, et celles-ci évolueraient plus lentement que celles des autres religions vers une conception moins hétéronormée de la sexualité.

Le raisonnement statistique proposé pose souvent un problème méthodologique majeur : celui de supposer, en amont, que la religion (quel(s) que soi(en)t le(s) indicateur(s) choisi(s) pour l'appréhender) a une influence sur les conduites sexuelles et conjugales des individu·e·s. Cet effet (propre) est généralement interprété comme celui de normes religieuses intériorisées sur les pratiques des fidèles ; le raisonnement causal proposé s'intéressant peu à la relation inverse. En outre, la mise en évidence de régularités causales (Passeron, 2006 [1991]) risque de désocialiser la religion et d'ignorer les rapports sociaux (de classe, de race, de genre) dans laquelle celle-ci est imbriquée²⁵. Même si des travaux anglo-saxons sur le sujet prennent en compte d'autres dimensions du social que la religion, comme les rapports de race (Sherkat, De Vries et Creek, 2010), les méthodes économétriques limitent ainsi les potentialités d'une approche intersectionnelle, particulièrement précieuse dans le cadre de ce travail. Sans nier l'intérêt de certains résultats, sur lesquels on s'appuiera parfois, l'approche que l'on propose dans ce travail privilégie un raisonnement dialectique dans lequel la religion (en tant qu'appartenance, discours ou pratique), inscrite dans des rapports de pouvoir, vient modifier tout autant qu'elle peut être modifiée par des conduites sexuelles et conjugales. C'est l'agencement des positions, pratiques et trajectoires religieuses, affectives et sexuelles qui est au centre de l'analyse, et non la supposée relation causale entre religion et sexualité.

²⁴ « *Some cross-national attitudinal studies find that Muslims and Hindus tend to have more conservative sex-related attitudes than do Christians (Finke et Adamczyk, 2008). [...] Researchers have also found that Jews tend to have more liberal sex-related attitudes than do Christians (Regnerus et Uecker, 2007)* » (Adamczyk et Hayes, 2012, p. 726)

²⁵ Emmanuel Pierru et Alexis Spire (2008) mettent en garde contre l'utilisation des modèles de régression, empêchant de penser la société en termes de classes sociales. Cette critique portée aux méthodes économétriques doit cependant être relativisée : ce sont finalement les choix du/de la chercheur·e qui comptent. Ainsi, des travaux sociologiques mêlent analyses quantitatives descriptives, modèles de régression et analyses factorielles (Cayouette-Remblière, 2014 ; Diter, 2019).

2. Une analyse multi-enquêtes

L'analyse quantitative se fonde principalement sur quatre grandes enquêtes statistiques et sur la comparaison des pratiques et représentations sexuelles des fidèles au fil du temps : les trois enquêtes sur la sexualité en France (1970, 1992 et 2006) et une enquête sur les pratiques conjugales (2013). D'autres enquêtes auraient pu être utilisées dans le cadre de cette recherche. C'est le cas, entre autres, de l'enquête La formation des couples (1983)²⁶, de l'enquête Fecond (2010)²⁷ sur les pratiques des individu·e·s en matière de santé sexuelle et reproductive, ou encore de l'enquête Trajectoires et Origines (TeO, 2008)²⁸ sur la diversité des populations en France et la question migratoire. On a cependant cherché à circonscrire un objet d'étude déjà suffisamment extensible. La sexualité a ici moins été comprise à partir des questions de santé sexuelle et reproductive qu'à partir des pratiques et représentations sexuelles et conjugales. En outre, si l'enquête TeO permet d'obtenir des données très précises à l'égard des pratiques religieuses, en particulier dans le cas de l'islam²⁹, celle-ci ne concerne pas la sexualité, et s'éloigne donc de l'objet de recherche. Enfin, l'enquête sur la Formation des couples (1983) aurait permis d'obtenir des informations à l'égard de la conjugalité antérieure à 2013, et de proposer un pendant « conjugalité » à l'étude de l'évolution de la sexualité des personnes catholiques de 1970 à 2006. Cependant, cette enquête ne distingue pas la pratique religieuse selon l'affiliation religieuse, et rend très délicate toute comparaison. De ce fait, il a semblé pertinent de centrer l'analyse sur les quatre enquêtes suivantes : Enquête sur le comportement sexuel des Français (Rapport Simon, 1970), Analyse des comportements sexuels en France (ACSF, 1992), Contexte de la sexualité en France (CSF, 2006) et Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC, 2013).

Les quatre enquêtes ont été menées dans des contextes sociaux, politiques, culturels et épidémiologiques différents. Ces ancrages contextuels sont fondamentaux pour saisir et interpréter les résultats obtenus. Comme le souligne Michel Bozon (2014), « les enquêtes, sur la sexualité comme sur d'autres thèmes, ne sont pas des outils techniquement neutres. En tant qu'opérations scientifiques d'une certaine ampleur, ce sont à la fois des entreprises sociales et politiques et des produits culturels » (p. 54). Les enquêtes sur la sexualité portent ainsi les

²⁶ L'enquête La formation des couples (1983), menée par l'Ined, porte sur des individu·e·s âgé·e·s de 18 à 44 ans (n=2 924), né·e·s entre 1939 et 1965, leurs conjoint·e·s pouvant être plus âgé·e·s, et vivant en couple (depuis au moins 2 mois) marié·e·s ou non, et de nationalité française (le/la conjoint·e pouvant être étranger/ère).

²⁷ Cette enquête nationale (Ined-Inserm) s'est déroulée par téléphone auprès d'un échantillon aléatoire représentatif de la population âgée de 15 à 49 ans résidant en France métropolitaine (n=8 645).

²⁸ Enquête menée conjointement par l'Ined et l'Insee, auprès de 21 000 individu·e·s âgé·e·s de 18 à 60 ans.

²⁹ Les répondant·e·s sont interrogé·e·s sur le port de « signes religieux ostentatoires », sur le respect d'interdits alimentaires, sur l'éducation religieuse reçue pendant l'enfance ou encore sur la religion des parents.

marques de leur époque, qu'elles soient visibles (choix de certaines questions, manière de poser les questions, etc.) ou invisibles (absence de certaines thématiques). Elles ont aussi des « effets de réalité » : elles ont un impact sur la société et sur la formulation et la compréhension des problèmes sociaux (Desrosières, 2008 ; Tissot, 2005). La comparaison entre plusieurs enquêtes, même si elles ont eu lieu dans un même pays, est donc délicate du fait de la discontinuité et du caractère peu cumulatif des données recueillies au cours du temps (Giami, 1991). Il est donc important de commencer par décrire plus précisément les quatre enquêtes selon le contexte dans lequel elles s'inscrivent, avant de proposer des éléments de comparaison et d'interprétation (voir Tableau 1).

La première enquête sur la sexualité en France a été coordonnée par Pierre Simon en 1970. Elle met au jour les évolutions de la sexualité au travers des générations dans un contexte de début de diffusion de la contraception médicalisée. Pierre Simon est un gynécologue-obstétricien très impliqué dans la question de la diffusion et de l'accessibilité de la contraception à toutes les femmes. Il s'investit fortement dans l'association Maternité Heureuse qui devient, en 1960, le Mouvement français pour le planning familial (MFPPF) dont il est un des co-fondateurs. Il participe en 1966 à la commission parlementaire sur le contrôle des naissances et la contraception.

La légalisation de la contraception en 1967 se fait contre la norme catholique traditionnelle (Mathieu, 2016), réaffirmée par le Vatican en 1968 avec l'encyclique *Humanae Vitae*, malgré des attentes de changement au sein de l'institution et de la part des fidèles (Della Sudda, 2016 ; Sevegrand, 2015 [1995]). Les années 1960-1970 constituent en effet pour l'Église des années de contestation (Béraud, 2004, 2007), marquées par le changement, et qualifiées par Denis Pelletier (2002) d'années de « crise catholique ». C'est dans ce contexte que paraît le *Rapport sur le comportement sexuel des Français* dit *Rapport Simon* en 1972.

Les résultats de cette enquête montrent notamment que l'impératif reproductif décroît au profit de la recherche du plaisir sexuel en lui-même, qui serait devenu une véritable « valeur conjugale » (Simon et al., 1972, p. 300). Sont ainsi interrogées les réalités de la sexualité ordinaire, telle qu'elle est pratiquée dans le couple marié : si la contraception orale est légale depuis 1967 en France (les décrets d'application de la loi datant de 1972), elle n'a été testée que par une petite majorité des femmes³⁰, la méthode contraceptive la plus répandue restant celle du coït interrompu.

³⁰ 55 % des femmes âgées de 20 à 29 ans l'ont déjà testée en 1970.

Il faut souligner que, pour cette enquête, la base des données brutes a été perdue. Autrement dit, tous les traitements effectués le sont à partir de données secondaires, publiées dans le *Rapport sur le comportement sexuel des Français* (1972). Dans ce rapport, toutes les questions posées lors de l'enquête ont en effet été croisées avec un ensemble de variables sociodémographiques, les « critères de l'analyse systématique », dont l'âge, le sexe, l'habitat, le niveau d'étude, l'activité professionnelle et la religion (Tableau 2). Les analyses que l'on mène sont ainsi tributaires des choix de recherche effectués par les responsables de l'enquête au moment du traitement des données, puis au moment de sa publication.

La deuxième enquête, Analyse des comportements sexuels en France (ACSF), a été coordonnée en 1992 par Alfred Spira et Nathalie Bajos dans un contexte social, politique et épidémiologique bien différent de celui de 1970. Ce sont en 1992 les problématiques du sida, de sa diffusion et des méthodes de prévention qui sont au cœur des préoccupations³¹. En effet, des enquêtes régulières existaient avant 1992 pour rassembler des informations sur l'évolution des comportements face à l'épidémie du sida parmi les homosexuel·le·s (enquêtes menées à l'initiative de Michael Pollak dès 1985) et pour mieux appréhender la notion de risque (Giami, 1991), mais aucune de l'ampleur de celle de 1970 n'avait alors été mise en place (Spira, Bajos et Groupe ACSF, 1993).

La dernière enquête, Contexte de la sexualité en France (CSF), menée en 2006, a été coordonnée par Nathalie Bajos et Michel Bozon (2008). Elle prend en compte la diversification des trajectoires affectives et conjugales (période de jeunesse plus longue, augmentation de la mobilité conjugale, allongement de la vie sexuelle). Les rapports entre femmes et hommes qui contribuent, par les rapports de pouvoir engagés, à un « style » particulier d'interaction sexuelle sont interrogés. Enfin, le degré de maîtrise des conditions de vie, qui est un facteur déterminant de la manière dont les individus font l'expérience de leur sexualité, est analysé (Bajos et Bozon, 2008, p. 22). Les notions de « santé » et de « sexualité » sont donc ici prises au sens large, ce qui témoigne bien d'un nouveau contexte épidémiologique et social et de la dissociation partielle entre les questions sexuelles et les questions de santé.

³¹ On renvoie au documentaire « Enquêter sur les pratiques sexuelles, une aventure scientifique au temps du sida » de l'émission *La série documentaire* (LSD) sur France Culture du 13 février 2018 (consulté le 20 mars 2018).

TABEAU 1
PRESENTATION DES ENQUETES SUR LA SEXUALITE ET LA CONJUGALITE EN FRANCE (1970, 1992, 2006, 2013)

	Enquête Simon (1970)	Analyse des comportements sexuels en France (1992)	Contexte de la sexualité en France (2006)	Étude des parcours individuels et conjugaux (2013)
Production des données	IFOP	Inserm	Ined-Inserm	Ined-Insee
Traitement des données	Pas de traitement possible des données brutes. Utilisation des tableaux imprimés.	Traitement des données brutes possible.	Traitement des données brutes possible.	Traitement des données brutes possible.
Problématique	Décrire précisément les comportements sexuels des Français·e·s dans le contexte d'une forte diffusion des méthodes contraceptives.	Apporter une connaissance précise des comportements sexuels, mais surtout appréhender les comportements sexuels à risque (notamment transmission du VIH).	Étudier la diversification des trajectoires affectives et sexuelles ; les rapports entre femmes et hommes ; prendre en compte les conditions de vie et la dimension de santé (risque, prévention).	Étudier les changements et les continuités des vies en couple et des modes de vie, ainsi que les façons de voir le couple selon les âges et les générations.
Champ	2 625 personnes mariées de 20 ans et plus. France métropolitaine.	20 055 personnes de 18 à 69 ans. France métropolitaine.	12 364 personnes de 18 à 69 ans. France métropolitaine.	7 825 personnes de 26 à 65 ans. France métropolitaine.
Procédure d'échantillonnage	Sondage par quotas puis redressement.	Tirage aléatoire.	Tirage aléatoire.	Tirage aléatoire.

TABLEAU 2
LES CRITERES DE L'ANALYSE SYSTEMATIQUE DU RAPPORT SIMON (ENQUETE SIMON 1970)

		Hommes	Femmes	Ensemble
Âge				
	20 à 29 ans	21,6	18,2	19,8
	30 à 49 ans	40,7	35,9	38,2
	50 ans et plus	37,7	45,9	42,0
Dont mariés âgés de				
	20 à 29 ans	8,7	10,7	9,7
	30 à 49 ans	34,4	30,7	32,5
	50 ans et plus	29,5	23,4	26,3
Études/âge				
Primaire	20 à 49 ans	28,4	24,1	26,2
	50 ans et plus	23,5	31,3	27,6
Supérieur au primaire	20 à 49 ans	33,9	30,0	31,8
	50 ans et plus	14,2	14,6	14,4
Habitat/âge				
Moins de 10 000 habitants	20 à 49 ans	26,0	20,6	23,1
	50 ans et plus	15,6	18,9	17,3
10 000 à 100 000 habitants	20 à 49 ans	10,7	9,7	10,2
	50 ans et plus	5,9	8,2	7,1
Plus de 100 000 habitants	20 à 49 ans	25,6	23,8	24,7
	50 ans et plus	16,2	18,8	17,6
Pratique religieuse/âge				
Assistent aux offices au moins 1 fois/mois	20 à 49 ans	11,5	15,4	13,6
	50 ans et plus	9,5	20,2	15,1
Occasionnellement	20 à 49 ans	28,6	26,7	27,6
	50 ans et plus	15,8	16,3	16,1
Jamais	20 à 49 ans	22,2	12,0	16,8
	50 ans et plus	12,4	9,4	10,8
Activité professionnelle/âge (femmes)				
Actives	20 à 49 ans		25,1	
	50 ans et plus		11,7	
Inactives	20 à 49 ans		29,0	
	50 ans et plus		34,2	

Lecture : La population masculine est composée, dans une proportion de 11,5% d'hommes de 20 à 49 ans qui assistent aux offices une fois par mois. Parmi les hommes de 20 à 49 ans, 18,5% [11,5 sur (11,5+28,6+22,2)] assistent aux offices une fois par mois.

Champ : Individu·e·s marié·e·s âgé·e·s de 20 ans et plus.

Source : SIMON Pierre, GONDONNEAU Jean, MIRONER Lucien, DOURLIN-ROLLIER Anne-Marie, LEVY Claude, 1972, *Rapport Simon sur le comportement sexuel des Français*, Julliard et Charron, Paris.

Du point de vue de l'environnement religieux, les deux dernières enquêtes sur la sexualité en France ont eu lieu dans un contexte différent pour les catholiques de celui décrit durant la période des années 1960-1970. Le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005) a en effet porté pour les catholiques une stratégie de « réaffirmation identitaire » (Béraud, 2007) :

Celle-ci [la stratégie de réaffirmation identitaire] s'organise autour de deux axes : la volonté de rétablissement du régime d'autorité traditionnel vertical et descendant, la réaffirmation d'une forme d'intransigeantisme par rapport au monde moderne dans lequel il ne s'agit plus de s'enfouir, mais au contraire d'affirmer sans complexe son identité et ses convictions, selon les principes de la « nouvelle évangélisation » promue par Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi* de 1975. (Béraud, 2007, p. 34)

Dans le même temps, les transformations sociales et législatives des années 1970 changent le visage de la population immigrée en France. Suite à la crise économique des années 1970 et au choc pétrolier de 1973, l'État cherche à limiter les flux migratoires. En 1972, la circulaire Marcellin-Fontanet lie l'attribution d'un permis de séjour à la possession d'un permis de travail et limite les régularisations. Le 5 juillet 1974, le gouvernement de Valéry Giscard d'Estaing met fin à l'immigration de travail. Seuls les regroupements familiaux sont autorisés, qui forment la majeure partie de l'immigration légale. La France est alors un pays d'accueil définitif pour les immigré·e·s et leur famille et non plus un pays de migrations économiques transitoires pour des hommes célibataires. En 1981, le gouvernement de François Mitterrand, nouvellement élu à la présidence de la République, procède à une régularisation massive d'immigré·e·s en situation irrégulière.

Dans les années 1970-1980, une affirmation nouvelle de l'islam s'opère, qui s'observe notamment sur le lieu de travail (Kepel, 1993). Les mouvements sociaux du début des années 1980 dans l'automobile mêlent revendications sociales et religieuses, comme une « salle de prières et des mesures adaptées aux périodes du ramadan » (Gay, 2015, manifeste des OS de l'usine Citroën d'Aulnay-sous-Bois). La visibilité de l'islam est toutefois plus tardive dans les enquêtes que dans l'espace public, puisqu'elle ne s'affirme qu'au tournant des années 2000.

La politisation des débats sur l'islam et les mobilisations à fondement religieux à partir des années 1990 ont grandement modifié la visibilité et la légitimité de l'appartenance à l'islam (Dargent, 2010), ainsi que la réception des pratiques musulmanes dans la société française. Ces évolutions ont contribué à « transformer les conditions d'expression de la religiosité dans l'espace public et plus généralement le rapport personnel entretenu avec la

religion » (Simon et Tiberj, 2015, p. 559). Plus précisément, les auteurs soulignent le regain de religiosité chez une partie des jeunes né·e·s en France de parents immigré·e·s.

Utiliser conjointement ces données quantitatives sur la sexualité et la conjugalité pose la question de la comparabilité des enquêtes (Giami, 1991). Tout d'abord, la formulation des questions peut varier d'une enquête à l'autre, mais surtout, de manière plus large, ce sont les problématiques elles-mêmes qui évoluent et donc la signification des catégories construites³².

Il s'agit alors de raisonner en termes d'indicateurs, en trouvant des « équivalents fonctionnels » (Hubert, 1998) malgré des formulations pouvant varier entre les enquêtes. Les chapitre 2 (« Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques [années 1970-années 2010] ») et 3 (« La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? ») présentent les indicateurs de sexualité choisis pour comparer les pratiques entre catholiques, musulman·e·s et les personnes sans religion. Exposons, à présent, l'indicateur de religiosité utilisé lors de l'analyse.

3. Évolution de la religiosité dans les enquêtes (1970-2013)

Étudier quantitativement la religion au fil du temps suppose de construire un indicateur commun aux différentes enquêtes utilisées. On revient sur cet indicateur avant de présenter les évolutions de l'appartenance religieuse et de la religiosité entre 1970 et 2013.

a) Construire un indicateur de religiosité

De 1851 à 1872, la question introduite dans le recensement à propos de la religion concerne l'appartenance à un culte particulier (la question posée étant : « Quelle est votre religion ? », sans autre précision). Comme le remarque Émile Poulat (1956), c'est l'unique appartenance religieuse qui compte alors, et « le recensement fait apparaître avec une évidence combien, pendant longtemps, il sembla malséant de se déclarer sans culte » (p. 24). C'est avec le nouveau régime républicain de la Troisième République que les déclarations de « non culte », correspondant à l'absence d'appartenance religieuse, augmentent (le dernier recensement posant une question relative aux cultes date de 1872). Avec la hausse des déclarations de non-appartenance religieuse au cours du XX^e siècle, et les bouleversements

³² Dans un autre domaine, Philippe Coulangeon (2010) revient sur les difficultés inhérentes aux comparaisons entre différentes enquêtes statistiques à partir des enquêtes sur les pratiques culturelles des Français·e·s. Il montre par exemple que la catégorie « cadre » ne revêt pas la même signification en 1973 et en 2008, tant du point de vue de la « subjectivité des acteurs qu'au regard des transformations structurelles » (p. 93) de la société.

des formes de religiosité, l'affiliation devient une information souvent insuffisante pour appréhender le fait religieux. À partir des années 1930 se développent les recensements des pratiques religieuses, retenant différents critères comme le fait d'assister à la messe et d'observer les rituels. La « vitalité religieuse » (Lambert, 2010) des paroisses et diocèses est notamment décrite dans la « carte religieuse de la France rurale » de l'abbé Boulard (1947) et dans son ouvrage *Les Premiers itinéraires de sociologie religieuse* (1954).

La mesure de la pratique varie selon les enquêtes et leurs objectifs, allant d'une catégorisation simple (pratiquant·e vs non-pratiquant·e) à une approche plus fine et précise des formes de pratiques. Dans les années 1950, souhaitant recenser les actes de la pratique religieuse, Gabriel Le Bras (1955) distingue par exemple trois catégories de pratiquant·e·s devenues classiques : les « dévots », les « conformistes saisonniers » et les « observants réguliers ». Récemment, l'enquête *European Value Survey* (2008) définit la pratique religieuse sous différents angles : une pratique « publique » (assister à un service religieux) et une pratique « privée » (prier, méditer). De leur côté, Arnaud Régnier-Loilier et France Prioux (2009) distinguent les « pratiquants les plus assidus » et les « pratiquants les moins assidus³³ ».

D'autres indicateurs sont utilisés pour analyser la religion : la connaissance des dogmes, les croyances religieuses, le sentiment d'appartenance ou encore l'importance accordée à la religion dans leur vie. Ces différents indicateurs ne se recoupent pas forcément les uns avec les autres : on peut « croire sans appartenir » (Davie, 1993), appartenir sans croire, ou sans accorder d'importance à la religion dans sa vie. Les croyances religieuses peuvent, de plus, ne pas être cohérentes entre elles : Yves Lambert (1993) a par exemple souligné l'existence d'une croyance en la réincarnation chez certain·e·s catholiques. Les analyses récentes cherchent alors soit à prendre en compte la diversité des formes de religiosité, en conservant la variété des indicateurs, soit à construire un indicateur unique – une échelle d'identité religieuse (Bréchon, 2008 ; De Visser et al., 2007) – afin de donner une information condensée sur la question.

De la disparition de la « civilisation paroissiale » (Lambert, 2007 [1986]), à la « religion en miettes » (Hervieu-Léger, 2001), de la recherche de spiritualités alternatives aux

³³ Plus précisément, les auteur·e·s constituent quatre « sous-population » : (1) Les personnes « sans religion » ne déclarant aucune religion ; (2) les personnes « non pratiquantes » ne déclarant aucune pratique mais ayant indiqué une religion d'origine ou d'appartenance ; (3) Les personnes « pratiquantes les moins assidues » ayant une appartenance religieuse et une pratique inférieure à la pratique médiane de leur génération (en tenant compte du sexe) ; (4) Les personnes « pratiquantes les plus assidues » ayant une appartenance religieuse et une pratique supérieure ou égale à la pratique médiane de leur génération (en tenant compte du sexe).

interrogations quant à un « retour du religieux³⁴ », selon les indicateurs choisis, les tendances mises en évidence varient en conséquence (Tableau 3).

TABLEAU 3
QUESTIONS POSEES SUR LA RELIGION DANS LES ENQUETES SUR LA CONJUGALITE ET SUR LA SEXUALITE EN FRANCE (1970, 1992, 2006, 2013)

Enquête sur le comportement sexuel des Français (1970)	Analyse des comportements sexuels en France (1992)	Contexte de la sexualité en France (2006)	Étude des parcours individuels et conjugaux (2013)
<i>Affiliation religieuse</i>			
<i>Parmi les personnes ayant une religion :</i> Catholicisme Protestantisme Autre religion	Catholique Protestante Juive Musulmane Autre religion Sans religion	Catholique Protestante Juive Musulmane Orthodoxe Autre religion Sans religion	Catholicisme Protestantisme Islam Bouddhisme Hindouisme Judaïsme Autre Sans religion
<i>Pratique religieuse</i>			
Pratiquant régulier (au moins une fois par mois) Pratiquant occasionnel (moins d'une fois par mois) Non pratiquant	Une ou plusieurs fois par semaine Une ou deux fois par mois De temps en temps aux grandes fêtes Uniquement pour les cérémonies, baptêmes, mariages, enterrements Jamais	Question non posée	Question non posée
<i>Engagement religieux : quelle importance accordez-vous à la religion dans votre vie ?</i>			
Question non posée	Très importante, Importante, Peu importante, Pas du tout importante	Très importante, Importante, Peu importante, Pas du tout importante	Très importante, Importante, Peu importante, Pas du tout importante
Sources : Enquête sur le comportement sexuel des Français, IFOP, 1970 ; Analyse des Comportements Sexuels des Français, Inserm, 1992 ; Contexte de la Sexualité en France, Ined-Inserm, 2006 ; Étude sur les parcours individuels et conjugaux, Ined-Insee, 2013.			

³⁴ Voir à ce titre l'appel à communications de la revue *¿ Interrogations ?* qui a pris fin en mars 2017. « AAC N°25 - Retour du religieux ? », dans revue *¿ Interrogations ?* (consulté le 23 avril 2018).

Le choix des indicateurs dépend évidemment, en premier lieu, de leur disponibilité dans les enquêtes utilisées. Dans les enquêtes étudiées ici, les questions posées à l'égard de la religion sont en très faible nombre, puisque ce n'est pas le thème central de l'étude. En 1970 et en 1992, la pratique religieuse est interrogée, associée à une question sur l'appartenance confessionnelle. En 1992, 2006 et 2013, la question sur la pratique religieuse va être complétée (en 1992) puis remplacée (à partir de 2006) par une question sur l'importance accordée à la religion dans la vie, définie ici comme « religiosité³⁵ ».

On ne traite pas des personnes ayant déclaré une « autre » religion que le catholicisme ou l'islam dans cette étude. En effet, ces religions ne peuvent faire l'objet d'un traitement quantitatif du fait de leur faiblesse numérique. Prises dans leur ensemble, les appartenances religieuses non-catholiques et musulmanes rassemblent moins de 4 % de l'ensemble de la population des 18-69 ans en 2006, et un peu plus de 4 % en 2013. Le tableau 4 présente les effectifs des religions hors catholicisme et islam dans les deux dernières enquêtes, CSF 2006 et EPIC 2013 pour les femmes et les hommes âgé·e·s de 18 à 29 ans (CSF) et de 25 à 45 ans (EPIC). Il s'agit des deux groupes d'âges étudiés dans le travail de recherche, pour analyser l'entrée dans la sexualité et dans la vie conjugale. Du fait de leurs effectifs très réduits, les résultats pour les « autres religions » ne sont pas présentés dans la suite du travail.

TABLEAU 4
REPARTITION SELON LE SEXE DES « AUTRES » RELIGIONS (HORS CATHOLICISME ET ISLAM)
EN 2006 ET EN 2013 PARMIS LES 18-29 ANS (CSF) ET LES 25-45 ANS (EPIC)

	CSF 2006 18-29 ans			EPIC 2013 25-45 ans		
	Femme	Homme	Ensemble	Femme	Homme	Ensemble
Protestante	22	19	41	30	11	41
Juive	22	23	45	4	4	8
Autre religion	22	20	42	27	23	50
Refus	11	9	20	12	11	23
Ensemble	77	71	148	73	49	122

Lecture : En 2006, 22 femmes et 23 hommes se sont déclarées de confession juive.

Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans (CSF) et de 25 à 45 ans (EPIC).

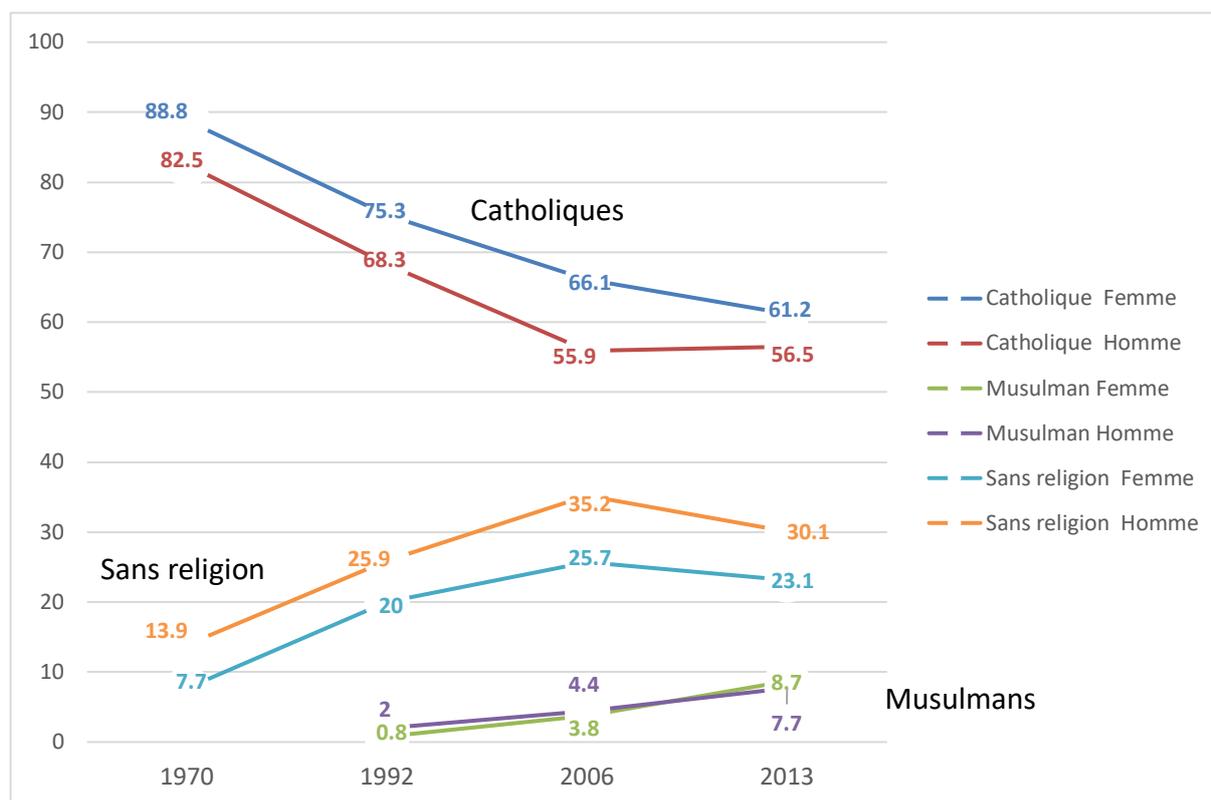
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006 ; Étude sur les parcours individuels et conjugaux, Ined-Insee, 2013.

³⁵ À l'instar d'Hugues Lagrange (2014) dans son travail sur les musulman·e·s issu·e·s de l'immigration en France.

b) Une religiosité stable pour les catholiques, en hausse pour les musulman·e·s

Les données des enquêtes sur la sexualité et la conjugalité montrent que les déclarations d'appartenance à la religion catholique diminuent pour les femmes comme pour les hommes entre 1970 et 2006, tandis que les déclarations de non-appartenance religieuse, ainsi que celles d'appartenance à l'islam, augmentent au cours de la période (Figure 1), conformément aux tendances mises en évidence dans d'autres travaux (Bréchon, 2008a). Entre 2006 et 2013, les évolutions sont un peu moins nettes : la diminution des déclarations d'appartenance au catholicisme s'arrête pour les hommes, et il en va de même pour la hausse des déclarations de non-appartenance religieuse (celles-ci tendent à se stabiliser entre 2006 et 2013 pour les hommes et à diminuer pour les femmes).

FIGURE 1
ÉVOLUTION DE L'APPARTENANCE RELIGIEUSE EN FRANCE DE 1970 A 2013 (EN %)



Champs : Individu·e·s marié·e·s âgé·e·s de 20 ans et plus (Simon 1970), individu·e·s âgé·e·s de 18 à 69 ans (ACSF 1992, CSF 2006), individu·e·s âgé·e·s de 25 à 65 ans (EPIC 2013).

Sources : Enquête sur le comportement sexuel des Français, IFOP, 1970 ; Analyse des Comportements Sexuels des Français, Ined-Inserm, 1992 et Contexte de la Sexualité en France, Inserm, 2006 ; Étude sur les parcours individuels et conjugaux, Ined-Insee, 2013.

À l'inverse, on constate une forte hausse de l'appartenance à l'islam entre 2006 et 2013, en continuité avec la tendance observée sur la période 1970-2006 : 4,4 % des hommes

et 3,8 % des femmes se déclarent musulman·e·s en 2006 contre 7,7 % des hommes et 8,7 % des femmes en 2013.

De plus, l'importance accordée à la religion est plus forte pour les musulman·e·s que pour les catholiques (Tableau 5). En effet, en 2006, entre un tiers et un quart des femmes et des hommes catholiques accordent de l'importance ou beaucoup d'importance à la religion dans leur vie, soit 15,3 % des femmes et 10,6 % des hommes de 18-29 ans. À l'inverse, ce sont près de 9 musulman·e·s sur 10 qui déclarent accorder de l'importance ou beaucoup d'importance à la religion dans leur vie. Les musulman·e·s indifférent·e·s étant très peu nombreux parmi l'ensemble des personnes affiliées à l'islam, on ne les prend pas en compte dans l'analyse. La suite du travail présente donc les résultats pour les catholiques affirmé·e·s, les catholiques indifférent·e·s, les musulman·e·s affirmé·e·s et les personnes sans religion.

TABLEAU 5
RELIGIOSITE SELON LE SEXE PARMIS LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)

	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Musulman affirmé	Musulman indifférent	Autre*	Sans religion	Total
Femme	15,7 [16,3]	32,0 [33,3]	9,3 [9,7]	0,9	3,0	39,1 [40,7]	100 [100]
Homme	10,5 [11,2]	27,7 [29,3]	6,3 [6,7]	1,0	4,5	50,0 [52,9]	100 [100]
Ensemble	13,0 [13,7]	29,8 [31,3]	7,8 [8,2]	1,0	3,8	44,7 [46,9]	100 [100]

*La catégorie « Autre » rassemble les autres religions hors catholicisme et islam et les non réponse. Les données entre crochets correspondent aux proportions calculées uniquement sur les catholiques, les musulman·e·s affirmé·e·s et les personnes sans religion.
Lecture : 15,7 % des femmes sont catholiques affirmées parmi l'ensemble des individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans. Elles sont 16,3 % parmi les catholiques, les personnes sans religion et les musulman·e·s affirmé·e·s.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans
Sources : Contexte de la Sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

Il est enfin possible de dissocier les effets d'âge, de génération et de période pouvant affecter l'appartenance religieuse et la religiosité des individus en construisant des « cohortes fictives³⁶ » à partir des enquêtes ACSF 1992, CSF 2006 et EPIC 2013 (Maudet, 2018). Dans ces trois enquêtes, la question relative à la religion d'affiliation et la question mesurant la religiosité sont posées dans les mêmes termes (Tableau 3), ce qui facilite la comparaison. Les trois générations comparées sont : celles de 1944-1952, 1953-1962 et 1963-1974 (Tableau 6).

³⁶ Une cohorte fictive représente ici une cohorte d'individu·e·s né·e·s à une même période et construite à partir de différentes enquêtes. Les individu·e·s dans chaque cohorte fictive font bien partie de la même génération, mais ce ne sont pas les mêmes personnes qui ont été interrogées dans chaque enquête.

TABLEAU 6
PRESENTATION DES COHORTES FICTIVES

	1992 (ACSF)	2006 (CSF)	2013 (EPIC)
1963-1974	18-29 ans	32-43 ans	39-50 ans
1953-1962	30-39 ans	44-53 ans	51-60 ans
1944-1952	40-48 ans	55-62 ans	62-69 ans
<p>Lecture : Les individu·e·s de la cohorte 1963-1974 avaient entre 18 et 29 ans en 1992, entre 32 et 43 ans en 2006 et entre 39 et 50 ans en 2013.</p> <p>Sources : Analyse des Comportements Sexuels des Français, Inserm, 1992 et Contexte de la Sexualité en France, Ined-Inserm, 2006 ; Étude sur les parcours individuels et conjugaux, Ined-Insee, 2013.</p>			

Les cohortes fictives permettent de suivre les individu·e·s tout au long de leur vie et d'observer les évolutions de leur religiosité. Pour les trois cohortes étudiées, on n'observe pas de changement dans la religiosité des fidèles catholiques au cours de leur vie, mais plutôt d'une génération à l'autre (Tableau 7). Ainsi, 35,8 % des femmes nées entre 1944 et 1952 se déclarent catholiques affirmées en 1992, elles sont 28,6 % parmi celles nées dans la décennie suivante, et 26,4 % parmi celles nées entre 1963 et 1974. Entre ces trois cohortes, la part des catholiques affirmées a diminué de 10 points, un écart que l'on retrouve entre les enquêtes : alors que 26,4 % des femmes de 18-29 ans se déclarent catholiques affirmées en 1992, elles ne sont plus que 16,3 % en 2006 (Tableau 5 et 7). Les évolutions de l'importance accordée à la religion pour les catholiques sont donc moins dues à un effet d'âge (ce qui supposerait des évolutions au cours du cycle de vie des fidèles) qu'à un effet de génération (les changements ont lieu entre les générations), ce qui concorde avec les résultats d'enquêtes précédentes sur le sujet (Lambert, 1993 ; Lambert et Michelat, 1992).

On observe un léger renversement de tendance entre 2006 et 2013, soit un arrêt de l'orientation à la baisse de la religiosité catholique, et de celle, à la hausse, de la non-appartenance religieuse. Plus précisément, alors que la proportion de catholiques affirmé·e·s se stabilise, celle des catholiques indifférent·e·s augmente pour la cohorte la plus jeune (1963-1974). En effet, 36,1 % des femmes et 38,4 % des hommes né·e·s entre 1963 et 1974 sont catholiques indifférent·e·s en 2006 ; des proportions atteignant respectivement 43,7 % et 45,7 % en 2013.

TABLEAU 7

ÉVOLUTION DE LA RELIGIOSITÉ POUR TROIS COHORTES FICTIVES ENTRE 1992 ET 2013 SELON LE SEXE (EN %)

Cohorte fictive 1 : 1963-1974		1992	2006	2013
		18-29 ans	32-43 ans	39-50 ans
Catholique affirmé	Femme	26,4	25,0	21,6
	Homme	19,2	15,9	15,4
Catholique indifférent	Femme	41,2	36,1	43,7
	Homme	41,3	38,4	45,7
Musulman affirmé	Femme	1,8	4,1	7,7
	Homme	2,4	5,0	5,8
Sans religion	Femme	30,6	34,8	27
	Homme	37,2	40,7	33,2
Ensemble	Femme	100	100	100
	Homme	100	100	100
Cohorte fictive 2 : 1953-1962		1992	2006	2013
		30-39 ans	44-53 ans	51-60 ans
Catholique affirmé	Femme	28,6	29,0	26,2
	Homme	20,0	19,1	18,8
Catholique indifférent	Femme	46,5	45,0	48,7
	Homme	49,0	48,6	51,7
Musulman affirmé	Femme	0,4	1,2	5,8
	Homme	1,2	1,3	3,5
Sans religion	Femme	24,6	24,8	19,3
	Homme	29,8	31	26
Ensemble	Femme	100	100	100
	Homme	100	100	100
Cohorte fictive 3 : 1944-1952		1992	2006	2013
		40-48 ans	55-62 ans	62-69 ans
Catholique affirmé	Femme	35,8	40,4	34,4
	Homme	24,9	26,4	18,6
Catholique indifférent	Femme	50,3	44,2	46,7
	Homme	54,9	52,6	56,2
Musulman affirmé	Femme	0,0	0,5	5,8
	Homme	1,6	0,0	4,6
Sans religion	Femme	13,9	14,9	13,1
	Homme	18,5	21	20,6
Ensemble	Femme	100	100	100
	Homme	100	100	100

Lecture : En 1992, 26,4 % des femmes nées entre 1963 et 1974 (donc âgées entre 18 et 29 ans) sont catholiques affirmées.

Champ : Individu·e-s catholiques, musulman·e-s et sans religion né·e-s entre 1944 et 1952 ; 1953 et 1962 et 1963 et 1974.

Source : Analyse des comportements sexuels en France, Inserm, 1992 ; Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006 ; Étude sur les parcours individuels et conjugaux, Ined-Insee, 2013.

L'augmentation des déclarations d'appartenance à la religion catholique pour les cohortes 1963-1974 et 1953-1962 doit être analysée avec précaution : puisqu'il s'agit de cohortes « fictives », il est délicat de conclure à un revirement religieux en 2013, pour des individu·e·s ne se déclarant pas catholiques en 2006³⁷. Cette augmentation entre 2006 et 2013 vient, de plus, contrebalancer une baisse des déclarations d'appartenance catholique entre 1992 et 2006, rétablissant en 2013 les niveaux de 1992.

Il est possible, cependant, que l'interruption de la tendance à la baisse de l'appartenance catholique en 2013 (Figure 1) ne soit pas uniquement un artefact statistique. On peut penser que celle-ci est due au contexte particulier de passation de l'enquête en 2013. L'enquête s'inscrit en effet dans la période des intenses débats autour du mariage entre personnes de même sexe et de sa légalisation. La multiplicité des prises de position religieuses dans l'espace public à ce propos a pu réactiver une appartenance religieuse catholique pour des individu·e·s plutôt réticent·e·s à l'ouverture du « Mariage pour Tous », et plus généralement attaché·e·s à la famille hétérosexuelle. La religion serait, pour ces individu·e·s, non pas (seulement) une croyance personnelle, mais le vecteur d'un positionnement politique, associé à des prises de parole dans l'espace public sur des questions de société (Béraud et Portier, 2015 ; Fretel, 2004 ; Kuhar et Paternotte, 2018 ; Michel, 2003).

Cette hypothèse est confortée par le fait que l'augmentation des déclarations d'appartenance à la religion catholique concerne, pour la cohorte 1963-1974, des catholiques indifférent·e·s et non des catholiques affirmé·e·s. La réactivation d'une identité religieuse catholique serait alors une réactivation « à la marge » (augmentation des catholiques à faible religiosité), comme un marqueur symbolique vis-à-vis des personnes sans religion. Ce constat validerait alors la proposition de David Voas (2015), affirmant que la simple dénomination religieuse pourrait constituer dans certains cas un engagement en soi. La stabilisation de l'appartenance catholique en 2013 pourrait donc être en partie due à la réactivation probablement contextuelle d'une forme limitée d'engagement catholique dans l'espace public, en lien avec les questions de sexualité.

Pour toutes les cohortes, en revanche, on observe une forte hausse des déclarations d'appartenance à l'islam et de la religiosité musulmane entre 2006 et 2013, une augmentation déjà engagée, pour la cohorte 1963-1974, entre 1992 et 2006. Celle-ci serait due à la fois à la

³⁷ On ne parle pas des *mêmes* individus. De plus, l'enquête de 2013 est une enquête menée en face à face, contrairement à celle de 2006 qui a été passée par téléphone. Cette modification du mode de passation a pu entraîner des biais déclaratifs différents.

progression rapide de l'islam parmi la population immigrée, mais aussi à la plus grande légitimité à se déclarer musulman·e depuis les années 2000 (Dargent, 2009, 2010).

La construction d'un indicateur de religiosité permet de mener des comparaisons au fil des enquêtes. La mise en œuvre de trois cohortes fictives entre 1992 et 2013 met en évidence les évolutions des appartenances religieuses catholique et musulmane ainsi que de la religiosité au fil de la vie, soulignant l'important effet de génération du côté des femmes et des hommes catholiques. Les changements affectant la religiosité des fidèles catholiques ont moins lieu au fil de la vie qu'entre les générations, les plus récentes accordant moins d'importance à la religion dans leur vie que leurs aînées. Il est ainsi possible de saisir, à gros traits, certaines caractéristiques des groupes religieux, et donc de prendre en compte leur pluralité interne³⁸ afin d'analyser de la manière la plus adéquate possible leurs déclarations de pratiques et de représentations sexuelles et conjugales. En France, certains travaux quantitatifs ont ainsi mis en évidence l'imbrication entre un engagement religieux et des conduites sexuelles (Bozon, 2008a ; Toulemon, 2008) ou contraceptives (Loû, 2015 ; Moreau, Trussell et Bajos, 2013).

Les analyses quantitatives menées sur différentes enquêtes entre 1970 et 2013 apportent des éléments essentiels pour étudier sur le temps long les conduites sexuelles des fidèles catholiques et musulman·e·s. Elles font tout d'abord apparaître le domaine d'extension des phénomènes étudiés. De plus, en adoptant une posture réflexive, en resituant les variables utilisées dans leur contexte et en réfléchissant aux conditions de production des catégories, le travail de recherche se détache d'un simple comptage numérique des pratiques et représentations de la sexualité. Enfin, il est possible de sortir du raisonnement classique en termes de variables en s'intéressant aux liens existant entre elles, à la proximité ou la distance entre différentes pratiques ou positionnements. Une analyse en termes de configurations d'attitudes est ainsi proposée au chapitre 4 (« Les formes de l'hétéronormativité ») à partir d'une classification ascendante hiérarchique. Cette méthode statistique permet de sortir d'une logique du comptage et de la mesure et établit un lien avec les approches par entretiens.

Il subsiste toutefois un sentiment d'insatisfaction à la seule utilisation des données quantifiées : celui de passer à côté d'une variété plus fine des rapports à la religion, mais aussi de ne pas saisir pleinement les *processus* à l'œuvre dans l'articulation entre religion et sexualité. Les scripts sexuels des individu·e·s (Bozon et Giami, 1999 ; Gagnon, 2008 ;

³⁸ Le groupe des personnes « sans religion » n'est pas plus homogène. Pour une réflexion sur les « *nonés* » ou personnes sans religion d'appartenance, et sur sa diversité, voir : Bullivant (2012), Madge et Hemming (2017), McAndrew et Voas (2011), Voas (2015), Wallis (2014) et Zuckerman (2007).

Gagnon et Simon, [1973] 2002), définis comme des scénarios sexuels organisant et produisant leurs conduites³⁹, ne peuvent être étudiés à partir d'une seule analyse quantitative. Il s'agit enfin de saisir les discours que les enquêté·e·s tiennent sur leur propre sexualité, en se demandant à quel moment il est fait référence à la religion, si tant est que le sujet soit jugé pertinent à évoquer. Forte de ce constat, la recherche s'est doublée d'une enquête qualitative menée entre 2015 et 2018.

II — UNE APPROCHE BIOGRAPHIQUE PAR ENTRETIENS

La réalisation d'entretiens biographiques auprès de fidèles catholiques et musulman·e·s a permis de mettre en évidence les manières dont la religion est évoquée dans le récit de leurs pratiques sexuelles, mais aussi de distinguer des scénarios sexuels spécifiques. On présente dans un premier temps le corpus, puis on revient plus en détail sur la manière dont on peut « parler de sexualité en entretien » (Schlagdenhauffen, 2014).

1. Constitution et présentation du corpus

Les entretiens ont été menés auprès de femmes et hommes catholiques et musulman·e·s se distinguant par des engagements religieux divers. Le corpus est décrit dans un premier temps, avant de présenter plus en détail la manière dont celui-ci a été constitué.

a) Description du corpus d'entretiens

Quarante-quatre entretiens biographiques ont été menés entre le début de l'année 2015 et la fin de l'année 2018, ainsi que deux entretiens de suivi avec une jeune femme catholique et une jeune femme musulmane. Ces entretiens ont tous été intégralement retranscrits, à l'exception de trois, indiqués par un astérisque dans l'annexe 1. Moussa (23 ans, musulmane indifférente, projet artistique) et Clem (35 ans, anciennement catholique, cadre du privé) n'ont pas souhaité que l'entretien soit enregistré. Le cas d'Aymeric est exploré ci-après. Ils concernent des personnes se déclarant catholiques (23 entretiens, dont un entretien de suivi), musulmanes (15 entretiens, dont un entretien de suivi) et des personnes que l'on qualifie de « distanciées » à l'égard de la religion (8 entretiens). Ces dernières ont eu un rapport fort à la religion généralement au cours de leur enfance (socialisation primaire intense, conversion

³⁹ On revient en détails sur la théorie des scripts au chapitre 5. Pour plus de précision, voir le chapitre 1 de la thèse de Vulca Fidolini (2015, p. 34-39).

religieuse), mais ont finalement coupé les liens avec elle et ne se considèrent plus aujourd'hui comme catholiques ou musulmanes.

Les enquêté·e·s ont tou·te·s été doté·e·s d'un prénom anonymisé, afin de ne pas reproduire des mécanismes de domination par l'usage de noms de famille pour certaines catégories de personnes et non d'autres (Coulmont, 2017). Le choix des prénoms a été motivé par le souci de conserver leurs marqueurs culturels et sociaux. Le logiciel développé par Baptiste Coulmont⁴⁰, permettant de voir les résultats au baccalauréat, les mentions associées aux prénoms, et indiquant les prénoms ayant obtenu des résultats similaires, a été utilisé comme proxy d'une appartenance sociale. Dans le cas des personnes issues de l'immigration, et portant un prénom à consonnance étrangère, un prénom utilisé dans le même « groupe culturel » a été proposé en remplacement (Coulmont et Simon, 2019). Ces prénoms concernent principalement les prénoms de deux « groupes culturels » : les prénoms « arabo-musulmans » et les prénoms « africains » (*Ibid.*). Ce choix paraissait d'autant plus important que les « musulmans gardent des prénoms spécifiques plus souvent que les sans religion et les chrétiens » (*Ibid.*, p. 4).

Les entretiens ont été réalisés auprès d'une population de jeunes adultes, afin d'étudier en priorité la période de jeunesse sexuelle chez les fidèles. La plupart des enquêté·e·s sont, de ce fait, âgé·e·s de 18 à 35 ans. L'âge, en tant que critère fort de l'appartenance et de l'engagement religieux (Willaime, 2012), tout autant que de la vie sexuelle des individus (Bessin, 2009), a été un élément structurant de la constitution du corpus. Seul·e·s quatre enquêté·e·s se situent hors de cet intervalle d'âge : Alya (39 ans, catholique, infirmière), Bertrand (55 ans, catholique, thérapeute), Étienne (59 ans, anciennement catholique, cadre du privé) et Marc (44 ans, catholique/en recherche, professeur de SVT). Le choix de les avoir conservé·e·s dans la recherche se justifie par la richesse du matériau recueilli, la spécificité des parcours de ces quatre enquêté·e·s et par l'intérêt qu'offre un regard rétrospectif des enquêté·e·s sur leur jeunesse sexuelle. Par ailleurs, cela permet sans avoir pu diversifier l'analyse selon les âges, d'avoir une perspective décentrée autour de quelques trajectoires biographiques plus longues.

Parmi les catholiques interrogé·e·s, les *pratiquant·e·s* sont distingué·e·s des *affirmé·e·s* et des *indifférent·e·s* (Tableau 8). Autrement dit, on propose une division complémentaire au travail de catégorisation mené à partir des enquêtes quantitatives pour prendre en compte les fidèles catholiques déclarant une pratique religieuse régulière. On fait en effet l'hypothèse que

⁴⁰ « Le prénom : catégorie sociale », site internet de Baptiste Coulmont (consulté le 20 mai 2018).

la pratique religieuse, supposant souvent la fréquentation d'un lieu de culte ou la proximité avec des pair·e·s catholiques, induit un rapport à la religion et au monde ainsi que des pratiques sociales possiblement différentes de celles des catholiques non pratiquant·e·s. Les catholiques affirmé·e·s accordent de l'importance à la religion dans leur vie, mais ne déclarent pas de pratique religieuse régulière, tandis que les catholiques indifférent·e·s accordent peu d'importance à la religion dans leur vie. Parmi les personnes catholiques interrogées, les pratiquant·e·s sont surreprésenté·e·s, alors que les catholiques indifférent·e·s sont peu nombreux/euses.

Du côté des personnes musulmanes, on distingue les musulman·e·s *affirmé·e·s* des musulman·e·s *indifférent·e·s*, à l'instar de la catégorisation statistique. La pratique religieuse est, en effet, plus difficile à saisir et à prendre comme jauge d'un engagement religieux pour les musulman·e·s. Le ramadan par exemple est une pratique extrêmement répandue, même pour celles et ceux qui ne se considèrent pas comme musulman·e·s pratiquant·e·s (Lagrange, 2014), dont les usages sont multiples⁴¹. Pour les catholiques et les musulman·e·s interrogé·e·s, on décrit avec précision, en annexe 1, leur parcours religieux et l'état actuel de leur pratique religieuse.

TABLEAU 8
PRESENTATION DES ENQUETE·E·S SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE

		Femmes	Hommes	Ensemble
Catholiques	Pratiquant·e·s	12	5	17
	Affirmé·e·s	1	0	1
	Indifférent·e·s	3	1	4
Musulman·e·s	Affirmé·e·s	7	3	10
	Indifférent·e·s	2	2	4
Distancié·e·s		3	5	8
Ensemble		28	16	44
Lecture : 12 femmes catholiques pratiquantes ont été interrogées lors du volet qualitatif de la recherche.				

Par ailleurs, le corpus est constitué de personnes hétérosexuelles et homosexuelles. Parmi les catholiques, 19 hétérosexuel·le·s (15 femmes et 4 hommes) et 3 homosexuel·le·s (1 femme et 2 hommes) ont été interrogé·e·s ; 13 hétérosexuel·le·s (8 femmes, 5 hommes) et une lesbienne parmi les musulman·e·s. Enfin, 5 hétérosexuel·le·s (2 femmes, 3 hommes) et

⁴¹ Balla Fofana, 2018, « Un 'ftour' avec Nacira Guénif, en déambulation introspective », *Libération*, 6 juin 2018 (consulté le 20 février 2019).

3 homosexuel·le·s (2 hommes et une femme) ont été qualifié·e·s de « distancié·e·s » à l'égard de la religion. La thèse est donc centrée principalement sur les personnes hétérosexuelles et cisgenres, puisque seules sept personnes homosexuelles ont été interrogées (aucune personne transgenre, aucune autre sexualité non-hétérosexuelle). Le statut conjugal a été un critère important pour constituer le corpus : des personnes mariées, en couple et célibataires sont représentées et un enquêté a vécu un divorce. En outre, certain·e·s individu·e·s ont déjà un ou plusieurs enfants au moment de l'entretien.

Enfin, la répartition des fidèles selon leur origine et appartenance sociales varie selon l'affiliation religieuse. Parmi les personnes catholiques, ce sont surtout des femmes et des hommes vivant à Paris ou en région parisienne, et issu·e·s de milieux supérieurs (à dominante culturelle ou économique) qui sont surreprésenté·e·s. Certain·e·s enquêté·e·s catholiques ont malgré tout grandi dans d'autres régions de France et sont issu·e·s de milieu moyen ou populaire (Élisa – 27 ans, catholique pratiquante convertie, guide dans un monastère – et Marc – 44 ans, catholique indifférent, professeur de SVT), tandis que deux autres sont né·e·s et ont grandi à l'étranger, dans une famille aisée (Alya, 39 ans, catholique affirmée, infirmière, née au Congo) ou populaire (Christopher, 29 ans, catholique pratiquant, ingénieur en informatique, né au Gabon). Ceci étant dit, la plupart des catholiques ayant pris part à l'entretien sont issu·e·s de la bourgeoisie, voire pour certain·e·s de la grande bourgeoisie. Sept enquêté·e·s catholiques pratiquant·e·s, que j'ai pu rencontrer grâce à la même informatrice (qualifiée de « personne ressource », voire ci-après), représentent dans le corpus ce que j'ai nommé la « bourgeoisie versaillaise », dénomination lâche regroupant les individu·e·s ayant vécu dans les arrondissements les plus aisés du centre et de l'ouest de Paris ainsi que dans la proche banlieue de l'Ouest parisien. Ayant fait pour la plupart des grandes écoles (littéraires, scientifiques ou de commerce), la majorité des hommes travaillent en tant que cadre, comme avocat d'affaires ou au sein d'entreprises d'envergure internationale, tandis que les femmes ont des professions plutôt intermédiaires ou sont au foyer. Les autres catholiques pratiquant·e·s représentent pour la plupart une forme de bourgeoisie culturelle (concours de l'agrégation, passage par une école normale supérieure, doctorat).

Les origines sociales des musulman·e·s de mon corpus sont à l'inverse beaucoup plus populaires. Onze enquêté·e·s viennent de milieu populaire, ont grandi voire vivent encore, dans des grands ensembles de la banlieue parisienne ou strasbourgeoise. Les quatre autres sont issu·e·s de milieu moyen, dans sa strate populaire ou dans une strate plus privilégiée, leurs parents ayant parfois vécu un déclassement social et professionnel au cours de leur parcours migratoire et au moment de leur arrivée en France. C'est le cas des parents de

Chamya (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme), qui étaient médecins en Algérie et sont infirmiers de nuit au moment de l'entretien, et de la mère de Mehdi, qui a obtenu un doctorat en sciences naturelles au Maroc et n'a pas trouvé d'emploi à son arrivée en France. La majorité des musulman·e·s de mon corpus d'entretiens sont issu·e·s de l'immigration et né·e·s en France. Seule Claire, musulmane convertie à l'islam à l'âge de 16 ans, est née en France de parents français. Les origines sociales des enquêté·e·s « distancié·e·s » sont plus hétérogènes.

La représentativité des milieux sociaux (origine sociale, trajectoire scolaire et sociale, milieu urbain/rural) dépend fortement de l'appartenance religieuse au sein du corpus, ce qui n'est pas sans lien avec la structure sociale de ces religions. Claude Dargent (2010) montre ainsi que les musulman·e·s sont plus souvent en situation de « subordination sociale » (surreprésentation des personnes non diplômées et surreprésentation des emplois précaires parmi elles/eux). Toutefois, la surreprésentation des catholiques urbain·e·s, issu·e·s de milieu favorisé souligne en creux l'absence de catholiques vivant en milieu rural, et d'origine sociale plus modeste, un état de fait qu'il s'agit de prendre en compte sans le déplorer, les entretiens n'ayant pas pour objectif d'être représentatifs (Beaud, 1996). Pour comprendre ces disparités, il faut s'intéresser à la manière dont l'échantillon a été construit.

b) À la rencontre des enquêté·e·s

Une question qui m'a été posée à de nombreuses reprises lors de présentations scientifiques de ma recherche concerne la manière dont j'ai pu rencontrer les fidèles interrogé·e·s. Il apparaissait en effet intrigant que des individu·e·s catholiques et musulman·e·s acceptent de se confier sur leur sexualité. Ce scepticisme dont j'ai aussi été empreinte, et qui a eu une incidence claire sur la manière dont j'ai mené les entretiens (voir ci-après), n'est pas sans fondement. Rencontrer des enquêté·e·s n'a pas été aisé, et j'ai essuyé plusieurs refus tant de la part de personnes catholiques que de personnes musulmanes. En outre, deux jeunes femmes musulmanes ont évoqué, après l'entretien, la crainte que l'entretien soit publié, soulignant l'aspect « sensible » d'un tel questionnement (Schlagdenhauffen, 2014).

Afin de rencontrer des fidèles acceptant de faire un entretien avec moi, je suis passée par deux canaux principaux : en premier lieu, je suis allée à la rencontre d'associations en lien avec le catholicisme ou l'islam. En second lieu, je suis passée par l'intermédiaire de « personnes ressources » qui m'ont « ouvert le terrain » en me recommandant à des individu·e·s correspondant à ma recherche. Ces personnes ressources font écho aux

« informateurs privilégiés » et aux « *gatekeepers* » décrits en terrain ethnographique (Chauvin, 2016). J'ai de plus fait quelques tentatives spontanées dans des lieux jugés propices à la rencontre de personnes musulmanes, en particulier dans un quartier à forte composante maghrébine à Paris (sans succès) et en posant une annonce sur le site internet Doctissimo⁴². Deux personnes m'ont répondu par ce biais, et j'ai mené deux entretiens, dont un que j'ai préféré laisser de côté. Le jeune homme interrogé par téléphone, qui s'est présenté comme catholique pratiquant messalisant, m'a fait le récit de nombreuses pratiques sexuelles marginales (sodomasochisme, pratique régulière de la sodomie, consommation de pornographie), et du plaisir qu'il prenait à se « *déguiser en femme*⁴³ ». Son récit était extrêmement atypique, tant par rapport aux autres entretiens menés, qu'en comparaison des résultats de l'enquête CSF et j'ai souhaité le rencontrer lors d'un passage dans sa ville. Il a annulé à deux reprises notre rendez-vous, je n'ai donc jamais pu faire sa rencontre et j'ai pris la décision de ne pas faire usage de cet entretien. Tous les entretiens utilisés pour ce travail ont donc été menés en face à face ou par Skype, soit en ayant vu (physiquement ou virtuellement) les enquêté·e·s.

J'ai enfin rencontré une enquêtée (Alya, 39 ans, infirmière) à partir de contacts obtenus (n=15) grâce aux fichiers adresses récoltés dans le cadre de la post-enquête qualitative de l'enquête EPIC (2013). Alya est la seule à avoir accepté de faire un entretien avec moi sur le sujet de la sexualité, les autres enquêté·e·s contacté·e·s, qui avaient pourtant accepté d'être recontacté·e·s pour un entretien après l'enquête par questionnaire, n'ont jamais répondu à mon courrier et mes appels ou ont refusé de participer à un entretien sur un tel sujet. Il y a fort à parier que la thématique des entretiens (mêlant des questions sur leur sexualité et d'autres sur leur engagement religieux et s'éloignant donc du thème de l'enquête EPIC) – annoncée lors d'une « Lettre avis », signée de la main des concepteurs de l'enquête, Arnaud Régnier-Loilier et Wilfried Rault – ait augmenté le taux d'attrition entre la passation du questionnaire et la post-enquête qualitative.

De manière très nette, les voies les plus fructueuses pour obtenir des entretiens ont été la rencontre d'une « personne ressource », et le fait de passer par des associations. Dans le cas de la rencontre de « personnes ressources », il ne s'agit pas de l'application de la méthode classique de la boule de neige, consistant au fait d'être recommandée par un·e individu·e déjà

⁴² Le site Doctissimo se présente comme un « site d'information santé », destiné à « éclairer le patient face à la complexité du médical et du para-médical ». Il s'agit en outre d'un espace d'échange entre internautes sur des questions liées à la santé et au bien-être. Il existe une section réservée à la sexualité et un forum destiné aux échanges sur ce sujet (consulté le 10 février 2019).

⁴³ Les citations des enquêté·e·s dans le corps du texte sont indiquées en italique.

enquête·e. Dans le cas des entretiens menés sur le sujet de la sexualité, il a été très délicat d'obtenir de la part de personnes enquêté·e·s le contact d'autres fidèles dans leur cercle de connaissances. On suppose qu'il pourrait être gênant (et risqué) pour elles et eux, après s'être confié·e·s de manière très intime sur leurs conduites affectives et sexuelles, de me faire rencontrer des proches. Seule une enquêtée catholique a accepté de me donner le contact de sa sœur, de qui elle est extrêmement proche (le risque que filtre un secret était donc quasiment nul) et une enquêtée se qualifiant d'« *athée* », née de parents musulman·e·s (Aïda, 25 ans), m'a présenté son petit-ami anciennement converti à l'islam et aujourd'hui distancié de la religion musulmane (Antoine, 28 ans).

La personne ressource doit donc être une personne qui ne fera pas l'entretien. De ce fait, elle peut recommander l'enquêtrice sans risque à des proches en garantissant son sérieux et l'intérêt de l'enquête. C'est ainsi que Bérénice (27-28 ans, catholique pratiquante), une amie d'ami rencontrée lors d'une soirée au cours de laquelle nous avons longuement parlé de mon sujet de thèse, a envoyé un courriel à plusieurs ami·e·s à elle, en insistant sur l'importance d'une telle enquête et de la participation de catholiques à celle-ci, « *pour la science* » (Encadré 2). J'ai reçu, au cours des semaines suivantes, plusieurs réponses positives.

ENCADRE 2

COURRIEL D'UNE « PERSONNE RESSOURCE » CATHOLIQUE (BERENICE)

Janvier 2017.

« Salut les copains,

Je vous sollicite pour un petit coup de main pour une amie : Marion (en copie) fait une thèse en sociologie à l'INED (Institut national des études démographiques) sur un sujet passionnant : religion et sexualité ! Plus précisément, elle étudie les trajectoires amoureuses et intimes d'hommes et femmes catholiques et musulmans, entre 18 et 30 ans.

Elle cherche à rencontrer des personnes catholiques, plus ou moins engagées ou pratiquantes, pour discuter de leur parcours et leur histoire de vie personnelle. Il s'agit de dépasser un peu un discours stéréotypé sur ce que serait 'la' sexualité des catholiques ou des musulmans, pour comprendre la diversité des parcours et des liens entre sexualité et religion.

Si vous êtes disponibles pour la rencontrer, cela lui serait d'une grande aide.

Les entretiens sont bien sûr anonymes et restent confidentiels.

Merci d'avance pour votre aide, la science a besoin de vous (toujours plus !...) »

Par ailleurs, passer par des associations m'a été d'une grande utilité. J'ai ainsi été en contact avec trois associations différentes. Je suis tout d'abord intervenue sur le thème du « genre » dans une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s lors d'un week-end de rencontres au tout début de ma thèse. J'avais été recommandée par un collègue qui ne pouvait s'y rendre. Cette action bénévole m'a rendue légitime à évoquer mon propre sujet d'enquête et à demander leur contact aux personnes intéressées par un entretien. J'ai reçu de nombreuses réponses positives, et j'ai procédé à une sélection des enquêté·e·s, afin de ne pas avoir trop de profils similaires. Je suis en outre entrée en contact avec une association interconfessionnelle. Enfin, j'ai été en lien avec une structure travaillant sur les cultures méditerranéennes.

Quelle que soit la manière dont je suis entrée en contact avec les enquêté·e·s, la présentation qui leur été faite de l'enquête ne cachait ni le sujet de la religion ni celui de la sexualité. J'ai tenté, au départ, d'euphémiser la question sexuelle par des termes plus larges, comme ceux de « vie affective » ou « vie sentimentale », mais j'ai rapidement abandonné cette présentation. En effet, si elle pouvait faciliter la prise de contact, elle rendait plus délicat en revanche le moment d'aborder la réalité des pratiques sexuelles.

2. Parler de sexualité (et de religion) en entretien

Parler des questions sexuelles en entretien est délicat à au moins deux titres : il s'agit tout d'abord d'un sujet sensible, qui doit être abordé de la bonne manière pour ne pas braquer les enquêté·e·s et obtenir d'elles/eux des informations précises et fiables. En outre, c'est aussi en tant que femme que j'ai enquêté sur la sexualité, ce qui n'est pas sans conséquence sur la situation d'entretien et sa sexualisation.

a) Des sujets sensibles : techniques et méthodes

Présentation du sujet d'enquête

Obtenir des informations sur la sexualité n'est pas aisé (Déroff, 2007b ; Schlagdenhauffen, 2014) : en sus des enquêtes quantitatives, et face au caractère en large partie « inobservable » (Bozon, 1995) de la sexualité, les entretiens constituent un « mode d'accès privilégié à celle-ci » (Thomé, 2020). La présentation de l'enquête par entretien a été faite, dans la majeure partie des cas, à l'écrit : les « personnes ressources » m'ont demandé de leur faire passer un « mail type » présentant l'étude (Encadré 2) ; j'ai laissé des messages écrits sur le site Doctissimo ; j'ai contacté personnellement par courriel plusieurs enquêté·e·s qui m'ont été recommandé·e·s. Dans les courriels, je faisais explicitement référence aux

thèmes de la sexualité et de la religion, en insistant sur mon souhait de ne pas stéréotyper les pratiques des catholiques et des musulman·e·s, mais au contraire d'en souligner la diversité. J'ai par ailleurs simplifié la manière dont je présentais mon enquête au fur et à mesure des échanges et des prises de contact. Je me suis rendu compte que je cherchais, au départ, à justifier la pertinence et la légitimité de mon sujet, ayant intériorisé et repris à mon compte le jugement moral porté sur une telle recherche. Ce faisant, j'ai rendu plus compliquée encore la première prise de contact.

Le choix d'avoir évoqué, dès le départ, le thème de l'enquête a finalement permis de ne pas mettre les enquêté·e·s dans une situation désagréable au moment d'aborder le sujet de la sexualité en entretien. En outre, c'était aussi une manière pour moi de me sentir plus à l'aise lors des questions concrètes à propos de leurs pratiques sexuelles, partant du principe que les enquêté·e·s avaient accepté l'entretien en connaissance de cause et que je ne les prenais pas « par surprise ». Ceci étant dit, la peur de les blesser, de les choquer ou d'aller trop loin m'a parfois conduite à mal juger la disponibilité à parler de certain·e·s enquêté·e·s. Ainsi, Aurore (27 ans, catholique pratiquante, gestion de projets culturels – actuellement au chômage), alors qu'on termine un entretien de plus de deux heures soupire « *bon on n'a pas trop parlé de sexualité en fait !* ».

M : Quand tu disais qu'on n'avait pas trop parlé de sexualité, tu t'attendais à ce qu'on parle plutôt de quoi ?

E : Bah je sais pas, je pensais que t'allais plus me poser de questions dessus quoi. De fond ou...

M : Genre t'as des idées ?

E : Non.

*(Aurore, 27 ans, catholique pratiquante,
Gestion de projets culturels – actuellement au chômage)*

De plus, l'entretien a pu être perçu, interprété, voire utilisé différemment selon les enquêté·e·s : entretien psychologique, expérience journalistique ou encore tribune pour évoquer et faire connaître certains sujets ou positionnements. Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) a accepté l'entretien pour témoigner de son choix d'attendre le mariage pour avoir un rapport sexuel, tandis que Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales) souhaite parler de vaginisme, un problème trop peu connu selon elle. Les interactions que j'ai pu avoir avec les enquêté·e·s sont dépendantes du statut que celles et ceux-ci ont accordé à la situation d'entretien. Alexandre (26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise) fait ainsi plusieurs blagues sur mon rôle de « *psychologue* » venant

l'« analyser », proposant même d'inverser nos rôles à la fin de l'entretien « *allez c'est à toi de te mettre sur le divan maintenant* ». Ce trait d'humour, concluant l'échange, permet aussi de dédramatiser les confidences qu'il a pu faire sur des conduites sexuelles jugées peu morales.

M : Et qu'est-ce qu'a fait que... [tu es allé jusqu'au bout] ?

E : Ce qui a fait ça ? Je sais pas. Pfff... En fait c'est la solitude. Enfin sur le moment, voilà. En fait c'est très... C'est purement physique, hein.

M : Tu ressentais un désir.

E : Ouais. C'est pas bien hein, mais...

M : Non, non.

E : Non, mais pour moi ! Je parle pour moi ! Toi je sais, tu as le regard neutre de la science, mais... Puisque le sujet pathologique c'est moi, je fais parler ma conscience et mon surmoi en même temps.

(Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise)

L'assimilation de l'entretien sociologique à d'autres types d'entretiens (journalistique, psychologique) peut relever de son caractère intrigant et peu connu, dont les représentations et repères sont rares. Il devient alors plus simple pour les enquêté·e·s de s'appuyer sur des formes plus connues d'échanges.

L'entretien a été, pour plusieurs enquêté·e·s, un moment délicat, voire gênant. Christopher (29 ans, catholique pratiquant, ingénieur en informatique) répète ainsi à plusieurs reprises à la fin de l'entretien : « *je te préviens, on se verra plus jamais. C'était un one shot* » m'expliquant que ce qu'il m'avait dit était « *bien trop intime* ». Assia (22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales, parents marocains) m'a envoyé un mail après l'entretien me demandant de lui garantir qu'on ne pourra pas la reconnaître dans mon manuscrit. Il a donc fallu, tout au long de l'entretien, ainsi qu'en amont et en aval de celui-ci, trouver la bonne distance et mettre suffisamment les enquêté·e·s en confiance, afin d'obtenir des récits précis et détaillés des pratiques sexuelles et conjugales. Il s'agit de faire en sorte que « la 'bonne volonté' des enquêté·e·s persiste tout au long de l'entretien » (Thomé, 2020).

Maintenir la « bonne volonté » des enquêté·e·s en adoptant une posture empathique

La grille d'entretien est construite en quatre thèmes principaux : 1/ Une présentation des grandes étapes de la vie affective et sentimentale de l'enquêté·e, 2/ Un retour sur son histoire religieuse et ses pratiques religieuses actuelles, 3/ L'entrée dans la sexualité de l'enquêté·e, suivie de ses pratiques sexuelles actuelles, 4/ Ses représentations à l'égard de la sexualité et de la conjugalité. Enfin, des questions informatives à propos de ses origines et de

sa trajectoire sociale sont posées. Il n'est jamais question, dans la grille, de parler des textes ou normes religieuses de sexualité. Je suis partie du principe que si les enquêté·e·s prennent en compte les dogmes religieux de sexualité dans leurs pratiques ou représentations du monde, ceux-ci seront évoqués au cours de l'entretien. L'objectif était ainsi de limiter le plus possible l'effet d'imposition de problématique au cours de l'échange et d'éviter les « pièges interprétatifs » (Bozon, 1995 ; Fidolini, 2015) de certains récits trop bien construits et parfaitement cohérents, cherchant à articuler normes religieuses et conduites sexuelles. La construction de l'entretien était censée permettre de ne pas avoir à évoquer trop rapidement la réalité des pratiques sexuelles et de parler de religion de manière dissociée des questions affectives et sexuelles, dans le but de ne pas créer artificiellement un effet de saillance trop important de la religion sur la sexualité des individu·e·s.

Conformément à ce que recommandent des recherches sur la sexualité (Vörös, 2015), j'ai cherché à adopter une posture bienveillante et empathique, facilitée par la proximité d'âge avec presque tou·te·s les enquêté·e·s. En outre, l'organisation de la grille d'entretien a permis de ne pas aborder trop rapidement la réalité des conduites sexuelles, afin que s'instaure une relation de confiance suffisamment solide pour recueillir ce type de récits.

Afin de limiter l'autocensure, courante dans les enquêtes sur les pratiques sexuelles et culturelles peu légitimes, les guides d'entretiens suivent une progression générale selon laquelle les dimensions les plus intimes et les plus politiquement sensibles ne sont abordées qu'en fin d'entretien, une fois qu'une relation de confiance a pu être établie entre enquêteur et enquêté. (Vörös, 2015, p. 186)

Le partage de ma propre expérience (de sexualité, de conjugalité, à l'égard de la religion) au cours de l'entretien a aussi permis de consolider la complicité naissante avec l'enquêté·e (Olivier, 2018 ; Vörös, 2015), tout en rééquilibrant un peu la relation asymétrique établie par la situation même de l'entretien (Clair, 2016). Notamment, l'adoption d'une posture religieuse bienveillante réelle (je me présentais comme étant née catholique et actuellement « *en recherche* ») a pu faciliter le dialogue à la fois avec des personnes catholiques et musulmanes. Je démontrais en effet ma sollicitude à l'égard des religions sans affirmer d'appartenance confessionnelle nette. L'empathie est aussi passée par une absence de jugement vis-à-vis de certaines prises de position très rigoristes et éloignées de mes propres représentations de la sexualité, une mise à distance de mon propre jugement facilitée par la durée relativement courte de l'entretien, *a contrario* d'un travail ethnographique en immersion rendant plus délicate les situations de « loyautés incompatibles » (Bizeul, 2007).

De plus, si j'ai cherché à adapter le niveau de langue à la situation d'entretien, en arbitrant entre un vocabulaire courant et plus médical selon les enquêté·e·s interrogé·e·s, je n'ai pas toujours souhaité calquer parfaitement mon registre de langue sur celui des fidèles interrogé·e·s, tout particulièrement quand celui-ci était vulgaire. Dans ce cas, je conservais les termes familiers (« mec », « bourré », « chope », « tu galères »), mais évitais les termes vulgaires (« salope », « chaudasse », « baiser »), ne sachant pas à quel point les enquêté·e·s seraient à l'aise avec la reprise de ces termes de ma part et ayant peur d'être moi-même gênée par l'usage de ceux-ci.

Mettre à mal l'illusion biographique et appréhender la réalité des pratiques

Certain·e·s chercheur·e·s recommandent de mener une « participation observante », en complément des entretiens, afin de traiter plus aisément de sujets intimes et d'obtenir des informations précises sur la sexualité (Fidolini, 2015). Ce ne fut pas possible ici, du fait du caractère élargi et peu délimité de la population enquêtée. Une autre solution peut être d'accepter de casser la chronologie des événements, en poussant les enquêté·e·s à ne pas trop faire de lien entre différents éléments ou parties d'un récit. Alors que je discute avec Étienne (59 ans, anciennement catholique, cadre du privé) de la relation qu'il entretient avec son ancienne compagne, avec qui il a eu une fille, il m'évoque leur bonne entente, en particulier sur les questions d'éducation. Alors que je lui indique que « *je change un peu de sujet* », et lui demande « *s'il voit des évolutions dans ses envies en matière de sexualité* », il me répond après un long silence : « *Je vais dire qu'avec mon épouse ça s'est totalement éteint. Par contre avec mon ex ça va de mieux en mieux* ». Il a ainsi fallu plus de dix minutes de discussion sur son ex-femme, sans obtenir aucune information sur la relation extra-conjugale qu'il entretient avec elle, pour qu'Étienne m'évoque à demi-mot leur relation au moment où je change finalement de sujet. Les questions de sexualité et de religion étant parfois émotionnellement très chargées, les ruptures de rythme permettent de donner un nouveau souffle à l'entretien et peuvent, finalement, faciliter les récits.

De plus, il est aussi intéressant de poser des questions qui sont en apparence éloignées de la thématique globale de la sexualité : cela contribue à la fois à apaiser certaines discussions, en sortant d'un sujet gênant (pour y revenir plus tard), mais aussi à accéder à la sexualité par d'autres voies d'entrée. Chamy (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme) m'évoque les difficultés qu'elle a rencontrées, tout au long de sa scolarité, pour avoir des relations amicales. Parce qu'elle avait des troubles

obsessionnels du comportement (« mes TOC »), elle sortait très peu. Elle m'explique alors que, pendant cette période, « c'était pas possible d'avoir un copain ». Alors que je lui demande des précisions, elle reste plusieurs fois silencieuse et ignore mes relances. Laissant de côté les questions sur la sexualité, j'obtiens de manière inattendue des informations à propos de ses conduites sexuelles sur cette période, en l'interrogeant à l'égard de sa consommation d'alcool (une façon selon moi alors de récolter des renseignements sur son rapport aux dogmes islamiques).

M : Et t'as commencé à boire au lycée ?

E : Hum... Alors. La première fois... C'était, ouais. (*Elle réfléchit*) Ouais je crois que c'était... non, c'était à l'université. C'est là que j'ai commencé à boire, juste pour goûter. Genre, à la base c'était vraiment... Parce qu'en fait à la base c'était... Tout, enfin. Mes TOC, tous mes trucs c'était aussi par rapport à tout ce qui était sexuel, etc. donc j'avais peur de me faire agresser et j'avais peur de faire du mal aux gens. C'était ma... C'était des TOC d'impulsion, c'est comme ça qu'on appelle ça. Et en gros donc j'avais peur de boire de l'alcool parce que je me disais que si jamais... Parce que je savais pas ce que ça faisait l'alcool et je me disais « mais si je perds conscience, si je perds connaissance il y a quelqu'un qui peut... Voilà » donc c'était plus ma logique. Bizarre. Et après quand j'ai commencé à (*temps*) à ne plus me prendre la tête au niveau de ma morale en vérité, c'est à ce moment-là que j'ai commencé à guérir.

(*Chamya, 21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme*)

Le détour par des questions moins sensibles, sur sa consommation d'alcool, permet d'obtenir des informations nouvelles sur ses pratiques et représentations sexuelles, tout particulièrement son angoisse à l'idée d'être agressée sexuellement durant son adolescence.

Enfin, une des techniques mises en place pour obtenir des informations précises sur le déroulement des scripts sexuels (Gagnon et Simon, [1973] 2002), fut de demander non pas le récit du dernier rapport sexuel, mais le récit d'un rapport qui s'est bien ou mal passé. Ce dernier permet d'obtenir des informations sur ce qui correspond, pour un enquêté·e à un « bon » ou un « mauvais » scénario, et met en évidence différents critères de jugements : en fonction du plaisir sexuel ressenti, du type de pratiques sexuelles réalisées, dans la manière dont se débute ou se termine la rencontre sexuelle, dans son cadre conjugal. Ainsi, Rayan (28 ans, musulman affirmé, trader) me raconte plusieurs rapports sexuels qui se sont, selon lui, « mal passés » : l'un au cours duquel la fille « ne faisait pas de bruit » et un autre avec une fille rencontrée en soirée, après une « longue discussion intellectuelle » qui a perturbé ses représentations d'un rapport sexuel réussi. Ces récits sont particulièrement utiles pour comprendre les attentes et représentations des individu·e·s à l'égard de la sexualité, et saisir des scénarios de la sexualité.

L'objectif principal des entretiens biographiques sur la sexualité est de saisir des discours sur les pratiques pour comprendre à quel moment les enquêté·e·s faisaient un lien entre des conduites sexuelles et religieuses. Il est aussi d'obtenir des récits précis des trajectoires religieuse, sexuelle et conjugale, afin de pouvoir, dans un second temps, mettre au jour des moments particuliers de proximité ou de distance entre ces différents parcours biographiques. Autrement dit, les entretiens ont été analysés à la fois dans leur verticalité et leur horizontalité (Blanchet et Gotman, [2007] 2010). Une analyse verticale des entretiens permet de saisir les imbrications entre les parcours religieux, affectifs et sexuels pour les individu·e·s, tandis que l'analyse horizontale met en évidence les thèmes qui traversent le corpus d'entretiens, et qui n'avaient pas été forcément envisagés au départ⁴⁴.

Alors que la proximité d'âge a, de manière générale, contribué au bon déroulement des entretiens, ce qui est aussi observé pour d'autres terrains d'enquêtes (Olivier, 2018), ma position de jeune femme blanche, hétérosexuelle de milieu supérieur a été diversement perçue par les enquêté·e·s (Hamel et Clair, 2012), qui se sont saisi·e·s différemment de la situation d'entretien. Tout particulièrement, si tout entretien sociologique est sexualisé (Clair, 2016), les entretiens menés sur la sexualité le sont potentiellement encore plus et mettent au jour, dans la manière dont s'élaborent les scripts interpersonnels, des attentes et des représentations de la posture de sociologue.

b) Enquêter sur la sexualité en tant que femme : ordre hétéronormatif et script interpersonnel

Faire un entretien sur la sexualité et la religion implique de mener une réflexion sur ma propre position d'enquêtrice et sur la place que j'occupe pendant l'entretien. En effet, si des travaux ont souligné le l'avantage que constitue le fait d'être une femme pour s'intéresser à la sexualité des jeunes (jouant le rôle de la confidente et de la bonne copine pour les filles et n'entrant pas dans un jeu de compétition masculine pour les garçons) – Neveu (2012) cité par Régis Schlagdenhauffen (2014) – il peut s'avérer délicat dans certains cas. Notamment, la position de femme n'a pas forcément facilité les confidences des jeunes hommes musulmans, qui ont pour certains souligné l'étrangeté de la situation et la faveur qu'ils me faisaient en acceptant l'entretien.

C'est le cas de Yassim (32 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé), né en France de parents algériens, et travaillant dans une association sportive dans la banlieue d'une ville

⁴⁴ C'est le cas, entre autres, de l'insistance sur l'imbrication entre sexualité et conjugalité, devenue centrale à l'analyse, mais aussi de l'étude des douleurs au moment des rapports et des « dysfonctions » sexuelles.

moyenne. L'entretien a lieu dans une salle de l'association, à porte fermée. À la fin de celui-ci, il m'explique que normalement, il n'aurait pas dû accepter de faire l'entretien avec moi, soulignant ainsi ce qu'il semble considérer comme une forme de mansuétude tout autant que le caractère inhabituel et moralement problématique de ma démarche. Sans être dit de manière agressive, cette remarque a contribué à créer une gêne de mon côté, après un entretien où les positions sexistes et hétéronormées de Yassim ont été particulièrement appuyées et soutenues. Amine (30 ans, musulman affirmé, papetier) me raconte quant à lui son mariage avec une jeune femme convertie à l'islam. L'entretien s'est déroulé sur son lieu de travail lors d'une heure creuse, ce qui a entraîné quelques interruptions lors du passage en caisse de client·e·s. Alors que je lui demande si les hommes et les femmes convié·e·s étaient séparé·e·s lors du repas de son mariage, sa réponse me rappelle à ma position de femme supposée hétérosexuelle et possiblement tentatrice.

M : Du coup, le repas après, c'est un repas séparé entre les hommes et les femmes ?

E : En fait ça dépend. Religieusement parlant, un homme et une femme n'ont rien à faire ensemble entre guillemets. C'est-à-dire que si maintenant... Par exemple, toi et moi, normalement on n'aurait pas... Religieusement parlant, on n'aurait pas à se parler que toi et moi. Il faudrait qu'il y ait une tierce personne. [...] Moi y a pas de problème, moi j'aurais pu te voir en dehors, y a pas de problème, mais on sait pertinemment que voilà, c'est toi et moi on est dans un endroit clos, voilà y a un lit et on est posé en train de parler... Je suis un homme, t'es une femme, y a des... Même si ça reste professionnel entre guillemets, y a des pensées, y a des choses et d'autres.

(Amine, 30 ans, musulman affirmé, papetier)

Le discours d'Amine tend ainsi à me rappeler que la relation d'enquête est nécessairement sexualisée, que « *même si ça reste professionnel* », il y aura forcément « *des pensées* ». La sexualisation à des degrés divers de la relation d'enquête est fréquente dans les entretiens menés avec des hommes. Alexandre (26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise) compare la situation d'entretien (un matin, dans un café vide) à un « *speed dating* », quand Étienne (59 ans, anciennement catholique, cadre du privé) cherche à plusieurs reprises à me revoir, et m'envoie des références de livres érotiques par mail, qu'il me présente comme des « *aides* » pour ma recherche. Cependant, une rencontre en particulier fait état d'un degré extrême de sexualisation de la relation d'enquête, au croisement de rapports de genre, d'âge et de classe.

L'entretien avec Aymeric a lieu le 13 juin 2016 à la terrasse d'un café. Aymeric est romancier. Grand, blond, la quarantaine passée, il est détenteur d'un très fort capital culturel

(son père est un scientifique de renom), et se plie au jeu des questions sur la sexualité, thème central de son dernier roman. L'entretien correspond bien à un script interpersonnel de rencontre amoureuse (Clair, 2016) : l'entretien a lieu après une rencontre-dédicace de son roman, en début d'été. Aymeric me propose de nous installer en terrasse. Il commande un verre de vin et me propose de le suivre, ce que j'accepte. En voulant appliquer une des stratégies souvent enseignées dans le cadre de la méthodologie de l'enquête sociologique – le mimétisme, pour faire en sorte d'être le moins dissonant possible par rapport à l'univers de la personne enquêtée – je participe en réalité fortement à entretenir un script classique de première rencontre amoureuse. La stratégie de mimétisme est, de plus, renforcée par la position dominante d'Aymeric durant l'entretien : il s'agit d'un homme plus âgé, très à l'aise à l'oral, habitué à l'exercice de l'entretien et me prenant apparemment pour une journaliste. Je cherche donc à la fois, durant l'entretien, à m'« imposer » à un « imposant » (Chamboredon et al., 1994), et à échapper à la domination de genre dans laquelle je me trouve.

La situation d'enquête dérape néanmoins très vite, Aymeric me renvoyant chacune de mes questions, et flirtant de manière extrêmement appuyée avec moi. Il m'annonce être « polyamoureux », et se lance dans une longue diatribe sur le bonheur de l'amour libre. L'entretien dure près d'une heure et demie, temps durant lequel je lutte pour extirper des informations précises en essayant de rester la plus silencieuse possible sur ma propre sexualité, une situation peu évidente quand l'enquêté se fait pressant. Finalement, me rendant compte que je n'aurais jamais la main sur cet entretien, et voyant la nuit s'installer, je mets en terme à l'entretien en prétextant un autre rendez-vous. Aymeric souhaite payer les consommations, ce que je refuse en rappelant qu'il est attendu que la sociologue invite la personne ayant accepté de participer à l'entretien, souhaitant une fois encore rétablir nos positions respectives dans la relation. Il accepte tout en me laissant comprendre que ce sera « à charge de revanche ». Il me raccompagne ensuite jusqu'à la station de métro, bien que j'aie insisté plusieurs fois pour rentrer seule. Au moment de descendre les escaliers, il s'enquiert de mes activités du lendemain, m'indiquant qu'il est quant à lui disponible tout l'après-midi. Je m'échappe en invoquant ma lourde charge de travail.

Je reçois, tôt le lendemain, un email sexuellement très explicite, auquel je ne réponds pas. Aymeric ne cherche pas à me recontacter.

Bonjour Marion

C'était un plaisir vos questions directes.

J'étais timide finalement.

Je ne vous en ai pas posé autant.

Alors que j'aimais ça.

C'était excitant de vous regarder dans les yeux en parlant sodomie.

Ce serait bien si on faisait l'amour comme on respire. Et quand on a envie. Quand on est deux à en avoir envie.

Vous en aviez envie vous ?

J'ai beau être libéré et vouloir que le monde tourne ainsi, je me heurte souvent au réel.

[...]

Je crois que le vous c'est assez excitant aussi.

Je t'embrasse

(Email envoyé par Aymeric, reçu le 14 juin 2016)

La relation avec Aymeric se situe dans ce qu'Isabelle Clair (2016) nomme l'« équation érotique ».

Alors que l'enquêteur·trice s'efforce de mettre en scène une relation à visée scientifique, son interlocuteur·trice peut croire y déceler une visée sexuelle – ou, *a minima*, une disponibilité sexuelle (Clair, 2016, p. 55).

Si la sexualité a « toute chance de s'immiscer dans les contre-dons de la relation d'enquête » (*Ibid.*), nos positions asymétriques ont renforcé la sexualisation de la relation. Il est en effet intéressant de comprendre en quoi Aymeric s'est senti autorisé à déduire de la relation d'entretien ma disponibilité sexuelle, et d'oser dépasser l'espace temporellement circonscrit de la situation d'enquête en cherchant un contact ultérieur. La position dominante d'Aymeric en termes d'âge et de milieu social, en articulation avec celle dans les hiérarchies de genre, explique sans nul doute sa conduite.

Cet épisode n'a pas été sans conséquence sur la suite de mon travail doctoral. En premier lieu, si la majeure partie des entretiens avaient déjà été menés à ce moment-là, j'ai pour les entretiens restants presque systématiquement refusé de les faire à domicile ou dans un lieu fermé. Ce alors même qu'il s'agit d'une technique conseillée pour parler de sujets intimes, car elle instaure un « rapport plus lâche et plus distendu au temps », en étant isolé·e du reste de la vie sociale (Vörös, 2015). Un tel conseil doit donc être entendu avec précaution, selon la position dans les rapports de genre de l'enquêteur/trice et de l'enquêté·e. En outre, je n'ai jamais réussi à retranscrire l'entretien en question et j'ai eu beaucoup de difficulté à

parler de ce qui s'était passé au-delà d'un cercle amical restreint (il m'a fallu plus d'un an pour l'évoquer à mon directeur de thèse, à l'écrit, lors de la première version de ce chapitre). Le soutien de certaines doctorantes et de certaines ami·e·s proches, a été particulièrement précieux. La honte et le sentiment de culpabilité que j'ai longuement ressenti·e·s, ayant eu l'impression d'avoir moi-même causé cet entretien désastreux (en ayant entretenu les apparences d'un script interpersonnel sexualisé), ont peu à peu été mis à distance ; un travail facilité par les campagnes #MeToo et #Balancetonporc à partir d'octobre 2017 au moment de l'affaire Harvey Weinstein, mais aussi par la lecture de l'article d'Isabelle Clair (2016) « La sexualité dans la relation d'enquête ».

Les mobilisations sociales récentes dénonçant le harcèlement sexuel et invitant les femmes ayant vécu des situations d'harcèlement ou d'agressions à prendre la parole dans l'espace public ont mis en évidence leur caractère étendu. Elles font aussi progressivement changer de camp le sentiment de faute, la culpabilité et la honte ressenti·e·s par les femmes agressées. C'est bien ici peut-être la modification d'un scénario culturel qui se met en place, en rendant inacceptables (et illégales) certaines conduites jusque-là tolérées et considérées comme allant de soi.

Pour conclure, dans toutes les scènes décrites, j'ai été perçue comme une jeune femme blanche de milieu supérieur, mais aussi comme hétérosexuelle et catholique. Dans le discours de certain·e·s jeunes enquêté·e·s issu·e·s de l'immigration, mon appartenance religieuse était déduite de ma blancheur et de ma nationalité, à l'instar de Christopher (29 ans, catholique pratiquant, ingénieur en informatique), né au Gabon, qui m'explique que « *vous, vous êtes catholiques, mais vous pratiquez pas* ». Si les entretiens sont toujours des scripts interpersonnels, la sexualisation de l'entretien est renforcée par la position dans l'espace social, dans les hiérarchies de genre, dans les rapports d'âge, mais aussi raciaux, de l'enquêtrice et de l'enquêté·e.

CONCLUSION DE CHAPITRE

La présentation méthodologique de la recherche souligne l'intérêt de l'utilisation des méthodes mixtes, au croisement d'une analyse statistique des pratiques sexuelles et conjugales des fidèles, et d'une approche par entretiens biographiques de leurs parcours sexuels et religieux. La combinaison des méthodes quantitatives et qualitatives dans l'analyse, mais aussi dans la temporalité de la recherche doctorale (puisque la récolte et le traitement des données ont été réalisés en même temps pour les volets quantitatifs et qualitatifs), tout autant que la diversité des enquêtes quantitatives retenues pour l'analyse (sur la sexualité et la conjugalité), permettent d'aborder le questionnement de recherche sous différents angles.

Le premier est d'étudier, en tendances, les pratiques et représentations sexuelles des personnes catholiques et musulmanes, en les comparant aux déclarations des personnes sans religion d'appartenance. La pluralité des temporalités des enquêtes conduit aussi à adopter une perspective longue et donc à saisir des évolutions dans le temps.

Les entretiens biographiques proposent, quant à eux, d'appréhender des discours et des processus, ainsi que de mieux étudier l'imbrication de trajectoires multiples, à la fois religieuse, sexuelle et conjugale. C'est donc aussi la focale qui est modifiée, et ce dans les deux sens. D'un côté, les données quantifiées agissent comme une force de rappel concernant les tendances générales des évolutions du paysage religieux en France et de ses liens avec les évolutions contemporaines de la sexualité. Elles invitent à relativiser certaines conduites sexuelles ou religieuses qui restent marginales et à contextualiser les parcours individuels saisis par entretien. De l'autre, les entretiens, assumés comme étant « non-représentatifs » (Beaud, 1996), permettent de saisir des parcours plus singuliers de catholiques et musulman·e·s très engagé·e·s dans leur pratique ou à l'inverse de fidèles distancié·e·s et de saisir la complexité des processus sociaux à l'origine des conduites sexuelles et de leur emboîtement. En revanche, l'accent n'est pas mis sur les personnes sans religion, peu présentes dans l'échantillon.

Les choix méthodologiques répondent à la manière dont a été formulé le questionnement de recherche : il s'agit d'analyser, à partir de la sexualité, des variations religieuses, tant dans les pratiques que dans les discours. Ainsi, ce travail ne propose pas une étude des pratiques et représentations religieuses (bien que le sujet ait été parfois longuement abordé au cours des entretiens), mais bien une étude des pratiques et représentations sexuelles

et conjugales de personnes ayant un attachement, plus ou moins fort, au catholicisme ou à l'islam. La méthodologie a de plus permis de pouvoir traiter le catholicisme et l'islam à la fois de manière conjointe et séparée. Autrement dit, elle permet de maintenir ensemble d'un côté l'hypothèse d'une irréductibilité de certains phénomènes sociaux et rapports de pouvoirs associés au fait d'être catholique ou musulman·e (supposant d'étudier séparément leurs pratiques et représentations sexuelles), et de l'autre celle de la similitude de certains processus sociaux (rapport à la conjugalité, développement de pratiques ascétiques, homogénéité de certains discours sur la sexualité) invitant à les penser ensemble. La tension entre ces tendances communes et la singularité des situations est maintenue tout au long de ce travail.

Enfin, les entretiens m'ont permis de me confronter aux représentations que les enquêté·e·s pouvaient avoir de ma position d'enquêtrice, ainsi que de mon sujet d'enquête, tout particulièrement en mettant au jour les rapports sociaux dans lesquels nous étions, tou·te·s deux, imbriqué·e·s au moment de l'entretien, et qui transparaissent tout au long de mon travail de recherche.

Première partie

Sécularisation et individualisation des conduites sexuelles

(France, années 1970 – années 2010)

La sexualité contemporaine est caractérisée par un processus historique d'individualisation des pratiques et des trajectoires sexuelles. Celle-ci concerne les femmes comme les hommes (Bozon, 2005), ainsi que toutes les catégories sociales (Bajos et Bozon, 2012). Cette individualisation est loin cependant d'être une « révolution sexuelle » qui aurait permis aux individu·e·s, notamment aux femmes, de « s'affranchir 'radicalement' des contraintes du passé » (Bozon, 2005, p. 103).

Les contrôles externes sur la sexualité se sont progressivement amenuisés, tout au long du XX^e siècle. Le catholicisme a ainsi vu ses églises se vider, et ses prises de position contestées, en particulier à l'égard de la sexualité. Les travaux portant sur le refus de la contraception artificielle, réaffirmé lors de la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968 sous le pontificat de Paul VI, ont souligné la déconnexion croissante entre les discours institutionnels et les pratiques des fidèles (Della Sudda, 2016 ; Sevegrand, 2015 [1995]). La déconnexion est d'ailleurs ancienne à l'égard de cette pratique, comme le montre Jean-Louis Flandrin (2014 [1981]).

La dynamique de sécularisation est marquée par la « perte de pertinence sociale » (Baubérot, 1994) des religions, et des principes absolus qu'elles affirment, notamment à l'égard du genre et de la sexualité. Toutefois, l'affaiblissement des institutions régulatrices de la sexualité va de pair avec l'intériorisation plus forte des contrôles par les individu·e·s elles/eux-mêmes (Bozon, 2004). Si les fidèles catholiques tendent à se détacher des normes officielles de sexualité, leurs conduites sexuelles restent à explorer. Plus largement, les manières dont la sexualité des fidèles catholiques et musulman·e·s s'individualise est à interroger.

Cette première partie est de ce fait consacrée à la description et à l'analyse des pratiques et des discours des femmes et des hommes catholiques et musulman·e·s en France, à partir des résultats des trois enquêtes quantitatives sur la sexualité (1970, 1992 et 2006). Dans le cas des fidèles catholiques, l'analyse porte sur le temps long et sur l'évolution des pratiques et discours entre 1970 et 2006, sur fond de transformation du paysage religieux en France. Dans l'étude des pratiques sexuelles proposée, on distingue les catholiques des musulman·e·s, car celles-ci sont fortement différenciées selon la religion et les dynamiques de genre varient selon l'appartenance religieuse. En revanche, dans le cas des représentations de la sexualité, les deux religions sont analysées de concert, car des logiques communes structurent les discours des fidèles.

Plus précisément, le **chapitre 2** est consacré à l'évolution des pratiques sexuelles des catholiques, entre les années 1970 et les années 2010. La sexualité fait durant cette période l'objet de changements en profondeur. Ceux-ci sont législatifs : légalisation de la contraception en 1967 puis de l'avortement en 1975, vote du Pacs en 1999. Ils concernent aussi plus largement la société civile et la prise en compte des inégalités de genre dans différentes sphères de la vie sociale, en particulier la sexualité (Bozon, 2018). Loin de constituer un domaine a-social, à l'abri des rapports de pouvoir, la sexualité structure certaines dynamiques de genre, tout autant qu'elle en est le produit (Clair, 2013). Elle est de plus devenue, au fil du XX^e siècle, un enjeu central pour le catholicisme (Tricou, 2019). On montre dans ce chapitre **la diversification et la pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques**, en lien avec les évolutions des rapports de genre sur la même période. En 2006, seul l'âge au premier rapport sexuel distingue les jeunes femmes catholiques des jeunes femmes sans religion d'appartenance : celui-ci est plus tardif pour les premières que les secondes.

Les conduites sexuelles des musulman·e·s, analysée à partir de la dernière enquête sur la sexualité en France (2006), diffèrent plus systématiquement de celles des personnes sans religion d'appartenance. Elles sont en outre marquées par des différences de genre plus prononcées. Dans l'ensemble, les femmes musulmanes décrivent une sexualité retenue et modérée (peu de partenaires sexuels, entrée tardive dans la sexualité, répertoire sexuel restreint). L'entrée dans la sexualité des jeunes hommes musulmans est, quant à elle, souvent plus précoce que les jeunes hommes sans religion, et le nombre de partenaires sexuels déclarés plus élevé. À l'inverse, leurs pratiques sexuelles sont moins variées. La sexualité des musulman·e·s se situe à l'intersection de rapports de genre, de race et interethniques que l'on s'attache à décrire dans le **chapitre 3**, en montrant dans quelle mesure **la sexualité des musulman·e·s est une sexualité de minoritaires**.

La sexualité concerne à la fois les pratiques, mais aussi les représentations de la sexualité. Celles-ci sont genrées et « les images de la sexualité féminine et masculine continuent de diverger fortement » (Hamel et Rault, 2014, p. 2). Les besoins sexuels des hommes sont naturalisés, tout autant que leur prétendue « nature hydraulique » (Weeks, 1985) ; tandis que les femmes sont attachées à une sexualité inscrite dans des relations sentimentales. En outre, l'intolérance à l'égard de l'homosexualité est plus forte chez les hommes que chez les femmes ; et chez les catholiques et les musulman·e·s que chez les personnes sans religion (Maudet, 2017). En prenant en considération la hiérarchisation des rapports entre les sexes et les sexualités instituées par le catholicisme et l'islam, **le chapitre 4**

propose d'étudier plus en détail les **formes de l'hétéronormativité**, afin de saisir la diversité des positionnements à son égard selon le genre et la religion. Il propose un découpage fin des rapports à l'hétéronormativité, qui prend en compte tout aussi bien les catholiques et les musulman·e·s affirmé·e·s que les fidèles moins engagé·e·s et les personnes sans religion.

Chapitre 2

DIVERSIFICATION ET PLURALISATION DES PRATIQUES SEXUELLES DES CATHOLIQUES (ANNEES 1970-ANNEES 2010)

INTRODUCTION DE CHAPITRE

Catholiques de gauche ou catholiques de droite, traditionnel·le·s ou progressistes, pratiquant·e·s ou non pratiquant·e·s, « d'identité » ou « d'ouverture » (Portier, 2012), la variété des manières de décrire le groupe des « catholiques » atteste bien de sa pluralité interne, en particulier en ce qui concerne les questions de genre et de sexualité⁴⁵. Les positionnements des catholiques à l'égard de la « morale sexuelle » sont en effet nombreux et clivés, depuis les premières encycliques sur le mariage et la procréation (Della Sudda, 2016 ; Hervieu-Léger, 2003 ; Pelletier, 2002 ; Sevegrand, 1991, 2015 [1995]) jusqu'aux débats contemporains sur ladite « théorie du genre » (Béraud, 2013 ; Carnac, 2014 ; Paternotte, 2015b) ou le mariage entre personnes de même sexe (Béraud et Portier, 2015). Des travaux ont bien montré la rupture déjà ancienne d'une partie des catholiques à l'égard des normes religieuses de sexualité. La « nouvelle affaire Galilée » (selon l'expression du cardinal Léon Suenens, archevêque de Malines-Bruxelles⁴⁶) que représente pour les femmes et les couples catholiques la publication par Paul VI de l'encyclique *Humanae Vitae*⁴⁷ en 1968, en

⁴⁵ Seules les pratiques et représentations sexuelles des catholiques sont étudiées dans ce chapitre, tandis que le chapitre suivant s'intéresse à celles des musulman·e·s. Ce choix se justifie, notamment, par l'utilisation de données différenciées pour les catholiques et les musulman·e·s. Dans le cas du catholicisme, on utilise trois enquêtes sur la sexualité (1970, 1992 et 2006) et on propose une analyse pseudo-longitudinale de la sexualité des fidèles catholiques. À l'inverse, seule la dernière enquête de 2006 peut être utilisée dans le cas de l'islam. En outre, du fait des histoires migratoires et de la position sociale différenciées des catholiques et des musulman·e·s (Dargent, 2010), il semble justifié de commencer ce travail en les analysant séparément.

⁴⁶ 2014, « 'Humanae Vitae', une nouvelle affaire Galilée ? », *La Croix*, 20 novembre 2014 (consulté le 22 juin 2019).

⁴⁷ Encyclique *Humanae Vitae* [en ligne], consulté le 18 mai 2018.

opposition à toutes les méthodes de contraception artificielle et en dépit d'une demande d'ouverture croissante des fidèles catholiques, en témoigne.

La deuxième moitié du XXe siècle a été le théâtre de bouleversements majeurs en matière de genre et de sexualité en France. En 1967, la loi Neuwirth autorise la distribution de la contraception artificielle, tandis qu'en 1975, l'interruption volontaire de grossesse devient légale pour les femmes dans un délai inférieur ou égal à 10 semaines de grossesse. Ces avancées législatives sans précédent ont suscité de vifs débats et oppositions au sein de la communauté catholique, tant chez les laïcs/ques qu'au sein même de la communauté ecclésiale (Della Sudda, 2016 ; Mathieu, 2013 ; Sevegrand, 2015 [1995]). Elles s'inscrivent, en outre, dans une période particulièrement active de mouvements féministes. Le slogan « le privé est politique » résume « la volonté de porter un autre regard sur des questions alors laissées dans le secret des familles et les silences de l'intimité » (Rocheffort et Zancarini-Fournel, 2005).

L'« individualisation sous contrainte » de la sexualité des femmes et des hommes (Bozon, 2005) observée pour la période contemporaine concerne déjà les années 1960-1970 chez des catholiques souhaitant prendre leurs propres décisions en matière de sexualité et se soustraire au regard inquisiteur de l'Église (Della Sudda, 2016). Elle se caractérise par une diminution des contrôles externes (dont les institutions religieuses) sur la sexualité des individus et par un élargissement de leur répertoire sexuel. Ce dernier est toutefois délimité par des injonctions de genre et de sexualité parfois renouvelées et souvent intériorisées par les individus : les « cadres sociaux de la sexualité » (Bozon, 2001a) et la « morale sexuelle » (Escoda, Praz et Lépinard, 2016) n'ont pas disparu. Plus précisément, si le répertoire sexuel des individus se diversifie, et les pratiques sexuelles des femmes et des hommes se rapprochent, les représentations à l'égard de la sexualité restent encore fortement genrées (Bajos et Bozon, 2008).

Ce chapitre explore le processus d'individualisation sous contrainte de la sexualité contemporaine, dans le cadre du mouvement de sécularisation de la société française touchant en particulier les questions de genre et le domaine de l'intime (Rocheffort, 2005, 2014), des années 1970 aux années 2000. Le double mouvement de diversification des pratiques sexuelles légitimes et de maintien simultané de représentations genrées de la sexualité s'observe-t-il aussi pour les personnes catholiques ? L'appartenance religieuse va-t-elle de pair avec une évolution différente de la sexualité des fidèles catholiques de celle des personnes sans religion d'appartenance ? De quelle manière les transformations de la

sexualité contemporaine des fidèles catholiques informent-elles sur le processus de sécularisation ?

On a recours principalement ici aux trois enquêtes quantitatives sur la sexualité en France (Simon 1970, ACSF 1992 et CSF 2006), et plus occasionnellement à des entretiens biographiques. L'étude est menée sur les personnes âgées de 20 à 49 ans, car il n'est en effet pas possible d'affiner les groupes d'âges dans l'enquête de 1970 (la base de données brutes ayant été perdue). L'homosexualité ne sera pas abordée dans ce chapitre qui est centré sur la sexualité hétérosexuelle. Le sujet sera traité de manière commune pour les catholiques et les musulman·e·s au chapitre 4 (« Les formes de l'hétéronormativité »). Les analyses portent en revanche sur l'ensemble des femmes et des hommes de 20-49 ans. Les personnes homo-bisexuelles étant en forte minorité numérique, et les manières de les appréhender plurielles (Beltzer et Bajos, 2008), il paraissait plus judicieux de conserver l'ensemble de la population pour mener ce travail.

I — CONSTRUIRE DES INDICATEURS DE PRATIQUES ET REPRESENTATIONS SEXUELLES – ENJEUX METHODOLOGIQUES

Comparer des enquêtes au fil du temps suppose de trouver des « équivalents fonctionnels » (Hubert, 1998) entre chaque enquête, autrement dit de construire des indicateurs de sexualité invariants malgré des formulations qui peuvent changer. L'analyse des pratiques sexuelles des catholiques s'appuie sur les enquêtes de population sur la sexualité en France, datant respectivement de 1970, 1992 et 2006⁴⁸. Afin de décrire l'évolution de la sexualité des catholiques au fil du temps, les déclarations de pratiques des catholiques et des personnes sans religion sont mises en regard pour chaque enquête, en distinguant les pratiques déclarées par les femmes de celles déclarées par les hommes. Mener une telle comparaison suppose de fait que les données soient homogènes entre les enquêtes. L'uniformité attendue des pratiques dépend à la fois de la formulation des questions, de l'évolution de celles-ci au cours du temps, et du contexte social dans lequel s'inscrivent les enquêtes. Il s'agit donc de s'appuyer sur des questions qui, prises dans leur contexte, sont suffisamment proches entre elles pour être comparées et pour qu'on puisse supposer qu'elles fassent système à différentes

⁴⁸ Une description précise des enquêtes sur la sexualité en France est faite au chapitre 3. De nombreux sondages d'opinion sont produits régulièrement sur la sexualité des catholiques, mais les effectifs sont généralement réduits et les résultats difficilement généralisables. L'intérêt du travail mené ici est de pouvoir mener les analyses en population générale.

périodes temporelles, ce même si la manière dont elles ont été formulées varie. On expose plus précisément le raisonnement à partir de l'exemple de la pratique de la pornographie.

1. À la recherche d'équivalents fonctionnels : l'indicateur de consommation de pornographie

On peut illustrer la recherche d'« équivalents fonctionnels » à partir de la construction de l'indicateur de « consommation de pornographie ». On interroge les répondant·e·s à propos de l'érotisme ou de la pornographie lors de chacune des trois enquêtes (Tableau 9).

En 1970, trois questions sont posées à propos de la lecture de livres érotiques : deux questions portant sur la pratique de lecture et une question sur les représentations des individu·e·s à l'égard de la consommation d'ouvrages érotiques. En 1992, les enquêté·e·s répondent à deux questions : l'une sur la consommation de films et de spectacles pornographiques, l'autre sur la lecture de magazines pornographiques. En 2006, trois questions sont posées, l'une portant sur le visionnage de films pornographiques, une autre sur le fait d'avoir consulté des sites internet à caractère pornographique et une dernière sur les représentations à l'égard de la pornographie. Ainsi, au fil des enquêtes, ce sont à la fois les termes utilisés pour décrire le fait érotique/pornographique qui changent, mais aussi la manière d'appréhender la pratique elle-même, soit son « volume » (comptabilisation du nombre de livres érotiques vs utilisation d'un indicateur de fréquence du visionnage de films pornographiques) et les représentations qui lui sont associées.

Afin de mieux saisir les enjeux et les difficultés liés à la construction d'un tel indicateur, il est utile de revenir plus en détail sur les questions posées au cours des enquêtes en les resituant dans leur contexte. En 1970, les répondant·e·s se voyaient demander : « vous est-il déjà arrivé au cours de votre vie de lire des livres érotiques, c'est-à-dire des livres où les comportements et les rapports sexuels des personnes sont décrits très librement et en détail ? ». Ils pouvaient répondre par la négative, ou bien indiquer le nombre de livres érotiques lus au cours de leur vie : « un ou deux », « trois à quatre », « cinq à neuf », « dix et plus ». S'ils répondaient par l'affirmative et indiquaient un nombre de livres lus, une deuxième question les invitait à indiquer la dernière fois où ils avaient lu « ce genre de livres » (il y a « moins d'un an », « 1 ou 2 ans », « 3 ou 4 ans », « 5 à 9 ans », « 10 ans ou plus »). Par ailleurs, une question évaluait leurs représentations à l'égard de la vente de livres érotiques. Les répondant·e·s pouvaient répondre qu'elle devrait être « laissée absolument

libre », « interdite quel que soit l'âge de ceux qui voudraient en acheter » ou « autorisée seulement si les personnes qui veulent en acheter ont plus de 18 ans ».

TABLEAU 9
PRESENTATION DES QUESTIONS SUR L'ÉROTISME/LA PORNOGRAPHIE
POSEES DANS LES TROIS ENQUETES FRANÇAISES SUR LA SEXUALITE

SIMON (1970)*	ACSF (1992)	CSF (2006)
Pratique de l'érotisme/pornographie		
<p>Vous est-il arrivé au cours de votre vie de lire des livres érotiques, c'est-à-dire des livres où les comportements et les rapports sexuels des personnages sont décrits très librement et en détail ? (p. 842-843).</p> <p><i>Jamais, 1 ou 2, 3 ou 4, 5 ou plus [nombre de livres érotiques lus]</i></p> <p>Si oui, quand la dernière fois avez-vous lu un livre de ce genre ?</p> <p><i>Moins d'un an, 1 ou 2 ans, 3 ou 4 ans, 5 à 9 ans, 10 ans ou plus</i></p>	<p>Vous avez vu un film ou un spectacle pornographique (Q160 =1)</p> <p>Vous avez lu un journal pornographique (Q160 = 6)</p> <p><i>Souvent, Parfois, Rarement, Jamais, NR.</i></p>	<p>Avez-vous déjà vu un film pornographique ? (E200)</p> <p><i>Souvent, Parfois, Rarement, Jamais, NR.</i></p> <p>Au cours de votre vie, vous êtes-vous déjà connecté à des sites érotiques ou pornographiques sur Internet ? (E204)</p> <p><i>Oui Non NR</i></p>
Représentation à l'égard de l'érotisme/de la pornographie		
<p>Estimez-vous que la vente de livres érotiques doit être laissée (p. 848-849) :</p> <p><i>Absolument libre, Interdite quel que soit l'âge de ceux qui voudraient en acheter, Autorisée seulement si les personnes qui veulent en acheter ont plus de dix-huit ans ?</i></p>	<p>Non posée.</p>	<p>À propos des films pornographiques, quel est votre avis ? (C25)</p> <p><i>Il faut interdire ces films Ces films sont choquants, mais il ne faut pas les interdire Les films pornographiques ne sont pas particulièrement choquants</i></p>
<p>* Les regroupements de réponses correspondent aux données disponibles dans le <i>Rapport sur le comportement sexuel des Français</i> (1972). Il n'a pas été possible de faire d'autres catégorisations. Les données brutes ayant été perdues, les analyses sont tributaires des données publiées.</p>		

Le début des années 1970 constitue de fait, à plusieurs égards, des années charnières à l'égard de la diffusion et de la consommation de pornographie. Elles marquent à la fois l'ouverture et le développement des « sex-shops » (Coulmont, 2007b), et la répression rapide qui se met en place à leur égard. Jusqu'au milieu des années 1970, la pornographie est

considérée comme un « outrage aux bonnes mœurs », et réprimée (Coulmont, 2009). On se situe par ailleurs quelques années avant la classification « X » des films pornographiques et leur taxation, datant de 1975 (Folco et al., 2005 ; Trachman, 2013). Il s'agit, en outre, de la période des « *sex wars* » confrontant, surtout dans le monde anglo-saxon, des féministes *pro-sex* (à l'instar de Gayle Rubin ou Carol S. Vance) et des féministes antipornographie et antiprostitution (comme Catherine MacKinnon). Les mouvements s'opposant aux sex-shops et aux cinémas pornographiques sont à cette époque actifs et visibles (Boyer, 1990 ; Vörös, 2015). L'encyclique *Humanae Vitae* (1968) expose quant à elle la position antipornographique du Magistère romain : celle-ci est une « dépravation » et une « offense à la chasteté ».

Si le terme de « pornographie » n'est pas présent dans les questions posées en 1970, il n'est pourtant pas absent du *Rapport sur le comportement sexuel des Français* (Simon et al., 1972), puisque la pornographie s'intègre à une réflexion plus large sur « la tradition érotique » dans les « civilisations asiatiques », chez les « Grecs et Romains », dans la « civilisation judéo-chrétienne », chez les « libertins » et aboutissant enfin sur « l'érotisme contemporain ». Dans cette dernière partie de l'analyse, les auteur·e·s proposent une réflexion sur les notions d'« érotisme », de « pornographie » et d'« obscénité » (p. 236). Alors que la pornographie brimerait l'imagination sensuelle et sensible des individu·e·s, l'érotisme serait une addition créatrice à leur sexualité. Les auteur·e·s du *Rapport* opposent ainsi une pornographie qui contraint et confine le spectateur au rôle de voyeur à l'érotisme qui libère l'expressivité sexuelle⁴⁹. Ils regrettent de plus « l'assimilation de la démocratisation de la vente d'œuvres érotiques à la distribution par des circuits clandestins de produits pornographiques » (p. 236) et s'inquiètent de la dissociation dans la société de l'époque entre érotisme et amour. Comme le souligne Michel Bozon (2018), « vers la moitié du XX^e siècle, une distinction de genres s'est cristallisée, opposant l'érotisme, considéré comme un genre propre, de bon goût, évoquant le désir et l'amour sans en dévoiler la réalité, à la pornographie, genre vulgaire, montrant et disant les actes sexuels de manière crue » (p. 98).

Les réflexions menées par les auteur·e·s font donc écho à leur conception de la sexualité : celle-ci doit avoir lieu dans le cadre du mariage, elle est épanouissante et positive. L'absence du terme « pornographie » dans le questionnaire de l'enquête ne signifie donc pas que le terme n'est pas usité à l'époque, même si ce sont des questions relatives à la lecture de

⁴⁹ « [...] dans les histoires pornographiques, les femmes sont les agresseurs et les hommes les cibles (...). Les corps voluptueux déploient deux ostensibles cônes mammaires orientant les stimuli mâles vers cette zone hautement érogène. Ces héroïnes s'adonnent volontiers à leur penchant lesbien, sauf si l'homme 'vrai' surgit, et alors c'est le festival hétérosexuel » (Simon et al., 1972, p. 236).

« livres érotiques » qui sont posées. Celles-ci sont, par ailleurs, analysées dans l'ouvrage dans le cadre des réflexions sur l'information sexuelle, plus précisément dans une sous-partie intitulée « La lecture de livres d'éducation sexuelle et de livres érotiques ». Selon Pierre Simon et son équipe, ces deux types d'ouvrages, malgré leurs différences, fonctionneraient de concert : « une saine conception de l'éducation sexuelle ne peut ignorer l'érotisme et une culture érotique authentique nécessite des bases indispensables que seule une éducation dépourvue de préjugés moraux peut assurer » (p. 292).

La pornographie est donc un phénomène culturellement situé, mais dans une temporalité bien antérieure à 1970. Le terme « érotique » est favorisé dans l'enquête de 1970, probablement car il est plus légitime et socialement valorisé que celui de « pornographique ». Celui-ci permettait, en effet, dans un contexte peu enclin à parler de pornographie sans y voir négativement accoler la catégorie de l'obscène, de limiter les effets de sous-déclaration des individu·e·s et de saisir toute une panoplie de pratiques qui pourraient, dans d'autres contextes, être considérées comme des pratiques « pornographiques ».

Au cours des deux autres enquêtes (ACSF 1992 et CSF 2006), le terme « pornographique » remplace celui d'« érotisme ». En outre, on demande aux enquêté·e·s à quelle fréquence elles et ils lisent un magazine pornographique (ACSF 1992), regardent un film pornographique (ACSF 1992 et CSF 2006), ou se connectent à des sites pornographiques sur internet (CSF 2006). Les transformations technologiques sont nettement visibles dans les questions posées, de la lecture de livres et de magazines à l'utilisation d'internet. En outre, le contexte a évolué depuis les années 1970 : les produits pornographiques, dans leur variété, sont devenus des produits culturels courants (Bozon, 2018). En 2006, un homme sur deux et une femme sur cinq ont visionné régulièrement des films pornographiques au cours des douze derniers mois, tout particulièrement chez les 25-49 ans (Bajos et Bozon, 2008) et l'utilisation du terme « pornographique » n'est plus socialement aussi problématique que dans les années 1970.

Les évolutions sociales, culturelles et technologiques ayant eu lieu depuis les années 1970 légitiment donc la comparaison entre la lecture de livres érotiques en 1970 et le visionnage de films pornographiques en 1992 et en 2006. Au contraire, certaines questions ne peuvent pas être exploitées. C'est le cas de la fréquentation de sites érotiques ou pornographiques en 2006, en partant de l'hypothèse que l'accès à internet était moins répandu au début des années 2000 que l'accès aux films pornographiques, en partie pour des raisons technologiques et économiques. En outre, la question posée quant à la consommation sur internet de films érotiques ou pornographiques ne s'intéresse pas à la fréquence de la pratique,

mais simplement à son existence ou non⁵⁰, ce qui rend l'analyse moins précise. Une enquête plus récente sur la consommation de matériaux pornographiques supposerait en revanche de prendre en compte l'usage d'internet. En effet, la navigation en ligne s'est développée de manière rapide et vaste, et on note « le développement du visionnage de vidéos en streaming sur des plateformes proposant des contenus pornographiques gratuits : XTube, le premier porn tube est créé sur le modèle de YouTube en 2006 » (Vörös, 2015, p. 17-18).

La justesse de la comparaison peut être renforcée par les modalités (réponses) choisies pour mener l'analyse. Dans les trois cas, ce sont les modalités extrêmes aux questions de pratiques et de représentations que l'on a sélectionnées : on compare les personnes ayant répondu qu'elles ont lu au moins cinq livres érotiques au cours de leur vie en 1970 à celles déclarant avoir vu « souvent ou parfois » des films pornographiques au cours de leur vie en 1992 et en 2006 (Tableau 10). De même, on compare les personnes ayant déclaré qu'il faut « interdire la lecture des livres érotiques » (1970) à celles déclarant qu'il « faut interdire les films pornographiques » (2006).

TABLEAU 10
INDICATEURS DE CONSOMMATION ET DE REPRESENTATION DE LA PORNOGRAPHIE
(1970, 1992, 2006)

SIMON (1970)	ACSF (1992)	CSF (2006)
Indicateur de pratique		
La personne interrogée a lu au moins 5 livres érotiques	La personne interrogée a vu souvent ou parfois un film ou spectacle pornographique au cours de sa vie	La personne interrogée a vu souvent ou parfois un film pornographique au cours de sa vie
Indicateur de représentation		
Il faut interdire la lecture des livres érotiques	Non posée	Il faut interdire les films pornographiques

Autrement dit, parmi les personnes ayant eu des contacts plus ou moins prolongés avec des matériaux érotiques ou pornographiques, on s'intéresse à chaque fois à celles qui déclarent l'avoir fait le plus fréquemment. Enfin, pour chaque enquête, on compare les proportions de femmes et d'hommes catholiques ayant lu au moins cinq livres érotiques (1970) ou visionné souvent ou parfois des films pornographiques (1992 et 2006) aux proportions de femmes et d'hommes sans religion l'ayant fait également. Ainsi, on ne décrit jamais les évolutions des pratiques dans l'absolu, mais de manière relative, à partir des

⁵⁰ Concrètement, la question posée est la suivante : « au cours de votre vie, vous êtes-vous déjà connecté à des sites érotiques ou pornographiques sur Internet ? » (oui/non).

différences existant pour chaque pratique entre femmes et hommes catholiques et femmes et hommes sans religion entre chaque enquête.

La construction de l'indicateur de « pornographie », afin de mener une analyse pseudo-longitudinale, est ainsi rendue possible par la mise en évidence d'« équivalents fonctionnels », en prenant en compte à la fois la manière dont sont formulées les questions, le contexte social d'alors, et en mesurant les évolutions de manière relative (entre les catholiques et les personnes sans religion). Cette méthode est utilisée pour tous les indicateurs de pratiques et de représentations sexuelles.

2. Une analyse pseudo-longitudinale à partir d'indicateurs de pratiques et de représentations sexuelles

La construction d'indicateurs, présentée en détail dans le cas de la pornographie, a été menée pour une série de pratiques sexuelles et de représentations de la sexualité qui sont interrogées dans les trois enquêtes. Du côté des pratiques sexuelles, en plus de l'indicateur de pornographie, on a construit un indicateur d'âge « précoce » d'entrée dans la sexualité, à partir de l'âge au premier rapport sexuel^{s1}, un indicateur lié à la masturbation (s'être masturbé au moins une fois dans sa vie), un indicateur de pratique contraceptive (avoir utilisé un moyen de contraception lors du premier rapport sexuel)^{s2} et enfin un indicateur de pénétration anale (avoir eu un rapport anal hétérosexuel au moins une fois dans sa vie).

Même si elles sont loin de décrire l'ensemble du répertoire sexuel, ces cinq pratiques témoignent des évolutions de la sexualité contemporaine (Bozon, 2018). En premier lieu, l'âge au premier rapport sexuel^{s3} a fortement diminué au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle et il s'est rapproché entre les sexes, même si les significations qui lui sont associées sont encore fortement genrées (Bozon, 2008a ; Maillochon, 2015). Les femmes inscrivent cependant davantage ce premier rapport dans une relation sentimentale ou amoureuse que les hommes ; de manière générale, la sexualité est pensée principalement sur le registre de l'affectivité pour les femmes, tandis qu'elle est plus souvent conçue comme

^{s1} Un premier rapport sexuel est défini comme précoce lorsqu'il a lieu à l'âge délimitant le premier quartile pour les femmes comme pour les hommes ou avant. En 1970, le calcul dépend des données publiées. L'âge de 16 ans a été fixé pour les hommes ; celui de 18 ans pour les femmes. En 1992 et en 2006, un premier rapport sexuel précoce a eu lieu à 16 ans ou avant pour les femmes, à 15 ans ou avant pour les hommes.

^{s2} L'indicateur concerne le premier rapport sexuel, car c'est ainsi que la question a été posée en 1970 et de nouveau en 2006. Une question est posée en 1992 sur l'usage du préservatif au cours de la vie.

^{s3} La définition du rapport sexuel n'est pas précisée dans les questionnaires. Celui-ci correspond toutefois largement à la pénétration péno-vaginale.

répondant à des besoins naturels et à un désir individuel du côté des hommes (Bajos et Bozon, 2008 ; Bozon, 2018 ; Hamel et Rault, 2014)⁵⁴.

La pratique masturbatoire s'est quant à elle fortement répandue chez les femmes et chez les hommes, même si elle reste toujours moins déclarée par les femmes que par les hommes. André Béjin (1993) souligne à ce propos la sous-déclaration de la masturbation chez les femmes, à partir de l'analyse d'une question non filtrée⁵⁵ sur la pratique masturbatoire dans l'enquête ACSF 1992. Enfin, la sexualité contemporaine peut être décrite comme une sexualité « contraceptée » (Bajos et al., 2012 ; Bozon et Leridon, 1993, p. 1180), même si la « norme contraceptive » française (Bajos et Ferrand, 2006), caractérisée par le recours au préservatif lors des premiers rapports sexuels ou d'une nouvelle relation, à la pilule quand celle-ci se stabilise, puis au stérilet en fin de vie reproductive, est déstabilisée depuis le début des années 2010. Malgré des difficultés économiques et la « crise de la pilule » en France en 2012, la pilule reste la première méthode contraceptive en France (Bajos et al., 2014 ; Roux, Ventola et Bajos, 2017).

Ces cinq pratiques sexuelles (âge au premier rapport sexuel, pornographie, masturbation, pénétration anale, usage d'un moyen de contraception lors du premier rapport sexuel) font l'objet d'un puissant discours normatif de la part des institutions religieuses catholiques⁵⁶, ce qui ne signifie aucunement que ces normes catholiques soient connues de et suivies par tou·te·s les fidèles (Flandrin, 2014 [1981] ; Portier, 2012 ; Vanderpelen-Diagre et Sägerser, 2017). Le Magistère catholique condamne la masturbation pour les deux sexes, considérée comme une pratique hédoniste contredisant la « finalité » des rapports sexuels « normaux »⁵⁷. L'éjaculation sans coït est condamnée dès les écrits de Saint Thomas d'Aquin, qui en parle comme un « péché d'impureté » (Lett, 2018). Le pape Pie XI, dans l'encyclique *Casti Conubi*⁵⁸ (1930), condamne le « crime d'Onan », même au sein du couple, en tant qu'il contrevient au devoir de procréation : « ils font une chose honteuse et intrinsèquement déshonnête ». La masturbation est, de plus, réprouvée dans des écrits catholiques sur l'éducation sexuelle, traduisant « l'embarras des catholiques face à la masturbation » (Di

⁵⁴ Ces représentations genrées ne sont pas homogènes dans tous les pays : ainsi, en Finlande, de nouvelles normes de sexualité émergent : en 1999, seules un tiers des Finlandaises considèrent qu'avoir des relations sexuelles sans sentiment amoureux est condamnable (Bozon, 2018).

⁵⁵ Une question filtrée concerne une partie de la population ayant des caractéristiques particulières. Dans ce cas précis, il était d'abord demandé aux individu·e·s s'ils/elles se masturbaient, puis à celles et ceux ayant répondu positivement à la question, s'il leur arrivait d'atteindre l'orgasme. Cette deuxième question a, en réalité, été posée à tou·te·s les répondant·e·s.

⁵⁶ Voir chapitre 3 pour le cas de l'islam (« La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? »).

⁵⁷ Catéchisme de l'Église catholique, première édition en 1992. Version avec modifications datant de 1998 [en ligne], consulté le 18 mai 2018.

⁵⁸ Encyclique *Casti Conubii* [en ligne], consulté le 18 mai 2018.

Spurio et Piette, 2017, p. 105). Cette interdiction des « pollutions » volontaires est réitérée en 1975, dans la déclaration *Persona humana*, et dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (1998).

Par la masturbation, il faut entendre l'excitation volontaire des organes génitaux, afin d'en retirer un plaisir vénérien. « Dans la ligne d'une tradition constante, tant le magistère de l'Église que le sens moral des fidèles ont affirmé sans hésitation que la masturbation est un acte intrinsèquement et gravement désordonné ». « Quel qu'en soit le motif, l'usage délibéré de la faculté sexuelle en dehors des rapports conjugaux normaux en contredit la finalité ». La jouissance sexuelle y est recherchée en dehors de « la relation sexuelle requise par l'ordre moral, celle qui réalise, dans le contexte d'un amour vrai, le sens intégral de la donation mutuelle et de la procréation humaine » (CDF, décl. « *Persona humana* » 9⁵⁹)

(*Catéchisme de l'Église catholique*, §2352)

Par ailleurs, les relations sexuelles hors mariage ou « fornication » sont proscrites, car « contraire[s] à la dignité des personnes ». Le mariage est considéré comme le seul cadre légitime de la sexualité, ce qui est réaffirmé lors des prises de paroles officielles, ce dès l'encyclique *Casti Connubii* (1930), puis la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965). De même, la pornographie est, on l'a vu, condamnée dans l'encyclique *Humanae Vitae* (1968). La pornographie met en effet en péril ce qui constitue le cœur de la sexualité catholique : celle-ci se doit d'être invisible (et non « exhibée »), contenue (et non « simulée ») et limitée au couple (et non étendue à des « tierces personnes »).

Ces deux conduites (la pornographie et la fornication) sont considérées dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (1998) comme des « offenses à la chasteté ».

La fornication est l'union charnelle en dehors du mariage entre un homme et une femme libres. Elle est gravement contraire à la dignité des personnes et de la sexualité humaine naturellement ordonnée au bien des époux ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants. En outre, c'est un scandale grave quand il y a corruption des jeunes.

(*Catéchisme de l'Église catholique*, §2352)

La pornographie consiste à retirer les actes sexuels, réels ou simulés, de l'intimité des partenaires pour les exhiber à des tierces personnes de manière délibérée. Elle offense la chasteté parce qu'elle dénature l'acte conjugal, don intime des époux l'un à l'autre. Elle porte gravement atteinte à la dignité de ceux qui s'y livrent (acteurs, commerçants, public), puisque chacun devient pour l'autre l'objet d'un plaisir rudimentaire et d'un profit illicite. Elle plonge les uns et les autres dans

⁵⁹ CDF est l'acronyme de « Congrégation pour la Doctrine de la Foi ». Cette congrégation de la Curie Romaine a pour fonction de veiller au respect des dogmes catholiques. Elle exerce un pouvoir judiciaire, et peut prononcer la sanction d'excommunication en cas de délits graves. La déclaration « *Persona humana* sur certaines questions d'éthiques sexuelles » a été publiée en 1975.

l'illusion d'un monde factice. Elle est une faute grave. Les autorités civiles doivent empêcher la production et la distribution de matériaux pornographiques.

(*Catéchisme de l'Église catholique*, §2354)

Enfin, les méthodes de contraception artificielle sont considérées comme non conformes aux « critères objectifs de la moralité », contrairement aux méthodes naturelles de régulation des naissances.

La continence périodique, les méthodes de régulation des naissances fondées sur l'auto-observation et le recours aux périodes infécondes (cf. HV 16⁶⁰) sont conformes aux critères objectifs de la moralité. Ces méthodes respectent le corps des époux, encouragent la tendresse entre eux et favorisent l'éducation d'une liberté authentique. En revanche, est intrinsèquement mauvaise « toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (HV 14).

(*Catéchisme de l'Église catholique*, §2370)

L'opposition à la contraception artificielle a été renouvelée par l'Église catholique au moment de la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* (1968), malgré un climat d'ouverture en amont de la part d'une large fraction du monde catholique, ce qui a suscité à l'époque une véritable rupture entre un grand nombre de fidèles et le Magistère catholique (Crosetti, 2017 ; Della Sudda, 2016 ; Leridon et Toulemon, 1992 ; Sevegrand, 2015 [1995]). Le désaveu de l'Église se poursuit d'ailleurs dans les décennies suivantes⁶¹.

La pénétration anale n'est pas explicitement évoquée dans le catéchisme de l'Église catholique. Elle ne fait pas partie, notamment, des « offenses à la chasteté », qui comptent, en plus des pratiques évoquées ci-dessus (fornication, masturbation, pornographie), la luxure, la prostitution et le viol. Cependant, la sodomie est une pratique non-procréative et pour cette raison, elle peut être considérée comme un acte « contre nature », ou comme une « pratique homosexuelle », condamnée comme offense à la chasteté. Certains théologiens considèrent d'ailleurs que la sodomie fait partie des « fautes contre nature », à l'instar de l'abbé Jean-Benoît Vittrant, dans sa *Théologie morale* (1941). Le péché de sodomie serait ainsi « horrible

⁶⁰ L'acronyme HV correspond à l'encyclique *Humanae Vitae* (1968).

⁶¹ Voir par exemple le JT du 7 novembre 1983 sur Antenne 2, soit plus de 10 ans après l'encyclique *Humanae Vitae*, qui revient sur les prescriptions de Jean-Paul II sur la sexualité, tout particulièrement sur la contraception (consulté le 20 mai 2019).

à Dieu »⁶², selon l'expression de Claude Langlois, en référence au récit de la destruction de la ville de Sodome dans l'Ancien Testament.

En ce qui concerne les représentations à l'égard de la sexualité, on a retenu pour l'analyse quatre indicateurs : attacher de l'importance à la fidélité, vouloir interdire la pornographie, s'opposer à la prostitution et penser que des rapports sexuels réguliers sont nécessaires pour « se porter bien » (formulation dans l'enquête de 1970) ou « être bien » (formulation dans l'enquête de 2006)⁶³. Les positionnements à l'égard de la fidélité ont été mesurés de manière différente au sein des trois enquêtes. Pour l'enquête Simon (1970) et l'enquête ACSF (1992), les infidélités masculine et féminine étaient distinguées, alors que ce n'est plus le cas en 2006. En outre, la question concerne en 1970 le caractère « pardonnable » ou « impardonnable » de l'infidélité ; en 1992, il s'agit d'interroger son caractère plus ou moins « acceptable » ; en 2006, en revanche, la question posée concerne le fait de se « sentir proche » d'un positionnement à l'égard de la fidélité (la fidélité « pour la vie », « tant qu'on est ensemble », « avec quelques aventures »). Cette évolution dans les formulations traduit bien un changement des mentalités et le détachement à l'égard d'une représentation trop stricte de la fidélité, l'épanouissement personnel et le bien-être de chaque membre du couple devenant primordiaux (Kaufmann et Poinso, 2006).

Les trois premières représentations de la sexualité (à l'égard de la fidélité, de la pornographie et de la prostitution) sont très présentes et discutées dans les conceptions catholiques (et musulmanes, voir chapitre 3 : « La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? ») de la sexualité. Comme précisé en amont, l'Église condamne la pornographie. Elle fait de même avec la prostitution, qui est considérée comme une « atteinte à la dignité de la personne »⁶⁴. Enfin, la « chaste fidélité des époux » (*Casti Conubii*, 1930) est une des trois exigences fondamentales du mariage, les deux autres étant son indissolubilité et la fécondation.

⁶² Stéphanie Le Bars, « 'Le péché de sodomie est horrible à Dieu', Entretien avec Claude Langlois », *Le Monde*, 1^e janvier 2013 (consulté le 15 mai 2019).

⁶³ Une étude des représentations de la sexualité est proposée au chapitre 4 (« Les formes de l'hétéronormativité ») à partir de l'enquête CSF 2006, en comparant les prises de position des jeunes catholiques, musulman·e·s et sans religion d'appartenance. Celle-ci sera centrée sur l'attachement à la famille hétérosexuelle.

⁶⁴ Le pape François a par ailleurs rappelé l'opposition de l'Église à la prostitution : « La situation de ceux qui font l'objet de diverses formes de traite des personnes m'a toujours attristé. [...] Où est ton frère esclave ? Où est celui que tu es en train de tuer chaque jour dans la petite usine clandestine, le réseau de prostitution, les enfants que tu utilises pour la mendicité, celui qui doit travailler caché parce qu'il n'a pas été régularisé ? Ne faisons pas semblant de rien. Il y a de nombreuses complicités. La question est pour tout le monde ! Ce crime mafieux et aberrant est implanté dans nos villes, et beaucoup ont les mains qui ruissellent de sang à cause d'une complicité confortable et muette. » (*Evangelii Gaudium*, 2013, §211).

La prostitution porte atteinte à la dignité de la personne qui se prostitue, réduite au plaisir vénérien qu'on tire d'elle. Celui qui paie pèche gravement contre lui-même : il rompt la chasteté à laquelle l'engageait son baptême et souille son corps, temple de l'Esprit saint.

(*Catéchisme de l'Église catholique*, §2355)

L'amour conjugal comporte une totalité où entrent toutes les composantes de la personne – appel du corps et de l'instinct, force du sentiment et de l'affectivité, aspiration de l'esprit et de la volonté – ; il vise une unité profondément personnelle, celle qui, au-delà de l'union en une seule chair, conduit à ne faire qu'un cœur et qu'une âme ; il exige l'indissolubilité et la fidélité dans la donation réciproque définitive ; et il s'ouvre sur la fécondité. Il s'agit bien des caractéristiques normales de tout amour conjugal naturel, mais avec une signification nouvelle qui non seulement les purifie et les consolide, mais les élève au point d'en faire l'expression de valeurs proprement chrétiennes.

(*Catéchisme de l'Église catholique*, §1643)

La dernière représentation interroge quant à elle le rapport entre sexualité et bien-être. Elle est caractéristique de la place nouvelle de la sexualité dans la vie des individus, qui s'est imposée au cours du siècle comme un élément central de la conjugalité contemporaine (Bozon, 1991). De telles évolutions sont observables aussi, bien qu'à un degré moindre, dans les discours catholiques sur la sexualité. En effet, malgré les résistances évoquées précédemment, le discours catholique sur la sexualité a tout de même changé dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Il s'est assoupli à la marge avec la *Théologie du corps* de Jean-Paul II (2009 [1978–1984]) qui valorise de manière inédite l'amour charnel entre les époux, tout en réaffirmant l'« exclusivité, [la] fidélité et [l']indissolubilité du lien conjugal » (Carnac, 2013), ainsi que la bicatégorisation et la hiérarchisation entre les sexes. Après la publication d'un décret interdisant la publicité pornographique à domicile à destination des personnes qui ne l'ont pas demandée (1972), le cardinal Renard, président de la commission épiscopale de la famille, déclare : « La sexualité doit être non pas méprisée ni méconnue, mais elle doit prendre place dans une conception totale de l'amour de l'homme et de la femme. Nous demandons à ce que la sexualité soit assumée et non pas qu'elle devienne une sorte de leitmotiv qui commande l'opinion publique »⁶⁵. Dans la période récente, des chroniqueurs/euses catholiques prennent la parole sur les questions de sexualité et du bien-

⁶⁵ 1972, « Déclaration de l'église sur l'érotisme », JT de 20h, 6 janvier 1972 (archive vidéo consultée le 15 mai 2019, retranscription écrite personnelle).

être sexuel, dans les limites du couple hétérosexuel, à l’instar de Sophie Lutz⁶⁶ ou Thérèse Hargot (2018 ; 2016).

D’autres pratiques et représentations auraient pu être choisies. Celles étudiées ici présentent cependant deux avantages majeurs : elles sont disponibles dans les différentes enquêtes, ce qui permet de mener l’analyse sur le temps long. En outre, elles reflètent, en tendance, ce que l’on peut observer pour toute une série d’autres pratiques et représentations relatives à la sexualité (comme les pratiques bucco-génitales, le fait de parler de ses problèmes sexuels à quelqu’un ou celui d’avoir déjà été amoureux/se de plusieurs personnes en même temps), à savoir la diversification et l’élargissement genré du répertoire sexuel des personnes catholiques.

II — DES PRATIQUES SEXUELLES QUI SE RAPPROCHENT ENTRE 1970 ET 2006, UN CLIVAGE NORMATIF PERSISTANT

Entre 1970 et 2006, en France, la sexualité des catholiques se caractérise par une diversification des pratiques et un rapprochement des conduites sexuelles avec celles des personnes sans religion d’appartenance. Autrement dit, être catholique est de moins en moins associé à des conduites sexuelles distinctives par rapport à celles des personnes non catholiques. Il en va différemment cependant des représentations, qui évoluent plus lentement que les pratiques. L’analyse des pratiques et des représentations de la sexualité, ainsi que leur évolution au fil des enquêtes entre 1970 et 2006 est menée sur les 20-49 ans. En effet, comme on l’a indiqué antérieurement, la base de données brutes a été perdue pour la première enquête, l’Enquête sur le comportement sexuel des Français (1970). Les analyses sont dépendantes des tableaux publiés dans l’ouvrage *Rapport sur le comportement sexuel des Français* (1972), qui distingue les « 20-49 ans » et les « 50 ans et plus ».

⁶⁶ Sophie Lutz est, entre autres, chroniqueuse « sexualité » pour le site Famillechrétienne.fr. Elle a publié en 2006 l’ouvrage *Donne-moi des baisers de ta bouche*. Elle intervient, seule ou avec son mari, à la radio ou à l’invitation d’associations catholiques, sur le sujet de la sexualité. L’intervention de Sophie Lutz et de son mari Damien Lutz à Vannes, en novembre 2018 (« Sexualité, défis et joies de l’amour ») fait l’objet d’un entretien dans la revue diocésaine *Chrétiens en Morbihan* (consulté le 15 mai 2019).

1. Pratiques sexuelles (1970-2006) : un rapprochement graduel entre catholiques et personnes sans religion

a) Des pratiques sexuelles proches entre femmes pratiquantes et non pratiquantes en 1970

En 1970, les catholiques ont une sexualité nettement distincte des personnes sans religion d'appartenance (Tableau 11). En premier lieu, l'entrée dans la sexualité est moins souvent « précoce » parmi les pratiquant·e·s réguliers/ières que parmi les non pratiquant·e·s. La proportion de pratiquants réguliers et de pratiquantes régulières ayant un premier rapport sexuel précoce (à 18 ans ou avant pour les femmes, à 16 ans ou avant pour les hommes) est bien plus faible que celle des non pratiquant·e·s. Ainsi, 7 % des hommes pratiquants réguliers de 20-49 ans ont eu un premier rapport sexuel précoce alors que c'est le cas de 28 % des hommes non pratiquants du même âge (pour les femmes, les proportions sont respectivement de 10,6 % et 25,8 %).

L'âge au premier rapport sexuel ne dépend pas pour les hommes du niveau de diplôme : 21,7 % des hommes de 20-49 ans ayant atteint un niveau d'études primaire ont eu un premier rapport sexuel à 16 ans ou avant et c'est le cas de 20,2 % des hommes ayant un niveau d'étude supérieur. Il en va de même pour l'âge médian au premier rapport sexuel, établi à 17,8 ans quel que soit le niveau d'études des hommes. Du côté des femmes, on observe un lien entre un niveau d'étude élevé et un âge d'entrée dans la sexualité plus tardif, mais celui-ci reste faible (26 % des femmes catholiques ont eu un rapport sexuel à 18 ans ou avant parmi celles ayant atteint un niveau d'éducation primaire, et 21,5 % parmi celles ayant un niveau d'étude supérieur).

Ainsi, 15,7 % des hommes résidant dans une commune de moins de 10 000 habitant·e·s ont eu un premier rapport sexuel précoce, contre 26,7 % des jeunes hommes vivant dans une commune de plus de 100 000 habitant·e·s. Pour les femmes, ces proportions sont respectivement de 25 % et 23,3 % parmi es 20-49 ans.

En conséquence, pour les femmes comme pour les hommes, c'est surtout l'intensité de la pratique religieuse qui est associée à une entrée précoce dans la sexualité pénétrative : les non pratiquant·e·s ont plus souvent que les personnes pratiquantes régulières un premier rapport sexuel précoce.

TABEAU 11
PRATIQUES SEXUELLES SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE DE 1970 A 2006 (EN %)

		1970			1992				2006			
		Pratiquant régulier	Pratiquant occasionnel	Pas de pratique	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	p-value	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	p-value
Premier rapport sexuel « précoce » ⁽¹⁾	F	10,6	30,4	25,8	20,1	26,5	37,7	***	15,9	24,1	32,8	***
	H	7,8	20,7	28,6	19,5	21,5	23,2	***	21,4	18,4	24,6	***
Contraception au premier rapport	F	40	52,5	50	NP	NP	NP		66,4	70,1	70,3	ns
	H	36,8	35,4	44,4	NP	NP	NP		56,9	58,9	61	***
Masturbation (au moins une fois)	F	20,7	18,1	27,5	47,3	55,4	59,8	***	59,9	66,7	62,4	***
	H	73,9	76,3	84,7	86,8	85,2	87,3	ns	90,7	96,8	93,7	***
Pornographie (souvent ou parfois) ⁽²⁾	F	2,2	5,3	7,4	24,6	30,3	24,5	**	22,6	22,5	21,8	**
	H	8,5	18,3	24,2	48,5	56,9	53,3	ns	52,2	62,9	57,2	***
Pénétration anale (au moins une fois) ⁽³⁾	F	8,2	19,6	16,5	NP	NP	NP		19,1	23,5	18,3	*
	H	11,5	17,2	32,3	NP	NP	NP		24,5	31,2	31,1	***

Notes : NP question non posée lors de l'enquête.

Seuils de significativité statistique : * 10 %, ** 5 % ; *** 1 %, ns non significatif. La significativité se lit en ligne pour chaque pratique. Il n'est pas possible de calculer la significativité des résultats pour l'enquête de 1970, ne disposant pas des données brutes.

⁽¹⁾ Le premier rapport sexuel est considéré comme précoce s'il a lieu à 18 ans ou avant pour les femmes, à 16 ans ou avant pour les hommes en 1970 ; à 16 ans ou avant pour les femmes, à 15 ans ou avant pour les hommes en 1992 et en 2006. Les chiffres du tableau indiquent les pourcentages de personnes ayant eu un premier rapport sexuel précoce.

⁽²⁾ 1970 : a lu « 5 livres érotiques ou plus au cours de sa vie » ; 1992 : a vu « souvent » ou « parfois » un « film ou spectacle pornographique au cours de sa vie » ; 2006 : a vu « souvent » ou « parfois » un « film pornographique au cours de sa vie ».

⁽³⁾ 1970 : « Il arrive que l'homme (la femme) s'unisse par le rectum (anus). Vous est-il arrivé d'avoir un rapport sexuel de cette manière avec une femme (homme) ? ».

Lecture : En 1970, 10,6 % des femmes catholiques pratiquantes régulières ont eu un premier rapport sexuel à 16 ans ou avant.

Champ : Individu·e-s âgé·e-s de 20 à 49 ans.

Sources : Enquête sur le comportement sexuel des Français, Ifop, 1970 ; Analyse des comportements sexuels en France, Inserm, 1992 ; Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006

Par ailleurs, les pratiquant·e·s déclarent moins souvent que les non pratiquant·e·s avoir eu, selon la terminologie de l'enquête de 1970, d'« autres expériences sexuelles » (avoir lu au moins cinq livres érotiques, s'être masturbé·e au moins une fois, avoir eu recours à un moyen de contraception au premier rapport sexuel, avoir déjà pratiqué la pénétration anale hétérosexuelle). La proportion d'hommes pratiquants réguliers à avoir déjà expérimenté la pénétration anale est en effet beaucoup plus réduite que celle des hommes non pratiquants (respectivement 11,5 % et 32,3 %). Il en va de même pour la pornographie : 8,5 % des pratiquants réguliers et 24,2 % des non-pratiquants déclarent avoir lu au moins cinq livres érotiques au cours de leur vie. Contrairement à la pénétration anale, qui est plus développée parmi les hommes citadins des grandes villes, la lecture de livres érotiques dépend fortement, en 1970, du niveau d'études. En effet, alors que 12 % des hommes de 20-49 ans ayant atteint un niveau d'étude primaire déclarent avoir lu au moins cinq livres érotiques au cours de leur vie, ils sont 22 % parmi les 20-49 ans, ce quelle que soit l'appartenance religieuse.

De manière générale, en 1970, les femmes et les hommes pratiquant·e·s réguliers/ières ont un répertoire sexuel plus restreint et une entrée dans la sexualité plus tardive que les personnes non pratiquantes. Si on affine ce constat, il s'avère que les écarts relatifs entre femmes selon leur pratique religieuse (pratiquantes régulières, pratiquantes occasionnelles, non pratiquantes) sont moins marqués en 1970 que les écarts entre les hommes, tout particulièrement concernant le fait d'avoir lu au moins cinq livres érotiques au cours de sa vie et de s'être masturbé·e au moins une fois dans sa vie⁶⁷. Cette situation pourrait s'expliquer par une forte proximité entre les normes de genre et les normes religieuses à l'époque pour les femmes. La culture catholique maintient en effet en France une « pédagogie de tutelle », surtout pour les « jeunes filles de bonne famille », malgré une contestation régulière des normes rigoristes en matière de sexualité de la part des féministes, dès le XIX^e siècle (Chaperon, 2004). Le recouvrement entre « pacte laïque » et « pacte de genre »⁶⁸, observé par Florence Rochefort (2005) à propos de la loi de 1938 sur la capacité civile des femmes atteste de « l'empreinte catholique sur la société civile et sur la laïcité elle-même » (p. 139). Le libre droit des femmes à disposer de leur corps reste ainsi limité dans les années 1970, ce qui sera

⁶⁷ Concernant la masturbation, on peut supposer que la pratique est sous-déclarée parmi les femmes (Béjin, 1993). En revanche, les niveaux déclarés étant très faibles pour les femmes indépendamment de leur appartenance religieuse, il est possible que l'ampleur de la sous-déclaration soit relativement similaire pour les femmes catholiques et les femmes sans religion.

⁶⁸ Florence Rochefort (2007) définit la notion de « pacte de genre » à partir de celle de « pacte laïque », développée par Jean Baubérot. Elle montre que la Troisième République s'est construite autour d'alliances œuvrant à la restriction de l'égalité des sexes.

vivement critiqué par les féministes mobilisées sur la période, qui cherchent à politiser le domaine privé (Escoda, Praz et Lépinard, 2016 ; Rochefort et Zancarini-Fournel, 2005).

Pour les hommes, en revanche, la pratique catholique est associée à des conduites sexuelles distinctives. La sexualité des hommes pratiquants réguliers est en effet marquée par la modération, en comparaison de celle des hommes non pratiquants, et même de ceux déclarant une pratique occasionnelle. Ce résultat est particulièrement net en ce qui concerne la consommation de pornographie : alors que 24 % des hommes non pratiquants et 18 % des hommes pratiquants occasionnels déclarent avoir lu au moins 5 livres érotiques dans leur vie, c'est le cas de seulement 8 % des hommes pratiquants réguliers.

En conséquence, le répertoire sexuel restreint des femmes, mis au jour dans le *Rapport Simon* (1972), dépend moins de leur degré de pratique religieuse que de leur simple statut de femme, et des effets imbriqués du genre et de la sexualité. Pour les hommes en revanche, la modération sexuelle est une particularité catholique. La faible diversité des pratiques sexuelles chez les femmes en 1970 tendrait ainsi à atténuer un potentiel effet de la pratique religieuse sur la sexualité des femmes, celle-ci pouvant d'ailleurs être empreinte de référents normatifs catholiques.

b) Une diversification du répertoire sexuel des catholiques visible dans les enquêtes de 1992 et de 2006

L'enquête de 1992 fait apparaître un net rapprochement des pratiques sexuelles entre les personnes ne déclarant pas de religion d'appartenance et les personnes catholiques, même quand elles accordent beaucoup d'importance à la religion dans leur vie (Tableau 11). Pour les hommes, les écarts entre catholiques affirmés et personnes sans religion ont disparu en 2006 pour toutes les pratiques sexuelles, sauf pour la pénétration anale : 24,5 % des catholiques affirmés et 31,1 % des hommes sans religion de 20-49 ans déclarent en avoir fait au moins une fois l'expérience. Ainsi, que ce soit pour l'âge d'entrée dans la sexualité, le fait de se masturber ou de regarder des films pornographiques, la religiosité catholique n'est plus associée, pour les hommes, à un répertoire plus restreint de pratiques sexuelles. Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) m'explique ainsi s'être déjà masturbé, « *comme tous les gars* ».

Donc oui, j'ai eu les mêmes désirs que tous les gars, effectivement j'ai rêvé des filles, comme tous les gars. Évidemment, y a aucun mec au monde qui ne se soit jamais masturbé, on y passe aussi même si on sait que c'est pas bien.

(Pierre, 33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires)

Du côté des femmes en revanche, les résultats sont plus nuancés. Entre 1970 et 2006, les conduites sexuelles des femmes catholiques affirmées se rapprochent de celles des femmes sans religion en ce qui concerne la pornographie, le recours à un moyen de contraception au premier rapport sexuel et la masturbation. En 2006, 60 % des femmes catholiques affirmées et 62 % des femmes sans religion déclarent s'être déjà masturbées au cours de leur vie.

Cependant, le rapport à la masturbation reste complexe pour certaines jeunes femmes catholiques, même parmi celles qui n'accordent pas beaucoup d'importance à la religion dans leur vie, comme Flora (21 ans, catholique indifférente, étudiante en économie) qui m'explique « *ne pas trop se masturber* » : pour elle, et « *contrairement aux garçons* », « *la masturbation c'était pas un sujet* ». Flora a tout à fait arrêté de « *le faire* » depuis qu'elle est en couple, contrairement à son compagnon, caractérisant ici des représentations genrées de l'« orientation conjugale » (Bozon, 2001b)⁶⁹. La masturbation peut même constituer pour des jeunes femmes dont les sorties et la sexualité sont contrôlées une manière de découvrir les plaisirs du corps, à l'instar d'autres pratiques sexuelles non pénétratives.

Et donc du coup, donc pendant longtemps, j'ai eu que la masturbation pour mon plaisir et puis quand j'ai eu mes premiers amours, mes premiers flirts, je leur disais que c'était pas possible d'avoir une relation sexuelle. Ah bah j'ai connu tout ce qui était plaisir... Des caresses buccales et tout ça. Donc on se limitait à ça, à ce « jeu ».

(Alya, 39 ans, catholique affirmée, infirmière)

Le fait de présenter ces pratiques ensemble comme un « *jeu* » invite à penser que, même pour des jeunes femmes catholiques pratiquantes, la sexualité en solitaire n'est pas forcément dramatisée : elle peut même être une forme ludique d'entrée dans la sexualité, et de contournement de règles familiales. La masturbation reste donc, pour certaines femmes catholiques, un enjeu. D'un côté, la pratique est évitée lors de l'entrée dans la conjugalité, de l'autre, elle peut constituer une manière acceptable d'aborder la sexualité en évitant la pénétration vaginale.

De plus, le recours à la contraception est une pratique très répandue parmi les catholiques, ce dès les années 1970 (Sevegrand, 2015 [1995]). En 1970, 40 % des femmes catholiques pratiquantes et 50 % des femmes non pratiquantes déclarent avoir déjà utilisé un moyen de contraception, c'est le cas de 66 % des femmes catholiques affirmées et de 70 % des femmes sans religion en 2006. Le parcours contraceptif d'Élise (35 ans, catholique pratiquante, cadre de la fonction publique) correspond ainsi parfaitement à la « norme

⁶⁹ On revient en détail sur le rôle du couple dans les pratiques et représentations de la sexualité des jeunes fidèles dans la partie 2 (« Les usages sexuels et conjugaux du religieux [années 2000-années 2010] »).

contraceptive » décrite par Nathalie Bajos et Michèle Ferrand (2006) : utilisation d'un préservatif pour les premiers rapports sexuels avec son petit-ami, prise de la pilule trois mois après les rapports sexuels (« *j'ai pris la pilule jusqu'à ce qu'on se décide d'avoir un enfant* ») et stérilet depuis son accouchement. De manière générale, la référence à la contraception n'est pas un moment de tension dans l'entretien : les femmes catholiques interrogées y ont généralement déjà eu recours.

Angélique, 34 ans, issue des milieux supérieurs et catholique très pratiquante, déclare n'avoir pas hésité à mettre un préservatif lors des premiers rapports sexuels avec l'homme qui deviendra son futur mari, ne souhaitant pas d'enfant dans l'immédiat, et considérant qu'il s'agit d'une méthode « *responsabilisante* » pour l'homme, contrairement à la pilule ou au dispositif intra-utérin (DIU/stérilet)⁷⁰.

M : Vous avez pris un moyen de contraception quand vous avez fait l'amour ?

E : Oui ! Alors moi j'avais choisi le préservatif, j'aime bien parce que je trouve que ça responsabilise l'homme, j'ai eu trop de copines qui sont tombées enceintes, soit parce qu'elles se sont plantées avec la pilule, soit parce que des fois ça marche pas, c'est marqué sur la boîte ! Et on dit « ah la salope ! Elle lui a fait des enfants dans le dos ! » Je trouve ça injuste, les femmes elles bouffent des produits chimiques, elles sont obligées de tout gérer et si y a un problème, c'est elle la méchante.

(Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer)

Le positionnement d'Angélique, catholique pratiquante allant à la messe tous les dimanches, et adoptant des positions restrictives sur d'autres thèmes (elle affirme par exemple son « *dégoût* » de la pornographie) est éclairant de la prise de distance des catholiques à l'égard des positionnements institutionnels sur la contraception. Celui-ci est, dans le cas d'Angélique, toutefois relatif : si elle n'a pas directement évoqué le dogme catholique ou le discours des institutions religieuses sur la contraception pour justifier sa conduite, elle reproduit toutefois le discours promu par la méthode Billings⁷¹ et du CLER⁷² sur la nocivité de la pilule. Elle s'en distancie en revanche dans son usage du préservatif.

Sa cousine, Bérengère, n'a quant à elle « *pas hésité* » à prendre la pilule, ni même la pilule du lendemain quand il l'a fallu.

⁷⁰ Une affirmation d'ailleurs remise en cause par l'analyse sociologique (Thomé, 2017).

⁷¹ Voir le site de la méthode Billings. Sur la page d'accueil, il est indiqué : « Notre corps génère et contrôle nos hormones selon des règles précises, complexes. Prendre un contraceptif hormonal se résume à écraser chimiquement ce fonctionnement naturel. Vous prenez soin de votre alimentation, de votre santé et de votre environnement : la méthode Billings est 100 % naturelle » (consulté le 22 juin 2019).

⁷² Le CLER Amour et famille est une association française chrétienne, fondée en 1961, ayant pour but la diffusion des méthodes de régulation naturelle des naissances. On renvoie notamment à l'ouvrage de Céline et Gaëtan Marion, *Ils ont osé les méthodes naturelles ! Une écologie de la sexualité pour un amour durable* (2015), préfacé par le cardinal Barbarin.

Et oui, moi je me sentais pas de devenir maman tout de suite donc ouais j'ai pris la pilule, j'avais pas de problème avec ça. Je l'ai jamais dit à ma belle-mère que ça rendrait malade, mais bon... Moi ça me choque pas ! J'ai même pris dans ma vie, j'en suis moins fière si je puis dire, la pilule du lendemain, et là c'est vrai que dans mes principes ça me... Bah voilà, sur le moment, je l'ai fait, j'ai pas hésité.

(Béregère, 29 ans, catholique pratiquante,
chargée de recrutement en ressources humaines)

Il se dessine ainsi dans le discours de Béregère une distinction entre ses pratiques et ses « principes » : le fait d'avoir des principes moraux (ne pas recourir à la pilule du lendemain) n'empêche pas d'adopter une logique pragmatique : « *je me sentais pas de devenir maman tout de suite* ». Cette imbrication entre des positionnements généraux et la réalité des pratiques est discutée plus précisément dans la suite du chapitre. Béregère ne voit de plus aucun problème à se masturber « *oui boh quand même !* », considérant qu'il s'agit d'une manière de « *connaître son corps* ». Cet argument fait d'ailleurs écho aux positions de certains moralistes catholiques sur la question (voir *infra*).

Certain·e·s catholiques ont favorisé, cependant, les « méthodes naturelles » de régulation des naissances, à l'instar de Bertrand (55 ans, catholique pratiquant, thérapeute) et de sa femme, qui sont même devenu·e·s formateur/trice à l'utilisation des méthodes naturelles. Le recours à ces méthodes ne signifie cependant pas que la trajectoire contraceptive soit homogène : ainsi, Bertrand et sa femme ont tout d'abord utilisé des préservatifs (« *on a essayé, mais c'était pas pratique* »), avant d'utiliser une méthode naturelle de régulation des naissances, et de l'arrêter après la naissance de leur troisième enfant pour revenir sur une méthode barrière : le préservatif.

À un moment donné, on a arrêté les méthodes de régulation naturelle des naissances, après la naissance de Clémence, notre troisième, parce qu'aussi on avait le souhait de pouvoir quand même être plus... D'avoir une palette plus large au niveau de nos rapports en dehors des rapports de non-fécondité. [...] Si on fait juste la sexualité pour avoir des enfants, si on a juste des rapports pour avoir des enfants, ça fait maigre...

(Bertrand, 55 ans, catholique pratiquant, thérapeute)

La « norme contraceptive » préservatif-pilule-stérilet est ici réappropriée et traduite dans des termes religieux. Les méthodes naturelles de régulation des naissances remplacent la pilule et le stérilet, cette dernière méthode étant considérée par certain·e·s catholiques comme une forme d'avortement, mais peuvent être substituées par le retour au préservatif.

La contraception, loin d'être un sujet tabou chez les catholiques, est parfois l'objet d'une posture fortement réflexive de la part des fidèles, et ce tout particulièrement quand les

choix contraceptifs sont plus marginaux (cas des méthodes naturelles de régulation des naissances), mais pas uniquement. Chloé (24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement) est investie dans une association catholique conservatrice, promouvant les méthodes naturelles de contraception (notamment la méthode Billings, méthode de régulation naturelle des naissances par observation de la glaire cervicale). Elle m'affirme cependant qu'elle prend un moyen de contraception (préservatif) dès qu'elle a un rapport sexuel : « *Moi si je sors avec quelqu'un et que je couche avec, je me protège jusqu'à ce que je sois capable d'avoir un enfant* ».

Certaines jeunes femmes catholiques ont par ailleurs expérimenté des pratiques sexuelles plus marginales, à l'instar de Bérengère ou de Flora (21 ans, catholique indifférente, étudiante en économie) qui ont déjà essayé la sodomie. Cette pratique est rare parmi les jeunes de 18-29 ans, puisque 9 % des femmes et 14,5 % des hommes déclarent avoir pratiqué « souvent » ou « parfois » la pénétration anale au cours des 12 derniers mois (Bozon, 2008b). Bérengère, qui l'a pratiquée avec son ancien petit ami, a trouvé l'expérience « *plus ou moins sympathique* ». Elle ne souhaite cependant pas la renouveler avec son mari du fait de la taille de son pénis, un terme qu'elle ne prononce jamais, témoignant de la difficulté à dire la sexualité (Bozon, 1995).

En fait, ça n'a aucun intérêt particulier [la sodomie], mais ça fait pas mal. Enfin moi j'ai pas le souvenir que ça faisait mal, mais avec lui je pense que ça ferait mal parce qu'il n'est pas fait pareil que celui avec qui j'avais testé. Si tu veux, c'était pas la même taille de... Donc avec mon mari, ce serait totalement inenvisageable. Donc je lui ai dit, mais c'est pas quelque chose qui a l'air de le tenter... Parfois il fait des blagues, mais de toute façon je lui ai dit que c'était mort. Mais c'est vraiment à cause de la taille de sa... (*rires*)

(Bérengère, 29 ans, catholique pratiquante,
chargée de recrutement en ressources humaines)

Le récit de Bérengère témoigne bien de la diversité des pratiques sexuelles des catholiques pratiquant·e·s, même pour les femmes, tout autant qu'il rappelle le répertoire hétérosexuel et conjugal, propre à la majeure partie des individu·e·s, dans lequel s'inscrivent ces pratiques (Bozon, 2001a). La définition de soi comme « *vraiment hétérosexuelle* » s'inscrit plus largement dans l'attachement à la norme hétérosexuelle, particulièrement forte chez les fidèles (Maudet, 2017), sur laquelle on revient au chapitre 4 : « Les formes de l'hétéronormativité ».

Donc oui, j'ai testé ça [la sodomie], mais qu'est-ce que j'ai pu tester d'autre ? J'ai pas fait de plans à plusieurs, ça j'ai pas fait. L'échangisme, ça ne me tente pas du tout (*souffle*). Voilà. Si, j'ai embrassé une autre fille, ça j'ai déjà fait, aucun intérêt non plus, mais voilà, mais j'avais envie de découvrir plein de trucs. Bon, coucher avec une fille, ça par contre non. Ça vraiment... Je suis pas attirée par les filles, je suis vraiment hétérosexuelle moi. Donc voilà.

(Béregère, 29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines)

Le répertoire sexuel des jeunes femmes catholiques se diversifie. Si l'utilisation d'un moyen de contraception constitue, même pour les jeunes femmes les plus engagées, une pratique largement admise et répandue (ce dès la première enquête en 1970), certaines pratiques restent tout de même marginales ou peu dicibles, comme la sodomie. Mais c'est surtout l'âge au premier rapport sexuel qui continue de différencier les femmes selon leur engagement religieux.

c) Âge au premier rapport sexuel et « virginité morale » chez les femmes catholiques

Parmi les femmes interrogées en 1992, seules 20 % des femmes catholiques affirmées de 20-49 ans avaient eu un premier rapport sexuel précoce (à 16 ans ou avant), contre 37,7 % des femmes sans religion, une situation qui se maintient en 2006, même parmi les plus jeunes. Ainsi, parmi les 18-29 ans, 25,4 % des femmes catholiques affirmées ont eu un premier rapport sexuel précoce ; c'est le cas de 34 % des catholiques indifférentes et de 40 % des jeunes femmes sans religion d'appartenance. L'entrée plus tardive dans la sexualité pénétrative chez les femmes catholiques s'observe quel que soit le niveau de diplôme. En 2006, 41,8 % des femmes de 18-29 ans n'ayant pas de diplôme ou un niveau de base ont un premier rapport sexuel à 16 ans ou avant, et c'est le cas de 20 % des femmes ayant un niveau d'étude supérieur à Bac+2. Parmi les femmes catholiques affirmées, les résultats sont respectivement de 25 % et 9 %.

Cet écart entre l'âge d'entrée dans la sexualité des jeunes femmes sans religion et des jeunes femmes catholiques ne peut s'expliquer par le respect d'une norme de virginité, bien peu évoquée comme telle par les enquêtées dans leurs discours⁷³. Le fait que le premier rapport sexuel se déroule au sein d'une relation sentimentale est une attente partagée par la majeure partie des jeunes, en particulier les femmes. Il semble, cependant, que l'horizon d'attente des jeunes femmes catholiques soit marqué, de plus, par une exigence temporelle et

⁷³ On explore au chapitre 5 (« La subjectivation de la sexualité chez les fidèles ») la subjectivation de la norme de virginité pour certain·e·s catholiques et musulman·e·s.

par une représentation différée de l'âge au bon rapport sexuel. Le premier rapport sexuel a souvent lieu, chez les femmes catholiques, après la période du lycée, pendant les études supérieures. La virginité reste donc souvent une forme d'horizon moral à atteindre, dans une version adoucie.

Il ne s'agit pas uniquement d'être dans une relation sentimentale pour que le premier rapport sexuel puisse avoir lieu dans de bonnes conditions (Le Gall et Le Van, 2007), mais aussi que celui-ci n'ait pas lieu trop tôt dans la vie des jeunes femmes. Le fait de débiter tardivement sa vie amoureuse peut ainsi légitimer, chez certaines catholiques, un premier rapport sexuel arrivant rapidement après le début de la relation. Ainsi, Coline (32 ans, catholique pratiquante, avocate) se met « *en couple* » pour la première fois à l'âge de 20 ans, et a son premier rapport « *rapidement* », environ deux semaines après le début de leur relation, avec un jeune homme bénévole dans la même association catholique qu'elle. De même, si Chloé (24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement) a eu des « *amourettes* » au lycée (« *tu le vois le matin, le soir, un petit bisou et c'est fini quoi* »), ce n'est que dans sa deuxième année de licence qu'elle a son « *premier vrai copain* », qu'elle a rencontré dans son club de sport. Son premier rapport sexuel vient « *assez rapidement, on sortait ensemble depuis deux semaines* ». Pour Coline, comme pour Chloé, leur premier partenaire sexuel n'est pas leur futur conjoint, même si ce premier rapport sexuel a lieu au sein d'une relation sentimentale. À l'inverse, Diane (27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil), a eu son premier « *petit ami* » à l'âge de 19 ans, qu'elle a rencontré dans sa classe préparatoire, mais elle n'aura pas de rapport sexuel avec lui. Elle rencontre son premier partenaire sexuel, qui deviendra son conjoint, à l'âge de 25 ans seulement (voir chapitre 5 « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »).

L'âge tardif au premier rapport sexuel des jeunes femmes catholiques semble donc se fonder, au moins en partie, sur le caractère moins précoce de leurs premières « *vraies* » relations sentimentales par rapport aux autres femmes. Le premier rapport sexuel peut, quant à lui, venir rapidement après le début de cette relation, à condition qu'elle ait lieu à un âge jugé suffisant. Chez les femmes interrogées, on observe ainsi une logique catholique de l'« *attente* ». Alors que les femmes valorisent généralement l'attente au sein de la relation (entre le début de la mise en couple et le premier rapport sexuel), garante de sa stabilité et de sa longévité (Bergström, 2014 ; Levinson, 2001), certaines femmes catholiques valorisent une attente *en amont* de la relation affective – le commencement de celle-ci doit impliquer un engagement durable, donc aussi sexuel. En outre, l'attente constitue parfois moins le respect d'une norme de sexualité que le résultat d'une situation de fait : certaines jeunes femmes ont

été scolarisées dans des établissements non mixtes par exemple, limitant fortement les rencontres avec l'autre sexe, comme c'est le cas d'Angélique (34 ans, catholique pratiquante, femme au foyer).

« *Attendre un peu [...] pour que ça ait du sens* » (Aurore, 27 ans, catholique pratiquante, gestion de projets culturels – actuellement au chômage) pourrait bien être la version catholique d'une norme de sexualité plus large, dans laquelle un premier rapport sexuel réussi a lieu au sein d'une relation de couple (Le Gall et Le Van, 2007).

Finalement, en 1970, l'influence de la pratique religieuse était très marquée sur la sexualité masculine tandis qu'elle était moins nette pour les femmes. Les hommes catholiques adoptent, à cette date, une sexualité plus contenue que les hommes sans religion, tandis que la « morale de la retenue » concerne toutes les femmes, catholiques ou non. Les écarts entre les pratiques sexuelles des catholiques et des personnes sans religion tendent à s'estomper au fil des générations, et le répertoire sexuel des jeunes femmes et hommes catholiques s'élargit. Le fait que l'entrée dans la sexualité des jeunes femmes catholiques reste plus tardive va de pair avec un discours moralisant, dans lequel il ne s'agit plus d'attendre le mariage, mais d'attendre « *la bonne personne* » et de « *donner du sens* » à un acte sexuel qui se doit d'arriver tardivement dans la vie des jeunes femmes. Il s'agit d'une forme de « virginité morale », plus répandue chez les femmes catholiques que chez les femmes sans religion. Le rapprochement des pratiques sexuelles ne correspond cependant pas à un rapprochement équivalent des représentations de la sexualité : sur ce thème, les clivages persistent entre catholiques et personnes sans religion.

2. Évolution des représentations de la sexualité : des clivages persistants dans les années 2000 entre catholiques et personnes sans religion

De manière générale, les femmes et les hommes déclarant une pratique religieuse tiennent en 1970 des discours moins tolérants sur le plan de la sexualité que les personnes sans religion d'appartenance, et ce pour chacune des représentations considérées (Tableau 12). Plus précisément, tant les femmes que les hommes pratiquant·e·s réguliers/ières déclarent qu'« il faut interdire la vente de livres érotiques quel que soit l'âge » et que « la prostitution est intolérable » (resp. 25,6 % et 36,7 % pour les femmes ; 18,3 % et 36,5 % pour les hommes) plus fréquemment que les femmes et les hommes sans religion d'appartenance (6,5 % et 15,8 % pour les femmes ; 6,6 % et 25,8 % pour les hommes). En outre, la régularité

des rapports sexuels est plus rarement considérée par les pratiquant·e·s réguliers/ières comme « nécessaire pour se porter bien », pour les femmes comme pour les hommes. Les écarts entre femmes et hommes parmi les catholiques pratiquant·e·s sont en outre faibles tandis que ceux-ci sont plus prononcés du côté des personnes non pratiquantes en ce qui concerne le rejet de la prostitution (10 points de pourcentage séparent les femmes et les hommes non-pratiquant·e·s). La pratique religieuse tendrait ainsi à atténuer les différences de genre dans les représentations plus que dans les pratiques sexuelles.

Les représentations à l'égard de la fidélité diffèrent cependant des trois autres prises de position entre les pratiquant·e·s et les non-pratiquant·e·s. En effet, les hommes pratiquants ne se distinguent pas des hommes non-pratiquants, contrairement aux femmes pratiquantes qui sont plus attachées que les non-pratiquantes à une fidélité sans écart. 49 % des hommes pratiquants réguliers et 45,3 % des non-pratiquants considèrent l'infidélité occasionnelle d'un homme comme « impardonnable », tandis que, chez les femmes, ce sont respectivement 55 % des pratiquantes régulières et 41,2 % des non-pratiquantes qui font une telle déclaration. Plus encore, les avis relatifs à la fidélité deviennent autrement plus clivants dans les décennies suivantes, pour les femmes comme pour les hommes. Ainsi, 2006, en effet, 56,2 % des femmes et 57,2 % des hommes catholiques affirmé·e·s déclarent se sentir proche de l'affirmation « la fidélité pour la vie », contre 43,1 % des femmes et 36,7 % des hommes sans religion d'appartenance.

Les écarts dans l'attachement à la « fidélité pour la vie » entre hommes catholiques et hommes sans religion se confirment d'ailleurs parmi les plus jeunes, puisque 53 % des catholiques affirmés âgés de 18 à 29 ans se sentent proches de « la fidélité pour la vie » en 2006, contre 38 % des jeunes hommes sans religion. Pour les femmes, les écarts sont plus faibles. Parmi les 18-29 ans, en effet, 56 % des femmes catholiques affirmées et 50 % des femmes sans religion se sentent proches d'une telle affirmation. L'attachement à la « fidélité pour la vie », caractérisant l'attachement au mariage, est donc particulièrement répandu parmi les catholiques affirmé·e·s, ce même chez les hommes, ce qui n'était pas le cas en 1970. Ce positionnement marque ainsi une frontière symbolique qui s'est renforcée parmi les hommes, entre les catholiques affirmés et les hommes sans religion d'appartenance.

TABLEAU 12
REPRESENTATIONS SEXUELLES SELON LE SEXE ET LA RELIGION LORS DES TROIS ENQUETES DE 1970, 1992 ET 2006 (EN %)

	L'infidélité n'est pas acceptable			Il faut interdire la pornographie			Il faut faire reculer la prostitution			Des rapports sexuels réguliers sont nécessaires pour se porter bien		
	1970 « Une femme mariée doit considérer l'infidélité occasionnelle de son mari comme impardonnable »			1970 « La vente de livres érotiques doit être interdite, quel que soit l'âge »			1970 « La prostitution est intolérable, il faut s'efforcer de la faire disparaître à tout prix »			1970 « Des rapports sexuels réguliers sont nécessaires pour se porter bien »		
	Pratiquant régulier	Pratiquant occasionnel	Pas de pratique	Pratiquant régulier	Pratiquant occasionnel	Pas de pratique	Pratiquant régulier	Pratiquant occasionnel	Non pratiquant	Pratiquant régulier	Pratiquant occasionnel	Pas de pratique
Femme	55	51	41,2	25,6	10,4	6,5	36,7	13,4	15,8	58,3	77	71,4
Homme	49	45,4	45,3	18,3	11,3	6,6	36,5	28,6	25,8	58,7	69,4	82,6
	1992 « Il n'est pas du tout acceptable qu'un homme puisse avoir des aventures au cours de son mariage » ***			1992			1992			1992		
	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion
	Femme	38,5	28	30,5	NP	NP	NP	NP	NP	NP	NP	NP
Homme	51,2	44,2	41,3	NP	NP	NP	NP	NP	NP	NP	NP	
	2006 Se sent proche de l'affirmation « La fidélité pour la vie » ***			2006 « Il faut interdire la pornographie » ***			2006 « Il faut faire reculer la prostitution » ***			2006 « Des rapports sexuels réguliers sont nécessaires pour être bien » *** pour les femmes / ns pour les hommes		
	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion
	Femme	56,4	42,1	37,1	15,4	7,2	9	33,2	22,8	29,4	65,9	71
Homme	57,7	43,3	42,9	29,1	17,1	16,5	50,7	43,3	48,9	59,4	61,7	58,9

NP indique une question non posée lors de l'enquête. **Seuils de significativité statistique** : * 10 %, ** 5 % ; *** 1 %, ns non significatif.

Lecture : 57,7 % des hommes catholiques affirmés déclarent se sentir proche de l'affirmation « La fidélité pour la vie » en 2006.

Champ : Individu-e-s âgés de 20 à 49 ans.

Sources : Enquête sur le comportement sexuel des Français, 1970, Ifop ; Analyse des Comportements Sexuels des Français, Inserm, 1992 et Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

Entre 1992 et 2006, l'écart entre les positionnements des catholiques affirmé·e·s et des personnes sans religion a fortement diminué pour certaines représentations de la sexualité. C'est le cas des avis à l'égard de la prostitution et par rapport au fait d'avoir des rapports sexuels réguliers pour « être bien ». Alors qu'un écart de 20 points de pourcentage séparait les pratiquantes régulières des femmes non pratiquantes parmi celles considérant que des rapports sexuels réguliers sont nécessaires pour « se porter bien », cet écart est quasiment nul en 2006. La nécessaire régularité des rapports sexuels s'inscrit dans un nouveau contexte de normalisation de la sexualité, considérée comme indispensable au bien-être individuel et conjugal (Bajos, Ferrand et Andro, 2008 ; Bozon, 2018).

Quand il n'y a plus de sexualité, il n'y a plus d'intimité, donc plus vraiment d'affection et de sécurité dans un couple. Donc on prend vite ses distances. Et inconsciemment, sans s'en rendre compte, tout est occasion pour faire autre chose, en dehors de son conjoint.

(Bertrand, 55 ans, catholique pratiquant, thérapeute)

La normalisation de la logique du bien-être sexuel, même parmi les personnes fortement engagées religieusement, s'observe d'ailleurs jusqu'au sein de formations catholiques pour les couples ou dans les chroniques « Sexualité » des journaux catholiques. Les formations, animées par des groupes catholiques en lien avec l'Église sur le couple, proposent de penser et de réfléchir la sexualité en lien avec le bien-être conjugal. Par exemple, le mouvement international *Fondacio*, regroupement œcuménique reconnu par l'Église catholique, rassemblant plus de 3000 membres, propose des formations et des soirées autour du thème « S'aimer et construire son couple » qui abordent précisément la question de la « sexualité épanouie »⁷⁴ (voir chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »).

Si la norme du bien-être sexuel s'est diffusée au sein de chaque couche de la société, quel que soit l'engagement religieux des individu·e·s, les avis divergent cependant à propos de la fidélité et de la pornographie entre les catholiques et les personnes sans religion. En 2006, 26,4 % des femmes catholiques affirmées et 15,6 % des hommes catholiques affirmés considèrent qu'il faut interdire la pornographie, contre 14,5 % des femmes et 8,3 % des hommes sans religion d'appartenance. Lola (26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication) considère ainsi la pornographie comme une pratique « répugnante », qui atteint le stade de « maladie pour certaines personnes ». Chloé (24 ans, catholique

⁷⁴ Voir le programme des sessions de couple proposé par Fondacio, « S'aimer et construire son couple » (consulté le 20 juin 2019).

pratiquante, chargée de recrutement) quant à elle, y est opposée en tant que « *féministe* », car « *considérer les femmes comme des objets, c'est nul* ». Il s'agit toutefois d'un féminisme différentialiste (Della Sudda, 2016), comme en témoigne sa représentation naturalisée des besoins sexuels masculins « *à cause de la testostérone* ». On retrouve chez Élisabeth, convertie au catholicisme, le même avis à l'égard de la pornographie (le « *porno* » aurait « *modelé* » sa sexualité), dans une version beaucoup moins naturalisante des différences entre les femmes et les hommes.

En termes de simulation. En termes de passivité. [...] En termes de « non, mais c'est pas grave si je jouis pas », en termes de vision de mon propre corps, parce qu'au-delà de la pilosité, il y a tout le reste : le fait d'avoir un corps parfait.

(Élisabeth, 27 ans, catholique pratiquante, guide dans un monastère).

Ces prises de position font écho aux arguments catholiques d'« esclavage » par la pornographie et aux injonctions à sortir de la « porno-dépendance⁷⁵ ». L'opposition à la pornographie s'inscrit en outre fortement dans la valorisation du cadre conjugal parmi les fidèles catholiques (chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »).

En conclusion, l'étude de l'évolution des pratiques et des discours sur la sexualité semble indiquer que, hormis pour l'âge au premier rapport sexuel, ce sont à présent surtout certaines opinions sur la sexualité qui distinguent les individus selon leur religiosité : l'opposition à la pornographie et l'attachement à la fidélité restent deux discours distinctifs pour une partie des catholiques affirmé·e·s, tandis que la norme de bien-être sexuel ne distingue pas les catholiques des personnes sans religion. L'analyse menée uniquement sur la dernière enquête CSF 2006 met au jour, en outre, l'attachement prononcé à l'égard de la famille hétérosexuelle chez les catholiques, étudiée en détail au chapitre 4 (« Les formes de l'hétéronormativité »). Ce constat cependant interroge : si les discours semblent plus centraux que les pratiques en matière de genre et de sexualité, comment penser la dissonance entre certaines prises de position par les fidèles et la réalité de leurs pratiques ? Ce questionnement sera repris tout au long de la thèse, mais on se propose d'entamer la réflexion à partir du cas de la masturbation.

⁷⁵ Le « parcours Libre pour aimer », initié par le Père Eric Jacquinet en collaboration avec des thérapeutes, a pour objectif de faire sortir les femmes et les hommes de l'addiction à la pornographie. Il est possible de suivre le parcours sur internet, d'acheter le livre et de prier pour les personnes « porno-dépendantes » (consulté le 3 mai 2019).

III — UN HIATUS ENTRE PRATIQUE ET DISCOURS ? ANALYSE D'UN PARADOXE A PARTIR DU CAS DE LA MASTURBATION (1970-1992)

Le rapprochement des pratiques sexuelles entre les femmes et les hommes catholiques et sans religion ainsi que la persistance, voire le renforcement, de différences dans les positionnements à l'égard de la sexualité, invite à interroger l'apparente incohérence pouvant exister entre des pratiques sexuelles et le discours sur ces pratiques chez les fidèles. Comme le montrent les résultats de l'enquête CSF 2006, la diversification des pratiques et le rapprochement des conduites sexuelles entre les femmes et les hommes se sont fait·e·s en parallèle du maintien d'un double standard et d'une vision différentialiste de la sexualité, la différence entre les sexes constituant « le socle des représentations de la sexualité » (Bajos, Ferrand et Andro, 2008, p. 547). On interroge plus précisément ici une pratique largement sous-déclarée pour les femmes (Béjin, 1993) : celle de la masturbation. On montre que les différences pouvant exister entre des représentations à l'égard d'une pratique sexuelle et la pratique en tant que telle ne sont pas l'expression d'un comportement hypocrite de la part des catholiques, n'appliquant pas les normes qu'elles et ils défendent. Il s'agit plutôt d'une réinterprétation d'injonctions genrées en matière de sexualité et de l'importance accordée à la mise en récit de soi⁷⁶.

1. La masturbation : un détour historique

La masturbation a été considérée, à partir du siècle des Lumières et jusque dans les années 1960, comme une « grave question de morale », ce qui n'est le cas ni dans les périodes antérieures au XVIII^e siècle, et ni dans celle postérieure aux années 1960. Comme le souligne Thomas Laqueur (2005) dans son histoire culturelle de la masturbation, « la masturbation, en tant que question de morale sexuelle sérieuse, est un phénomène moderne, elle est le produit des Lumières profanes, une partie d'une nouvelle éthique du moi » (p. 9). Au XVIII^e siècle, le médecin Samuel Auguste Tissot publie le traité « De l'onanisme » (en latin en 1758, traduit en français en 1860) et diffuse alors en France des idées déjà présentes en Grande-Bretagne, depuis la publication d'une brochure intitulée *Onania*, condamnant « l'odieux péché de la masturbation » dès le début du XVIII^e siècle. L'ouvrage sera réédité jusqu'au XX^e siècle. La masturbation est présentée comme une pratique a-sociale, en tout point néfaste et à proscrire, tant d'un point de vue moral que médical : elle serait une perversion détruisant la nature, et les

⁷⁶ L'étude du rapport des fidèles à la masturbation est prolongée au chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles ».

conséquences physiques de cet acte seraient particulièrement dangereuses (ulcères, convulsions, épilepsie, arrêt de la croissance, etc.). Elle serait à l'origine de la dissémination de nombreuses maladies, mais aussi de la déchéance morale des peuples et de la paresse des civilisations. La masturbation relèverait de sensations factices, de jouissances « faciles, auxquelles aucun obstacle ne s'oppose, mais qui ne peuvent être suivies que par une forme de déception qui les rend plus dangereuses que celles que procure le coït » (Corbin, 2008, p. 168).

Avant les années 1960, l'Église était en effet moins occupée à contrôler et punir le « péché d'Onan » qu'à s'assurer du bon respect d'autres normes telles que le célibat des prêtres, le mariage, l'interdiction de toute forme de contraception ; et à punir d'autres pratiques sexuelles jugées déviantes, comme le viol, l'inceste ou l'adultère. Au tout début du XX^e siècle, la théorie freudienne adoucit la critique de la masturbation en soulignant que les conséquences négatives de cet acte sont dues à la culpabilité liée à une pratique jugée illégitime, mais pas à l'acte en lui-même. La masturbation est toutefois considérée par Freud et ses disciples comme régressive et infantile, ce contre quoi s'insurgent les mouvements féministes, présentant par exemple la pratique comme une manière de découvrir le plaisir sexuel sans avoir à « coucher sans désir pour avoir l'air libérée » (Knibiehler, 1996). Ce n'est que dans la période plus récente qu'elle commence à être en partie délivrée du sceau de la culpabilité et de formes de jugements médicaux négatifs, et ce même dans certains discours catholiques, même si la pratique reste fortement sous-déclarée par les femmes (Béjin, 1993).

Comme indiqué ci-avant, la masturbation est condamnée par le discours officiel de l'Église, qui la considère comme faisant partie des « morales permissives modernes », dont les catholiques doivent rester éloigné·e·s (Carnac, 2013). Cependant, dès les années 1970, la question du statut médical et moral à accorder à la masturbation par l'institution catholique est posée et les positions critiques sont en partie nuancées, ce dont témoignent les débats internes chez les moralistes et les théologiens. Ainsi, en 1966 dans *Le Supplément*⁷⁷ de la revue *La Vie Spirituelle* (n° 77), une des « trois principales revues catholiques en France » (Sevegrand, 2017), le théologien Alain Plé suggère de s'appuyer entre autres sur des arguments

⁷⁷ *Le Supplément* à la revue *La vie spirituelle* est présenté comme « un organe de recherche ». Cette revue est réservée « à ceux et celles qui ont charge d'âmes : confesseurs, pasteurs, directeurs de séminaires, supérieurs religieux, maîtres et maîtresses des novices, et aussi aux théologiens, médecins, psychologues, historiens et sociologues de métier » (1966). Elle devient une revue à part entière, *Le supplément : revue trimestrielle* à partir de 1970. Son but est, en analysant la vie des hommes et de l'Église, d'en dégager le sens, à la lumière de l'Évangile ». La revue se veut « un lieu de rencontres entre théologiens et spécialistes des sciences de l'homme, dans le souci de faire bénéficier de ces recherches les pasteurs, ceux qui ont une responsabilité dans l'Église et tous ceux qui sont sensibles aux questions que posent les mutations de notre temps » (1975). Les numéros sont disponibles sur Gallica.

psychanalytiques et sur la rupture du lien social qu'entraîne la masturbation pour lutter contre cette pratique, plutôt que d'accentuer encore la culpabilité ressentie par les « masturbateurs ».

Même quand la masturbation n'est pas le symptôme d'une profonde névrose obsessionnelle, elle installe l'adolescent qui s'y livre fréquemment dans un mode « dé-réel », où l'activité sexuelle, ne dépassant pas « la fixation à la mère », n'est vécue que dans l'imaginaire ou l'abstraction. Le masturbateur s'isole dans un monde de rêves éveillés et de phantasmes ou de théories, au lieu de faire face aux réalités de la vie et des autres personnes. Timide, doutant de lui, honteux, son inaptitude à la rencontre réelle des autres s'étend à toute sa vie, et non pas seulement au domaine affectivo-sexuel. Ce n'est pas par hasard que Jean-Jacques Rousseau, masturbateur, a écrit les *Rêveries du promeneur solitaire*.

(Alain Plé, 1966, *Le Supplément à La Vie Spirituelle*, n° 77, p. 282)

Si le théologien insiste sur le rôle de l'éducateur/du confesseur, qui ne doit pas accentuer la culpabilité de son dirigé vis-à-vis de la masturbation, cette dernière est toutefois fermement condamnée. En 1979, à l'inverse, le théologien moraliste Xavier Thévenot considère, dans un article sur les « chrétiens et les déviations sexuelles », que la masturbation est une pratique permettant l'exploration de soi. Elle prépare les adolescents « au plan de l'imaginaire » à rencontrer l'autre sexe « dans la réalité ». En s'appuyant sur les travaux sexologiques de Masters et Johnson, il souligne le rôle thérapeutique et complémentaire de la relation sexuelle que peut avoir la masturbation (n° 131, p. 433-434). Cette position est partagée par le théologien Charles E. Curran (1975, n° 113, p. 248). Les représentations à l'égard de la masturbation sont donc historiquement et culturellement situées, et elles suscitent des débats au sein même de l'institution catholique, malgré un positionnement officiel catégorique. Qu'en est-il cependant du point de vue des catholiques « ordinaires », pratiquant·e·s, ou accordant de l'importance à la religion dans leur vie, et non de celui de l'institution ou des moralistes ?

2. Des pratiquant·e·s plus critiques à l'égard de la masturbation que les non pratiquant·e·s en 1970 et en 1992

Les représentations à l'égard de la masturbation évoluent fortement des années 1970 aux années 2000, caractérisant une normalisation de la pratique : alors que dans l'enquête de 1970, les répondant·e·s se voient poser une question à l'égard des risques médicaux qu'engendrent la masturbation, la question les invite, en 1992, à apposer un jugement moral sur la pratique. En 2006, enfin, aucune question n'est posée à propos des représentations à l'égard de la masturbation.

Dans les résultats publiés de l'enquête Simon (1972), la masturbation est classée dans les « autres expériences de la vie sexuelle », avec les pollutions nocturnes, les maladies vénériennes et l'homosexualité. Malgré ce regroupement éclectique, les auteur·e·s ne se prononcent pas de manière particulièrement négative à l'égard de la masturbation. À partir du constat que « dans notre société, l'onanisme est encore ressenti comme un vice et la pratique masturbatoire comme une manie répréhensible » (*ibid*, p. 261), il est souligné que la pratique est répandue même chez d'autres mammifères que les humains et qu'il existe une variété de possibilités d'atteindre l'orgasme par les caresses (autoérotiques ou réciproques). Les arguments médicaux condamnant l'onanisme sont mis de côté, et la masturbation est même présentée comme une « véritable méthode contraceptive ».

La masturbation ne se limite pas aux organes génitaux (...). Pas plus qu'elle ne rend idiot, la masturbation ne rend épileptique ou impuissant : elle n'est pas nocive pour la santé physique de l'individu (Simon et al., 1972, p. 262)

La question posée aux répondant·e·s à l'égard de leurs représentations de la masturbation dans l'Enquête sur le comportement sexuel des Français (1970) adopte un point de vue médical sur la pratique. On leur demande si elles et ils considèrent que le fait de se masturber est « mauvais pour la santé ».

D'après ce que vous savez, ou ce que vous croyez, diriez-vous que se masturber (c'est-à-dire arriver au plaisir en se caressant soi-même) n'est jamais mauvais pour la santé, que cela dépend du nombre de fois où on le pratique ou que cela est toujours mauvais pour la santé ?

Les taux de non-réponse à cette question sont importants : ils sont de 34 % pour les hommes âgés de 20 ans et plus, et ils atteignent 63 % pour les femmes. Ils varient, en outre, selon l'âge des répondant·e·s : 26 % des hommes de 18-29 ans ne répondent pas à la question, contre 36 % de ceux âgés de 30 à 49 ans (pour les femmes, ces taux sont respectivement de 55 et 60 %). Par ailleurs, s'ils ne dépendent pas de la pratique religieuse pour les hommes (29 % pour les hommes pratiquants de 20-49 ans et 32 % pour les hommes non pratiquants du même âge), ce n'est pas le cas pour les femmes chez qui les pratiquantes régulières ont des taux de non-réponse plus élevés que les non-pratiquantes (resp. 58 % et 47 %). Pierre Simon justifie le taux élevé de non-réponse, notamment chez les femmes, par leur moindre expérience de la masturbation. La gêne ou l'indifférence à l'égard d'une telle question sont aussi à considérer. Dans tous les cas, on peut penser que la condamnation médicale de la masturbation n'a pas de signification pour une partie des répondant·e·s.

Parmi les personnes ayant cependant répondu à la question et âgées de 20 à 49 ans (soit 37 % des femmes et 66 % des hommes), on constate que la pratique religieuse est associée, pour les femmes, à une représentation négative et dangereuse de la masturbation, ce qui est moins souvent le cas pour les hommes (Tableau 13, chiffre de droite).

TABLEAU 13
LA MASTURBATION EST TOUJOURS MAUVAISE POUR LA SANTE
SELON L'AGE, LE SEXE ET LA PRATIQUE RELIGIEUSE EN 1970 PARMIS LES 20-49 ANS (EN %)

	D'accord	Pratique religieuse		
		Régulière	Occasionnelle	Jamais
F 20-29 ans	[14-31,1]			
H 20-29 ans	[10-13,5]			
F 30-49 ans	[15-28,1]			
H 30-49 ans	[24-37,5]			
F 20-49 ans	[14,5-29,6]	[20-47,6]	[12-32,4]	[11-20,8]
H 20-49 ans	[17-25,5]	[20-28,2]	[20-30,8]	[16-23,5]
<p>Note de lecture : le premier chiffre de l'intervalle concerne la proportion d'individu·e-s indépendamment de la proportion de non-réponses. Le second concerne la proportion d'individu·e-s uniquement parmi celles et ceux qui ont répondu à la question. 20 % des pratiquantes régulières considèrent que la masturbation est toujours mauvaise pour la santé. Parmi les pratiquantes régulières s'étant prononcées, soit 42 % d'entre elles, 20 x 100 / 42 = 47,6 % considèrent que la masturbation est toujours mauvaise pour la santé.</p> <p>Champ : Individu·e-s âgé·e-s de 20 à 49 ans.</p> <p>Source : Enquête sur le comportement sexuel des Français, 1972, p. 838-839.</p>				

47,6 % des femmes pratiquantes régulières ayant répondu à la question⁷⁸ déclarent en 1970 que la masturbation est « toujours mauvaise pour la santé », contre 20,8 % des femmes non pratiquantes⁷⁹. Près de 20 points de pourcentage séparent les femmes les plus pratiquantes des femmes non-pratiquantes, alors que les proportions sont similaires entre les hommes pratiquants (28,2 %) et non pratiquants (23,5 %).

En 1992, la question ne porte plus sur les conséquences médicales de la masturbation, mais sur son caractère plus ou moins « acceptable » (Tableau 14). De nouveau, les femmes et les hommes catholiques rejettent plus la masturbation que les femmes et les hommes sans religion. En 1992, les personnes catholiques affirmées considèrent plus souvent qu'il n'est « pas du tout acceptable » qu'une femme ou un homme se masturbe que les personnes sans religion (resp. 40 % des femmes et 52 % des hommes catholiques affirmé·e·s contre 30 % des femmes et des hommes sans religion parmi les 20-49 ans). Les hommes catholiques adoptent donc des positions plus critiques à l'égard de la masturbation en 1992 qu'en 1970.

⁷⁸ Soit 20 % des 42 % de femmes catholiques pratiquantes s'étant prononcées sur la question.

⁷⁹ Soit 11 % de 53 % de femmes non pratiquantes s'étant prononcées sur la question.

TABLEAU 14
LA MASTURBATION N'EST « PAS DU TOUT ACCEPTABLE »
SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMI LES 20-49 ANS EN 1992 (EN %)

		Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Ensemble	Effectifs
Masturbation féminine	Femme	39,9	33,5	27,3	33,8	247
	Homme	51,1	42,9	29,6	40,7	361
Masturbation masculine	Femme	39,7	33,9	27,9	34,0	254
	Homme	59,9	53,6	37,3	50,1	465

p < 0,01
Lecture : 39,9 % des femmes catholiques affirmées considèrent la masturbation féminine comme étant « pas du tout acceptable ».
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 20 à 49 ans.
Source : Analyse des comportements sexuels en France, Inserm, 1992.

Pourtant, en 1992 et plus encore en 2006, les catholiques et les personnes sans religion déclarent s'être déjà masturbé·e dans des proportions similaires. En 2006, 60 % des femmes catholiques affirmées (62,5 % des femmes sans religion) et 91 % des hommes catholiques affirmés (94 % des hommes sans religion) déclarent avoir déjà pratiqué la masturbation au moins une fois dans leur vie. Cette homogénéité relative des pratiques entre catholiques et personnes sans religion s'observe aussi quand on prend en compte la fréquence de la pratique masturbatoire (Tableau 15) : la proportion de femmes et d'hommes catholiques affirmé·e·s déclarant se masturber « souvent » ou « parfois » est proche de celles des personnes sans religion. Ce résultat est toutefois à nuancer pour les hommes de 18-29 ans en 2006. En effet, 45,5 % des hommes catholiques affirmés et 55,2 % des hommes sans religion déclarent s'être masturbés « souvent » ou « parfois » au cours des douze derniers mois. Ce résultat laisse suggérer l'existence ce que l'on pourrait qualifier d'« éthique de la modération »⁸⁰ propre à certains hommes catholiques, et moins caractéristique chez les femmes, du fait des plus faibles taux de déclaration de la pratique en général.

⁸⁰ Le terme de « modération » fait ici référence à l'injonction à la pudeur dans « le combat pour la pureté », neuvième commandement du catéchisme de l'Église catholique (§2520 à §2527). Tout particulièrement : « La pudeur protège le mystère des personnes et de leur amour. Elle invite à la patience et à la modération dans la relation amoureuse ; elle demande que soient remplies les conditions du don et de l'engagement définitif de l'homme et de la femme entre eux. La pudeur est modestie. Elle inspire le choix du vêtement. Elle maintient le silence ou le réserve là où transparait le risque d'une curiosité malsaine. Elle se fait discrétion » (§2522, je souligne) et « Il existe une pudeur des sentiments aussi bien que du corps. Elle proteste, par exemple, contre les explorations 'voyeuristes' du corps humain dans certaines publicités, ou contre la sollicitation de certains médias à aller trop loin dans la révélation de confidences intimes. La pudeur inspire une manière de vivre qui permet de résister aux sollicitations de la mode et à la pression des idéologies dominantes. » (§2523, je souligne).

TABLEAU 15
SE MASTURBE « SOUVENT OU PARFOIS »
PARMI LES 18-29 ANS EN 1992 ET EN 2006 (EN %)

1992 : Au cours de la vie				
	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Ensemble
Femme	28,4	26,4	31,6	29,3
Homme	65,5	68	71,2	68,4
2006 : Au cours des douze derniers mois				
	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Ensemble
Femme	16,4	20,4	18,7	17,4
Homme	45,5	54,3	55,2	51,4

p < 0,01.
Lecture : 28,4 % des femmes catholiques affirmées déclarent s'être masturbées souvent ou parfois au cours de leur vie en 1992. 16,4 % des femmes catholiques affirmées déclarent s'être masturbées souvent ou parfois au cours des douze derniers mois en 2006.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans
Source : Analyse des comportements sexuels en France, Inserm, 1992 ; Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

La masturbation n'est donc plus dans l'ensemble, en 1992 comme 2006, une pratique qui distingue fortement les catholiques des personnes sans religion, alors qu'elle reste bien plus l'objet de discours critiques de la part des femmes et des hommes catholiques affirmé·e·s que des personnes sans religion d'appartenance. L'écart observé entre la pratique de la masturbation et la permanence d'un discours critique sur la pratique, particulièrement répandue chez les personnes catholiques, peut se comprendre comme le hiatus existant entre un positionnement de principe et la réalité des pratiques qu'il s'agit à présent d'explorer plus en détail.

3. L'« éthique de la modération » des hommes catholiques affirmés

À ce titre, deux résultats principaux sont à souligner : en premier lieu, la majeure partie des femmes et un tiers des hommes sont en réalité globalement cohérent·e·s au regard de leurs discours sur la masturbation et de leur pratique masturbatoire. En 1992, deux tiers des hommes qui ont déclaré qu'il n'est « pas du tout acceptable de se masturber », pour une femme comme pour un homme, se sont masturbés « souvent ou parfois » au cours de leur vie, tandis que seul un quart des femmes déclarent s'être masturbées souvent ou parfois tout en considérant la masturbation comme étant inacceptable (Tableau 16).

TABLEAU 16
FREQUENCE DE LA MASTURBATION CHEZ LES INDIVIDU·E·S
CONSIDERANT QU'IL N'EST « PAS DU TOUT ACCEPTABLE » DE SE MASTURBER EN 1992 (EN %)

		Pour un homme			Pour une femme		
		Souvent ou parfois	Assez rarement ou jamais	Total	Souvent ou parfois	Assez rarement ou jamais	Total
Catholique affirmé	Femme	24,3	75,7	100	21,2	78,8	100
	Homme	60	40	100	58,5	41,5	100
Catholique indifférent	Femme	18,3	81,7	100	18	82	100
	Homme	61,5	38,5	100	57,1	42,9	100
Sans religion	Femme	24,3	75,7	100	24,5	75,5	100
	Homme	62,7	37,3	100	59,5	40,5	100
Ensemble	Femme	22,2	77,8	100	20,7	79,3	100
	Homme	61,1	38,9	100	58,1	41,9	100

p < 0,01 selon le sexe. Les résultats ne sont pas significatifs selon la religion.
Lecture : 24,3 % des femmes catholiques affirmées considérant qu'il n'est « pas du tout acceptable de se masturber » se masturbent souvent ou parfois. C'est le cas de 60 % des hommes catholiques affirmés.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 20 à 49 ans.
Source : Analyse des comportements sexuels en France, Inserm, 1992

En second lieu, si les catholiques s'opposent plus fréquemment à la masturbation que les personnes sans religion, la proportion de femmes et d'hommes condamnant la masturbation tout en la pratiquant fréquemment (mettant en œuvre une forme de pratique dissonante à l'égard des discours tenus – ou à l'inverse : un discours dissonant à l'égard de la pratique) ne dépend pas de l'engagement religieux. La tension entre le discours sur la masturbation et la pratique de celle-ci est donc avant tout genrée et concerne principalement les hommes, quels que soient leur engagement religieux et leur degré de religiosité. Il n'y aurait donc pas de conduite spécifiquement catholique, qui se caractériserait par une dissonance entre discours et pratique. Celle-ci serait surtout une conduite genrée.

L'écart en apparence paradoxal entre une position normative critique à l'égard de la masturbation et une pratique fréquente de celle-ci relève des hommes, qu'ils soient catholiques ou non. Les discours de certains hommes pratiquants rencontrés confirment les représentations genrées à l'égard de la masturbation, par le recours à des discours naturalisants sur les besoins sexuels masculins. Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) me présente ainsi la masturbation comme une pratique nécessaire, dans le cadre d'une vision différentialiste des besoins sexuels féminins et masculins. Il souligne le caractère dommageable d'une telle pratique (« *je sais que c'est pas bien* ») et insiste en même temps

sur la « maîtrise » des besoins sexuels qu'une telle pratique suppose (« *La sexualité, ça se maîtrise [...] Après, j'ai peut-être plus de facilité que d'autres à me retenir...* »).

Le recours à la masturbation chez les hommes peut, de plus, faire l'objet d'un discours plus large sur la sexualisation de la société, auquel il est difficile d'échapper. Alexandre cherche ainsi à me justifier sa pratique de la masturbation, qui l'oblige à aller régulièrement se « confesser », en l'intégrant à une représentation plus globale de la sexualité, non sans lien avec la description des « paniques morales » à l'égard de la sexualité des jeunes (Bozon, 2012). La dénonciation de la permissivité sexuelle de la société rend alors plus tolérable l'aveu de la pratique masturbatoire.

Tu vois je pense que dans... On parle beaucoup des religions et de leur rapport de frustration à la sexualité. Mais... Je... On va dire, par exemple, bon y a des tas de gens qui disent par exemple la pratique du viol dans certains quartiers c'est un rapport immémorial de frustration entre l'islam et la femme, avec des explications religieuses, culturelles et compagnie. Bah je pense que la pornographie et la masturbation, ça joue un effet bien plus dévastateur que la religion parce que ce qui fait de la femme un objet c'est pas la religion. Ce qui a une vraie influence sur la vie des gens c'est pas la religion : tu n'as pas un curé ou un imam chez dans... Tu vois moi je suis très pratiquant j'avais des capotes chez moi.

(Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise)

Dans le cas d'Alexandre, la position critique à l'égard de la masturbation n'empêche pas la pratique masturbatoire, mais suppose la mise en place de techniques annexes pour limiter ses conséquences – le fait d'aller se confesser – ainsi que l'appui d'un récit selon lequel la société serait hypersexualisée. L'absence de maîtrise de sa sexualité ne serait pas due à la frustration générée par les religions (il est intéressant de noter qu'il prend l'exemple de l'islam, non du catholicisme), mais bien à celle occasionnée par la diffusion d'images pornographiques et l'« hypersexualisation » de la société.

La mise en cohérence d'un discours critique à l'égard de la masturbation (ainsi que de la pornographie, dans le cas d'Alexandre) avec une pratique effective de celle-ci s'intègre plus largement dans le cadre d'une « éthique de la modération », propre à certains hommes catholiques. Celle-ci correspond, en outre, à un attachement prononcé à l'égard de la fidélité et du mariage, et les distingue des autres hommes. La maîtrise de sa sexualité prônée par ces hommes n'est pas nouvelle : elle est déjà valorisée dans les années 1960, lorsque des écrits catholiques défendent le contrôle sexuel face à la diffusion des méthodes de contraception artificielle. Ainsi, l'homme d'affaire catholique Paul Chanson (1890-1964) conseille aux hommes de pratiquer le « *coïtus reservatus* », afin de « remédier aux échecs de la méthode Ogino », qui consiste en « l'apprentissage de l'acte sexuel *sans éjaculation* » (Thomé, 2019,

chapitre 3). Ainsi, selon Cécile Thomé, dans les années 1960, « ce n'est pas tant un mode de 'régulation des naissances' qu'un modèle de masculinité qui est proposé par les tenants du '*coïtus reservatus*' » (*Ibid.*, p. 155). Dans les années 2000, la maîtrise de sa sexualité porte moins sur les questions contraceptives que sur d'autres aspects de la sexualité, mais la construction d'un modèle de masculinité catholique suit une logique semblable.

En conclusion, la tension apparente entre discours et pratique ne tient pas entièrement à la confrontation empirique : la plupart des femmes, et une partie des hommes adoptent des pratiques en cohérence avec leurs positions normatives à l'égard de la masturbation. Les dissonances sont donc genrées, elles concernent en priorité les hommes, et ce quel que soit leur engagement religieux : il n'y a pas de spécificité catholique dans l'écart entre les discours et la pratique à l'égard de la masturbation. La tension mise en évidence entre des représentations et des pratiques sexuelles, loin d'être le témoin de comportements hypocrites de la part des hommes catholiques, met au contraire l'accent sur des tensions internes, sur la confrontation de scripts intrapsychiques masculins (notamment des fantasmes) et des scénarios culturels hétérogènes, de genre (naturalisant la sexualité des hommes) et catholique (invitant à maîtriser les désirs sexuels masculins) auxquels les individu·e·s ont été socialisé·e·s (Gagnon, 2008 ; Gagnon et Simon, [1973] 2002). Il met en évidence, en outre, la capacité plus ou moins grande de ces individu·e·s à se raconter et à mettre en cohérence leurs pratiques.

CONCLUSION DE CHAPITRE

Les pratiques sexuelles des catholiques se diversifient depuis les années 1970, et se rapprochent de celles des personnes sans religion, tant chez les femmes que chez les hommes. L'individualisation de la sexualité contemporaine et le déclin des contrôles externes sur la sexualité n'épargnent donc pas les catholiques (Bozon, 2001a, 2018). Cependant, le maintien de cadres sociaux de la sexualité se caractérise, chez les catholiques, par l'existence de formes genrées de contrôle sur les corps. Les femmes catholiques entrent plus tardivement dans la sexualité pénétrative, même dans la période récente, exprimant ainsi leur attachement à une forme de « virginité morale », caractérisée par un « âge 'normal' au premier rapport sexuel » (Maillochon, Ehlinger et Godeau, 2016) plus tardif que pour les autres femmes. Ainsi, bien que le répertoire sexuel des catholiques s'élargisse, la sexualité des jeunes femmes reste contrainte, les contrôles étant aujourd'hui largement intériorisés. En outre, le thème de l'« attente » lors du premier rapport sexuel, gage du sérieux de la relation (Bergström, 2014), est étendu parmi l'ensemble des femmes, ce qui suggère une influence durable de certaines représentations et injonctions catholiques sur la sexualité en France.

En outre, l'analyse pseudo-longitudinale permet une mise en perspective historique des représentations à l'égard de la sexualité et de ses évolutions. La norme de bien-être sexuel est aujourd'hui répandue même parmi les catholiques affirmé·e·s, confirmant l'appropriation élargie de celle-ci et sa traduction en termes religieux. En revanche, l'attachement à une forme absolue de fidélité, témoin d'un engagement envers le mariage et indice de l'engagement des catholiques envers un modèle conjugal de sexualité (Bozon, 2001b), est particulièrement fort parmi les femmes, mais aussi parmi les jeunes hommes catholiques. L'étude de l'évolution des représentations de la sexualité met ainsi au jour la construction discursive de masculinités hétérogènes parmi les hommes catholiques, l'attachement à la « fidélité pour la vie » ne correspondant pas à la norme masculine d'expérimentation sexuelle, répandue chez les hommes durant la période de jeunesse (Bozon, 2012 ; Fidolini, 2015 ; Maillochon, 2012).

Enfin, la confrontation entre pratiques et discours met en évidence le caractère genré des dissonances à l'égard de la sexualité : dans le cas de la masturbation, ce sont surtout les hommes (catholiques ou sans religion d'appartenance) qui, tout en critiquant la pratique masturbatoire, déclarent se masturber fréquemment. Cette tension n'est donc pas uniquement

causée par l'engagement religieux, mais par l'existence de logiques sociales spécifiques dans lesquelles peut venir s'imbriquer la religion. Il s'agit tout particulièrement de l'intériorisation de deux discours sur la sexualité – l'un restrictif, insistant sur le rôle de la maîtrise des désirs, voire des dangers d'une hypersexualisation de la société ; l'autre naturalisant les besoins sexuels masculins. En outre, l'illégitimité de la pratique de la masturbation chez certain·e·s catholiques s'inscrit dans la mise en cause qu'elle implique du modèle de l'« orientation conjugale » (Bozon, 2001b) auquel la plupart d'entre elles et eux sont attaché·e·s, ce sur quoi l'on revient plus en détail au cours du chapitre 5 (« La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »).

Cette première analyse des évolutions des pratiques et représentations de la sexualité invite à prendre en compte deux éléments : tout d'abord, l'importance des représentations de et discours sur la sexualité pour les catholiques (on reviendra au chapitre 4 – « Les formes de l'hétéronormativité » – sur ces représentations, notamment celles autour de l'homosexualité en 2006). Ensuite, la manière dont les fidèles catholiques mettent en récit leurs pratiques et jonglent avec des injonctions normatives dépassant le cadre religieux (chapitre (« La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »)). Avant cela, on interroge à présent la sexualité des musulman·e·s, à partir de l'enquête CSF 2006.

Chapitre 3

LA SEXUALITE DES MUSULMAN·E·S, UNE SEXUALITE DE MINORITAIRES ?

INTRODUCTION DE CHAPITRE

La sexualité des musulman·e·s a depuis longtemps suscité fantasmes et inquiétudes de la part des sociétés occidentales (Lagrange, 2008). Les représentations de la sexualité en islam s'inscrivent dans l'histoire politique, coloniale et sociale française (Shepard, 2012, 2017) et les musulman·e·s sont défini·e·s, dans l'imaginaire social, par une forme d'ambiguïté sexuelle, à l'intersection des rapports de genre et des rapports de race (Hamel, 2003). D'un côté, les femmes seraient à la fois soumises aux hommes arabes et musulmans, et lascives. De l'autre, les hommes oscilleraient entre une masculinité naturalisée, « prédatrice » (Fidolini, 2017), violente et dominatrice (Guénif-Souilamas, 2002), et une féminité propre aux hommes arabes (Benali, 1998), qui laisse planer le doute sur leur hétérosexualité – voire affirme l'essence pédéraste des Arabes (Shepard, 2017).

Cette curiosité inquiète sur la sexualité des femmes et des hommes musulman·e·s ne peut se comprendre qu'en adoptant une perspective longue intégrant l'histoire coloniale et post-coloniale française. Les musulman·e·s sont en effet en majeure partie issu·e·s de l'immigration, en particulier de pays musulmans. Les conduites affectives et sexuelles des jeunes issu·e·s de l'immigration ont fait l'objet de nombreux travaux en France, soulignant la force des rapports de genre et des relations interethniques. C'est à la fois le contrôle de la sexualité des femmes (Tersigni, 2001), mais aussi la mise en scène par les hommes de leur hétérosexualité qui sont mis en évidence (Fidolini, 2018).

La sexualité des musulman·e·s s'inscrit dans l'existence d'un rapport social de race (Hamel, 2003) historiquement construit, qui dépasse les relations interethniques, et au sein

d'un processus de « démocratisation sexuelle » propre aux sociétés occidentales (Fabre et Fassin, 2003 ; Fassin, 2006). C'est parce que la démocratie et la constitution de l'homogénéité nationale passent par les questions de genre et les questions sexuelles que les problématiques articulant islam et sexualité sont discutées et médiatisées dans l'espace public et politique, en interrogeant par exemple la légitimité en France du port du voile (Tersigni, 2003) ou en dénonçant la supposée « violence ordinaire » des hommes musulmans (Delphy, 2006).

Le pays de naissance, les particularités « culturelles », l'origine géographique plus large des musulman·e·s sont ainsi érigé·e·s au rang de caractéristiques immuables et héréditaires (Guillaumin, 2002), intriquées et souvent indistinctement évoquées, par la « population majoritaire » (Hamel, 2003) ou revendiquées par la population immigrée minoritaire elle-même, retournant ainsi le stigmate de leur assignation raciale. On utilise dans ce travail les notions de « race » et de « racialisation », plutôt que les termes d'« ethnie » et d'« ethnicisation », puisqu'il s'agit moins ici de penser l'existence de variations (inter et intra-)culturelles que de traits biologiques ou naturalisés à partir d'une appartenance religieuse (Guénif-Souilamas et Bentouhami, 2017 ; Guillaumin, 2002 ; Hamel, 2003).

La sexualité des musulman·e·s se situe donc au croisement de rapports de genre et de race, de l'histoire migratoire et (post-)coloniale française. Ce chapitre s'attache à explorer plus en détail comment s'imbriquent les questions de genre, de race et de sexualité, en lien avec l'islam. Observe-t-on des différences entre les pratiques sexuelles des musulman·e·s et celles des catholiques ou des personnes sans religion ? Comment penser ces différences dans le jeu des rapports de genre et des rapports de race ? En quoi la racialisation de l'islam se traduit-elle par des conduites sexuelles spécifiques, chez les femmes et les hommes musulman·e·s ? Le genre et la race jouent en effet un rôle clé pour comprendre la sexualité des femmes et des hommes musulman·e·s en France dans la période contemporaine.

On s'appuie sur les données de l'enquête Contexte de la sexualité en France (2006), principalement pour les jeunes de 18-29 ans. Comme dans le cas du chapitre précédent, la sexualité étudiée est hétérosexuelle.

I — SEXUALITE ET ISLAM : ENTRE QUESTION RACIALE ET DOGME ISLAMIQUE

La sexualité des musulman·e·s est une sexualité d'individu·e·s ayant, pour la majeure partie d'entre eux, une histoire migratoire récente. Dans le cas des personnes immigrées, cela pose la question du rôle d'une socialisation au genre et à la sexualité dans des pays affichant parfois des normes très strictes en matière de genre et de sexualité (Bouhdiba, 2004), malgré de nombreux « arrangements » internes (Bakass et Ferrand, 2013). Dans le cas des personnes descendantes de l'immigration, c'est leur position « minoritaire » et « minorée » (Brun et Galonnier, 2016 ; Dargent, 2010) dans l'espace social qu'il faut prendre en compte.

La population « minoritaire » correspond dans ce travail aux personnes issues de l'immigration (immigré·e·s ou ayant au moins un parent immigré·e), tandis que la population majoritaire regroupe les personnes non-immigrées qui n'ont pas de parent issu de l'immigration. Le terme de « minoritaire » ne désigne pas uniquement une minorité numérique, mais une « catégorie imposée [qui] engendre une solidarité objective entre des personnes qui sinon n'auraient pas grand-chose à voir les unes avec les autres » (Chauvin, 2003, p. 37). Les minorités ne sont pas des catégories homogènes et naturalisées : elles existent du fait de la minorisation sociale, des phénomènes de ségrégation et de discrimination, des jugements extérieurs et racialisés portés sur elles qui tendent à réduire leur espace des possibles (en particulier en matière de sexualité). L'usage de la notion est donc circonscrit à des situations sociales susceptibles d'évoluer. On cherche ici à donner un contenu concret à la notion, qui reste toujours contextuelle. Dans le cas des personnes musulmanes issues de l'immigration interrogées dans ce travail, l'appropriation politique du statut de minorité pour contester et resignifier le processus de minorisation sociale dont elles et ils font l'objet, n'est pas étudié.

On décrit d'abord la composition migratoire du groupe des musulman·e·s, une manière « artisanale » d'approcher quantitativement la question raciale, avant de revenir plus en détail sur les dogmes islamiques de sexualité, et d'en souligner leur malléabilité relative. On décrit enfin les conduites sexuelles des femmes et hommes musulman·e·s. On centre l'étude sur les jeunes de 18-29 ans, pour limiter les effets d'âge et de génération, particulièrement forts en ce qui concerne la sexualité (Bessin, 2009), les trajectoires migratoires (Beauchemin, Hamel et Simon, 2016) et l'engagement religieux musulman (Simon et Tiberj, 2016).

1. L'islam : une religion de l'immigration

L'islam est une religion entretenant un lien particulièrement fort avec l'immigration (Simon et Tiberj, 2016), même si une proportion faible de musulman·e·s sont issu·e·s de la population majoritaire, notamment dans le cas de conversions à l'islam (Allievi, 2000 ; Brun et Gallonier, 2016 ; Puzenat, 2015). Plus particulièrement, il s'agit d'une religion fortement liée à des migrations venant du Maghreb, du Sahel et de Turquie. D'après les résultats de l'enquête TeO (2008), 85 % des descendants d'immigrés du Maghreb déclarent que leur père est musulman. C'est le cas de 82 % des descendant·e·s d'immigré·e·s du Sahel et de 88 % de celles et ceux de Turquie (Lagrange, 2014, p. 207).

Selon les données de l'enquête CSF 2006, 32 % des femmes et 28 % des hommes musulman·e·s affirmé·e·s de 18-29 ans sont immigré·e·s en 2006, et environ 62 % d'entre elles et eux ont au moins un parent immigré (Tableau 17). Seulement 4 % des femmes et 6 % des hommes musulman·e·s affirmé·e·s sont issu·e·s de la population majoritaire en 2006 (ne sont pas immigré·e·s et n'ont aucun parent immigré·e), soit une proportion marginale de l'ensemble des musulman·e·s.

TABLEAU 17
LIEN A LA MIGRATION SELON LA RELIGION EN 2006 PARMI LES 18-29 ANS (EN %)

	Population majoritaire	DOM	Immigré	Descendant d'immigré*	Descendant DOM	Total	Effectifs
Catholique Femme affirmé	68,6	3,2	10,9	14,6	2,6	100	283
Homme	61,9	0,9	12,7	19,4	5	100	165
Catholique Femme indifférent	84,2	1	2,4	11,9	0,5	100	623
Homme	81,1	1	2,5	14,2	1,1	100	446
Musulman Femme affirmé	4,2	1,8	32,2	61,7	0	100	110
Homme	6,4	1	28,1	62,3	2,2	100	80
Sans religion Femme	80,7	0,7	4,3	13,8	0,4	100	756
Homme	83,5	0,3	2	13,5	0,7	100	787
Ensemble Femme	72,7	1,3	7,4	17,8	0,7	100	1772
Homme	74,8	0,6	5,2	18	1,4	100	1478

* Les effectifs étant réduits, on ne distingue pas les descendant·e·s d'immigré·e·s selon qu'un ou les deux parents soi(en)t immigré(s).

Lecture : Parmi les femmes musulmanes affirmées, 32,2 % sont immigrées et 61,7 % ont au moins un·e parent immigré·e.

Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans.

Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

En outre, comme en témoignent des travaux récents sur la question à partir de l'enquête TeO de 2008 (Lagrange, 2014 ; Simon et Tiberj, 2016), les musulman·e·s déclarent en grande majorité accorder de l'importance ou beaucoup d'importance à la religion dans leur vie. Les musulman·e·s se définissent par une religiosité bien plus forte que les autres dénominations religieuses, tout particulièrement la religion catholique. Dans l'enquête Contexte de la sexualité en France (2006), seul·e·s 15 % des musulman·e·s de 18-29 ans déclarent que la religion est peu ou pas du tout importante dans leur vie, soit un rapport au religieux quasiment inversé par rapport aux catholiques. Ainsi, si l'on considère le fait de ne pas accorder beaucoup d'importance à la religion dans sa vie comme le signe d'une forme culturelle d'engagement religieux, l'existence d'un « islam culturel » est marginale, en comparaison du « catholicisme culturel » (Hervieu-Léger, 2003 ; Simon et Tiberj, 2016).

En outre, l'engagement religieux des descendant·e·s d'immigré·e·s est parfois plus fort que celui de leurs parents, tout particulièrement quand elles et ils vivent dans des quartiers ségrégués : « Tout se passe comme si les jeunes appartenant à la seconde génération avaient reçu et intériorisé cette vitalité religieuse des pays d'origine plus encore que leurs parents, partis dans des contextes moins fervents » (Lagrange, 2014, p. 230). Cependant, ce « renforcement religieux » est l'apanage d'une minorité des musulman·e·s, les trajectoires de « sécularisation religieuse », dans laquelle la religiosité des enfants est moins forte que celles de leurs parents, étant les plus fréquentes quelle que soit la dénomination religieuse (Simon et Tiberj, 2016).

L'histoire migratoire des musulman·e·s est indispensable à prendre en compte pour mieux décrire et comprendre leurs pratiques et représentations sexuelles. La sexualité (et l'hétérosexualité) structure fortement les rapports de genre des immigré·e·s et descendant·e·s d'immigré·e·s (Fidolini, 2018 ; Hamel, 2003), la virginité est notamment centrale dans les représentations d'une partie des descendant·e·s d'immigré·e·s maghrébin·e·s (Hamel, 2006 ; Tersigni, 2001). Par ailleurs, les musulman·e·s issu·e·s de l'immigration sont pour une large part issu·e·s de milieux populaires ou en situation de « subordination sociale » (Dargent, 2010). Les conduites sexuelles des musulman·e·s sont ainsi le produit de rapports sociaux imbriqués. Avant de les étudier plus en détail, il faut toutefois revenir sur les dogmes islamiques de sexualité.

2. L'islam : le « licite » et l'« illicite » de la sexualité

Tout comme pour les autres religions instituées, dont le catholicisme, l'islam impose l'ordre antithétique des sexes et véhicule des représentations de genre asymétriques et binaires. Du point de vue des normes religieuses, le droit musulman (*fiqh*), loin d'être immuable, s'appuie sur une logique pragmatique (Fortier, 2010b) et dépend des interprétations des docteurs en jurisprudence islamique. Il repose cependant sur des principes communs issus du Coran et de la Sunna (regroupant les dits – *hadith* – du prophète). Les actes sexuels sont classés et hiérarchisés selon leur caractère licite ou illicite, et selon la gravité de la conduite.

Le droit classe les actions humaines en cinq catégories statutaires : obligatoire (*wājib*) ; recommandable (*mandūb*) ; permis (*mubāh*) ; blâmable (*mamakrūh*) ; interdit (*muharram*). Il stipule clairement certains interdits sexuels (inceste, fornication, adultère, sodomie, bestialité, etc.), réservant l'essentiel de ses travaux et débats à la sexualité pénétrative. Des actes sexuels n'impliquant pas de pénétration vaginale ou anale (masturbation, coït intercrural, tribadisme), bien que condamnés, y sont plus rapidement traités ; la fellation est ignorée, aussi bien par les légistes que par les littérateurs, y compris dans la littérature érotique, sinon dans l'invective (Lagrange, 2008, p. 100).

La pénétration vaginale illicite (soit hors mariage), le *zīna*, est donc considérée comme une faute majeure, une atteinte au droit de Dieu (*haqq allah*). La pornographie est interdite, tout comme la pénétration anale ou sodomie. Les positions à l'égard d'autres pratiques sexuelles et contraceptives, comme les pratiques bucco-génitales, la masturbation et l'usage de moyens de contraception, sont en revanche moins nettes et souvent plus souples. Si la masturbation est condamnée par toutes les écoles juridiques sauf les Hanbalites (Lagrange, 2008), qui la considèrent comme un « mal préférable à un péché plus grave », elle n'est pas non plus totalement décriée, car elle permet à l'épouse d'atteindre l'orgasme. Selon Corine Fortier (2010a), la masturbation est condamnée en islam si elle est pratiquée en solitaire, mais non si elle l'est avec l'épouse. Les positions vis-à-vis de la contraception sont en outre nuancées : le coït interrompu est généralement admis, tout comme l'utilisation du préservatif et de la pilule dans le cadre du mariage (Fortier, 2010a). Les références à l'égard des pratiques bucco-génitales sont quant à elles quasiment absentes des textes religieux (Lagrange, 2008). Globalement, selon Georges-Henri Bousquet (1990 [1953]), la satisfaction des désirs sexuels est encouragée, tant que la sexualité a lieu au sein du mariage.

Les normes musulmanes en matière de sexualité sont donc à la fois strictes en ce qui concerne la sexualité pré-conjugale, extra-conjugale ou encore la sodomie, mais aussi malléables et soumises à l'interprétation des docteurs en jurisprudence islamique. Celles-ci ne

sont, de plus, pas toujours bien connues des fidèles, et soumises à des interprétations variées quant à leurs significations, leur degré d'application et leur validité. Comme le montre Vulca Fidolini (2015), les individu·e·s font un « usage personnalisé des interdits sexuels musulmans » (p. 253). Il met en évidence, dans le cas de jeunes hommes immigrés marocains, l'existence de différents scénarios de la sexualité ou de « différentes dialectiques du double standard sexuel » (p. 266), fondés sur des jeux d'opposition entre sexualité licite et illicite, sexualité jeune et sexualité adulte, sexualité conjugale et sexualité extra-conjugale. À l'intérieur de ces scénarios, les interdits musulmans sont ré-interprétés et leur caractère absolu est discuté.

Sans préjuger de la connaissance par les musulman·e·s des normes islamiques de sexualité, ou de leur caractère central dans leurs conduites sexuelles, il s'agit à présent d'entrer dans le détail de leurs pratiques sexuelles, à partir des déclarations des femmes et des hommes musulman·e·s dans l'enquête CSF 2006. Leurs représentations de la sexualité sont explorées plus précisément au chapitre suivant.

II — LE DOUBLE STANDARD SEXUEL CHEZ LES MUSULMAN·E·S

La sexualité des musulman·e·s est marquée par un double standard sexuel plus prononcé que pour l'ensemble de la population, dans les pratiques que dans les représentations sexuelles⁸¹. Les femmes musulmanes entrent plus tardivement dans la sexualité pénétrative, tandis que les hommes ont plus souvent un premier rapport sexuel précoce. De plus, le hiatus est particulièrement fort entre les femmes et les hommes musulman·e·s à l'égard du nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré, ce qui n'est pas le cas pour les catholiques.

1. Une entrée dans la sexualité plus tardive pour les femmes

L'entrée dans la sexualité est fortement genrée pour les jeunes musulman·e·s. Les femmes musulmanes entrent dans la sexualité plus tardivement que les femmes catholiques et les femmes sans religion d'appartenance, alors que ce n'est pas le cas pour les hommes. Parmi les 18-29 ans, près de la moitié des jeunes femmes musulmanes n'ont pas encore eu de

⁸¹ « Le double standard sexuel est principalement défini par rapport à l'institution du mariage, censée organiser et réguler la sexualité. Il désigne alors une relative indulgence vis-à-vis des relations sexuelles prémaritales des garçons par opposition à un contrôle strict des filles » (Maillochon, 1999, p. 271). On étend la notion ici aux différenciations sexuelles des conduites et injonctions pesant sur la sexualité des femmes et des hommes.

rapport sexuel, alors que c'est le cas de 9,2 % des jeunes femmes catholiques et de 6,2 % des jeunes femmes sans religion (Tableau 18). Pour les hommes en revanche, on n'observe pas de lien entre l'appartenance à l'islam et le fait de ne pas encore avoir eu de premier rapport sexuel chez les jeunes de 18-29 ans. En effet, 10 % des hommes musulmans n'ont pas eu de premier rapport sexuel, contre 9,6 % des catholiques affirmés et 8,5 % des hommes sans religion d'appartenance.

TABLEAU 18
ÂGE AU PREMIER RAPPORT SEXUEL SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMIS LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)

		Premier rapport sexuel précoce ⁽¹⁾	Premier rapport sexuel non précoce ⁽²⁾	Pas de rapport sexuel	Ensemble	Effectifs
Catholique affirmé	Femme	23	67,8	9,2	100	283
	Homme	20,3	70,1	6,3	100	165
Catholique indifférent	Femme	31	60,8	8,2	100	623
	Homme	23	70,7	6,3	100	446
Musulman affirmé	Femme	7,7	46,5	45,7	100	110
	Homme	33,7	56,2	10,1	100	80
Sans religion	Femme	37,3	56,5	6,2	100	756
	Homme	26	65,6	8,5	100	787
Ensemble	Femme	30,2	58,8	11,0	100	1772
	Homme	25,1	66,8	8,1	100	1478

⁽¹⁾ Premier rapport sexuel précoce : 16 ans ou avant pour les femmes, 15 ans ou avant pour les hommes ;

⁽²⁾ Premier rapport sexuel non précoce : 17 ans et plus pour les femmes, 16 ans et plus pour les hommes.

p < 0,01.

Lecture : 7,7 % des femmes musulmanes affirmées de 18-29 ans déclarent avoir eu un premier rapport sexuel à 16 ans ou avant, 46,5 % déclarent avoir eu un premier rapport sexuel à 17 ans ou plus tard, et 45,7 % n'ont pas encore eu de rapport sexuel.

Champ : Individu-e-s âgé-e-s de 18 à 29 ans

Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

En outre, parmi les femmes ayant déjà eu un rapport sexuel en 2006, les musulmanes entrent plus tardivement dans la sexualité que les catholiques et les femmes sans religion d'appartenance⁸². Ainsi, alors que moins de 8 % des femmes musulmanes affirmées déclarent avoir eu un premier rapport sexuel à 16 ans ou avant, c'est le cas de 23 % des femmes catholiques affirmées, de plus de 30 % des femmes catholiques indifférentes et de 37 % des femmes sans religion. Les écarts au sein du groupe des femmes selon la religiosité sont donc

⁸² Pour rappel, un premier rapport sexuel précoce a lieu à l'âge délimitant le premier quartile pour les femmes comme pour les hommes. En 2006, un premier rapport sexuel précoce a eu lieu à 16 ans ou avant pour les femmes (24,4 % en 2006), à 15 ans ou avant pour les hommes (22,5 % des hommes en 2006).

particulièrement forts, allant jusqu'à près de 30 points de pourcentage entre les femmes sans religion et les femmes musulmanes affirmées de 18-29 ans.

Ainsi, non seulement la moitié des jeunes femmes musulmanes n'ont pas encore eu de rapport sexuel au moment de l'enquête, mais parmi celles ayant déjà eu un premier rapport sexuel, les premiers rapports sexuels précoces (avant 16 ans) sont rares.

Parmi les jeunes femmes musulmanes n'ayant pas eu de rapport sexuel au moment de l'enquête, 43 % d'entre elles sont immigrées et 51 % descendantes d'immigré·e·s (résultats non présentés). Pour les jeunes femmes, l'appartenance à l'islam va donc de pair avec un âge d'entrée tardif dans la sexualité, en particulier pour les celles issues de l'immigration. Comme le montrent Fatima Bakass et Michèle Ferrand (2013), l'âge d'entrée dans la sexualité des jeunes femmes est plus tardif, et plus souvent associé au mariage dans des pays comme le Maroc qu'en France, malgré une diversification des parcours. De plus, pour des jeunes femmes nées en France, dont les parents sont issu·e·s d'Afrique du Nord, l'attention portée à la sexualité est considérée comme « une donnée intrinsèque au jeu interethnique » (Tersigni, 2001, p. 35). La virginité des jeunes femmes a été saisie comme « typique de la 'maghrébinité' assignée, puis stigmatisée (comme archaïque), et ensuite réinvestie comme emblème identitaire des minoritaires » (*ibid*). Ce n'est donc pas seulement l'islam en tant que religion imposant des normes strictes en matière de sexualité qui explique l'entrée plus tardive dans la sexualité des femmes musulmanes, mais l'islam en tant que religion de l'immigration, religion racialisée dont le stigmatisme a pu, pour une partie des musulman·e·s, être retourné.

La place des histoires migratoires dans les parcours affectifs des jeunes femmes musulmanes s'observe dans le récit de certaines enquêtées. C'est le cas de Mylène (22 ans, musulmane affirmée, en service civique dans une association), née d'une mère vietnamienne et d'un père tunisien et musulman. Musulmane pratiquante assidue, elle fait ses cinq prières par jour, va à la mosquée tous les vendredis et porte le voile depuis l'âge de 16 ans. Le choix du voile lui a donné l'impression de se « *draper d'arabité* », tout en n'ayant jamais eu l'impression de « *nier [s]a culture vietnamienne qui encourage toujours la pudeur même dans [s]a façon de s'habiller* ». « *Ne pas afficher [s]a sexualité devant les hommes* » est un principe que Mylène applique et défend avec ardeur durant l'entretien. La jeune femme est toujours célibataire, n'a jamais eu de partenaire sexuel et ne se sent « *pas prête à se marier* ». Toutefois, malgré l'apparente distance avec les questions de sexualité, Mylène m'explique s'être déjà connectée à un site de rencontres « communautaire » sur internet pour les maghrébin·e·s et les musulman·e·s. Si elle n'est jamais allée jusqu'à rencontrer physiquement des hommes via le site, elle a tout de même pris le temps de consulter des profils. En outre, la

réticence qu'exprime Mylène à l'idée d'avoir des relations sexuelles (ou une relation sentimentale) est justifiée par la volonté de s'investir pleinement dans sa réussite scolaire, une situation caractéristique de nombreuses jeunes femmes issues de l'immigration (Beaud, 2014).

Pour l'instant j'ai envie de continuer mes études et savoir ce que je veux dans la vie, m'affirmer dans mon identité et voilà, savoir qui je veux avoir dans ma vie quoi.

(Mylène, 22 ans, musulmane affirmée, en service civique dans une association)

Le fait que Mylène n'ait encore jamais eu de relation sexuelle est donc le produit de son histoire migratoire et de sa double culture arabo-vietnamienne, de son engagement religieux et de sa situation de fille d'immigré·e·s, souhaitant bénéficier d'une ascension sociale par l'école.

Si les jeunes femmes musulmanes entrent plus tardivement dans la sexualité pénétrative que les femmes catholiques et sans religion, une situation qui dépend de leur trajectoire sociale et migratoire, ce n'est pas le cas des hommes. Pour les hommes de 18 à 29 ans en effet, l'appartenance à l'islam est associée à une entrée plus précoce dans la sexualité pénétrative que les hommes sans religion. Alors que 26 % des hommes sans religion et 20 % des catholiques affirmés de 18-29 ans déclarent avoir eu un rapport sexuel précoce (à 15 ans ou avant), c'est le cas de 34 % des musulmans affirmés du même âge. Même si la majeure partie des musulman·e·s ont un premier rapport sexuel après 15 ans, ceux-ci sont surreprésentés parmi les hommes ayant un premier rapport sexuel précoce, ce qui les distingue à la fois au sein du groupe des hommes, et des femmes musulmanes.

Ce résultat ne signifie pas, cependant, que tous les hommes musulmans entrent précocement dans la sexualité ou que ce premier rapport se passe sans difficulté. Mehdi (25 ans, musulman indifférent, étudiant en chimie), de parents marocains, a eu son premier rapport sexuel à 19 ans, ce qu'il estime être « *tard* ». Il a cherché activement, à partir de ses 18 ans, à avoir une relation sexuelle. Quand l'opportunité se présente, avec une camarade de classe, il est totalement décontenancé.

Voilà j'ai 19 ans, j'avais pratiquement 20 ans quand j'ai perdu ma virginité, y avait une fille j'étais, avec elle, putain je me souviens c'était tellement mal fait ! [...] Les vagins, comme la bite, c'est pas la chose la plus esthétique que tu vois. Tu apprends à l'aimer ! [...] C'est aussi l'odeur. Après ça diffère, sur l'odeur. Y avait pas une odeur qui n'était pas soutenable, c'est l'odeur du sexe, mais la première fois que tu la sens, mais aussi... Y avait des poils tu vois ! Dans les vidéos, c'est des trucs rasés comme pas possible. Donc là, tu vois, y a plusieurs étapes à acquérir. Et ensuite c'est comment tu manies le vagin ! C'est toute une science. Parce que dans les

films... (*Il mime une scène de sexe violente, en faisant des mouvements secs du bassin, accompagné de ses bras*) [...] En plus t'oses pas dire que t'es puceau, j'étais là « mais non je suis pas puceau ». Dès que j'ai inséré ma bite elle a su que j'étais puceau. Le trou il était en bas, moi je pensais que c'était tout le truc. Du coup ça rentrait pas. Je suis tombé sur une paroi. Et je bandais plus.

(*Mehdi, 25 ans, musulman indifférent, étudiant en chimie*)

Le récit catastrophe de Mehdi met en évidence la confrontation entre ses connaissances « physiques » de la sexualité, fondées sur le visionnage fréquent de films pornographiques, et sa première expérience sexuelle en décalage avec ses attentes. Le script interpersonnel décrit ici souligne avec force les caractéristiques corporelles de sa partenaire (l'odeur du vagin, les poils) ainsi que le stigmate de sa virginité (« *tu n'oses pas dire que tu es puceau* »). Alors qu'il était fortement désiré par Mehdi, afin de maintenir, entre autres, sa « réputation » dans un cadre homosocial (Fidolini, 2015), ce premier rapport sexuel est un échec.

On observe donc une relation inversée entre genre et religiosité parmi les jeunes musulman·e·s. Du côté des femmes, l'appartenance à l'islam est associée à une entrée plus tardive dans la sexualité pénétrative tandis que pour une partie des hommes, elle est liée à une sexualité précoce et active. En outre, l'entrée plus tardive des femmes musulmanes dans la sexualité pénétrative est associée à des représentations différenciées à l'égard du premier rapport sexuel, par rapport aux hommes musulmans et aux femmes non musulmanes (Tableau 19).

En effet, près des deux tiers des femmes musulmanes affirmées déclarent avoir considéré leur premier partenaire sexuel comme un conjoint ou futur conjoint, soit 40 points de pourcentage de plus que les femmes catholiques affirmées, et près de 50 points de pourcentage de plus que les femmes sans religion d'appartenance. L'entrée dans la sexualité pour les femmes musulmanes est donc fréquemment associée à une représentation maritale de la sexualité, ce qui n'est pas le cas des hommes musulmans. Seuls 11 % d'entre eux ont considéré leur première partenaire sexuelle comme une conjointe ou future conjointe, un résultat très proche des déclarations des hommes sans religion d'appartenance (9 %). Ce sont ici les hommes catholiques qui se distinguent par un attachement plus fréquent à une sexualité conjugale lors du premier rapport sexuel (19 %). Quelle que soit leur appartenance religieuse, les hommes déclarent le plus souvent considérer leur partenaire comme une « petite copine », plus d'un tiers des jeunes hommes musulmans la considérant comme une partenaire occasionnelle.

TABLEAU 19
« COMMENT CONSIDERIEZ-VOUS VOTRE PREMIER PARTENAIRE ? »,
SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMIS LES 18-29 ANS (EN %)

		Petit copain	Partenaire occasionnel	Conjoint	Ensemble	Effectifs
Catholique affirmé	Femme	66,9	9,4	23,7	100	220
	Homme	52,1	28,7	19,2	100	133
Catholique indifférent	Femme	73,9	9,2	16,9	100	498
	Homme	65,7	20,9	13,4	100	357
Musulman affirmé	Femme	39,9	-	60,1	100	63
	Homme	55,6	33,8	10,6	100	52
Sans religion	Femme	72,9	10,4	16,7	100	601
	Homme	61,2	30	8,8	100	592
Ensemble	Femme	70,1	9,2	20,7	100	1382
	Homme	61,2	27,4	11,4	100	1134

p < 0,01.
Lecture : 60,1 % des femmes musulmanes affirmées de 18-29 ans ayant eu rapport sexuel ont considéré leur premier partenaire comme un conjoint ou futur conjoint.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans ayant eu un rapport sexuel.
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

L'entrée dans la sexualité des jeunes femmes musulmanes est en conséquence tardive et conjugale. À l'inverse, l'entrée dans la sexualité des jeunes hommes musulmans se caractérise par des rapports sexuels précoces et une sexualité expérientielle. L'appartenance à l'islam tend à renforcer la division genrée de la sexualité et des significations qui lui sont associées lors des débuts sexuels, pour les femmes comme pour les hommes (Bozon, 2012 ; Maillochon, Ehlinger et Godeau, 2016). Le double standard sexuel est en outre particulièrement net à l'égard du nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré par les femmes et les hommes musulman·e·s.

2. Un nombre de partenaires sexuelles élevé pour les hommes

Le nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré·e·s par les individu·e·s est genré, malgré un rapprochement entre les femmes et les hommes (Leridon, 2008), et il dépend aussi de l'engagement religieux des individu·e·s. Pour les musulman·e·s, le constat établi autour de l'âge d'entrée dans la sexualité se confirme pour le nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré (Tableau 20).

TABLEAU 20

NOMBRE DE PARTENAIRES SEXUEL·LE·S SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMI LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)

		Un	2(F) 3-4 (H)	3-9 (F) 5-19 (H)	10 ou + (F) 20 ou + (H)	Ensemble	Effectifs
Catholique affirmé	Femme	33,9	17,1	45	4	100	258
	Homme	29,3	28,3	36,5	-	100	155
Catholique indifférent	Femme	28,3	21,6	43,2	6,9	100	589
	Homme	18,7	37,1	39,1	5,1	100	426
Musulman affirmé	Femme	56,4	19	23,7	-	100	71
	Homme	15,9	24,2	40,2	19,7	100	71
Sans religion	Femme	26,1	18,2	45,2	10,6	100	726
	Homme	16,4	33,9	41,9	7,8	100	730
Ensemble	Femme	29,9	19,2	43,2	7,7	100	1713
	Homme	18,4	33,5	40,4	7,7	100	1443

p < 0,01. Les tirets indiquent des effectifs trop faibles.
Lecture : 19,7 % des hommes musulmans affirmés déclarent avoir eu au moins 20 partenaires sexuels au cours de leur vie.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans ayant eu au moins un rapport sexuel
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

Alors que les jeunes femmes musulmanes sont surreprésentées parmi les femmes ne déclarant qu'un partenaire sexuel, les hommes musulmans déclarent plus fréquemment que les autres hommes (catholiques ou sans religion) avoir eu beaucoup de partenaires sexuels.

Plus précisément, 56 % des femmes musulmanes ne déclarent qu'un seul partenaire sexuel contre 26 % des femmes sans religion et 29 % des femmes catholiques affirmées. *A contrario*, 20 % des hommes musulmans affirmés déclarent avoir eu au moins 20 partenaires sexuels⁸³ dans leur vie, contre 8 % des hommes sans religion. Le rôle joué par l'appartenance à l'islam dans le nombre de partenaires sexuels déclaré se maintient quand on contrôle l'âge, le niveau de diplôme et le statut à l'égard de l'immigration (Tableau 21).

Toutes choses égales par ailleurs, les jeunes femmes musulmanes affirmées ont plus de chance que les femmes sans religion de ne déclarer qu'un seul partenaire sexuel plutôt que d'en déclarer plusieurs (OR=2,06) et les jeunes hommes musulmans affirmés ont plus de chance de déclarer avoir eu au moins 20 partenaires sexuels que les hommes sans religion (OR=2,05). Cet effet de l'appartenance à l'islam se maintient malgré la prise en compte du statut à l'égard de l'immigration, qui est lié, lui-aussi, au nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré.

⁸³ 20 partenaires ou plus correspond au dernier décile du nombre de partenaires déclarées pour les hommes, 10 partenaires ou plus au dernier décile du nombre de partenaires déclarés pour les femmes.

TABEAU 21
REGRESSION LOGISTIQUE SUR LE FAIT DE N'AVOIR EU QU'UN SEUL PARTENAIRE SEXUEL POUR LES FEMMES ET PLUS DE 20 PARTENAIRES SEXUELLES POUR LES HOMMES

	Avoir eu un seul partenaire sexuel (femmes)			Avoir eu au moins 20 partenaires sexuels (hommes)		
	coeffs	p-value	odds	coeffs	p-value	odds
Constante	-1,1	***	0,3	-2,5	***	0,1
Âge						
18-24 ans		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
25-29 ans	-0,2	ns	0,9	1,1	***	3,0
Religion						
Catholique affirmé	0,6	***	1,8	-0,5	ns	0,6
Catholique indifférent	0,4	***	1,4	-0,3	ns	0,7
Musulman affirmé	0,7	***	2,1	0,7	*	2,1
Autre	0,5	*	1,6	0,6	*	2,0
Sans religion		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Statut migratoire						
Population majoritaire		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Immigré	-0,5	**	0,6	0,2	ns	1,2
Descendant d'immigré	-0,1	ns	0,9	0,7	**	2,0
Diplôme						
Pas de diplôme, brevet		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Brevet simple, BEPC, BEP, bac technique	-0,1	ns	0,9	-0,5	*	0,6
Bac général	0,0	ns	1,0	-0,6	ns	0,6
Bac+2	-0,3	ns	0,8	-1,3	***	0,3
Seuils de significativité statistiques : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %, ns : non significatif. Lecture : À diplôme, statut migratoire et âge contrôlés, les femmes musulmanes affirmées ont plus de chance que les femmes sans religion de n'avoir eu qu'un seul partenaire sexuel dans leur vie (OR=2,1). Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans. Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.						

La relation entre nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré et statut à l'égard de l'immigration est inversée selon le sexe. La probabilité pour les femmes immigrées d'avoir un seul partenaire sexuel est plus faible que pour les femmes issues de la population majoritaire, tandis que les hommes descendants d'immigré·e·s ont plus de chance d'avoir eu au moins 20 partenaires sexuels que les hommes issus de la population majoritaire (OR=2,0). En outre, si le fait de ne déclarer qu'un seul partenaire sexuel pour les femmes n'est pas lié au niveau de

diplôme, celui-ci a une influence nette sur les déclarations des hommes : un niveau de diplôme élevé diminue fortement les chances de déclarer avoir eu un très grand nombre de partenaires sexuels (OR=0,3).

Déclarer avoir eu beaucoup de partenaires sexuels peut être une manière pour les hommes d'affirmer leur identité de genre et de mettre en scène une masculinité active et dévorante. Rayan (28 ans, musulman affirmé, trader), né d'une mère marocaine et d'un père gabonais, use ainsi, tout au long de l'entretien, de métaphores alimentaires pour parler de ses « conquêtes », une manière classique de parler de sexualité et pour « dire la dépendance sexuelle et sociale des femmes » (Bozon, 1999, p. 14). L'usage du champ lexical de l'alimentation valide ainsi le caractère naturel et indomptable de ses désirs sexuels masculins.

M : Et tu dirais que tu es à combien de nanas ?

E : Du coup je... Le nombre je sais pas exactement. En fait j'ai jamais compté. J'ai jamais compté parce que je me suis toujours dit que je voulais pas... je préférerais juste continuer d'en avoir sans savoir parce qu'après je peux être déçu et me dire « ah, mais finalement j'en ai pas eu assez » ou si quelqu'un me dit qu'il en a eu plus je me dirai qu'il faut que je continue donc je me dis qu'il vaut mieux que ça soit (*rires*) en gros quand je me sens « rassasié », quand je me dirai « ok c'est bon ça me fait plus trop d'effet, ça devient redondant » et c'est pour ça que j'ai jamais cherché à compter le nombre de filles avec qui j'avais été.

M : Et du coup même sans compter juste pour que moi j'ai une idée. Tu mettrais ça plus autour de 20, ou autour de 50 ou...

E : Je mettrai plus de 50.

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

Si Rayan ne compte pas ses partenaires sexuelles, il plane toujours la crainte de ne pas en avoir eu assez par rapport aux autres, plus précisément par rapport à ses pairs masculins. Ce sont donc principalement des rapports de genre – non pas uniquement par rapport aux femmes, mais surtout par rapport aux autres hommes, dans un cadre homosocial et hétéronormé (Fidolini, 2015) – qui expliquent l'accumulation par Rayan de partenaires sexuelles. Le choix de ses partenaires et la manière dont il les rencontre mettent en évidence le poids d'autres rapports sociaux, en particulier la race. Tout d'abord, Rayan m'explique aimer particulièrement les femmes « *rebeu* » (« *c'est vraiment mon style en top liste, ensuite voilà ça va être plutôt quand y a la peau mate, méditerranéenne* »), même si finalement et quel que soit le « *type de filles* », dès qu'il y a « *de l'intérêt, je vais y aller* ». Plus encore, l'intérêt de Rayan à accumuler les partenaires dépasse la construction d'une masculinité active aux yeux de ses pairs. Elle s'inscrit aussi dans le jeu des rapports de race : Rayan

cherche, en plus de partenaires sexuelles, à accumuler des « *numéros* » lui permettant d'inviter des filles lors de soirées « *en appart'* » et plus encore « *en boîte* ».

Pour les filles, elles le ressentent pas trop, mais pour les gars c'est très important d'avoir un réseau de filles ne serait-ce que pour quand tu vas en boîte ! Les filles peuvent sortir en boîte d'elles-mêmes alors que le gars il est obligé de demander à des filles de sortir avec lui, qu'il veuille les choper ou pas, parce que ça lui permet d'aller en boîte, ça lui permet d'aller... Et puis y aussi une certaine valeur sociale ! Quelqu'un qui arrive avec plein de filles il est un peu vu différemment des autres garçons ! Un garçon il a toujours envie d'être entouré même s'il a pas envie de choper des filles.

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

Pour Rayan, ce n'est donc pas l'appartenance à l'islam qui est en jeu, mais bien plutôt l'articulation entre question de genre et question raciale. Être entouré de filles a deux avantages principaux : le premier, symbolique, est de pouvoir être bien vu de ses pairs masculins (être entouré de « *pleins de filles* », ça a une « *certaine valeur sociale* »). Le second est matériel : être avec des filles permet d'entrer en boîte de nuit, ce d'autant plus que l'entrée est souvent plus délicate à négocier pour les personnes racisées que pour celles qui ne le sont pas. Rayan me fait ainsi le récit de sorties ratées, durant lesquelles il n'a pas pu entrer en boîte de nuit avec ses ami·e·s : « *le fait qu'on soit pas blanc a eu un impact* ». Le rapport qu'il entretient avec les femmes est donc le produit de l'imbrication de rapports sociaux de race et de genre.

Les références à la religion servent, dans le cas de Rayan, à mettre en scène sa masculinité. S'il souhaite depuis peu devenir plus « *responsable* » en arrêtant d'avoir des relations sexuelles d'un soir, il se trouve confronté à des situations auxquelles il est difficile de résister, traduisant des conflits internes entre normes religieuses et injonctions de genre. Deux semaines avant l'entretien, Rayan, qui s'était imposé de ne pas avoir de rapport sexuel, a en effet « *craqué* ». Malgré ses résolutions, il a eu une relation sexuelle avec une femme plus âgée que lui.

Toute façon on a toujours des objectifs, on fait toujours des résolutions, mais on n'est pas toujours certain de les tenir. Donc comme je te dis, la fille y a deux semaines c'est parce qu'elle avait 37 ans et du coup ça faisait partie... Je me suis dit bon quand même ce sera peut-être mon record (*rire gêné*).

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

Les conduites sexuelles de Rayan sont donc imbriquées dans différents rapports sociaux (de genre, de classe, de race) et dans un univers normatif religieux qui entre en conflit avec d'autres représentations et attentes sociales. La sexualité est à la fois le moyen, pour

Rayan, de devenir un « *meilleur musulman* » (en la régulant), mais aussi une manière de s'affirmer en tant qu'homme (en ayant une sexualité active), deux facettes de son identité qui ne se recouvrent pas (toujours) totalement.

En conclusion, l'appartenance religieuse est associée au nombre de partenaires déclarés, pour les femmes comme pour les hommes. Les femmes catholiques et musulmanes déclarent plus fréquemment que les femmes sans religion n'avoir (eu) qu'un seul partenaire sexuel que les femmes sans religion, tandis que les hommes musulmans déclarent plus fréquemment à l'inverse en avoir eu un très grand nombre. Ce dernier résultat contraste notamment avec le fait que près de 30 % des jeunes hommes catholiques affirmés ne déclarent qu'un seul partenaire dans leur vie. Différents types de masculinités, mises en scène à partir de conduites sexuelles, sont ainsi mises au jour pour les catholiques et les musulman·e·s : une sexualité contenue pour une partie des hommes catholiques affirmés, caractéristique d'une « éthique de la modération » mise en évidence au chapitre 2 (« Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques [années 1970- années 2010] »), et une sexualité active et dévorante pour une partie des hommes musulmans. Les récits de conduites sexuelles sont emboîtés dans différents rapports sociaux, qui viennent nuancer l'idée d'un rôle « pur » de l'appartenance à l'islam, que ce soit par rapport à l'âge d'entrée dans la sexualité ou au nombre de partenaires sexuel·le·s déclaré·e·s. Ce sont donc des déterminations et trajectoires sociales multiples, dont la religiosité fait partie, qui viennent structurer les conduites sexuelles des individu·e·s. Le double standard sexuel observé lors de l'entrée dans la sexualité des musulman·e·s et dans le nombre de partenaires déclarés est à nuancer cependant : dans l'ensemble, et même pour les hommes, le répertoire sexuel des musulman·e·s est limité.

III — UN REPERTOIRE SEXUEL TOUTEFOIS LIMITE POUR LES HOMMES COMME POUR LES FEMMES

Alors que l'entrée dans la sexualité des musulman·e·s est marquée par des rapports de genre clairement définis et imbriqués à l'appartenance religieuse, les résultats sont moins nets pour les autres pratiques sexuelles (Tableau 22). En effet, parmi les pratiques sexuelles interrogées dans l'enquête CSF, les femmes et les hommes musulman·e·s déclarent un répertoire sexuel plus restreint que les femmes et les hommes sans religion et catholiques.

TABLEAU 22
PRATIQUES SEXUELLES SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMIS LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)

	Sexe	Catholique affirmé	Catholique indifférent	Musulman affirmé	Sans religion	Ens.	p-value (khi-2)
A eu un premier rapport sexuel précoce (1)	F	23,0	31,0	7,7	37,3	30,2	***
	H	20,3	23,0	33,7	26,0	25,1	***
A utilisé un moyen contraceptif au premier rapport	F	77,1	81,2	31,5	78,3	74,6	***
	H	74,0	79,5	60,9	75,0	75,2	***
A pratiqué souvent ou parfois le cunnilingus (12 derniers mois)	F	69,5	73,7	47,6	75,3	72,1	***
	H	65,6	79,7	41,4	77,3	74,5	***
A pratiqué souvent ou parfois la fellation (12 derniers mois)	F	66,9	66,3	44,9	71	67,1	***
	H	69,2	77,8	67,0	78,3	76,4	***
S'est masturbé souvent ou parfois (12 derniers mois)	F	16,4	20,4	5,9	18,7	17,5	***
	H	45,5	54,3	25,9	55,2	51,3	***
A regardé souvent ou parfois des films pornographiques (12 derniers mois)	F	22,4	14,2	11,7	17,4	16,6	**
	H	51,3	58,7	50,0	57,3	56,5	ns
A déjà fréquenté un site de rencontre	F	23,7	26,8	29,4	24,5	25,6	ns
	H	26,2	25,1	42,0	25,0	26,5	***
A déjà eu recours à la prostitution	H	3,5	6,4	19,8	5,2	6,5	*** (fisher)

(1) La précocité du premier rapport sexuel est déterminée à partir de l'âge au premier rapport sexuel délimitant le premier quartile. Celui-ci varie selon les enquêtes et le sexe des individu-e-s. En 2006, le premier rapport sexuel précoce est fixé à 15 ans ou avant pour les hommes et à 16 ans ou avant pour les femmes.
Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %.
Lecture : 22,4 % des femmes catholiques affirmées de 18-29 ans ont regardé souvent ou parfois des films pornographiques au cours des douze derniers mois.
Champ : Individu-e-s âgé-e-s de 18 à 29 ans.
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

Les écarts de genre restent, toutefois, fortement prononcés pour certaines pratiques sexuelles (à propos de la masturbation, des rapports bucco-génitaux ou encore du fait de regarder des films pornographiques). Le tableau 22 résume la prévalence de différentes pratiques sexuelles parmi les femmes et les hommes de 18-29 ans selon la religion. On revient ensuite en détail sur des pratiques sexuelles non-pénétratives (la masturbation et les pratiques

bucco-génitales) qui font notamment l'objet d'un flou juridique de la part de la jurisprudence islamique.

1. Une moindre pratique de la masturbation

Les textes islamiques fondateurs font généralement silence sur la masturbation et les pratiques bucco-génitales⁸⁴, et c'est sur ce silence que certain·e·s penseurs/euses fondent leur argumentation en faveur de ces pratiques. C'est le cas de la sexologue égyptienne Hiba Qtub, « coqueluche des médias » (Lagrange, 2008, p. 50) qui ne condamne ni la masturbation, ni les pratiques bucco-génitales, dans le cadre d'une sexualité monogame et hétérosexuelle, puisqu'elles procurent au sein du couple du plaisir, qui est « gage de stabilité sociale » (ibid, p. 51). Cet argumentaire fait écho aux positionnements des premières recherches sur la sexualité aux États-Unis. Tant Alfred Kinsey dans les années 1950 que William Masters et Virginia Johnson dans les années 1960 ont souligné l'existence d'un lien indissoluble entre plaisir (hétéro)sexuel et stabilité conjugale. En 1953, dans son ouvrage *Sexual Behavior in the Human Female*, Alfred Kinsey affirme ainsi que « la sexualité conjugale est l'activité sexuelle la plus importante au plan social, du fait de son importance et de sa signification dans l'origine et le maintien du couple » (cité par Giami, 1999, p. 40) et « considère qu'une vie conjugale harmonieuse est un ciment important du couple et du mariage » (ibid). De même, pour Masters et Johnson (1966), « la fonction érotique de la sexualité est le fondement de l'union du couple, 'l'union par le plaisir', va constituer le fondement même du mariage, au-delà de la procréation et de la reproduction de l'espèce humaine » (ibid, p. 41).

Ceci étant dit, la masturbation n'est pas sans poser problème à une partie des musulman·e·s, surtout quand elle a lieu hors du cadre conjugal, comme en témoignent les travaux de Corinne Fortier (2010a) sur le recours à l'aide médicale à la procréation. Les musulmans demandent ainsi parfois à « entrer dans la cabine avec leur femme au moment du 'prélèvement' sans doute pour ne pas avoir à se masturber soi-même ». Parfois même, « certains juristes acceptent aussi que le sperme soit recueilli dans le cadre de procréation médicale après un coït interrompu ('*azal*) avec l'épouse » (p. 227).

Qu'en est-il concrètement dans la pratique des jeunes musulman·e·s « ordinaires » ? Alors que 55 % des hommes de 18-29 ans sans religion d'appartenance et 45,5 % des hommes catholiques déclarent s'être masturbés souvent ou parfois au cours des douze derniers mois,

⁸⁴ Dans le cas du catholicisme, les pratiques bucco-génitales sont tolérées au sein du couple, à condition que celles-ci aient lieu au sein d'une relation sexuelle et non pour elles-seules et qu'il n'y a pas éjaculation (Florant, 2006).

les musulmans ne sont que 26 % – soit moitié moins – à faire une telle déclaration (Tableau 23). De côté des femmes, 6 % des musulmanes affirmées déclarent se masturber régulièrement, contre 19 % des femmes sans religion d'appartenance. Les musulman·e·s se distinguent donc des non-musulman·e·s par une pratique modérée de la masturbation, pour les femmes comme pour les hommes. Les écarts selon la religion parmi les hommes sont, en outre, particulièrement prononcés, bien plus que pour les pratiques bucco-génitales et la consommation de films pornographiques.

TABLEAU 23
SE MASTURBER SOUVENT OU PARFOIS SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMIS LES 18-29 ANS (EN %)

	Femme	Homme	Effectif
Catholique affirmé·e	16,4	45,5	114
Catholique indifférent·e	20,4	54,3	309
Musulman·e affirmé·e	5,9	25,9	24
Sans religion	18,7	55,2	486
Ensemble	17,5	51,3	957

p < 0,01.
Lecture : 5,9 % des femmes musulmanes affirmées de 18-29 ans déclarent s'être masturbées souvent ou parfois au cours des douze derniers mois.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans.
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

La très faible déclaration de la masturbation parmi les jeunes femmes musulmanes correspond à l'accentuation d'un clivage de genre, puisque seules 17,4 % des femmes de 18-29 ans déclarent s'être masturbée souvent ou parfois au cours des douze derniers mois, contre 51,4 % des hommes du même âge. Cette pratique, fortement sous-déclarée par les femmes (Béjin, 1993), l'est peut-être plus encore par les jeunes femmes musulmanes pour qui la difficulté à dire la pratique serait accentuée. Quand je demande à Chamya (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme) de quelle manière elle a « *découvert le plaisir sexuel* », elle évoque d'elle-même la masturbation, en m'expliquant que cette pratique a longtemps été un sujet « *tabou* » pour elle. Elle se sent capable d'en parler au moment de l'entretien, car son rapport à son corps et à sa sexualité a changé au cours de sa jeunesse, du fait d'un éloignement familial et d'une socialisation aux études de genre et de sexualité.

Il y avait la masturbation. Mais ça c'était tabou ! Enfin le fait que je m'exprime dans ces termes, pour moi c'était un truc de garçon, je sais pas pourquoi (*prend une voix ironique*) « les filles ça fait pas ça ». J'avais vraiment aucune éducation sur ça donc... Et donc je savais pas. Et j'étais en mode « par rapport à ma spiritualité ».

On me disait que c'était pas bien et donc... J'en parlais pas, je disais pas que je le fais. Ouais, j'étais en mode « c'est pas bien. Je sais que c'est quelque chose de pas bien ». Alors que maintenant pas du tout, ça a changé mon rapport du tout au tout. Au contraire. Je suis plus dans une dynamique contraire, de ce côté-là.

(Chamya, 21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme)

Les réticences de Chamya à raconter la pratique de la masturbation sont justifiées, à l'époque, par sa « *spiritualité* ». On verra, plus loin dans ce travail (en particulier dans le chapitre 5 : « La subjectivité de la sexualité chez les fidèles »), que celle-ci recouvre surtout une position spécifique dans les rapports sociaux et au sein de sa famille qui dépassent largement la seule question de l'islam. Comme le montrent d'ailleurs Nathalie Bajos et Michel Bozon (2012), la pratique régulière de la masturbation est moins déclarée par les personnes issues de milieux populaires.

Pour les femmes comme pour les hommes cependant, l'appartenance à l'islam est associée toutes choses égales par ailleurs à une moindre déclaration d'une pratique régulière de la masturbation⁸⁵ (Tableau 24).

L'existence d'un discours modéré à l'égard de la masturbation chez les hommes musulmans peut sembler étrange au regard de la proportion élevée d'entre eux ayant une sexualité active et précoce. Il semble toutefois que le fait de se masturber pour des hommes valorisant le multipartenariat et une sexualité active corresponde à l'aveu d'un échec : celui de l'incapacité à trouver des partenaires sexuelles.

Bah du coup je me masturbe plus que je le faisais avant [*depuis qu'il cherche à avoir moins de rapports sexuels*], j'ai jamais trop aimé me masturber parce que ça me donne l'impression d'être... je sais pas je trouve ça bizarre, non pas que je trouve ça bizarre, mais je me suis toujours dit « attends t'es pas sensé, normalement t'as une meuf. Si t'as envie de le faire tu vas choper une meuf » donc c'est pour ça, j'ai toujours eu l'impression de... « Ah putain t'es en galère ou quoi ? Tu te masturbes ! »

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

La frontière tracée par Rayan entre la normalité et l'anormalité (« *bizarre* ») dépend de la manière dont est satisfait le désir sexuel (« *envie de le faire* ») : la sexualité en solitaire est décriée, pour des raisons cependant différentes de celles évoquées dans le cas des catholiques. Il n'est pas question ici de donner du sens à la sexualité par la conjugalité et l'union des partenaires, mais de ne pas faillir à l'affirmation de sa masculinité, par une sexualité active, à deux et hétérosexuelle.

⁸⁵ Les variables de contrôle sont : l'âge, la situation conjugale, le fait d'avoir déjà eu un rapport sexuel, la religion, le statut migratoire, le diplôme.

TABLEAU 24

REGRESSION LOGISTIQUE SUR LE FAIT DE SE MASTURBER « SOUVENT » OU « PARFOIS » PARMIS LES 18-29 ANS

	Femmes			Hommes		
	coeffs	pvalues	odds	coeffs	pvalues	odds
Constante	-2,3	***	0,1	-1,4	***	0,3
Âge						
18-24 ans		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
25-29 ans	0,6	***	1,7	0,0	ns	1,0
En couple						
Oui		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Non	0,7	***	2,0	0,9	***	2,6
A déjà eu un rapport sexuel						
Oui		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Non	-0,5	ns	0,6	0,6	**	1,8
Religion						
Catholique affirmé	-0,2	ns	0,8	-0,1	ns	0,9
Catholique indifférent	-0,1	ns	0,9	0,1	ns	1,1
Musulman affirmé	-1,5	***	0,2	-1,1	***	0,3
Autre	-0,8	**	0,4	-0,5	*	0,6
Sans religion		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Statut migratoire						
Population majoritaire		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Immigré	0,6	***	1,9	-0,8	***	0,4
Descendant d'immigré	0,2	ns	1,2	0,2	ns	1,2
Diplôme						
Pas de diplôme, brevet		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Brevet simple, BEPC, BEP, bac technique	-0,1	ns	0,9	0,8	***	2,2
Bac général	0,4	ns	1,5	1,3	***	3,7
Bac+2	0,5	*	1,7	1,4	***	3,9

Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %, ns : non significatif.

Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

Champ : Individu·e-s âgé·e-s de 18 à 29 ans.

Lecture : À diplôme, statut migratoire, âge, statut conjugal et expérience de la sexualité contrôlé·e-s, les femmes musulmanes affirmées ont moins de chance que les femmes sans religion déclarer se masturber « souvent » ou « parfois » (OR=0,2).

La moindre déclaration de la masturbation pour les femmes comme pour les hommes musulman·e·s ne correspond pas aux mêmes réalités sociales et registres de justification de la part des enquêté·e·s. La pratique de la masturbation serait indicible pour les femmes musulmanes, car il s'agit d'une pratique non-conjugale. Pour certains hommes musulmans, attachés à la mise en scène d'une sexualité débordante, il est possible que la masturbation soit considérée comme une pratique stigmatisante pour les hommes « *en galère* » (Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader). La masculinité de ces hommes se fonderait donc aussi sur le rejet des pratiques auto-érotiques.

2. Des pratiques bucco-génitales moins souvent déclarées par les musulman·e·s

Outre la masturbation, la fellation et le cunnilingus figurent parmi les pratiques sexuelles moins fréquemment déclarées par les femmes et les hommes musulman·e·s que par les catholiques et les personnes sans religion. De plus, les déclarations à l'égard de la fellation varient fortement entre les femmes et les hommes musulman·e·s (Tableau 25).

TABLEAU 25
PRATIQUER « SOUVENT » OU « PARFOIS » LE CUNNILINGUS ET LA FELLATION
SELON LE SEXE ET LA RELIGION PARMI LES 18-29 ANS (EN %)

		Cunnilingus	Effectifs	Fellation	Effectifs
Catholique affirmé	Femme	69,5	154	66,9	142
	Homme	65,6	82	69,2	81
Catholique indifférent	Femme	73,7	358	66,3	335
	Homme	79,7	270	77,8	264
Musulman affirmé	Femme	47,6	32	44,9	27
	Homme	41,4	20	67	30
Sans religion	Femme	75,3	443	71	420
	Homme	77,3	408	78,3	409
Ensemble	Femme	72,1	987	67,1	924
	Homme	74,5	780	76,4	784

p < 0,01.

Lecture : 47,6 % des femmes musulmanes affirmées déclarent avoir pratiqué souvent ou parfois le cunnilingus au cours des douze derniers mois.

Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans.

Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.

En effet, 67 % des jeunes hommes musulmans affirmés ayant eu un rapport sexuel au cours des 12 derniers mois déclarent avoir pratiqué souvent ou parfois la fellation au cours de la période, dans des proportions proches de celle des hommes catholiques affirmés (69,2 %),

mais inférieures de 10 points de pourcentage par rapport à celle des hommes sans religion d'appartenance. Les écarts sont plus prononcés pour les femmes : 45 % des musulmanes affirmées déclarent avoir pratiqué la fellation au cours des douze derniers mois, contre 66 % des femmes catholiques et 70 % des jeunes femmes sans religion d'appartenance⁸⁶.

Au cours des entretiens, les références à l'islam lors de l'évocation de ces pratiques sont très rares. Aucun des hommes enquêtés n'a évoqué d'interdit moral ou religieux à propos de la fellation. Du côté des femmes, les réticences à l'égard de la pratique répondent à des enjeux variés qui dépassent le cadre de l'islam, comme c'est le cas pour Assia (22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences sociales). Cette étudiante d'origine populaire (son père est ouvrier du bâtiment et sa mère caissière) refuse de pratiquer la fellation, au même titre que certaines positions sexuelles comme la levrette, car elle trouve ces pratiques « dégradantes ».

M : Et est-ce qu'il y a des trucs que toi tu veux pas faire ?

E : Oui (*rire gêné*). Je sais pas comment on appelle cette position, comment on appelle ça ? Levrette ! Je sais pas, en fait c'est la position de... Alors, on en a parlé, je trouve ça hyper dégradant alors que lui il trouve ça hyper pas dégradant, il trouve ça hyper sensuel ! J'étais là bon, c'est pas du tout sensuel, mais je sais pas ça me bloque. Moi je peux pas, et même pour la fellation j'ai pris beaucoup de temps avant de le faire. Mais ça je peux pas, je sais pas. J'y arrive pas j'ai l'impression que c'est hyper dégradant pour la femme, enfin je sais pas, c'est pas un truc qui me fait envie, qui me donne envie.

M : Et la fellation, quand tu fais la fellation tu peux aller jusqu'au bout (*me fait signe qu'elle ne comprend pas*) enfin jusqu'à ce qu'il y ait orgasme ?

E : Ah ! Non ! (*rires*) Non. Je m'arrête avant.

M : (*J'acquiesce*) Qu'est-ce que tu trouves dégradant pour la levrette ? C'est la position ?

E : Ouais la position, être à quatre pattes et tout. Et, de base, la fellation je voulais pas aussi parce que je trouvais ça aussi dégradant d'être un peu baissée et tout, genre j'aimais pas trop ça. [...] en fait à partir du moment où je vois plus son visage, moi ça me gêne.

(*Assia, 22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales*)

Assia ne fait nullement référence à l'islam quand elle évoque la levrette ou la fellation, mais à un argumentaire de type féministe. La référence au caractère « dégradant » de la fellation, évoqué par plusieurs de mes enquêtées, correspond alors à un positionnement moral, en opposition à la soumission de la femme dans la sexualité (« être baissée », ne pas « voir le

⁸⁶ On rappelle que les données portant sur les pratiques sexuelles comme les pratiques bucco-génitales ne sont posées qu'aux personnes ayant eu un rapport sexuel au cours des 12 derniers mois. 45 % des jeunes femmes musulmanes affirmées de 18-29 ans n'ont pas encore eu de rapport sexuel, ainsi la question posée ne concerne qu'un peu plus de la moitié d'entre elles.

visage »). Cette opposition est genrée : alors qu'Assia trouve « *hyper dégradant* » la levrette et la fellation, son partenaire trouve ces pratiques « *hyper sensuelles* ».

De plus, le refus des pratiques bucco-génitales peut être dû au « *dégoût* » ressenti du fait du rapprochement de parties du corps supposées être éloignées (le visage et le sexe, dans le cas des pratiques bucco-génitales). Si ce n'est pas cette lecture qu'Assia met en avant quand elle m'explique son refus de pratiquer la fellation, le rapport à la saleté de la pratique n'est pas absent de certaines lectures de l'islam⁸⁷, et des discours de certains fidèles. C'est bien le « *dégoût* » de la pratique du cunnilingus qu'évoque Antoine (28 ans, anciennement musulman, intermittent du spectacle) pour me parler des « *blocages* » de ses potes « *rebeu* ». Antoine s'est converti à l'islam à l'âge de 16 ans, mais ne se considère plus comme musulman au moment de l'entretien.

Avec certains potes aussi des fois y a des blocages. Alors t'as le truc du cunnilingus, alors ça c'est le truc très drôle, tu veux faire chier... Alors c'est cliché, mais tu veux faire chier un rebeu avec ça, avec la sexualité, tu lui parles de cunnilingus il est écœuré et c'est bon. Ça par ailleurs, tu vois, pour le coup, j'ai aucun pote renoi qui a un problème avec ça alors que tous mes potes rebeu disaient « ah, mais arrête » (*prend une mine dégoûtée*). Une fois on l'avait forcé, en soirée, on avait fait tourner une vidéo de cunnilingus et on l'avait forcé à regarder, une connerie ! C'est pas glorieux, mais voilà donc ouais c'est des discussions qui existent.

(Antoine, 28 ans, anciennement converti à l'islam, intermittent du spectacle)

Le récit d'Antoine est éclairant de l'imbrication des rapports de genre et de race à l'égard de la sexualité, ainsi que de l'importance des groupes de pairs homosociaux chez les jeunes. Antoine distingue ses « *potes renois* » et ses « *potes rebeus* » pour évoquer les réactions différenciées à l'égard de la pratique du cunnilingus (lui-même est blanc et n'est pas issu de l'immigration, même s'il a grandi dans un quartier populaire à forte population immigrée). À aucun moment, il n'évoque l'islam pour justifier le « *dégoût* » apparemment

⁸⁷ Le site islamweb.net se veut un site de référence concernant la prédication islamique et se définit comme suit : « Islamweb est un site de prédication islamique qui suit la méthode des gens de la Soufna et de la Jama'a. Il est géré par une élite de diplômés en théologie, en littérature et dans les différents domaines technologiques. Plusieurs auteurs de grande renommée y publient le résultat de leur recherche ». La fellation est condamnée car conduisant à la « souillure » : « Donc on doit, par précaution, délaisser la fellation même si ce n'est pas un rapport sexuel, car cet acte est présomption d'attouchement de la souillure. [...] Quant au lapement (léchage et tout ce qui lui ressemble) : il est encore plus distant de la nature humaine et plus présomptif à l'attouchement de la souillure. Ce n'est pas digne pour une langue qui lit fréquemment le Coran de toucher la souillure. » Fetwa « Fellation », site Islamaweb (consulté le 31 mai 2018).

particulièrement ressenti par ses amis maghrébins. La sexualité, par ses goûts et ses dégoûts, devient aussi l'objet de pratiques de sociabilité entre pairs (Fidolini, 2018).

En conclusion, le répertoire sexuel déclaré des musulman·e·s est plus restreint que celui des personnes sans religion, pour les femmes comme pour les hommes. Ceci s'observe tant pour des pratiques auto-érotiques que pour d'autres pratiques non-reproductives comme les pratiques bucco-génitales. Cependant, malgré cette tendance commune aux femmes et aux hommes musulman·e·s affirmé·e·s, plusieurs éléments sont à souligner. Le premier est la persistance de rapports fortement genrés, parmi les musulman·e·s. En particulier, les femmes ont un répertoire sexuel encore plus restreint que celui des hommes. Ainsi, contrairement au rapprochement des pratiques sexuelles des catholiques et des personnes sans religion, la sexualité des femmes et des hommes musulman·e·s reste spécifique. Il s'agit d'interroger plus en détail cette atypicité, en considérant l'islam comme une religion minoritaire et une religion souvent minorée (Brun et Galonnier, 2016).

IV — UNE SEXUALITE DE MINORITAIRES

Certaines pratiques sexuelles marginales permettent d'éclairer les musulman·e·s en tant que population minoritaire, du point de vue de la population majoritaire (à partir du fantasme de la sodomie), mais aussi pour les personnes musulmanes elles-mêmes (autour des sites de rencontres sur internet et du recours à la prostitution). Il s'agit ici de penser ensemble des conduites sexuelles minoritaires et la position des musulman·e·s dans les rapports sociaux.

1. La sodomie : description d'un fantasme

Contrairement à certaines pratiques sexuelles sur lesquelles le jugement est moins tranché, la sodomie est clairement interdite en islam (Lagrange, 2008). Le verset coranique (2,223) – « Vos femmes sont pour vous un champ à cultiver ; allez à votre champ comme [*'annâ*] bon vous semble » – a été particulièrement commenté et il n'autoriserait que la sexualité vaginale.

Si la métaphore du champ est claire pour toute exégèse, affirmant le lien entre plaisir sexuel et fonction procréatrice, la préposition *'annâ* est diversement

interprétée : comme, où, ou quand. La longue exégèse de Tabarî⁸⁸ sur ce terme conclut que le seul sens acceptable de ce verset concerne les positions du coït, et que la métaphore du champ implique nécessairement le coït vaginal, excluant la sodomie hétérosexuelle — dans tous les propos voyant dans le verset une autorisation de la pratiquer dans le cadre du mariage, le transmetteur d'une telle interprétation est en but à l'incrédulité de son auditoire et perd sa légitimité. (Lagrange, 2008, p. 121)

Plusieurs récits justifient l'interprétation du verset comme autorisant uniquement le coït vaginal hétérosexuel. Certains évoquent des rapports anaux avec des femmes de conditions serviles, alors que cette pratique ne peut être imposée à une femme libre. L'ambiguïté demeure cependant :

La sodomie dans le cadre matrimonial ou avec une concubine n'est, en tout état de cause, pas considérée comme relevant du *liwât* (coït anal interdit) dans les sources juridiques, mais elle est unanimement condamnée par les 'ulamâ' [grands savants de l'islam], sans être clairement définie comme haram ni relever d'une mesure légale. (Lagrange, 2008, p. 124)

Vulca Fidolini (2015) a été souvent confronté à des « récits normatifs » de la part d'enquêtés immigrés marocains, tout particulièrement à propos du « *sexe oral* » et du « *sexe anal* ». Ces pratiques sont divisées par les jeunes immigrés marocains interrogés selon le statut de la relation. Dans le cadre d'une sexualité conjugale, elles sont jugées « déplacées », ce qui n'est pas le cas si la sexualité n'est pas conjugale (p. 156).

La sodomie est donc une pratique globalement décriée dans les textes islamiques et par les savants de l'islam, ainsi que par certains fidèles, tout du moins dans le cadre de la sexualité conjugale⁸⁹. Il s'agit, en outre, probablement aussi d'une pratique particulièrement délicate à avouer à l'enquêtrice. Étudier cette pratique suppose par ailleurs de la resituer dans les représentations qui lui sont plus largement associées. Les récits (littéraires, journalistiques, médiatiques) de sodomie de la part des populations musulmanes ou maghrébines sont en effet fortement répandus. Le discours sur la jeune femme qui accepte/choisit d'être sodomisée pour ne pas perdre sa virginité est un lieu commun, porté notamment par la population majoritaire,

⁸⁸ Il s'agit du « père de l'exégèse traditionniste », « ne se basant que sur la tradition du prophète et des compagnons selon les modalités médiévales de critique des sources » (Lagrange, 2008, p. 29).

⁸⁹ Le caractère définitif de l'interdit concernant la sodomie s'observe dans de nombreuses conversations sur des blogs et autres forums sur internet. À la question posée sur le site Yabiladi.com « la fellation est-elle licite en islam ? », une internaute répond « tout ce que je sais c'est que la sodomie est belle est bien interdite après pour la fellation je ne connais pas de texte parlant de ça » (site Yabiladi.com, discussion datant de 2012). Concernant une question similaire d'une internaute demandant si toutes les pratiques sexuelles sont autorisées en islam, un internaute lui répond : « je pense que tout est abordable et envisageable durant un rapport... (préliminaire, cunni, massage sensuel, etc ^^) En revanche la sodomie, JAMAIS ! NEVER ! FORGET THIS ! » (discussion datant de 2016). Consulté le 10 mars 2018.

plus précisément par l'homme blanc (Fassin et Trachman, 2013)⁹⁰. Il l'est toutefois aussi par des femmes vivant dans des pays à majorité musulmane ou vivant en France et issues de l'immigration.

Isabelle Charpentier (2012) met ainsi au jour en Algérie l'existence de « pratiques pré-nuptiales transgressives » et « substitutives à la pénétration vaginale », dont « l'amour par derrière ». Ses travaux, à partir des œuvres littéraires d'auteures maghrébines (entre autres : Maïssa Bey, Hawa Djabali, Assia Djebar, Houria Kadra-Hadjadji, Leïla Marouane ou encore Malika Mokeddem), soulignent la mise en récit d'une sexualité partiellement contrainte dans laquelle la virginité des femmes occupe une place centrale. C'est pour la protéger que certaines femmes dont les auteures dressent le portrait vont avoir recours à des pratiques aménagées afin de garantir leur chasteté :

On trouve plusieurs adeptes de tels comportements (présentés comme « faussement libérés ») dans la galerie de portraits féminins que dresse la romancière Leïla Marouane dans *La vie sexuelle d'un islamiste* (2007) à l'occasion des rencontres auxquelles elle expose Mohamed, son anti-héros bigot, célibataire inhibé, encore vierge à 40 ans et avide de nouveaux plaisirs ». (Charpentier, 2012, p. 68)

Par ailleurs, dans le film *Mustang* (2015), de la réalisatrice turque Deniz Gamze Ergüven, une des sœurs, Selma, indique avoir déjà eu des relations sexuelles, mais être encore vierge, parce qu'elle les a eues « par derrière ». Le recours à la sodomie pour préserver sa virginité est aussi évoqué, cette fois non plus dans des fictions artistiques, mais dans des entretiens menés avec des Marocaines, que ce soit par l'essayiste Leïla Slimani (2017) ou par la sociologue Sanaa El Aji (2018).

Ces différentes sources mettent au jour des formes de bricolage avec la norme religieuse de virginité dans des pays musulmans notamment au Maghreb. La sodomie est alors, au même titre que d'autres pratiques sexuelles n'impliquant pas la pénétration vaginale (pratiques bucco-génitales) ou que des techniques d'hyméoplastie (Ben Dridi, 2013), une manière pour les jeunes femmes musulmanes de préserver leur virginité. Sans nier la réalité de cette pratique de sodomie « protectrice », il s'agit de la contextualiser et d'en questionner, en France, sa mythification. Les témoignages ou récits de sodomies « protectrices » sont en effet surtout issus du Maghreb ou d'autres pays à majorité musulmane.

Il n'est pas possible d'avoir des informations à partir de l'enquête CSF 2006 sur l'existence de pratiques permettant de protéger l'hymen. En effet, les questions posées à l'égard de la pénétration anale ne le sont qu'aux personnes ayant déjà eu un·e partenaire

⁹⁰ Il s'agit probablement de la question que l'on m'a le plus souvent posée, lors de discussions informelles et dans des cadres non scientifiques sur mon sujet de thèse.

sexuel·le. Sachant que l'on cherche à mesurer une pratique qui permettrait justement de ne pas avoir à déclarer de rapport sexuel, on ne peut avoir une idée quantitative de son étendue. Il est toutefois possible d'interroger la pratique de la pénétration anale chez les individu·e·s ayant déjà eu un rapport sexuel et de remettre de ce fait en cause l'idée d'une prévalence de la pratique chez les musulman·e·s.

Les musulman·e·s ayant déjà eu un rapport sexuel ne déclarent pas plus fréquemment que les catholiques ou les personnes sans religion avoir déjà pratiqué la pénétration anale. En effet, parmi les 18-29 ans, 12 % des femmes musulmanes et 11 % des hommes musulmans affirmé·e·s déclarent avoir déjà pratiqué la sodomie, contre 16 % des jeunes femmes et 15 % des jeunes hommes sans religion d'appartenance (Tableau 26).

TABLEAU 26
A DEJA PRATIQUE LA PENETRATION ANALE AU MOINS UNE FOIS SELON LE SEXE ET LA RELIGION
PARMI LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)

	Femmes	Hommes	Effectif
Catholique affirmé	10,6	18,2	39
Catholique indifférent	16,2	25,7	122
Musulman affirmé	12,1	11,2	7
Sans religion	15,6	15,4	133
Ensemble	14,8	18,8	301
<i>p-value</i>	<i>ns</i>	<i>***</i>	
<p>Lecture : 11,2 % des hommes musulmans affirmés de de 18-29 ans ayant déjà eu un rapport sexuel ont déjà pratiqué la pénétration anale. Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans ayant eu un rapport sexuel au cours des 12 derniers mois. Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.</p>			

L'appartenance à l'islam n'est donc pas associée en France à une pratique plus étendue de la sodomie, pour les femmes comme pour les hommes. Les musulman·e·s interrogé·e·s durant l'enquête ont toutefois pu sous-déclarer leur pratique de la sodomie, celle-ci étant particulièrement décriée et stigmatisée par rapport à d'autres pratiques sexuelles. Cependant, c'est aussi le cas pour les personnes catholiques, et la proportion d'hommes catholiques affirmés déclarant avoir déjà pratiqué la sodomie est supérieure à celle des jeunes hommes musulmans. Les résultats conduisent ainsi à interroger les représentations à l'égard de la pénétration anale parmi les musulman·e·s en France. Si l'on ne peut conclure sur la place des pratiques de « sodomie protectrice », une enquête approfondie sur la question permettrait de mieux appréhender un phénomène qui se fonde au moins partiellement sur un

fantasme occidental de libération des femmes musulmanes. Éric Fassin et Mathieu Trachman (2013) racontent ainsi la mise en scène de pratiques sexuelles alternatives permettant de préserver la virginité des jeunes « beurettes » dans la pornographie.

Le ressort du fantasme, ce sont moins les pratiques sexuelles masculines que la figure de la beurette. Car la virginité ne signifie nullement une absence de sexualité. Bien au contraire, elle dessine une sexualité alternative, potentiellement plus excitante. Le réalisateur invite ainsi une actrice à préciser les termes de sa sexualité pour nourrir le fantasme : « Quand tu es avec un garçon, avec un copain, qu'est-ce que tu fais avec lui ? » « Je le suce et je me fais sodomiser. » Sans doute ces pratiques, qui contournent la pénétration vaginale pour protéger l'hymen, résonnent-elles avec un imaginaire colonial de la sexualité orientale, forcément perverse. Mais la logique matrimoniale introduit en outre un élément actuel [...] [celle] d'une émancipation dont la production de films sur les Beurettes rebelles est l'emblème. (Fassin et Trachman, 2013, p. 210 je souligne)

La pénétration anale des jeunes femmes musulmanes relève donc, au moins en partie, d'un fantasme occidental et colonialiste. Noura (27 ans, musulmane affirmée, journaliste), issue de milieux populaires et ayant grandi dans une « *cité parisienne* », m'évoque les différentes formes de « *bricolage* » avec l'islam qui auraient cours parmi les musulman·e·s aujourd'hui, en prenant l'exemple de la pénétration anale.

E : Après je sais pas ce que t'as lu déjà, ce que tu sais et ce que t'as vu, mais on entend... Le truc le plus courant qu'on entend, pour les filles qui veulent rester vierges, c'est qu'elles pratiquent la sodomie.

M : Ouais j'ai entendu. Mais je me demande parce que... Pour le moment, c'est assez peu ressorti de mes entretiens.

E : C'est assez peu ressorti parce qu'effectivement je te dis ça, mais je me demande si ça fait partie de l'imaginaire ou pas, mais c'est vrai que, après, c'est... Je pense que (*souffle*) là en tout cas moi au niveau de ce que je vois, on passe un autre cap. [...] Après moi je fréquente des musulmans qui sont maintenant des cadres en fait. Et donc du coup ça impacte la manière de voir et leur rapport à l'autre, mais c'est vrai que cette histoire de rester vierge, le seul cas que j'ai eu, mais c'était des « on dit », c'était dans mon village au Maroc. [...] Ouais, et en tout cas... Enfin j'habite dans un quartier et en tout cas c'est ce que je me disais, peut-être que la virginité a moins d'importance d'un certain point de vue et que du coup c'est plus... En tout cas ouais c'était présenté comme le premier bricolage, à savoir si c'est un mythe ou pas.

(Noura, 27 ans, musulmane affirmée, journaliste)

Noura interroge ainsi, dans son discours, la validité des « *ragots* » autour de la pénétration anale. La sodomie est présentée comme « *faisant partie de l'imaginaire* », sans savoir ce qu'il en est réellement en pratique. Noura mobilise, de plus, un cadre d'analyse en termes de milieu social (« *je fréquente des musulmans qui sont maintenant des cadres* »). Selon elle, ce serait principalement des jeunes de milieux populaires qui seraient attaché·e·s à

la virginité, et non des musulman·e·s issu·e·s des classes aisées, plus tolérant·e·s en matière de sexualité. En outre, ce serait aussi plus une pratique ayant cours dans les pays à majorité musulmane (dans « *[s]on village au Maroc* »). Cette affirmation témoigne de l'appropriation par cette musulmane en ascension sociale (journaliste, ayant fait des études supérieures longues) d'un discours critique des musulman·e·s de milieu populaire, qui seraient moins ouvert·e·s d'esprit que ses ami·e·s cadres.

Le refus de la pratique de la pénétration anale chez les musulman·e·s n'est pas forcément justifié par un recours aux textes religieux, mais par le caractère sale de la pratique.

M : Et est-ce que, enfin quand vous êtes dans l'intimité et tout, est-ce qu'il y a des pratiques qui sont, genre, interdites ou en tout cas que vous faites pas...

E : C'est-à-dire ?

M : Est-ce que tout est autorisé ? Parce que je connais pas tout parfaitement. Est-ce que tout est autorisé dans l'islam en tant que sexualité à deux, dans votre couple, considérant que vous êtes mariés ?

E : Euh... (*temps*) Après moi l'anal je considère pas ça comme du sexe tu vois. Mais l'anal c'est interdit, pour moi, je considère pas ça comme du sexe.

M : C'est-à-dire que vous le faites pas ?

E : Mais anal c'est impensable ! Pour moi c'est pour faire caca, c'est tout quoi. C'est... Je connais les bonobos qui s'enculent, voilà. C'est mon avis à moi quoi. L'anal c'est interdit, mais sinon, le reste voilà on fait l'amour quoi.

(Amine, 30 ans, musulman affirmé, papetier)

Amine (30 ans, musulman affirmé, papetier) est autoentrepreneur et vit avec sa femme, convertie à l'islam, dans une ville de taille moyenne. Pour lui, il est tout à fait impensable de pratiquer la sodomie avec sa femme, une pratique qu'il considère comme n'étant « *pas du sexe* ». Le caractère « interdit » de la pratique est évoqué par Amine, en référence probable aux interdits religieux, suite à la manière dont j'ai formulé la question lors de l'entretien. Il faut toutefois noter le deuxième registre de justification dont il fait usage à propos du refus de cette pratique sexuelle : il s'agit d'une pratique sale et dégradante, associée aux excréments et indigne de la condition humaine (« *je connais les bonobos qui s'enculent* »).

La sodomie est donc une pratique minoritaire à plusieurs titres. Elle est à la fois peu déclarée par la population dans son ensemble, mais aussi par les jeunes musulman·e·s. Elle est parfois considérée comme une pratique alternative à la pénétration vaginale, sans que les données de la recherche puissent confirmer (ou infirmer) cette représentation, en partie produite par le regard majoritaire sur les femmes racisées. La sodomie « protectrice » serait donc, en France, en partie un mythe à l'imbrication de rapports sociaux de classe, de race et

de genre, dans une société post-coloniale. On étudie à présent deux pratiques sexuelles minoritaires « masculine », qui caractérisent plus largement une sexualité de « minoritaires » : l'usage de sites de rencontres sur internet et le recours à la prostitution.

2. Sites de rencontres et prostitution : une sexualité masculine

Les jeunes hommes musulmans ont plus souvent recours à la prostitution que les autres hommes, sans religion ou catholique (Tableau 27). Ainsi, 20 % des jeunes hommes musulmans affirmés déclarent avoir déjà vu une prostituée dans leur vie, contre 5 % des hommes sans religion du même âge, et la moitié d'entre eux environ ont payé plusieurs fois pour avoir une relation sexuelle. Le travail ethnographique de Vulca Fidolini (2015) met en évidence des cas de recours à la prostitution chez de jeunes hommes immigrés marocains, comme c'est le cas pour Abdel (28 ans, ouvrier, née à Casablanca, vivant en Italie), Soufiane (26 ans, formation professionnelle, né à Biougra, vivant en France) et Nassim (26 ans, ouvrier, né à Casablanca, vivant en France).

Le fait de payer pour avoir des rapports sexuels correspond à différentes logiques sociales, que l'on n'a pas eu l'occasion d'explorer lors des entretiens, aucun des jeunes hommes interrogés n'ayant eu recours à la prostitution. La sexualité tarifée pourrait, en premier lieu, correspondre à une initiation sexuelle pour des jeunes hommes racisés potentiellement exclus des jeux de rencontres amoureuses et sexuelles. Dans les données de l'enquête CSF, parmi les jeunes hommes ayant donné l'âge de leur premier rapport sexuel tarifé (n=9), l'âge du premier rapport sexuel ne correspond pas à l'âge du recours à la prostitution⁹¹, il s'est généralement écoulé au moins un an entre le premier rapport sexuel et le rapport sexuel tarifé. Pour ces jeunes hommes, le recours à la prostitution n'est pas une forme d'initiation sexuelle. Il correspond à une sexualité alternative qui arriverait après le premier rapport sexuel. Parmi les trois enquêtés de Vulca Fidolini (2015) ayant eu des rapports sexuels tarifés, seul Soufiane y a eu recours pour son premier rapport sexuel, alors qu'il vivait encore au Maroc. Il semble donc qu'il faille élargir les logiques du recours à la prostitution chez ces jeunes hommes, qui pourrait entre autres correspondre à une émulation homosociale entre hommes, à l'expérimentation de pratiques sexuelles hors du cadre conjugal (Fidolini, 2015) ou plus simplement à la difficulté rencontrée par ces hommes à rencontrer des partenaires.

⁹¹ Les effectifs sont très réduits (seulement 9 hommes musulmans affirmés ont donné l'âge de leur premier rapport sexuel tarifé parmi les 80 ayant déjà eu recours à la prostitution).

TABLEAU 27
AVOIR DÉJÀ EU RECOURS À LA PROSTITUTION OU S'ÊTRE DÉJÀ CONNECTÉ SUR UN SITE DE RENCONTRE
POUR LES HOMMES SELON RELIGION PARMI LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)

	Sites de rencontre	Effectifs	Prostitution	Effectifs
Catholique affirmé	26,2	41	3,5	6
Catholique indifférent	25,2	112	6,4	28
Musulman affirmé	42,0	32	19,8	14
Sans religion	25,1	185	5,2	40
Ensemble (<i>effectifs</i>)	26,5	370	6,5	88
<i>p-value</i>	**		*** (<i>fisher</i>)	
<p>Lecture : 42 % des hommes musulmans affirmés de 18-29 ans se sont déjà connectés sur un site de rencontre sur internet. Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans. Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.</p>				

En sus du plus fort recours à la prostitution, les hommes musulmans déclarent aussi plus souvent que les hommes catholiques et sans religion se connecter à des sites de rencontre sur internet : ils sont 42 % parmi les 18-29 ans, contre 27 % pour l'ensemble de la population. Dans des logiques assez proches de celles du recours à la prostitution, le fait de fréquenter des sites de rencontre peut s'expliquer de différentes manières pour les jeunes hommes musulmans. En premier lieu, les musulmans peuvent rechercher un entre-soi, par la consultation de sites « sur mesure », notamment « géo-ethniques et confessionnels » (Bergström, 2011). Dans ce cas, les rencontres recherchées peuvent être plus sérieuses que sur d'autres sites de rencontre. Ainsi, Noura (27 ans, musulmane affirmée, journaliste) me raconte son expérience sur le site de rencontre Mektoube, qui se définit comme « le site n°1 de la rencontre musulmane et maghrébine⁹² ».

Je m'étais fait un profil en disant que je cherchais une relation d'un soir, personne ne m'a répondu ! Enfin les gens me disaient qu'ils étaient pas intéressés ! On m'avait dit que y avait des gens qui cherchaient du cul et moi [...] personne ne m'a répondu positivement. Je pense que ça ils peuvent le trouver ailleurs. Enfin je sais pas, si j'étais un mec, et que je cherchais une relation d'un soir, j'irais pas sur ce site-là. Ils mettent que c'est pour se marier, pour se poser.

⁹² Page d'accueil du site Mektoube (consulté le 18 mai 2019).

(Noura, 27 ans, musulmane affirmée, journaliste)

Il peut s'agir, en second lieu, d'échapper au contrôle des pair·e·s et des proches, ou de limiter les relations à un jeu de séduction n'impliquant pas forcément de rencontre physique proprement dite (Bergström, 2012 ; Bozon, 2018). Enfin, plus largement, il peut s'agir d'élargir les potentiels lieux de rencontres, pour des personnes qui vivent dans des lieux fortement ségrégués selon les sexes. Les personnes musulmanes faisant l'expérience plus fréquente de discriminations (Brinbaum, Safi et Simon, 2016), le recours à ces sites peut leur permettre d'éviter les situations d'exclusion et de mise à l'écart des lieux de rencontre. Ici, la question raciale est alors imbriquée à la question sociale : les environnements homosociaux et les contacts limités avec les filles étant fréquents dans les quartiers populaires (Clair et Descoutures, 2009). Hakim (25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil) m'explique ainsi être allé plusieurs fois sur le site de chat Caramail pour faire des rencontres parce que, dans son quartier, « *il n'y avait pas de meuf* ».

M : Est-ce que tu as déjà utilisé des sites de rencontre ?

E : Ouais, j'en ai utilisé deux ou trois fois, après je sais plus si c'était Badou, ou des sites... À l'époque c'était quoi ? C'était Caramail, un truc chelou comme ça, j'avais utilisé ça et j'ai fait quelques rencontres, mais sans plus.

M : Pourquoi tu étais allé sur des sites ?

E : Je sais pas, à cette époque-là, y avait pas de meufs, y avait rien, on était toujours en train de se regarder entre potes donc c'était pour changer quoi, voir d'autres personnes, voilà.

(Hakim, 25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil)

Si les femmes musulmanes ne déclarent pas se déclarer plus fréquemment à des sites de rencontre que les autres femmes, il est toutefois notable qu'elles ne se connectent pas moins que les autres au moment de l'enquête. Il existe ainsi, parmi les musulman·e·s, des logiques genrées de recours aux sites de rencontres sur internet (les hommes se connectant plus que les femmes), mais ce phénomène ne laisse pas de côté les femmes musulmanes à la recherche de rencontres sentimentales ou sexuelles.

Le recours à la prostitution et aux sites de rencontre sur Internet sont deux pratiques surreprésentées parmi les jeunes hommes musulmans. Si elles le sont aussi tout particulièrement parmi les personnes issues de l'immigration, des régressions logistiques menées sur ces deux pratiques attestent de l'effet « pur » de l'islam (résultats non présentés).

Toutes choses égales par ailleurs⁹³, les jeunes hommes musulmans ont donc plus de chance d'avoir recours à la prostitution ou de se connecter sur des sites de rencontre sur internet que les personnes sans religion.

L'utilisation de sites de rencontres sur internet et l'usage de la prostitution peuvent se comprendre par la plus grande difficulté des jeunes hommes musulmans à rencontrer des partenaires sexuelles ou sentimentales. Ceci peut être dû à la fois à l'éloignement physique ou symbolique de certains lieux de rencontres (on peut penser à la discrimination à l'entrée des boîtes de nuit, évoquée par Rayan), au caractère fortement homosocial de certaines branches scolaires ou professionnelles limitant les rencontres avec l'autre sexe, au contrôle social et à la stricte séparation des sexes existant dans certains lieux de vie, notamment dans les banlieues populaires, mais aussi dans les grandes villes (Clair, 2008 ; Clair et Descoutures, 2009). Ces conduites sexuelles sont donc des pratiques doublement minoritaires : elles concernent une minorité de la population masculine, mais surtout, elles sont constitutives de formes de masculinités minoritaires, pour des hommes généralement dominés dans l'espace social.

La sexualité de minoritaires peut en outre être définie positivement, comme une sexualité qui n'aurait pas été atteinte par les « vices » de l'Occident. Il s'agirait alors d'une réaction face à « l'impérialisme de la démocratie sexuelle – soit l'appropriation dans un contexte postcolonial, de la liberté et de l'égalité, appliquées au genre et à la sexualité, comme emblèmes de la modernité démocratique » (Fassin, 2006). Les jeunes musulman·e·s adoptent ainsi des conduites sexuelles leur permettant d'affirmer leur supériorité morale par rapport à la population majoritaire. Cette logique est semblable à celle mise en évidence par Damien Trawalé (2018) dans sa thèse de doctorat sur les « mobilisations associatives gays noires » : l'homophobie des communautés noires serait une manière de se distinguer moralement des Occidentaux.

Ici, l'hégémonie morale se fonde sur l'affirmation d'une sexualité hétérosexuelle pour les deux sexes (Amari, 2018 ; Fidolini, 2018), et sur le « contrôle » de la sexualité des femmes. La réserve féminine en matière de sexualité et l'âge tardif au premier rapport sexuel des femmes garantissent non seulement la préservation des frontières d'un groupe ethnique/racial/religieux, mais aussi son ascendant sur la population majoritaire.

Mais c'est une Française de souche qui a grandi en discothèque, attend ! Elle est pas née dans un chou, elle est pas née dans un chou, surtout que voilà ! Moi personnellement je fais attention à l'éducation et je ferai attention à l'éducation de nos enfants, mais sa mère, devant les clips de MTV et que des culs qui bougent à

⁹³ Les variables de contrôle intégrées dans les modèles sont : l'âge, la situation de couple, le nombre de partenaires sexuels, la profession du père, le statut à l'égard de l'immigration et la religiosité.

douze ans, tu vois, sur internet à douze ans y a un gars qui montre son zizi. Mais pour eux c'est rien !

(Amine, 30 ans, musulman pratiquant, papetier)

Amine fait de grands gestes, et parle fort, lorsqu'il m'explique les différences existant entre la socialisation primaire de sa femme, « Française de souche » (convertie à l'islam avant leur mariage) et celle qu'il souhaite donner à leurs enfants. C'est l'« hypersexualisation » des sociétés occidentales qui est ici mise en cause, contre laquelle il faut « *faire attention* ». La décision de protéger ses enfants des clips à la télévision, montrant des personnes dénudées, relève ici d'une revendication positive de sa différence religieuse. Dans son cas, c'est bien l'islam, et non ses origines marocaines, qui justifie l'opposition avec la population majoritaire. Le Maroc serait selon lui atteint des mêmes vices occidentaux que la France (« *peuple de merde* »), ce qui peut expliquer l'utilisation du pronom personnel « *moi* », plutôt que du « nous ». Toutefois, le jeu d'opposition moral (donc social) est bien présent.

Chez Yassim (37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé), ce serait plutôt « *sa culture* », sa « *façon de voir les choses* », qui lui donnent un sentiment de « *possession* » (« *c'est ma femme, c'est ma copine, elle est à moi* »). Cette « *culture* » serait un mélange entre sa religion et ses origines maghrébines, qu'il synthétise par l'expression « *nous, les Méditerranéens* ».

C'est-à-dire que culturellement, tu sais que je suis maghrébin, tu connais notre culture, nos valeurs, moi ça n'existe pas que tu vas dire « ouais je vais passer l'après-midi avec un copain, on va au cinéma avec un copain » je veux dire c'est fin du game.

(Yassim, 37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé)

La revendication d'une appartenance religieuse, culturelle, raciale ou ethnique – ces différents éléments étant combinés dans le discours d'Hakim – s'imbrique à l'affirmation, notamment au début de l'entretien, d'une « négation de la différence » (Trawalé, 2014, p. 5) fondée sur son appartenance à la classe des hommes (« *mais je crois que c'est propre à toutes les cultures et à tous les hommes, ce côté mâle alpha dominant* »).

L'affirmation de la spécificité de leur sexualité, plus précisément de celle des jeunes femmes musulmanes, prend donc les formes d'un ethnocentrisme moral au sein duquel la rhétorique *nous vs vous* structure les relations intra et inter-religieuses, et/ou intra et inter-raciales (Fidolini, 2018).

CONCLUSION DE CHAPITRE

La sexualité des musulman·e·s est fortement genrée. De manière générale, le fait d'être musulman·e tend à renforcer les écarts de genre existant entre femmes et hommes, quelle que soit la pratique sexuelle considérée (âge au premier rapport sexuel, nombre de partenaires sexuel·le·s, masturbation, films pornographiques, pratiques bucco-génitales). Plus encore, c'est au sein des groupes des femmes et des hommes que l'on observe la spécificité de l'appartenance à l'islam.

L'imbrication entre genre et religion a des effets différenciés pour les musulman·e·s selon le sexe. Du côté des femmes, la sexualité est tardive et le répertoire sexuel limité. Les femmes musulmanes sont, en outre, particulièrement attachées au mariage et à une sexualité maritale plutôt que seulement conjugale. La très forte valorisation de ce type d'union, sur laquelle on revient au chapitre 6, (« Découvrir sa ou son conjoint·e : conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles ») apparaît problématique alors que le mariage est devenu plus tardif. Tandis que la puissance normative de celui-ci reste indéniable pour les femmes musulmanes, la période de jeunesse s'allonge et, avec elle, les potentialités de rencontres affectives et sexuelles.

Pour les hommes en revanche, les résultats sont équivoques : d'un côté, leur sexualité est précoce et active, et les significations associées au premier rapport sexuel varient entre (majoritairement) un engagement relationnel limité et (moins souvent) une expérience passagère, mais ne sont quasiment jamais associées à un engagement conjugal durable. De l'autre, le répertoire sexuel déclaré est plus restreint pour les hommes musulmans que pour les autres hommes, tout particulièrement pour les « pratiques hédonistes » comme la masturbation ou les pratiques bucco-génitales.

Ces résultats sont à interpréter en lien avec la position des musulman·e·s dans l'espace social, et avec la manière dont se construisent des modèles de masculinités et de féminités, à l'imbrication des rapports de classe et de race. Tout particulièrement, le plus fort usage des sites de rencontre sur internet et le recours à la prostitution pour les hommes musulmans tracent les contours d'une sexualité de minoritaires, pour qui les rencontres affectives et sexuelles sont moins aisées que pour d'autres hommes. Celle-ci n'est cependant pas uniquement une sexualité marquée par le dénuement et la minorisation sociale. Elle se caractérise aussi par l'affirmation positive, de la part des musulman·e·s, de leur supériorité morale par rapport à la population majoritaire (Trawalé, 2018). Celle-ci se fonde sur les

conduites sexuelles et affectives des femmes musulmanes, dont la moralité garantit à la fois la réputation sociale des hommes, mais aussi le renversement d'un stigmat racial et religieux. Les musulman·e·s contestent ainsi, par la sexualité réservée et contenue des femmes, l'hégémonie morale occidentale.

La sexualité décrite au cours de ces deux chapitres à partir de l'étude d'un ensemble de pratiques sexuelles pour les catholiques et les musulman·e·s, est en avant tout une sexualité hétérosexuelle. Dans le prochain chapitre, on approfondit l'attachement à l'hétérosexualité, plus particulièrement à la famille hétérosexuelle, de la part des fidèles catholiques et musulman·e·s. Pour ce faire, on interroge la pluralité des positionnements à son égard, en questionnant l'opposition binaire et simpliste entre d'une part des religions conservatrices et intolérantes à l'égard de l'homosexualité et d'autre part une non-appartenance religieuse ouverte et inclusive à l'égard des sexualités non-hétérosexuelles.

Chapitre 4

LES FORMES

DE L'HÉTÉRONORMATIVITÉ

INTRODUCTION DE CHAPITRE

Si les expériences sexuelles des femmes et des hommes se rapprochent, les représentations restent fortement genrées (Maillochon, 2015 ; Rault et Hamel, 2014). Dans un contexte de forte proximité des conduites sexuelles entre les personnes sans religion et les fidèles (tout du moins dans le cas des personnes catholiques), il s'agit de savoir ce qu'il en est des représentations de la sexualité pour les personnes engagées religieusement. Ce d'autant plus que les discours religieux sur les questions de genre et les questions sexuelles sont devenus particulièrement audibles dans la sphère publique et médiatique, portés par une « stratégie internationale de diffusion » et soutenus pour partie par des « mobilisations conservatrices » (Agrikoliansky et Collovald, 2014) parties en croisade contre la « théorie du genre » (Carnac, 2014 ; Paternotte, 2015a, 2015b).

En France, les mobilisations contre le mariage entre personnes de même sexe en 2013 ont en effet remis les religions sur le devant de la scène, notamment le catholicisme, mais pas uniquement (Béraud, 2014). Elles s'inscrivent dans une histoire longue d'essentialisation des rapports entre les sexes et d'attachement à l'hétérosexualité reproductive de la part des autorités catholiques (Rochefort, 2014) et d'une frange mobilisée des fidèles. L'opposition à l'interruption volontaire de grossesse, au moment de la légalisation de celle-ci en 1975 (Mathieu, 2016) en témoigne. Dans la période récente, outre les

oppositions au mariage entre personnes de même sexe qui ont éclaté dans toute l'Europe⁹⁴ dans les années 2000, la « querelle des manuels scolaires » en 2011 (Béraud, 2013) et avant cela la mobilisation contre le Pacs (Fassin, 2008) ont aussi agité l'espace public et médiatique. Les mouvements varient dans leur contenu (droits des LGBT, avortement, euthanasie), mais ils accusent tous l'idéologie du genre de menacer l'« essence » de l'humanité (Prearo et Garbagnoli, 2017) en réformant la sexualité. On peut, en ce sens, les qualifier de « mouvements anti-genre » (Paternotte, 2015b).

La profusion des discours religieux essentialistes sur la sexualité doit être interrogée à l'aune de l'évolution des conduites sexuelles et de celle, plus lente, des représentations de la sexualité et du genre de la part de fidèles « ordinaires » catholiques et musulman·e·s. Plus précisément, on interroge le contenu et la structure des discours qu'elles et ils portent sur le genre et la sexualité. Ceux-ci, loin d'être uniquement les produits d'un engagement religieux, sont au cœur de déterminations multiples : les travaux de Wilfried Rault sur la « *gayfriendliness* » (2016) attestent bien de l'intrication de l'appartenance religieuse, mais aussi plus largement de l'appartenance sociale et des trajectoires conjugales et sexuelles des individu·e·s dans le rapport qu'elles et ils entretiennent à l'égard de l'homosexualité. Après avoir montré dans un article antérieur que les fidèles catholiques et musulman·e·s se caractérisent tout particulièrement par un attachement fort à la famille hétérosexuelle biparentale (Maudet, 2017), on propose de penser différents registres de l'« hétéronormativité », qu'on peut définir comme « le système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable » (Kraus, 2005, p. 24). La mise au jour des formes que prend l'hétéronormativité permet d'interroger la variété des positionnements des fidèles catholiques et musulman·e·s, ainsi que leurs évolutions, en lien avec leur parcours conjugal et sexuel.

⁹⁴ Notamment en Espagne dans les années 2000, en opposition à la politique du gouvernement socialiste de José Luis Rodríguez Zapatero, en Italie, mais aussi en Slovénie et en Croatie (Paternotte, van der Dussen et Piette, 2015 ; Prearo et Garbagnoli, 2017).

I — L'ATTACHEMENT A LA FAMILLE HETEROSEXUELLE

Pour saisir ce que les fidèles considèrent comme une « bonne sexualité », on peut s'intéresser à leurs pratiques sexuelles, mais aussi à leurs représentations de la sexualité. Si ces dernières ne sont pas en pure adéquation avec leurs conduites sexuelles, elles permettent de saisir des formes de discours qui, pensés en articulation avec des pratiques sexuelles, donnent une information sur les « cadres sociaux » de la sexualité des individus⁹⁵. Les pratiques et représentations de genre, et celles de la sexualité, étant fortement liées (Bozon, 2018 ; Clair, 2013), on souhaite prendre en considération à la fois des représentations liées à la sexualité et des représentations liées au genre et à l'égalité entre femmes et hommes. On distingue trois groupes de représentations : en premier lieu, des représentations qui ne sont pas directement liées à la sexualité, mais qui concernent plus généralement l'égalité formelle entre femmes et hommes (la manière d'élever les filles et les garçons, les représentations associées aux métiers que peuvent faire ou non les femmes et les hommes)⁹⁶. En second lieu, on cherche à identifier des rapports à la sexualité (à propos de la fidélité, de la pornographie et de la prostitution). Enfin, des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité conjugale (représentations à l'égard des rapports homosexuels, de l'homoparentalité et de la parentalité).

Les positionnements à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité étant très fortement générationnels (Chauvin et Lerch, 2015 ; Rault, 2016), on limite ici l'analyse aux jeunes adultes, soit aux personnes ayant entre 18 et 29 ans dans l'enquête CSF, et aux personnes de 21 à 35 ans pour les personnes enquêtées par entretien. Les individu·e·s interrogé·e·s dans l'enquête CSF 2006 se situent dans un contexte à la fois éloigné des débats autour du Pacs et de la légalisation du mariage entre personnes de même sexe. Elles et ils n'ont pas en référence, pour la plupart, l'argumentaire des institutions religieuses à l'égard du genre et de la sexualité et ne sont pas imprégné·e·s de la politisation religieuse des questions de genre et des questions sexuelles. À l'inverse, la « Manif pour Tous » est un référentiel pour de nombreuses/eux enquêté·e·s interrogé·e·s lors des entretiens du volet qualitatif (2015-2018), qui se positionnent par rapport à cet événement, soit pour s'en distancier, soit pour s'y associer.

⁹⁵ En ce sens, Michel Bozon (2001b) propose une analyse des « orientations intimes » des individu·e·s qu'il estime au nombre de trois principales : l'orientation conjugale, l'orientation du désir individuel et l'orientation du réseau sexuel, sur lesquelles on revient en détail dans la partie 2.

⁹⁶ L'égalité formelle fait ainsi référence à un traitement identique entre les femmes et les hommes, ici mesuré à partir de deux critères : l'éducation et l'accès aux professions.

Concernant les rapports à la sexualité, on distingue deux positionnements différents chez les catholiques (Tableau 28). Certaines représentations de la sexualité des catholiques sont proches de celles des personnes sans religion : c'est le cas à l'égard de la prostitution. D'autres en sont éloignées, comme les avis à l'égard de la pornographie (les catholiques déclarent plus souvent que les personnes sans religion qu'il faut « interdire la pornographie ») et de la fidélité. À cet égard, les catholiques affirmé·e·s sont en proportion plus nombreux/euses que les personnes sans religion à se sentir proches de « la fidélité pour la vie », un écart plus prononcé parmi les hommes que parmi les femmes.

Pour les personnes musulmanes en revanche, les différences par rapport aux personnes sans religion sont marquées pour ces trois représentations, ce pour les femmes comme pour les hommes. Les musulman·e·s affirmé·e·s déclarent en effet plus souvent que les catholiques et les personnes sans religion qu'il faut « faire reculer la prostitution » et « interdire les films pornographiques ». Les hommes musulmans sont ainsi plus de quatre fois plus nombreux que les hommes sans religion à s'opposer catégoriquement à la pornographie (respectivement 39,3 % et 8,3 %). Enfin, les musulman·e·s déclarent plus souvent être proches de la fidélité pour la vie que les personnes sans religion. Ainsi, les opinions sur la fidélité au sein du couple rassemblent les personnes catholiques et les musulmanes affirmées, qui y sont plus attachées que les personnes sans religion. Cet attachement est particulièrement net pour les hommes catholiques affirmés : 53,2 % d'entre eux se sentent proches de l'affirmation « la fidélité pour la vie », contre 32,1 % des hommes sans religion. Alors que, de manière générale, les jeunes générations se reconnaissent plus dans la norme de la « fidélité tant que l'on est ensemble » que dans « la fidélité pour la vie » (Bajos, Ferrand et Andro, 2008), ce n'est pas le cas pour la majorité des jeunes hommes catholiques affirmés, dont la norme de fidélité absolue reste l'horizon.

TABLEAU 28
REPRESENTATIONS A L'EGARD DU GENRE ET DE LA SEXUALITE
SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE EN 2006 PARMI LES 18-29 ANS (EN %)

	Catholique affirmé	Musulman affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Ensemble	p-value
Groupe 1 : Égalité formelle						
« Certains considèrent qu'il y a des métiers qui ne peuvent être bien exercés que par des hommes et d'autres que par des femmes. Êtes-vous d'accord avec ce point de vue ? » (d'accord ou tout à fait d'accord)						
Femme	48,9	59,8	48,4	43,4	47,3	***
Homme	54,9	57,3	54,5	51,8	53,0	ns
« Aujourd'hui on élève de plus en plus les filles et les garçons de la même manière ». Selon vous, « c'est une erreur ».						
Femme	6,5	14,7	4	4,2	5,3	***
Homme	18,1	21,6	10,4	11,7	13	***
Groupe 2 : Rapport à la sexualité						
Selon vous, « il faut faire reculer la prostitution »						
Femme	62,5	77,4	63,5	62,8	64,0	***
Homme	46,7	67,4	42	40,9	44,5	***
Selon vous, « il faut interdire les films pornographiques »						
Femme	26,4	52,3	22,3	14,5	22,6	***
Homme	15,6	39,3	9,2	8,3	12,0	***
Se sent proche de l'affirmation : « la fidélité pour la vie »						
Femme	55,8	58,8	49,1	44,6	49,6	***
Homme	53,2	41,9	40,6	32,1	37,6	***
Groupe 3 : Hétéronormativité conjugale (1)						
Avis négatif à l'égard des rapports homosexuels : ne sont pas « une sexualité comme une autre » *						
Femme	34,4	61	21,4	18,4	25,8	***
Homme	55,8	77,7	37,9	39,9	40,2	***
Deux hommes peuvent élever un enfant ensemble (pas d'accord ou pas du tout d'accord)						
Femme	47,9	73,5	41,6	33,3	43,3	***
Homme	66,9	84,9	58	48,6	57	***
Deux femmes peuvent élever un enfant ensemble (pas d'accord ou pas du tout d'accord)						
Femme	46	66,5	36,3	29,6	39	***
Homme	61,3	78,2	51,2	39,5	48,8	***

	Catholique affirmé	Musulman affirmé	Catholique indifférent	Sans religion	Ensemble	p-value
Groupe 3 : Hétéronormativité conjugale (2)						
Aux personnes n'ayant pas d'enfant : si un de vos enfants vous apprenait qu'il/elle était homosexuel·le, « cela vous poserait des problèmes » ou « vous ne l'accepteriez pas »						
Femme	44,5	84,6	33,6	23,9	37,5	***
Homme	62,5	85,5	56,1	46,4	54,8	***
Aux personnes ayant un enfant : si un de vos enfants vous apprenait qu'il/elle était homosexuel·le : « cela vous poserait des problèmes » ou « vous ne l'accepteriez pas »						
Femme	45,6	92,3	38,8	37,4	49,1	***
Homme	60,1	-	60,9	59,7	64,1	ns
Une femme peut réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant (non ou difficilement)						
Femme	74,4	85,1	66,6	62,8	68,4	***
Homme	57,7	77,8	61,8	54	58,6	***
Un homme peut réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant (non ou difficilement)						
Femme	59,1	73,7	45,8	44,2	50,4	***
Homme	58,1	71,8	52,8	43,7	50,2	***
* Individu·e·s considérant les rapports homosexuels comme « un problème psychologique », « une sexualité contre nature », « une sexualité libérée ».						
Note : Un tiret indique que l'effectif de la case est trop faible pour pouvoir donner un pourcentage.						
Seuils de significativité statistique : * 10 %, ** 5 % ; *** 1 %.						
Lecture : 62,8 % des femmes sans religion considèrent qu'une femme ne peut pas, ou difficilement, réussir sa vie sans avoir d'enfant.						
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans.						
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.						

Le troisième groupe de représentations comprend celles qui signalent un attachement fort à l'« hétéronormativité ». Il s'agit donc de représentations qui valorisent, consolident et invisibilisent la force du « système asymétrique et binaire de genre » (Kraus, 2005, p. 24), ainsi que l'ordre hétérosexuel. Elles concernent l'homosexualité, l'homoparentalité, ainsi que la place de la procréation dans la vie des femmes.

Comme l'ont déjà montré de nombreuses recherches (Beltzer et Bajos, 2008 ; Hamel et Rault, 2014 ; Rault, 2016), les représentations associées à l'homosexualité sont fortement genrées, les femmes étant de manière générale plus tolérantes à son égard que les hommes. Mais elles sont également diverses et il est nécessaire de prendre en compte différents indicateurs pour saisir les positionnements des individus à son égard (Rault, 2016). De manière générale, les hommes sont moins tolérants que les femmes à l'égard de l'homosexualité, quel que soit l'indicateur considéré, et les fidèles catholiques et musulman·e·s sont moins tolérant·e·s que les personnes sans religion ou les catholiques indifférent·e·s (Tableau 28).

Si chez les catholiques affirmé·e·s, une majorité de femmes et un peu moins de la moitié des hommes ne considèrent pas l'homosexualité comme un problème, la tolérance à son égard est cependant bien moins marquée que pour les personnes sans religion. Une régression logistique menée sur cette question atteste de l'influence toutes choses égales par ailleurs d'un fort attachement au catholicisme ou à l'islam sur les représentations négatives à l'égard de l'homosexualité (Tableau 29).

La catégorie sociale des personnes enquêtées, ici appréhendée à partir de la catégorie socioprofessionnelle de leurs parents, a, elle-aussi, une influence sur le fait de considérer les rapports homosexuels comme un problème. Cette influence varie selon le sexe de l'individu. Pour les femmes comme pour les hommes, avoir une mère appartenant aux professions intermédiaires diminue la probabilité de considérer les rapports homosexuels comme un problème. Pour les hommes, avoir des parents appartenant à la catégorie des ouvriers non qualifiés augmente cette probabilité. L'appartenance aux milieux populaires semble donc agir négativement sur la perception de l'homosexualité pour les hommes.

TABEAU 29
REGRESSION LOGISTIQUE SUR LE FAIT DE CONSIDERER LES RAPPORTS HOMOSEXUELS NE SONT PAS « UNE SEXUALITE COMME UNE AUTRE » (18-29 ANS)

	Femmes		Hommes	
	Odds ratio	p-value	Odds Ratio	p- value
Constante	0,25	***	0,68	***
Âge				
18-24 ans		<i>Ref</i>		<i>Ref</i>
25-29 ans	1,12	ns	0,77	***
Religion				
Catholique affirmé	2,51	***	1,81	***
Catholique indifférent	1,12	ns	1,30	**
Musulman affirmé	5,98	***	6,45	***
Musulman indifférent	0,98	ns	1,83	ns
Autre religion	6,62	***	2,73	***
Sans religion (<i>Réf.</i>)		<i>Ref</i>		<i>Ref</i>
Vie en couple				
Oui (<i>Réf.</i>)		<i>Ref</i>		<i>Ref</i>
Non	0,96	ns	0,92	ns
Profession du père				
Agriculteur	1,27	ns	0,90	ns
Artisan, commerçant, chef d'entreprise	1,20	ns	0,86	ns
Cadre, profession intellectuelle supérieure	0,94	ns	0,75	ns
Profession intermédiaire	1,36	ns	0,76	ns
Employé (<i>Réf.</i>)		<i>Ref</i>		<i>Ref</i>
Ouvrier qualifié	1,16	ns	1,25	ns
Ouvrier non qualifié	1,70	**	1,98	ns
Profession de la mère				
Agricultrice	0,64	ns	1,34	ns
Artisan, commerçante, cheffe d'entreprise	0,76	ns	0,81	ns
Profession intellectuelle supérieure	0,51	***	0,72	ns
Profession intermédiaire	0,57	**	0,63	*
Employée	0,67	*	0,85	ns
Ouvrière qualifiée	0,94	ns	0,92	ns
Ouvrière non qualifiée	0,60	*	0,91	ns
Jamais travaillé (<i>Réf.</i>)		<i>Ref</i>		<i>Ref</i>
<p>*Individu·e·s considérant les rapports homosexuels comme « un problème psychologique », « une sexualité contre nature », « une sexualité libérée ».</p> <p>Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 % ; ns non significatif.</p> <p>Lecture : À profession des parents, statut conjugal et âge contrôlé·e·s, les femmes musulmanes ont plus de chance que les femmes sans religion de considérer l'homosexualité comme un problème.</p> <p>Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans.</p> <p>Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.</p>				

Ce résultat vaut surtout pour les acceptations ou oppositions à l'égard d'un « principe abstrait » et non à des questions plus concrètes ou proposant un scénario aux répondant·e·s (comme accepter que deux personnes de même sexe élèvent un enfant ensemble). Dans ce dernier cas, l'acceptation de l'homosexualité est plus fréquente dans les milieux populaires que lorsque l'on prend en considération une « variable d'opinion » (Rault, 2016, p. 42). Plus précisément, une forme de « pragmatisme moral » s'observe dans les milieux populaires, qui est caractérisé par une acceptation en pratique de l'homosexualité sans se reconnaître « dans une posture vague considérant l'homosexualité comme 'une sexualité comme une autre' » (*ibid*, p. 53). Cette invitation à penser les subtilités des positionnements à l'égard de l'homosexualité, en fonction du milieu social, fait écho aux travaux soulignant la complexification des logiques conjugales selon le milieu social chez les hommes homosexuels (Adam, 1999 ; Pollack, 1982).

Le clivage entre individu·e·s catholiques, musulman·e·s et sans religion est encore plus prononcé à propos des discours sur l'homoparentalité. Même si, sur ce point encore et indépendamment de la religiosité, les femmes sont plus tolérantes que les hommes, la majorité des personnes catholiques et musulmanes sont opposées au fait que deux personnes de même sexe puissent élever un enfant ensemble, contrairement aux personnes sans religion (qui sont néanmoins près d'un tiers à se déclarer hostile à l'homoparentalité féminine, une opposition qui concerne 50 % des hommes dans le cas de l'homosexualité masculine). Enfin, les catholiques et les musulman·e·s affirmé·e·s, principalement les femmes, sont plus fortement attachées la maternité que les personnes sans religion, puisque les trois quarts d'entre elles considèrent qu'une femme ne peut pas « réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant ».

Pour la majeure partie des catholiques et des musulman·e·s, l'attachement à l'hétéronormativité conjugale constitue un élément de distinction important par rapport aux personnes sans religion, tant du point de vue des représentations de l'homosexualité, de l'homoparentalité, ou du rôle de la procréation pour les femmes. Ce positionnement contribue en partie à expliquer l'existence de « dissonances identitaires » ou « cognitives » chez des personnes homosexuelles chrétiennes ou musulmanes (Brault, 2013 ; Gross, 2008). Celles-ci ne prennent pas leur source uniquement dans les discours des institutions religieuses, mais aussi dans ceux des fidèles elles et eux-mêmes.

Les résultats sur les rapports à la sexualité et les opinions concernant l'hétéronormativité conjugale sont d'autant plus intéressants que les représentations à l'égard

de l'égalité formelle entre femmes et hommes ne varient pas ou très peu entre catholiques, musulman·e·s et personnes sans religion. Les « discours égalitaires » sont tenus dans des proportions relativement similaires par ces trois groupes, principalement chez les femmes. Près de la moitié des femmes et des hommes de 18-29 ans sont d'accord ou tout à fait d'accord avec l'affirmation selon laquelle « il y a des métiers qui ne peuvent être bien exercés que par des hommes ou que par des femmes », même si les femmes catholiques sont surreprésentées. Par ailleurs, moins de 10 % des femmes catholiques et des femmes sans religion considèrent que « c'est une erreur d'élever les filles et les garçons de la même manière ». Les résultats sont plus élevés cependant pour les hommes catholiques affirmés et les musulman·e·s affirmé·e·s. Une telle proximité au regard de l'égalité formelle va ainsi de pair avec des positionnements distincts à l'égard des rapports à la sexualité et de l'hétéronormativité.

Il s'agit donc de mieux comprendre les formes que peut prendre l'hétéronormativité, plus précisément les registres dans lesquels elle peut s'inscrire. En effet, les représentations de l'égalité formelle et l'attachement à la fidélité (indicateur d'un attachement plus large au mariage) sont autant de positionnements pouvant venir structurer la manière dont s'exprime la défense de la norme hétérosexuelle.

II — UNE CLASSIFICATION DES POSITIONNEMENTS A L'EGARD DE L'HETERONORMATIVITE

1. Méthodologie⁹⁷

Pour distinguer les registres de l'hétéronormativité chez les jeunes de 18 à 29 ans, une classification ascendante hiérarchique (CAH) a été réalisée à partir d'une analyse des correspondances multiples (ACM). La CAH, dont l'objectif est de construire une typologie des formes de l'hétéronormativité, est générée à partir des coordonnées des variables dans l'ACM. La logique de la CAH est de créer des groupes dont la variance intra-groupe est minimale et la variance inter-groupe est maximale, soit de créer des groupes qui soient très homogènes en leur sein, et très différents des autres groupes.

⁹⁷ La présentation de la méthode s'inspire fortement du chapitre 8 de la thèse d'Emmanuel Beaubatie (2017) sur la classification des parcours trans', ainsi que du chapitre 3 la thèse de Kevin Diter (2019) sur la construction des sentiments amoureux chez les jeunes enfants. Qu'ils en soient très chaudement remerciés.

L'ACM a été menée à partir de six variables actives qui sont caractéristiques de certains aspects associés à l'hétéronormativité (Tableau 30). On reprend pour partie les positionnements à l'égard de la sexualité présentés ci-dessus. Ces variables ont été dichotomisées, afin d'avoir des modalités aux effectifs suffisamment nombreux et éviter qu'une modalité ne surdétermine un axe de l'ACM.

Les premières variables concernent les positionnements à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité. La première concerne une question d'opinion ou de « principe » : les individu·e·s peuvent considérer les rapports homosexuels comme « une sexualité comme une autre », ou bien « le signe d'une sexualité libérée », « d'un problème psychologique » ou « une sexualité contre nature ». Le regroupement de ces trois modalités ensemble peut sembler au premier abord contre-intuitif. Cependant, plusieurs travaux témoignent du caractère problématique de l'affirmation que les rapports homosexuels sont le signe d'une sexualité libérée. Il se pourrait en effet qu'il s'agisse plutôt d'une position négative à l'égard de l'homosexualité (Bajos et Bozon, 2008). La seconde variable concerne une question plus concrète, soit le fait, pour un·e individu·e, qu'un·e de ses enfants lui annonce qu'elle/il est homosexuel·le. Ont été regroupé·e·s, dans le cas de l'ACM, les individu·e·s ayant des enfants et celles/ceux n'en ayant pas, les tendances étant les mêmes pour les deux groupes. En outre, le nombre de personnes de 18-29 ans ayant un·e enfant est faible (n=532) ce qui réduirait de beaucoup le champ de l'ACM. La variable oppose le fait de n'y voir « aucun problème » au fait d'y voir un problème : « ça vous poserait des problèmes/vous ne l'accepteriez pas ». Enfin, la troisième variable a trait à l'homoparentalité : les individu·e·s se prononcent sur le fait qu'un·e enfant peut être élevé·e par deux femmes ou deux hommes (« tout à fait d'accord » ou « d'accord » vs « plutôt pas d'accord » ou « pas du tout d'accord »). On conserve ici uniquement la question concernant les femmes, pour éviter que le modèle soit surdéterminé par cette représentation, les réponses étant très proches, selon la religion, dans le cas d'un couple de femmes et dans le cas d'un couple d'hommes (tableau 28).

Deux variables concernent les représentations à l'égard de la famille. Une variable concerne la procréation : les individu·e·s se prononcent sur le fait qu'une femme peut réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant (oui vs non ou difficilement)⁹⁸. Une autre décrit l'attachement des personnes à la fidélité : celles-ci peuvent se sentir proches de « la fidélité pour la vie » ou bien « la fidélité tant qu'on est ensemble/avec quelques aventures ». L'enquête CSF 2006 ne comporte pas de question à l'égard de l'attachement au mariage, celui

⁹⁸ De la même manière, on laisse de côté le fait qu'un homme peut réussir sa vie sans avoir d'enfant.

étant en partie délaissé au profit du « couple d'amour », selon les termes de François de Singly (2016). On fait toutefois l'hypothèse que le fait de déclarer se sentir proche de « la fidélité pour la vie » indique une inclination à l'égard du mariage, ce d'autant plus que la fidélité fait partie de ses « obligations », que celui-ci soit civil ou religieux. L'attachement au mariage semble d'autant plus intéressant à prendre en compte dans la mesure de l'hétéronormativité, qu'il est considéré comme le support des rapports de reproduction, institutionnalisant l'hétérosexualité (Fidolini, 2015 ; Hamel, 2003).

Enfin, une variable concerne les rapports à l'égalité formelle, plus précisément le fait d'éduquer ou non les garçons et les filles de la même manière « c'est une bonne chose » vs « c'est bien, mais il ne faut pas aller trop loin » ou « c'est une erreur ».

Des variables supplémentaires concernant les caractéristiques socio-démographiques et des informations à propos des pratiques et de la trajectoire sexuelles des fidèles ont été projetées. Il s'agit du sexe, de la situation conjugale (en couple ou non), de la religiosité, du diplôme, de la profession des individu·e·s, de celle de leurs deux parents et de la taille de l'agglomération dans laquelle ils vivent. Les variables de pratiques et de trajectoire sexuelles sont le nombre de partenaires sexuel·le·s, l'âge au premier rapport sexuel, le fait d'avoir déjà eu une relation homosexuelle, la fréquence de visionnage de films pornographiques au cours des douze derniers mois, le fait de s'être masturbé·e au cours des douze derniers mois et d'avoir déjà vécu une séparation. L'introduction de variables illustratives dans le modèle permet de mettre en relation des représentations de la sexualité et des expériences sexuelles et conjugales et de faire le lien entre des discours et des pratiques de la sexualité et de la conjugalité.

TABLEAU 30
GLOSSAIRE DES VARIABLES ACTIVES DE L'ACM

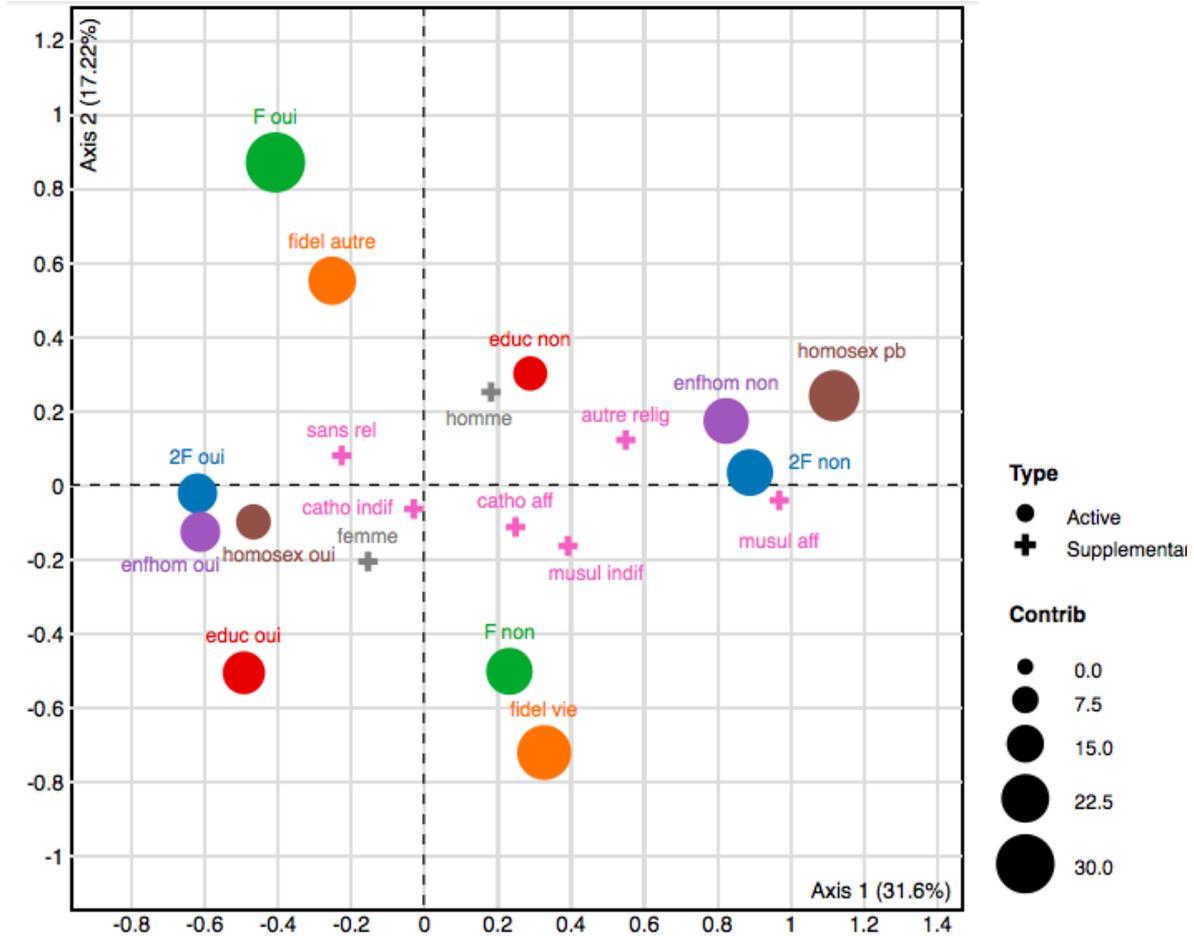
Représentation	Code de la modalité	Signification de la modalité
Fidélité	Fidel vie	Proche de « la fidélité pour la vie »
	Fidel autre	Proche de « la fidélité tant qu'on est ensemble » ou « avec quelques aventures »
Homosexualité (principe)	Homosex oui	Les rapports homosexuels sont « une sexualité comme une autre »
	Homosex pb	Les rapports homosexuels sont « le signe d'une sexualité libérée », « le signe d'un problème psychologique », « le signe d'une sexualité contre nature »
Homosexualité (enfant)	Enfhom oui	Si un de vos enfants vous apprenait qu'il/elle était homosexuel-le, « vous l'accepteriez sans problème »
	Enfhom non	Si un de vos enfants vous apprenait qu'il/elle était homosexuel-le, « cela vous poserait des problèmes », « vous ne l'accepteriez pas ».
Homoparentalité (femmes)	2F oui	Un enfant peut être élevé par deux femmes : « tout à fait d'accord » ou « plutôt d'accord »
	2F non	Un enfant peut être élevé par deux femmes : « plutôt pas d'accord » ou « pas du tout d'accord ».
Procréation (femmes)	F oui	À votre avis, une femme peut-elle réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfants ? « Oui »
	F non	À votre avis, une femme peut-elle réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfants ? « Difficilement » ou « non ».
Éducation des filles et des garçons	Educ oui	Aujourd'hui, on élève de plus en plus les filles et les garçons de la même manière. Selon vous « c'est une très bonne chose » ou « c'est bien, mais il ne vaut pas aller trop loin ».
	Educ non	Aujourd'hui, on élève de plus en plus les filles et les garçons de la même manière. Selon vous « c'est une erreur ».

2. Une ACM structurée par les représentations de l'homosexualité et de la conjugalité

L'ACM⁹⁹, représentée sur la figure 2, permet de dégager deux principales oppositions dans les rapports à l'hétéronormativité des jeunes de 18 à 29 ans. Le premier axe (axe des abscisses) oppose les personnes en faveur de l'homosexualité et de l'homoparentalité (à gauche) aux personnes qui y sont réticentes et opposées (à droite). Cette première dimension, traduisant les rapports à l'homosexualité, résume 31,6 % de l'inertie totale du nuage. Ensuite, une deuxième opposition se traduit sur le second axe (axe des ordonnées) qui distingue les personnes attachées à la fidélité pour la vie (et par extension, au mariage) et à la procréation pour les femmes comme pour les hommes et les personnes qui ont une vision plus souple de la fidélité (tant qu'on est ensemble ou avec quelques aventures) et qui considèrent qu'une femme peut réussir sa vie sans avoir d'enfant. Cette seconde dimension, caractérisée par l'attachement conjugal et familial, résume 17,2 % de l'inertie totale du nuage de points. Enfin, sur la figure 2, est représentée une troisième opposition. Le troisième axe (axe des ordonnées) oppose les individu·e·s attaché·e·s à une représentation différentialiste des rapports de genre (éducation différenciée selon les sexes) couplée à une conception conjugale de la sexualité (fidélité pour la vie) aux individu·e·s attaché·e·s à une conception plus égalitariste de ces rapports. Cette troisième dimension résume 15,4 % de la variance totale du nuage.

⁹⁹ La réalisation de l'ACM et les sorties graphiques ont été faites à partir du package Explor sous RStudio.

FIGURE 2
LES FORMES DE L'HETERONORMATIVITE PARMIS LES 18 A 29 ANS
(DIMENSIONS 1 ET 2, VARIABLES ACTIVES ET ILLUSTRATIVES)



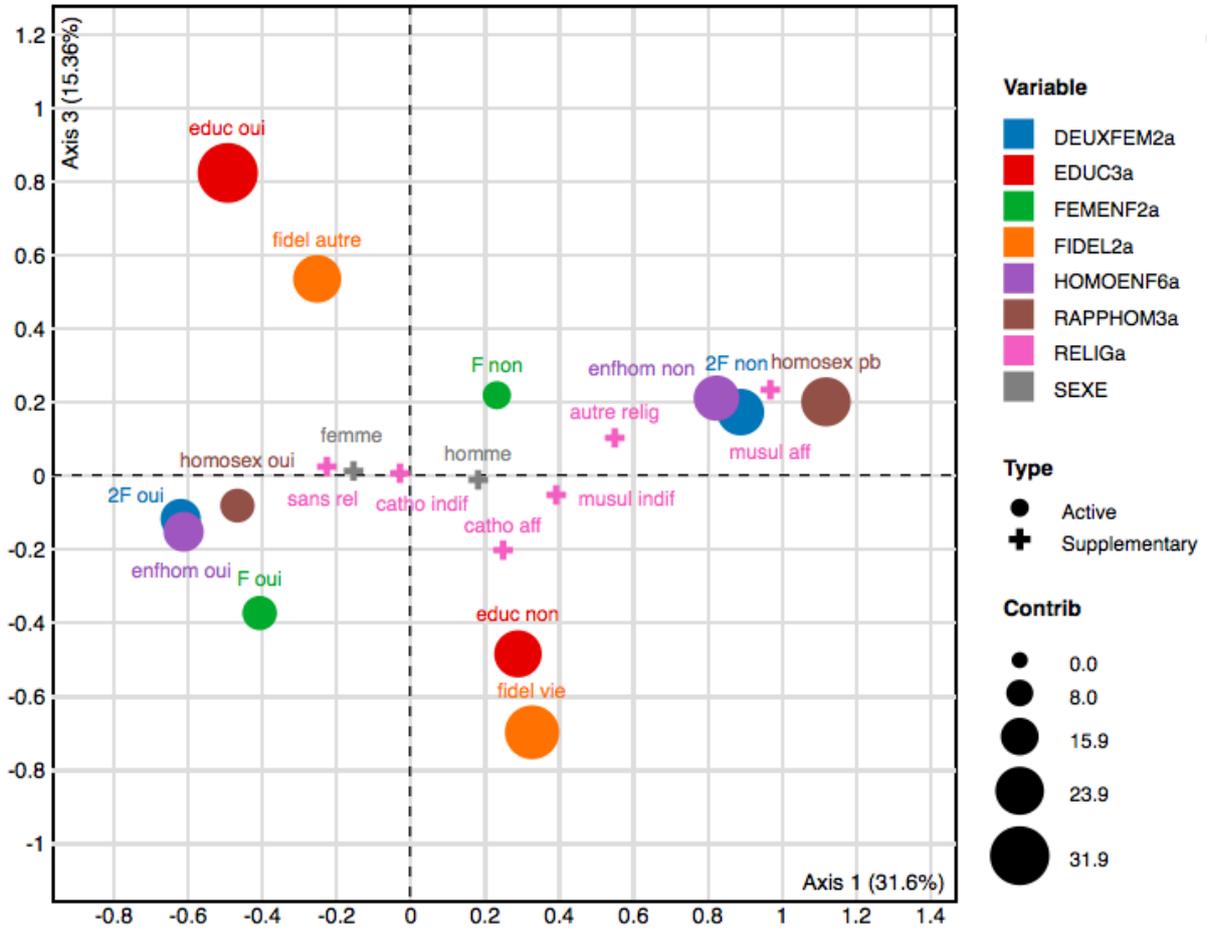
Lecture : Les ronds concernent les variables actives, les croix les variables supplémentaires. Plus les ronds sont grands, plus les modalités contribuent fortement à la formation de la dimension.

Note : Les autres variables illustratives n'ont pas été projetées pour des raisons de lisibilité de l'ACM. Elles seront en revanche analysées précisément lors de la classification.

Légende :

- Deux femmes peuvent élever un enfant ensemble (2F oui / 2F non)
- Aujourd'hui on élève de plus en plus les garçons et les filles de la même manière, est-ce une bonne chose ? (educ oui / educ non)
- Une femme peut réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant (enf oui / enf non)
- Représentation de l'égard de la fidélité (fidel vie / fidel autre)
- Acceptation de l'homosexualité de son enfant (enfhom oui / enfhom non)
- Représentation de l'égard des rapports homosexuels (homosex oui / homosex pb)
- Religion
- Sexe

FIGURE 3
LES FORMES DE L'HETERONORMATIVITE PARMIS LES 18 A 29 ANS
(DIMENSIONS 1 ET 3, VARIABLES ACTIVES ET ILLUSTRATIVES)



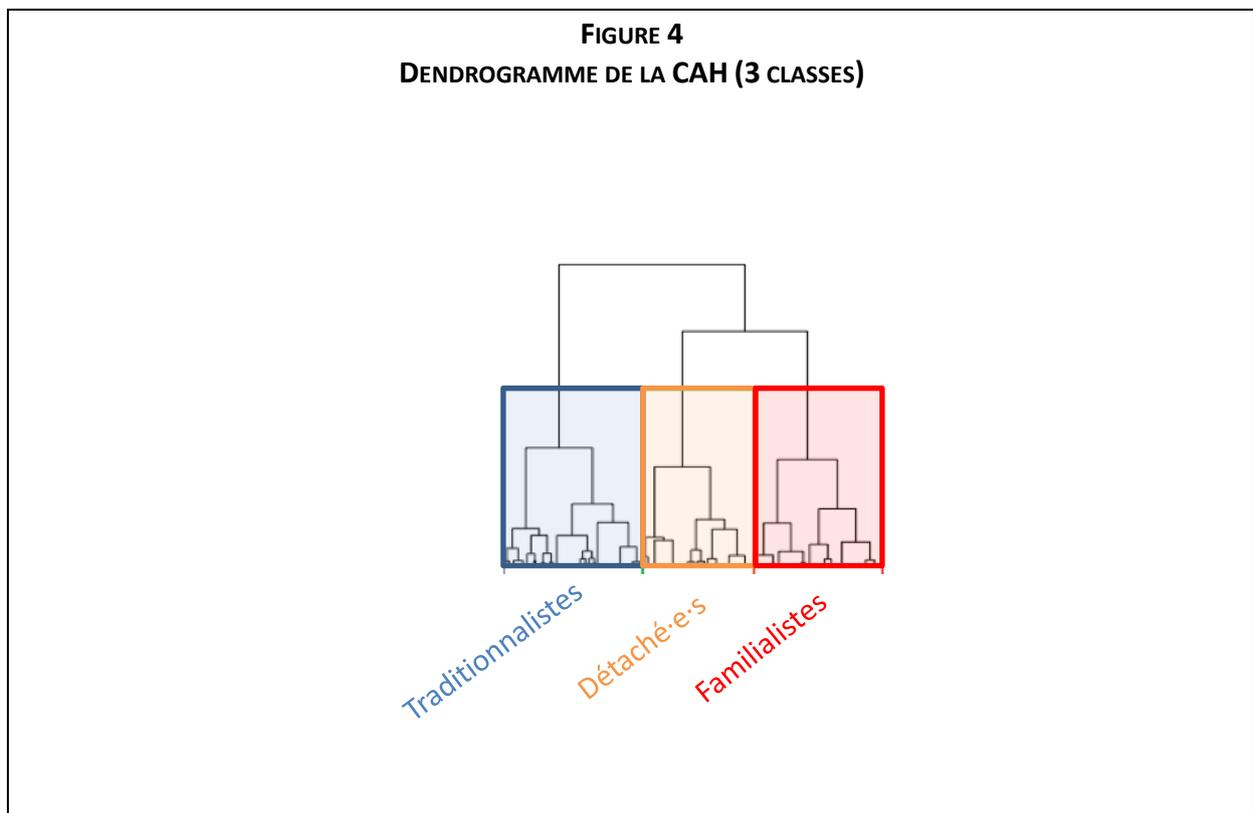
Lecture : Les ronds concernent les variables actives, les croix les variables supplémentaires. Plus les ronds sont grands, plus les modalités contribuent fortement à la formation de la dimension.

Note : Les autres variables illustratives n'ont pas été projetées pour des raisons de lisibilité de l'ACM. Elles seront en revanche analysées précisément lors de la classification.

Légende :

- Deux femmes peuvent élever un enfant ensemble (2F oui / 2F non)
- Aujourd'hui on élève de plus en plus les garçons et les filles de la même manière, est-ce une bonne chose ? (educ oui / educ non)
- Une femme peut réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant (enf oui / enf non)
- Représentation de la fidélité (fidel vie / fidel autre)
- Acceptation de l'homosexualité de son enfant (enfhom oui / enfhom non)
- Représentation de l'égalité des rapports homosexuels (homosex oui / homosex pb)
- Religion
- Sexe

De ces trois oppositions ressortent trois groupes de rapports à l'hétéronormativité (voir le dendrogramme, figure 4), mis en évidence à partir de la classification ascendante hiérarchique fondée sur l'ACM décrite ci-dessus. Ces classes se divisent principalement selon leur rapport à l'homosexualité et à la procréation : on distingue les « traditionalistes », les « familialistes » et les « détaché·e·s ». Ces trois groupes sont en relation les uns avec les autres : le positionnement « traditionaliste » est structuré par une opposition à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité, ainsi que par un attachement à la procréation, tandis que les deux autres groupes sont structurés par l'acceptation de l'homosexualité et de l'homoparentalité. Ce sont ensuite les prises de position à l'égard de la procréation qui divisent les « familialistes » (qui y sont attaché·e·s) et les « détaché·e·s » (qui ne le sont pas). Le choix des termes de « traditionaliste », « familialiste » et « détaché·e·s » se doit d'être explicite.



Le terme de « traditionaliste », tout d'abord, et plus particulièrement celui de « tradition », est une notion à la fois très usitée et manquant de clarté (Lenclud, 1987). Un « fait traditionnel » peut être entendu de différentes manières : il peut s'agir d'un fait prenant racine dans des références anciennes. La tradition renvoie donc, en premier lieu, à un mouvement dans le temps. En second lieu, la tradition dépend aussi du contenu, elle est un

message « culturellement significatif et doté pour cette raison d'une force agissante, d'une prédisposition à la reproduction » (*ibid*). Enfin, le caractère traditionnel d'une pratique ou d'une opinion dépend aussi de la manière dont celui-ci est transmis : la tradition suppose l'acte de transmettre. Ces trois manières d'approcher la tradition ne doivent pas omettre le caractère contemporain de la tradition. Elle est un « appel à l'innovation » (Coulmont, 2004). La tradition se construit par rapport au présent, et du présent vers le passé, et non l'inverse. Il s'agit d'une « rétro-projection » : ce qui compte n'est pas ce qui a été, mais la cohérence d'un récit articulant une situation présente et une situation passée idéalisée. Dans le cadre de ce travail, les représentations « traditionalistes » de l'hétéronormativité s'inscrivent à contre-courant des évolutions de la sexualité contemporaine, soit dans l'attachement à la triple identification de la sexualité au mariage, à l'hétérosexualité et à la procréation (Bozon, 2018). Le terme ne fait pas écho au catholicisme traditionaliste, qui est une branche spécifique du catholicisme opposée au catholicisme réformateur, contestant les réformes issues du Concile Vatican II.

Le « familialisme » est une pensée mettant la famille au cœur du fonctionnement et de l'organisation des sociétés, dans le droit fil des théories sociales leplaysiennes. Souvent associée aux théories politiques de l'ultra-royaliste Louis de Bonald, et portée au cours de la Troisième République par le catholicisme social, elle est généralement associée à une pensée royaliste et anti-individualiste, mais elle participe aussi à la construction de l'individualisme politique dès la Révolution française (Verjus, 2013). En outre, le terme « familial » fait écho aux politiques mises en place, sous la Troisième République, « redessinées par Vichy, puis par les IV^e et V^e Républiques » (Messu, 2001), soit à la manière dont est pensée et problématisée politiquement la question de la famille. Ici, le terme de « familialiste » se détache de son ancrage politique : il fait écho à un attachement fort à la procréation et à la famille, que celle-ci soit hétérosexuelle ou non.

Enfin, le terme de « détaché·e·s » correspond aux personnes n'appartenant à aucun des deux groupes précédents. Il s'agit des individu·e·s ouvert·e·s à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité et n'étant pas fortement attaché·e·s à la procréation. À travers ce terme, on évoque l'éloignement (et non la rupture) à l'égard de la norme hétérosexuelle et de la norme procréative.

Ces trois groupes, structurés par des positionnements à l'égard de la sexualité, sont composés d'individu·e·s aux caractéristiques sociales, aux pratiques et à la biographie sexuelles spécifiques. Cependant, chaque individu·e n'est pas absolument représentatif de la classe à laquelle il appartient. À l'intérieur des groupes se trouvent des personnes aux

positionnements variés, moins cependant qu'entre les groupes, ce qui fait l'intérêt de la méthode. L'hétérogénéité propre à chaque classe doit être gardée en mémoire afin de ne pas essentialiser les groupes obtenus. En outre, les individu·e·s peuvent changer de positionnement à l'égard de l'hétéronormativité au cours de leur vie, ce que l'on examine ensuite dans une seconde partie.

III — TROIS REGISTRES DE L'HÉTÉRONORMATIVITÉ

Les différents positionnements à l'égard de l'hétéronormativité peuvent se résumer en trois principaux groupes, se différenciant à partir des deux grands axes d'opposition de l'ACM (représentations à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité et à l'égard de la famille – fidélité et procréation). Le choix de la catégorisation en trois classes se fonde sur la structure du dendrogramme (Figure 4), invitant à cette tripartition relativement homogène. La composition des groupes est décrite dans le tableau 32 pour les variables actives et les tableaux 33 et 34 pour les variables supplémentaires. Elle est résumée brièvement dans le tableau 31. On présente ci-dessous plus en détails les trois registres de l'hétéronormativité et la composition des groupes des « traditionalistes », des « familialistes » et des « détaché·e·s ».

1. Les « traditionalistes » (31,6 %) : « *faut pas trop pousser la nature*¹⁰⁰ »

Les femmes et les hommes « traditionalistes » sont opposé·e·s à l'homosexualité, et à l'homoparentalité, et ils considèrent qu'une femme ne peut pas réussir sa vie sans avoir d'enfant. Ils ont une vision différentialiste des rapports entre les femmes et les hommes, et sont attaché·e·s à une conception absolutiste de la fidélité. Parmi les traditionalistes, les hommes sont surreprésentés, tout comme les fidèles catholiques et musulman·e·s accordant de l'importance à la religion dans leur vie. Ainsi, 18 % des individu·e·s sont catholiques affirmé·e·s (13,6 % de l'ensemble des jeunes interrogé·e·s) et 12,9 % sont musulman·e·s affirmé·e·s (5,5 %). Les personnes ayant un niveau de diplôme faible sont surreprésentées au sein du groupe des traditionalistes, ainsi que les personnes issues de milieux populaires. En outre, ce groupe est caractérisé par des pratiques sexuelles polarisées : d'un côté, on trouve des hommes ayant eu de nombreuses partenaires sexuelles, déclarant regarder souvent des films pornographiques et de l'autre, des hommes ayant eu peu ou pas de partenaire sexuelle et déclarant ne s'être jamais masturbé. Cette polarisation s'inscrit dans la distinction au sein de

¹⁰⁰ Claire, 21 ans, musulmane affirmée convertie, en service civique dans une association.

cette classe, de deux sous-groupes, correspondant à la division en deux branches observables au niveau du dendrogramme (Figure 3). Ils caractérisent deux pôles distincts parmi les « traditionalistes » selon les prises de position à l'égard de la procréation. On pourrait ainsi délimiter un pôle opposé à l'homosexualité, mais détaché de la norme procréative qui est particulièrement masculin.

Au sein du groupe, la valorisation de la fidélité indique un attachement au mariage qui est fortement investi par certain·e·s enquêt·e·s. Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) m'indique avoir préparé « *très sérieusement le mariage religieux* » avec son mari. Lola (26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication) m'explique ainsi l'importance qu'a eue pour elle et son mari la cérémonie de préparation au mariage, avec un cousin de la famille jésuite.

La préparation au mariage, c'est hyper spécial [...] Enfin c'était un peu inconcevable de pas le faire, je pense. On y a beaucoup réfléchi, et là, en y repensant... Enfin quand on fait un petit bilan de l'année qu'on a passé de préparation au mariage, ben... Enfin c'est mon avis personnel, mais je pense que les gens qui ont pas ça, ils ont pas de chance.

(Lola, 26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication)

Le mariage apparaît donc, pour les fidèles appartenant au groupe des « traditionalistes », comme un « rite choisi » (Coulmont, 2004).

En outre, une partie des traditionalistes sont, tout du moins parmi les catholiques et musulman·e·s affirmé·e·s, opposé·e·s à l'avortement, ce que l'on observe dans les entretiens (aucune question n'est posée à ce sujet dans l'enquête CSF 2006). C'est le cas d'Aurore (27 ans, catholique pratiquante, gestion de projets culturels – actuellement au chômage), pour qui l'avortement consiste à « *donner la mort à un petit être qui déjà n'avait pas choisi d'être là* » et que « *que grandir c'est assumer ses erreurs* ». C'est aussi le cas de Diane (27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil), de Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) ou encore de Fanta (23 ans, musulmane affirmée, en service civique dans une association), pour qui « *si [...] t'arrives en âge, que t'en arrives au point d'avoir des rapports intimes, si t'arrives à prendre cette responsabilité, c'est que tu peux prendre la responsabilité d'[avoir un] enfant* ». Les oppositions à l'égard de l'avortement s'ancrent souvent dans une rhétorique de la responsabilisation des femmes qui doivent « *assumer* » (Aurore), du « *bon sens* » (Pierre), ainsi que dans un discours selon lequel l'avortement serait pratiqué « *comme un moyen de contraception* » et « *pas dans les cas d'urgence* » (Diane). Plusieurs enquêt·e·s ont, par ailleurs, critiqué l'implication de l'État

dans une opération d'occultation des solutions alternatives à l'avortement qui pourraient être proposées aux femmes enceintes¹⁰¹.

En revanche je pense qu'il faut développer... Moi, mes parents, soutiennent une association qui fait ça. Des femmes qui s'apprêtent à accoucher seules quoi. Des femmes qui... Peut-être qui n'avaient pas le choix ou qui voulaient peut-être garder leur enfant et qui sont dans une misère sociale, affective, financière. Et il y a des associations qui aident les mères dans ces situations et c'est bien !

(Diane, 27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil)

L'opposition à l'égard de l'homosexualité prend quant à elle des formes variées selon les fidèles appartenant au groupe des traditionalistes. Lola (26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication) considère ainsi que « *la vie c'est trop important, je suis fidèle pour la vie* », et m'explique ne « *pas comprendre* » l'homosexualité, comparant les pratiques homosexuelles à des pratiques incestueuses. Alors que je lui demande ce qu'elle pense des rapports homosexuels, elle souffle d'un air désespéré :

E : Moi je comprends pas. En vrai je comprends pas du tout, je pense que je comprendrai jamais [...] C'est un truc, ça me dépasse quoi.

M : Le fait que deux personnes de même sexe puissent être attirées, c'est ça ?

E : Ouais. Je comprends pas du tout. Je comprends pas à quel moment le regard d'amour peut se faire, à un moment ou à un autre. Que ça dépasse la simple histoire d'amitié ou le simple, ouais, je comprends pas. Un peu mis en rapport violent avec l'inceste, que je comprends pas non plus.

(Lola, 26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication)

Amine (30 ans, musulman pratiquant, papetier) se remettrait « *énormément en question* » sur ce qu'il a « *loupé dans son éducation* » si son fils lui apprenait qu'il était homosexuel : « *Parce que pour moi l'homosexualité c'est pas naturel. C'est, y a quelque chose quoi. Une frustration, une maladie, ça part de quelque chose* ».

Les arguments « anthropologiques » donnés par ces enquêtés font écho à la « validité anthropologique » plus globale dont cherche à se doter l'Église catholique¹⁰². Le discours de l'Église a d'ailleurs un écho qui va au-delà des seuls catholiques. Ainsi, Rayan connaît mieux la position catholique que musulmane à l'égard de l'avortement.

M : Ok. (Temps) Et dernière question un peu comme ça : sur l'avortement ?

¹⁰¹ Ces remarques sont sûrement dues à la période dans laquelle se sont déroulés certains entretiens, au moment de la controverse autour de l'interdiction des sites anti-IVG en 2016. Cécile Chambraud et Gaëlle Dupont, 2016, « Le débat sur l'avortement se crispe. Les évêques réclament l'abandon d'une proposition de loi qui étend aux sites Internet le délit d'entrave à l'IVG », *Le Monde*, 29 novembre 2016 (consulté le 21 mars 2019).

¹⁰² On renvoie à l'article de Danièle Hervieu-Léger paru dans *le Monde* du 12 janvier 2013, « Mariage pour Tous : le combat perdu de l'Église » (consulté le 25 avril 2019).

E : Oh bah là j'ai pas trop... ta dernière question j'ai pas trop... J'ai pas trop d'avis dessus parce que je t'avoue que je sais pas trop ce que dit la religion à ce niveau-là. Je sais juste que j'ai jamais lu en fait sur cette question. Je peux pas te répondre parce que tout ce que je sais c'est ce que j'ai entendu, je crois que l'église catholique dit que c'est interdit et je sais pas ce que ma religion dit.

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

Reprenant pour partie le discours institutionnel catholique (le fameux « qui suis-je pour juger ? » prononcé par le pape François lors des journées mondiales de la jeunesse à Rio le 29 juillet 2013), Diane (27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil) m'explique quant à elle qu'« être attiré par une personne de même sexe ne doit pas être soumis au jugement », avant de préciser qu'elle a participé à plusieurs manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe, car elle se sentait particulièrement concernée par le sujet de la filiation : « Enfin si le mariage n'impliquait pas la filiation je serais 300 % pour le mariage homosexuel, c'est juste la question de la filiation qui m'a fait tiquer ».

Aurore, elle, n'a « aucun problème » avec l'homosexualité, tant qu'elle n'est pas trop visible et qu'elle ne compromet pas les normes de genres traditionnelles : « le principe de la grande folle, genre... Ouais, j'avoue, m'effraie et me dégoûte ». De même, Alexandre (26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise), qui était « tout à fait opposé au mariage homosexuel », m'explique avoir des amis homosexuels « à l'ancienne ».

J'ai des amis homosexuels. [L'homosexualité] C'est plus un mystère qu'autre chose. (Il réfléchit). C'est vrai que... Mais c'est plus des homosexuels à l'ancienne, ceux que je connais (je hausse les sourcils). Ce que je veux dire, c'est que c'est des gens qui se considèrent comme des marges, comme des gens différents et qui cherchent pas du tout à rentrer dans la norme, à être (il insiste) « papa » (rire).

(Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise)

Mylène, elle, dénonce leur « extravagance » qu'elles et ils mettent en scène sur des « vidéos Youtube » (22 ans, musulmane pratiquante, voilée, en service civique dans une association) et les mecs « hyper maniérés » avec qui « ça va pas passer » (Claire, 21 ans, musulmane affirmée convertie, en service civique dans une association). Pour une partie des fidèles interrogé·e·s, l'opposition à l'égard de l'homosexualité s'inscrit donc surtout dans la mise à mal de l'« ordre du genre » (Clair, 2008). L'homosexualité est tolérée à condition qu'elle reste « honteuse », la honte contribuant à maintenir l'infériorisation et l'invisibilisation des homosexuel·le·s (Chauvin, [2003] 2005).

Enfin, du côté des musulman·e·s, l'opposition à l'égard de l'homosexualité peut s'inscrire, aussi, dans une rhétorique anti-marchande (Puzenat, 2015), qui dénonce l'« effet de mode » de l'homosexualité et le libre-choix de son orientation sexuelle.

Genre limite [*avant*], j'avais de la compassion pour eux [les homosexuel·le·s]. Et en fait maintenant, vu que... Parce que, en fait, avant c'était... Je sais pas comment dire, c'était... Voilà. C'était vraiment des gens qui le ressentaient. Et bah, qui savaient pas comment faire, qui justement, ça leur est tombé dessus [...]. [M]ais en fait maintenant j'ai l'impression que c'est limite un effet de mode, et en fait c'est ça qui me dérange. [...] [J]'ai l'impression que les générations à venir, et ben en fait, pour eux, genre c'est plus « je vais grandir et je vais me rendre compte un jour que je suis gay, ou quoi ». C'est « je vais grandir et à un moment de ma vie, je vais choisir si je choisis les filles ou les hommes en fait ». Donc en fait, avant c'était un constat, et maintenant c'est devenu un choix.

(Fanta, 23 ans, musulmane affirmée,
en service civique dans une association)

L'appartenance au groupe des traditionalistes peut de plus correspondre, pour certain·e·s jeunes fidèles à une politisation des questions sexuelles, notamment par leur participation aux « Manif' pour Tous ». C'est le cas de Lola (26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication), qui a participé à plusieurs manifestations, même si elle précise « *qu'elle n'était pas d'accord avec tout* » et ne souhaite pas être solidaire de « *tous les slogans* », de Diane (27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil) ou encore de Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat) qui a pris part au mouvement des « Veilleurs¹⁰³ », mouvement qu'il qualifie d'« *intelligent* », avec une « *vraie* » réflexion « *anthropologique* ». Ce n'est cependant pas le cas de tou·te·s les catholiques appartenant au groupe des « traditionalistes » : Aurore (27 ans, catholique pratiquante, gestion de projets culturels – actuellement au chômage) par exemple n'est pas opposée au mariage entre personnes de même sexe, « *tant que c'est à la mairie* » et parce qu'elle n'est « *pas du tout contre le mariage* ».

Enfin, si les positionnements à l'égard de l'homosexualité sont variables dans les formes que prend leur opposition aux pratiques homosexuelles, au mariage entre personnes de même sexe, à certaines mises en scène de la féminité et de la masculinité, le rejet de l'homoparentalité de la part des catholiques et les musulman·e·s semble quant à lui plus

¹⁰³ Le mouvement des Veilleurs est un mouvement conservateur né en avril 2013, au moment des manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe. Ils se rassemblent lors de veillées, présentées par le mouvement comme « non violentes » et « aconfessionnelles ». Claire Colnet, 2013, « La marche des 'Veilleurs' n'a pas tenu toutes ses promesses », *Le Monde*, 30 août 2013 (consulté le 25 avril 2019).

homogène. Les critiques portent principalement sur le « faux discours » du « droit à l'enfant » qui s'opposerait à la « nature ». Amine (30 ans, musulman pratiquant, papetier) exprime ainsi clairement son opposition à l'égard de l'homoparentalité et du « bricolage » du vivant : « *je m'attends à ce qu'ils les sortent du micro-ondes bientôt là !* ».

[L]a société peut donner forme à la nature, à partir de ce que la nature propose : proposer les institutions les plus stables possible. Et c'est pas du tout par opposition aux couples homosexuels, mais, juste, c'est un modèle de société dont je ne veux pas. Où on a un rapport un peu marchand, purement contractuel au mariage. Un rapport marchand à l'enfant, un rapport de désir, où, si tu veux, on confond l'enfant... L'enfant c'est un projet, tu vois ? Les couples homosexuels disent « j'y ai droit parce que j'ai un projet éducatif et y a des tas d'hétérosexuels dégénérés alcooliques qui ont des enfants un peu par hasard. » Et bah oui, mais justement, la vie et le cycle des générations, ça fait pas partie d'un projet. Faut pas avoir des compétences pour ça et c'est pas une question de droit. C'est pas un droit social (rire ironique). T'es un alcoolique dégénéré, t'es trisomique, enfin je sais pas tout ce que tu veux, tu as des enfants, c'est pas une compétence. T'as des enfants c'est comme ça.

(Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise)

En conséquence, les positionnements traditionalistes à l'égard de l'hétéronormativité sont structurés par la triple identification à l'hétérosexualité (rejet de l'homosexualité et de l'homoparentalité), à la procréation (un·e individu·e ne peut pas réussir sa vie sans avoir d'enfant) et au mariage (attachement à la fidélité pour la vie). La catégorisation statistique ne doit cependant pas masquer l'hétérogénéité de ce groupe : celui-ci se divise tout d'abord dans les positionnements des individu·e·s à l'égard de la procréation. Certain·e·s sont détaché·e·s de la norme procréative. Il s'agit surtout d'hommes ayant des pratiques sexuelles variées et un nombre important de partenaires sexuelles. À l'inverse, les autres hommes considérant que pour réussir sa vie, il faut avoir des enfants, ont des conduites sexuelles plus ascétiques (surreprésentation des individu·e·s n'ayant pas eu de rapport sexuel, des hommes ayant eu peu de partenaires, des personnes déclarant ne s'être jamais masturbées).

TABLEAU 31
SYNTHESE DES RESULTATS DE LA CAH

Détaché-e-s 29,7 % (838)	Familialistes 38,6 % (1089)	Traditionalistes 31,6 % (892)
<p>Une femme peut réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant <i>Les rapports homosexuels sont des rapports comme les autres</i> Deux femmes peuvent élever un enfant ensemble <i>Si votre enfant est homosexuel, vous l'accepterez sans problème</i> Se sent proche de la fidélité tant qu'on est ensemble ou avec des aventures <i>C'est une bonne chose d'éduquer les garçons et les filles de la même manière</i></p>	<p>Une femme ne peut pas réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant <i>Les rapports homosexuels sont des rapports comme les autres</i> Deux femmes peuvent élever un enfant ensemble <i>C'est une bonne chose d'éduquer les garçons et les filles de la même manière</i></p>	<p>Une femme ne peut pas réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant <i>Les rapports homosexuels sont un problème</i> Deux femmes ne peuvent pas élever un enfant ensemble <i>C'est une erreur d'éduquer les garçons et les filles de la même manière</i> Se sent proche de la fidélité pour la vie</p>
<p>Sans religion Diplôme > bac+2 Mère PI, Père CPI CPIS public, études</p>	<p>Femme Sans religion, catholique indifférent-e Agglo + 100 000</p>	<p>Homme Catholique affirmé-e, musulman-e affirmé-e Commune rurale, agglomération parisienne Pas de diplôme, brevet simple Ouvriers</p>
<p>A eu des relations homosexuelles Se masturbe parfois 10 part. ou plus (femmes)</p>	<p>1 part. (femmes) 3-9 part.(femmes) Masturbation jamais Premier sexuel rapport précoce</p>	<p>Plus de 20 part. (hommes), peu de partenaires (hommes), pas de rapport sexuel Se masturbe jamais (femme et homme) Pas en couple Pas de séparation</p>

TABLEAU 32
VARIABLES ACTIVES DE LA CAH EN TROIS CLASSES (EN %)

	Détaché-e	Familialiste	Traditionaliste	Total	Test (khi-2)
	29,7	38,6	31,6	100	
Lorsque deux personnes sont en couple, quelle est la position dont vous vous sentez le plus proche ?					***
La fidélité pour la vie	31,7	42,7	54,7	43,2	
La fidélité tant qu'on est ensemble/avec quelques aventures	68,3	57,3	45,3	56,8	
Ensemble	100,0	100,0	100,0	100,0	
À propos des rapports homosexuels, diriez-vous plutôt que...					***
C'est une sexualité comme une autre	91,1	92,7	24,6	70,7	
C'est un problème psychologique, une sexualité libérée, une sexualité contre nature	8,9	7,3	75,4	29,3	
Ensemble	100	100	100	100	
Si un de vos enfants vous apprenait qu'il/elle était homosexuel-le/ imaginez qu'un de vos enfants soit homosexuel					***
Vous l'accepteriez sans problème	75,3	80,1	13,2	57,5	
Vous ne l'accepteriez pas	24,7	19,9	86,8	42,5	
Ensemble	100	100	100	100	
Un enfant peut être élevé par deux femmes					***
Tout à fait d'accord ou d'accord	81,6	80,8	11,3	59,1	
Pas ou pas du tout d'accord	18,4	19,2	88,7	40,9	
Ensemble	100	100,0	100,0	100,0	
À votre avis, une femme peut-elle réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfants ?					***
Oui	100	0	22	36,7	
Non ou difficilement	0	100	78	63,3	
Ensemble	100	100	100	100	
Aujourd'hui, on élève de plus en plus les filles de la même manière. Selon vous...					***
C'est une très bonne chose	43,4	43,1	24,1	37,2	
Il ne faut pas aller trop loin ou c'est une erreur	56,6	56,9	75,9	62,8	
Ensemble	100	100	100	100	
Note : Les indications ci-dessous sont valables pour les tableaux 32, 33 et 34.					
Lecture : Au sein du groupe des « traditionalistes », 11,3 % des individu-e-s déclarent être tout à fait d'accord ou d'accord avec l'affirmation « un enfant peut être élevé par deux femmes ».					
Champ : Individu-e-s âgé-e-s de 18 à 29 ans.					
Source : Contexte de la sexualité en France, Ined-Inserm, 2006.					

TABLEAU 33
CARACTERISTIQUES SOCIO-DEMOGRAPHIQUES DES CLASSES (EN %)

	Classe 1	Classe 2	Classe 3	Total	Test
	Détaché-e-s	Familialistes	Traditionalistes		
	29,7	38,6	31,6	100	
Sexe					***
Femme	51,9	65,6	44,1	54,7	
Homme	48,1	34,4	55,9	45,3	
Ensemble	100	100	100	100	
Religion					***
Catholique affirmé	10,6	12,2	18	13,6	
Catholique indifférent	30,8	34,7	29,6	31,9	
Musulman affirmé	1,7	2,5	12,9	5,5	
Sans religion	55	47,4	32,3	44,9	
Autre	1,8	2,4	6,2	3,4	
Ensemble	100	100	100	100	
Diplôme					***
Pas de diplôme ou niveau de base	5,8	7,7	13,2	8,9	
Brevet simple, BEPC, BEP, bac technique	29,1	33,4	38,3	33,7	
Bac général jusqu'à Bac+2	36,5	35	30,9	34,2	
Diplôme supérieur à Bac +2	27,7	23	16,7	22,4	
Autre	-	-	-	-	
Total	100	100	100	100	
Profession					***
Agriculteurs	-	-	-	-	
Artisans, commerçant, chefs d'entreprise	1,0	2,0	2,6	1,9	
CPI public	6,9	4,0	3,6	4,8	
Cadre d'entreprise	4,4	4,4	3,7	4,2	
Instituteurs, intermédiaires du public	4,8	5,6	3,4	4,6	
Autres professions intermédiaires	16,6	18,5	15,4	16,9	
Employés bureau et secteur public	9,4	13,8	12,8	12,2	
Employés commerce et services	7,0	10,1	9,6	9,0	
Ouvrier qualifié	9,9	8,0	14,6	10,6	
Ouvrier non qualifié	5,1	4,8	6,2	5,3	
Inactifs divers/ recherche premier emploi	3,5	2,9	2,5	2,9	
Au foyer	-	-	-	-	
En études	29,8	24,9	24,1	26,1	
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	
Profession de la mère					***
Agricultrice	2,9	2	2,4	2,4	
ACCE	3,3	5,1	4,4	4,3	
CPI	10,9	11,8	8,5	10,5	
Intermédiaires	17,8	12,9	12,4	14,2	
Employés	43,8	44	39,1	42,4	
OQ	6,6	6,6	9	7,3	
ONQ	9,1	11,6	11,4	10,8	
Jamais travaillé	4,6	5,5	12,6	8,1	
Ensemble	100	100	100	100	
Profession du père					***
Agriculteurs	4,1	4	4	4	
ACCE	8,7	9,9	10,5	9,8	
CPI	25,1	21	17	21	
Intermédiaires	13,2	12,9	11,1	12,4	
Employés	20,4	18,7	17,8	18,9	
OQ	19,6	22,6	26,1	22,8	
ONQ	8,9	10,8	13,3	11,1	
Ensemble	100,0	100,0	100,0	100,0	

TABLEAU 34
PRATIQUES ET BIOGRAPHIE SEXUELLES DES CLASSES (EN %)

		Détaché-e 29,7	Familialiste 38,6	Traditionaliste 31,6	Total 100	Test (Khi-2)
Nombre de partenaires sexuel-le-s						
<i>Pas de rapport sexuel</i>	Femme	7,1	4,9	11,2	7,1	***
	Homme	7,4	5,6	8,6	7,4	***
<i>1 partenaire</i>	Femme	11	17,5	13,9	14,4	***
	Homme	9,8	5,9	10,7	8,5	***
<i>Peu de partenaires</i>						
• Moins de 3	Femme	10,1	11,8	6,5	9,6	***
• Moins de 5	Homme	16	11,4	16,3	14,3	***
<i>Nombre élevé</i>						
• 3-9 partenaires	Femmes	21,8	28,7	16,7	22,8	***
• 5-19 partenaires	Hommes	16,6	12,6	19,4	15,9	***
<i>Nombre très élevé</i>						
• 10 ou +	Femme	5,3	4,4	2	3,9	***
• 20 ou +	Homme	2,1	2,7	4,8	3,2	***
Ensemble	Femme	100	100	100	100	
	Homme	100	100	100	100	
Âge au premier rapport sexuel						
<i>Précoce</i>	Femme	34,3	32,6	25,5	31,8	***
	Homme	19,6	27,5	23,4	23,4	***
<i>Non précoce</i>	Femme	58,6	62,5	63,3	61,1	***
	Homme	73	66,9	68	69,2	***
<i>Pas de rapport sexuel</i>	Femme	7,1	4,9	11,2	7,1	***
	Homme	7,4	5,6	8,6	7,4	***
Ensemble	Femme	100	100	100	100	
	Homme	100	100	100	100	
A déjà eu une relation homosexuelle						
<i>Oui</i>	Femme	7,6	3,4	1,5	4,1	***
	Homme	9,2	3,6	1,8	3,4	***
<i>Non</i>	Femme	92,4	96,6	98,5	95,9	***
	Homme	93,3	96,3	99,5	96,6	***
Ensemble	Femme	100,0			100,0	
	Homme	100,0	100,0	100,0	100,0	
S'est masturbé-e au cours des douze derniers mois						
<i>Souvent ou parfois</i>	Femme	25,8	19,5	10,2	18,8	***
	Homme	60,8	55,4	44,1	52,7	***
<i>Rarement ou jamais</i>	Femme	74,2	80,5	89,8	81,2	***
	Homme	39,2	44,6	55,9	47,3	***
Ensemble	Femme	100,0	100,0	100,0	100,0	
	Homme	100,0	100,0	100,0	100,0	
A déjà vécu des séparations						
<i>Une fois</i>	Femme	29,7	27,5	22,9	26,9	***
	Homme	23,8	29,3	25,7	26,2	ns
<i>Plusieurs fois</i>	Femme	28,5	26,6	21,6	25,9	***
	Homme	33	30,7	30,1	31,2	ns
<i>Jamais</i>	Femme	34,7	41	44,3	40,1	***
	Homme	35,7	34,4	35,7	35,3	ns
<i>Pas de rapport sexuel</i>	Femme	7,1	4,9	11,2	7,1	***
	Homme	7,4	5,6	8,6	7,4	ns
Ensemble	Femme	100	100	100	100	
	Homme	100	100	100	100	

Note : Le fait de visionner des films pornographiques n'est pas indiqué dans le tableau, car les résultats ne sont pas significatifs, ni pour les femmes, ni pour les hommes.

2. Les « familialistes » (34,1 %) : « construire ma famille et avoir des enfants c'est vraiment au top de mes priorités¹⁰⁴ »

À l'inverse des « traditionalistes », les femmes et les hommes appartenant au groupe des « familialistes » ont une posture d'ouverture à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité, que l'homosexualité soit abordée dans l'enquête par une question d'opinion (« que pensez-vous des rapports homosexuels ? ») ou plus pratique. Ainsi, 92 % des individu·e·s de ce groupe déclarent que si leur enfant leur annonçait qu'elle/il était homosexuel·le, elles/ils l'accepteraient « sans problème » (57,5 % de l'ensemble des individu·e·s de 18-29 ans). Contrairement aux traditionalistes, les familialistes sont attaché·e·s à une éducation égalitaire entre garçons et filles. Les femmes et les hommes de ce groupe défendent cependant une conception essentialisante du rôle de la procréation, jugée essentielle à l'épanouissement de chacun·e : 100 % des individu·e·s de ce groupe déclarent qu'une femme ne peut pas ou difficilement réussir pleinement sa vie sans avoir d'enfant.

Parmi les familialistes, les femmes sont surreprésentées, tout comme les personnes sans religion et les catholiques indifférent·e·s (qui accordent peu d'importance à la religion dans leur vie). D'un point de vue des conduites sexuelles, les femmes ont souvent eu peu de partenaires sexuelles par rapport à l'ensemble des femmes ; elles déclarent de même plus souvent ne s'être jamais masturbé·e.

Flora (21 ans, catholique indifférente, étudiante en économie) a grandi dans une famille catholique, sa mère est pratiquante tandis que son père a été « *un peu dégoûté* » quand il était plus jeune. Elle a suivi une éducation catholique au catéchisme puis à l'aumônerie. Jusqu'à son entrée à l'université, elle accompagnait ses parents à la messe de temps en temps le dimanche. Aujourd'hui, elle va à la messe seulement « *aux grandes fêtes* » et en famille. La religion est ainsi devenue source de moments de sociabilité familiale auxquels Flora est particulièrement attachée : « *j'y vais aux grandes fêtes, parce que je suis avec mes parents, et je suis contente d'y aller aux grandes fêtes. Mais toute seule, je ne ressens pas trop l'envie d'y aller* ». Elle est en couple depuis plus de trois ans avec Paul, qui n'est pas catholique. Elle me déclare ne voir « *aucun problème* » à l'homosexualité ou à l'homoparentalité.

¹⁰⁴ Flora, 21 ans, catholique indifférente, master en sciences politiques.

E : Oh je suis complètement pour le mariage homosexuel ! Pour moi, l'homosexualité c'est juste les préférences d'une personne, et je mets pas ça à part par rapport à des personnes hétérosexuelles. Je trouve que c'est pareil.

M : Et autour du fait qu'ils puissent avoir des enfants ?

E : Bah, je suis sûre que je suis pour. Je suis pour et y a pas de raison d'être un moins bon parent. Je suis pas du tout en train de me dire « oh lala, s'il y a pas une part féminine de la mère et une part masculine du père... » je suis pas du tout... je trouve que là-dessus, ça pose pas du tout de problème.

(Flora, 21 ans, catholique indifférente, étudiante en économie)

En revanche, Flora est fortement attachée au couple, au fait de se marier, et de pouvoir avoir des enfants. Elle m'indique vouloir une « *grande famille [...] quatre enfants par exemple* » et souligne à quel point elle souhaite fonder une famille : « *construire ma famille et avoir des enfants c'est vraiment au top de mes priorités on va dire ! (rires)* ». La position de Flora à l'égard de l'hétéronormativité correspond, en outre, à une articulation spécifique entre religion et sexualité au cours de la jeunesse que l'on qualifie d'« adaptation bienveillante » (voir chapitre 7 : « Variations religieuses, variations sexuelles »).

Le discours de Flora illustre bien la position des familialistes : une acceptation de l'homosexualité et de l'homoparentalité, une vision égalitaire des rapports entre les femmes et les hommes, mais un attachement prononcé à la procréation. Il s'agit d'une orientation partagée par Caroline (29 ans, catholique indifférente, chargée de recrutement en ressources humaines) pour qui le mariage était « une évidence », mais qui ne voit « aucun problème » à l'homosexualité. Parmi les fidèles catholiques et musulman·e·s, les positions « familialistes » sont majoritairement partagées par celles et ceux qui accordent peu ou pas d'importance à la religion dans leur vie.

3. Les « détaché·e·s » (20,6 %) : « moi je suis pour, ils font comme ils veulent¹⁰⁵ »

Un quart des femmes et des hommes de 18-29 ans sont attaché·e·s à une vision égalitariste de la sexualité et des rapports entre les femmes et les hommes. Mesurés à partir des questions de l'enquête, les rapports homosexuels et l'homoparentalité ne leur posent, sur le principe, pas de problème. 97 % des femmes et des hommes du groupe des détaché·e·s considèrent que les rapports homosexuels sont « des rapports sexuels comme les autres », contre 70,7 % de l'ensemble des individu·e·s. Par ailleurs, 95 % d'entre elles et eux sont tout à fait d'accord ou d'accord avec l'affirmation selon laquelle deux femmes peuvent élever un

¹⁰⁵ Assia, 22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales.

enfant ensemble (59,1 % de l'ensemble des individu·e·s font une telle déclaration). En parallèle de leur ouverture à l'égard de l'homosexualité, les individu·e·s de ce groupe ont une conception égalitaire de l'éducation entre garçons et filles : 55 % d'entre elles et eux affirment que c'est une « très bonne chose » que les garçons et les filles soient élevé·e·s de la même manière. Enfin, elles et ils défendent une conception du couple dans lequel la fidélité, si elle peut avoir de l'importance, n'est pas « pour la vie », et elles-ils ne sont pas attaché·e·s à une vision familialiste dans laquelle la procréation est essentielle à l'épanouissement des individu·e·s. En effet, la totalité des membres de ce groupe considère qu'une femme peut réussir sa vie sans avoir d'enfant.

Les personnes composant ce groupe sont en majorité des personnes ne déclarant pas de religion d'appartenance, fortement diplômées, d'origine sociale favorisée (mère appartenant aux professions intermédiaires et père à la catégorie des cadres et professions intellectuelles). Les cadres et professions intellectuelles du public, ainsi que les personnes encore en cours d'études, sont surreprésentées dans ce premier groupe. La forte présence des cadres du public confirme l'importance de la division public/privé dans les rapports à la sexualité, déjà montrée par Michel Bozon et Nathalie Bajos (2012). Les personnes ayant déjà eu des rapports homosexuels et déclarant se masturber souvent ou parfois sont surreprésentées, tout comme les femmes et les hommes ayant eu un nombre élevé de partenaires sexuel·le·s.

Même si elles sont loin d'être majoritaires, on trouve aussi dans ce groupe des personnes catholiques affirmées, comme Élise (35 ans, catholique pratiquante, cadre de la fonction publique). Elle considère qu'une femme peut réussir sa vie sans avoir d'enfant, même si « *la société n'est pas facile avec ces femmes-là* » et « *fait peser sur elle un regard qui est difficile à assumer.* » Elle m'indique accepter l'homosexualité « *sans difficulté et sans préjugé* ».

E : [P]our moi, l'homosexualité n'a jamais été un problème et ne m'a jamais empêchée ni d'avoir des relations avec les gens, ni...Enfin, ça ne m'a jamais empêchée d'avoir une quelconque relation avec les gens.

M : Et par rapport au mariage entre personnes de même sexe, vous vous positionnez comment ?

E : Je me positionne comme, j'espère, la majorité des jeunes catholiques ouverts d'esprit. Enfin voilà, pour moi, ça n'a jamais été un sujet et ça fait partie des choses qui sont tout à fait légitimes.

(Élise, 35 ans, catholique pratiquante, cadre de la fonction publique)

Son positionnement d'« *ouverture* » à l'égard de l'homosexualité, qui est aussi celui de ses parents, la conduit d'ailleurs à adopter des stratégies d'évitement des « *conversations compliquées* » autour de la question homosexuelle au sein de sa paroisse : « *Dans ce cadre-là, c'est sûr, et je sais avec quelle personne j'aurais pu les avoir et... Je connaissais sa position sur le sujet, et...J'ai préféré éviter de... De discuter avec lui* ».

Le profil d'Élise correspond bien au « catholicisme d'ouverture » développé par Philippe Portier (2012). Si les catholiques affirmé·e·s sont fortement sous-représenté·e·s parmi les détaché·e·s, les cadres supérieurs du public (dont Élise fait partie) sont à l'inverse surreprésenté·e·s. La socialisation primaire catholique égalitariste d'Élise (« *mes parents ont le même avis que moi sur la question* »), tout autant que son appartenance aux classes supérieures du public, pour qui la « parole homophobe est moins tenable socialement » (Rault, 2016, p. 64 ; Tissot, 2018) et la proximité avec des personnes homosexuelles plus fréquente (« *j'ai des potes gays et ça n'a jamais été un problème* ») permettent d'interpréter le positionnement d'Élise. De la même manière, Coline (32 ans, catholique pratiquante, avocate) déclare avoir été « *scandalisée* » par les manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe, des mouvements qu'elle considère comme un « *retour à la radicalisation* ». Catholique pratiquante, Coline a suivi ses études supérieures dans une « *proximité relationnelle* » (Rault, 2016) à l'égard de l'homosexualité.

Après, moi, au début j'ai fait des études en école d'art donc des gays et des lesbiennes y en avait partout, c'était quand même monnaie courante. Le couple phare, c'était un couple de gay ! (*rires*) Donc bon, j'étais vachement habituée à ça, j'avais des potes qui étaient gays et y en avait toujours plusieurs dans ma classe ! Moi je les ai toujours vachement côtoyés !

(Coline, 32 ans, catholique pratiquante, avocate)

Certain·e·s catholiques affirmé·e·s sont même allé·e·s jusqu'à manifester *en faveur* du mariage entre personnes de même sexe, comme Camille (36 ans, catholique pratiquante, professeure de SVT) pour qui l'homosexualité est une « *situation normale* », et les couples homosexuel·le·s sont des « *couples comme les autres* », à côté des « *familles monoparentales* » et des « *familles recomposées* ».

Par ailleurs, des musulman·e·s affirmé·e·s ont aussi exprimé une acceptation forte de l'homosexualité et de l'homoparentalité, à l'instar d'Assia (22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales). Pour elle, les homosexuel·le·s font « *comme ils veulent* » et le mariage entre personnes de même sexe « *ne dérange pas du tout* ». Ses parents, en revanche, trouvent l'homosexualité « *aberrante* », ce qu'elle attribue à leur socialisation au Maroc, avant d'arriver en France.

Enfin, ma mère, une fois, je l'avais emmenée dans le Marais. Et du coup, je voulais lui montrer, avec une copine on va toujours sur une petite terrasse dans le Marais, du coup j'ai emmené ma mère là-bas, parce que je voulais lui montrer un peu où est-ce que j'allais. Mais c'est le Marais, du coup y a beaucoup d'homos, et elle m'a dit « mais où est-ce qu'on est ? » Elle était hyper choquée « c'est pas normal ! » Et j'étais là « maman, arrête ! » Et ça me fait hyper rire.

(Assia, 22 ans, musulmane affirmée,
étudiante en sciences humaines et sociales)

Leïla (27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels) a grandi auprès d'amis·es « *qui se sont découvert une sexualité différente* », ce qu'elle considère qu'il faut respecter, car « *on parle d'amour* ». Elle défend, en outre, l'homoparentalité, en critiquant l'idéal du « *sacro-saint couple 'un papa-une maman'* ». Cet attachement à des formes familiales non hétérocentrées s'inscrit, chez Leïla dans un registre de pratiques sexuelles variées (elle a eu plusieurs partenaires sexuels, elle est inscrite sur l'application de rencontres *Tinder*) et au sein d'une histoire familiale dans laquelle son père n'était pas présent.

Enfin, tu regardes dans toutes les civilisations, c'est pas seulement un père, une mère. Y a des matriarchies où c'est que les femmes qui élèvent les gamins. Moi la preuve, j'ai été élevée par une maman, et tous mes oncles et tantes et mes grands-parents. Et non, je pense que tu peux donner de l'amour, du respect et des valeurs de la même manière à ton gamin.

(Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels)

Malgré le fait que les personnes sans religion soient surreprésentées parmi les détaché·es, on compte au sein du groupe 10 % de catholiques affirmé·es et 2 % de musulman·es affirmé·es, qui se distinguent par un éloignement à l'égard de la norme hétérosexuelle, tout autant que de la norme procréative. L'affirmation selon laquelle les individu·es peuvent réussir leur vie sans avoir d'enfant reste cependant à relativiser pour les fidèles interrogé·es : en premier lieu, celle-ci va de pair avec la valorisation du cadre conjugal. De plus, en dépit de cette affirmation de principe, les fidèles interrogées déclarent tou·te·s, en pratique, souhaiter avoir des enfants plus tard si elles/ils n'en ont pas déjà (voir chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »).

L'analyse menée à partir de la CAH a mis en évidence l'existence de trois principaux groupes caractérisant des prises de position relativement stables à l'égard de l'hétéronormativité. Les groupes sont structurés par deux jeux d'opposition correspondant aux deux premiers axes de l'ACM : une opposition principale entre les avis positifs ou négatifs à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité, et une seconde opposition entre une conception conjugale et une conception non conjugale de la sexualité (positionnement à

l'égard de la fidélité et de la procréation). Un des intérêts majeurs du travail mené ici est de mettre en évidence les deux axes structurant des rapports à l'hétéronormativité. Le premier concerne les positionnements à l'égard des sexualités non-hétérosexuelles. Le second souligne le rôle central des représentations vis-à-vis de la procréation. Les rapports imbriqués à la norme procréative et à la norme hétérosexuelle font apparaître des positionnements complexes relatifs à l'hétéronormativité.

Certaines représentations, qui auraient permis d'appréhender avec plus de finesse les rapports à l'hétéronormativité, n'ont pu être prises en compte, car elles n'ont pas été explorées par l'enquête CSF 2006. C'est notamment le cas, tout d'abord, du rapport à l'avortement – permettant de mieux cerner la manière dont est envisagé le fait d'avoir des enfants. Cela concerne aussi la participation à des manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe (une question qui ne pouvait être posée telle quelle en 2006) – invitant à mieux saisir les logiques de politisation des rapports à l'homosexualité. Enfin, des questions à l'égard de la procréation médicalement assistée et de la gestation pour autrui auraient permis d'étudier avec plus de précision les positionnements à l'égard de l'homoparentalité. La question posée dans l'enquête CSF (« deux femmes / deux hommes peuvent élever un enfant ensemble ») ne permet pas, en effet, de distinguer la logique de l'adoption de celle de la PMA ou de la GPA.

Les variables supplémentaires de pratiques et de biographie sexuelles ne sont pas associées identiquement à chaque groupe, et plus encore, ne le sont pas de la même manière selon le sexe au sein de chacun des groupes (Rault, 2016). Ainsi, l'âge au premier rapport sexuel, le nombre de partenaires sexuel·le·s et le fait d'avoir vécu ou non des séparations, sont associés positivement aux femmes « détachées » et « familialistes », tandis que parmi les « traditionalistes », ce sont notamment les conduites sexuelles des hommes qui caractérisent l'appartenance à cette classe. L'imbrication entre des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité et des conduites sexuelles est donc genrée. En outre, certaines caractéristiques socio-démographiques sont saillantes pour les traditionalistes et les détaché·e·s, tandis que ce n'est pas le cas pour les familialistes.

La projection de variables socio-démographiques ainsi que des variables de pratiques et de biographie sexuelles permet de donner plus d'informations sur l'engagement religieux des personnes composant les trois classes. Les distinctions selon la religiosité s'observent nettement, avec une classe dans laquelle sont surreprésenté·e·s les fidèles catholiques et musulman·e·s (les « traditionalistes »), et une autre dans laquelle la proportion des personnes sans religion d'appartenance est forte (les « détaché·e·s »). Le groupe des « familialistes »,

enfin, se caractérise par une surreprésentation des fidèles « indifférent·e·s », accordant peu d'importance à la religion dans leur vie, ainsi que des personnes sans religion d'appartenance. L'espace de l'hétéronormativité est en conséquence un espace ternaire marqué, en partie, par l'engagement religieux. On observe donc bien l'existence d'un tropisme essentialiste religieux sur les questions de genre et de sexualité, qui va de pair avec des conduites sexuelles spécifiques, et qui ne sont pas sans lien avec le genre. Parmi les « traditionalistes », on distingue en effet des hommes à la sexualité très active (plus de 20 partenaires sexuelles) et d'autres à la sexualité contenue et limitée (peu ou pas de partenaires, répertoire sexuel restreint).

Ce tropisme ne doit cependant pas masquer la pluralité des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité. En particulier, on compte, parmi les « familialistes », des fidèles qui sont ouvert·e·s à la question homosexuelle. Ce sont en général des fidèles accordant peu d'importance à la religion dans leur vie. Globalement, l'hétéronormativité ne correspond pas uniquement à la question de la norme hétérosexuelle, mais aussi à celle de la norme procréative. Cette dernière peut concerner des couples de même sexe, et n'est pas toujours associée à l'hétérosexualité reproductive. Les trois registres mis en évidence par l'analyse quantitative ne doivent donc pas masquer l'hétérogénéité interne à chaque classe, ainsi que la porosité et la fluidité pouvant exister entre elles, les fidèles pouvant changer de positionnement et passer d'une forme d'hétéronormativité à une autre, en particulier durant la période de jeunesse, qui reste une période de transition (Fidolini, 2015, p. 108 ; Van de Velde, 2008).

IV — LA JEUNESSE : PERIODE DE TRANSFORMATION OU DE RENFORCEMENT DES POSITIONNEMENTS A L'EGARD DE L'HETERONORMATIVITE

Les représentations des individu·e·s à l'égard de l'hétéronormativité peuvent ne pas correspondre en tout point aux trois classes mises en évidence par la méthode de la classification ascendante hiérarchique. Au sein de chaque classe en effet, on trouve des femmes et des hommes ayant des positionnements différents de ceux qui caractérisent la classe. En clair, tou·te·s les individu·e·s classé·e·s ne sont pas représentatifs·ves de la classe. De ce fait, décrire les formes de l'hétéronormativité invite aussi à en décrire la diversité. De plus, celles-ci doivent être comprises de manière dynamique : les représentations à l'égard de l'hétéronormativité ne sont pas absolues et immuables, elles peuvent varier au cours du temps et au fil des expériences. Ces variations peuvent être dues à des socialisations multiples et en

partie dissonantes, amenant les individu·e·s à « convertir », « transformer » ou « renforcer » certaines dispositions (Darmon, 2011). Ces variations s’inscrivent ainsi dans les trajectoires de vie des fidèles, qui sont ponctuées d’« événements » (Bessin, Bidart et Grossetti, 2009) et d’expériences (notamment conjugales et sexuelles) venant bouleverser les processus de socialisation antérieurs.

1. Des formes plurielles de l’hétéronormativité

Certain·e·s fidèles oscillent, dans leurs discours, entre différents registres hétéronormatifs. Le cas d’Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer) est éclairant du passage d’une forme d’hétéronormativité à une autre, soit d’un positionnement « traditionaliste » à un positionnement « familialiste », du fait de deux expériences personnelles marquantes. Angélique est issue de milieux supérieurs bourgeois et conservateurs, ses parents ont fait une école de commerce et travaillent dans le conseil financier. Elle est catholique pratiquante (elle va à la messe chaque dimanche) et est très attachée au respect de l’institution religieuse, des rites (elle prie tous les soirs) et des textes religieux (« *je lisais la Bible tous les soirs* »).

Si elle a participé aux premières « *Manif pour Tous* », elle a cependant « évolué » parce qu’elle n’a « *pas aimé les dernières. Les premières, j’ai trouvé qu’elles faisaient discuter les gens, les dernières elles faisaient se... S’affronter les gens* ». En parallèle de son éloignement à l’égard des manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe, sa position à l’égard de l’homosexualité a évolué et s’est adoucie, faisant tendre Angélique vers une position intermédiaire plus proche du groupe des « familialistes » (attaché·e·s à la procréation et la parentalité, mais non à l’hétérosexualité obligatoire) que de celui des « traditionalistes ».

Ce déplacement, qui reste partiel, est en partie dû à son parcours biographique : Angélique a épousé un jeune homme musulman issu de l’immigration maghrébine, et tou·te·s deux ont été confronté·e·s, pendant plusieurs années, au rejet de leur union de la part de leurs familles respectives. De plus, Angélique s’est révélée être stérile, ce qui l’a conduite à mener des démarches pour avoir recours à une technique de procréation médicalement assistée (une fécondation in vitro). Cette expérience l’a poussée à réfléchir aux limites du discours de l’institution religieuse et à dépasser une position « *théorique* » sur le sujet.

[Avoir recours à la fécondation in vitro (Fiv) m’a] [p]lus poussée à moins juger les gens et à... Et puis, peut-être à prendre mes décisions. Parce que c’est vrai que, par exemple, c’est un peu un défaut que j’ai comme beaucoup de gens qui sont

religieux, mais... Quand je sais pas, j'ai tendance à être sur des principes « il faut/il faut pas, » puis si je suis dans ce que préconise l'Église. Du coup, c'est bon, je suis dans le bien. Et en fait je me suis dit non. Science sans conscience n'est que ruine de l'âme, religion sans conscience n'est que ruine de l'âme. Il faut réfléchir. Et nous, la PMA, c'est pas du tout bien vu par l'Église. Alors du coup je me suis dit : « pourquoi ? »

(Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer)

Cette expérience la pousse plus largement à reconsidérer les discours normatifs sur la sexualité, m'avouant ainsi « *une position qu'elle n'a jamais avouée aux parents* » à l'égard de l'homosexualité : « *Mais honnêtement, je sais pas ce qui est naturel et ce qui est contre nature* ». L'homosexualité et la procréation médicalement assistée sont reconsidéré·e·s, ce qui situe Angélique et Aurore dans un entre-deux entre les registres « traditionalistes » et « familialistes ». Certaines limites sont toutefois claires : la non-transgression des normes de genre, le rejet d'une sexualité « *trash* » et « *hyper provoc* » dans le cas de l'homosexualité (correspondant à une représentation répandue chez les catholiques en faveur de certaines expressions de l'homosexualité, comme chez Aurore, ou encore Adeline), et la valorisation du cadre conjugal dans le cas de la PMA. On peut penser ici que c'est en partie l'expérience personnelle de son infertilité et le recours à la PMA, qui vient modifier, plus largement, les représentations d'Angélique à l'égard de l'hétéronormativité. Sa cousine, Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines), pourtant très attachée à Angélique (« *je l'admire* ») et la soutenant dans sa démarche, y est quant à elle opposée.

Bon, elle, elle a décidé de le faire quand même, parce qu'elle avait tellement envie de devenir mère et du coup bah... Je sais pas. Moi je... Je l'ai encouragée à faire ça, de toute façon elle y était partie, je n'allais pas la condamner, je pense que si moi j'avais les mêmes difficultés qu'elle, je n'irais pas vers la même voie. Parce que c'est forcer la nature et que j'ai pas envie d'infliger ça à mon corps et puis qu'il y a quand même une petite question éthique dans l'affaire [...].

(Bérengère, 29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines)

Tout comme Angélique, les positionnements de Raphaëlle (22 ans, catholique pratiquante, étudiante en art) à l'égard de l'hétéronormativité oscillent entre les pôles « traditionaliste » et « familialiste ». Ses prises de position très critiques à l'égard de l'homosexualité ont, en effet, été ébranlées par son arrivée en école d'art, et par la fréquentation de « *nombreux homos* ». Si elle considère toujours que « *l'homme et la femme sont fait pour être ensemble* », elle conclut beaucoup de ses interventions par des phrases en partie contradictoires et relativisant ce qu'elle exprime (« *ça leur appartient* », « *je sais pas* »,

« *c'est marginal* », « *je suis pas sûre que ce soit bien pour l'enfant* »). En outre, l'attachement très fort de Raphaëlle à la procréation et au fait d'avoir des enfants pourrait prendre le pas sur les réticences à l'égard de l'homoparentalité.

Voilà pareil ! Je peux pas dire que je suis contre, mais je les encourage pas vraiment, après ce sont des gens qui désirent vraiment, bah voilà qu'ils le fassent. De toute façon moi je suis pour qu'il y ait des enfants donc (*rires*) Voilà. Plus y a d'enfants, plus je suis contente.

(*Raphaëlle, 22 ans, catholique pratiquante, étudiante en art*)

Les positionnements de Matthieu (28 ans, catholique pratiquant, cadre supérieur du public, homosexuel) semblent plus complexes que les catégories élaborées à partir de la classification ascendante hiérarchique. Matthieu a une trajectoire religieuse particulière, marquée par un engagement catholique fort. Mathieu a souhaité devenir prêtre, une décision concrétisée par une année de propédeutique¹⁰⁶, avant d'abandonner ce projet et de se tourner vers une carrière administrative. Contrairement à d'autres homosexuel·le·s « chrétien·ne·s » interrogé·e·s lors de l'enquête, Matthieu se déclare catholique et ne souhaite pas prendre de distance avec l'Église. Son rapport à l'homosexualité et au catholicisme est traversé de profondes « dissonances cognitives » (Gross, 2008), qui se traduisent à la fois dans son attachement complexe à l'Église, et dans ses représentations à l'égard de l'homoparentalité et du mariage entre personnes de même sexe.

J'ai aucun souci à aucune ligne du credo. Puisque le credo... Alors si, parfois, « je crois en l'Église », depuis deux ans, c'est un peu plus difficile, mais... (*Rires*) sinon j'ai aucun problème avec le credo.

(*Matthieu, 28 ans, catholique pratiquant, cadre supérieur du public, homosexuel*)

Si Matthieu n'est opposé par principe ni au mariage entre personnes de même sexe, ni à l'adoption pour des personnes de même sexe, il s'interroge tout de même sur la légitimité du mariage en lui-même et n'est pas sûr de souhaiter avoir des enfants plus tard. Son positionnement critique à l'égard de la procréation médicalement assistée et de la gestation pour autrui est en outre très clair, car il s'agit selon lui de pratiques qui iraient à l'encontre du bien-être de l'enfant et poseraient des problèmes, dans le cas de la PMA, dans la répartition de l'autorité parentale : le parent biologique serait plus légitime que le deuxième parent, ce qui met à mal son « idéal » de la « famille ». En outre, Matthieu expose une conception genrée des rapports entre femmes et hommes (« *être un homme et une femme est quelque chose de*

¹⁰⁶ Année d'étude et de réflexion que font parfois les futurs séminaristes de l'Église catholique.

différent, dans son corps, dans certaines attitudes en tout cas », pour des raisons « *génétiques* » et « *neurologiques* »), ainsi qu'une dilection particulièrement forte au couple et à la fidélité. Matthieu oscille ainsi entre différents registres de l'hétéronormativité : le groupe « *détaché·e·s* », du fait de ses prises de position à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité et le groupe « *traditionalistes* », par sa dévotion au couple, à la fidélité et à une représentation genrée et essentialisée des rapports entre femmes et hommes. Ce positionnement d'« *entre-deux* » est d'autant plus intéressant à souligner que Matthieu est, lui-même, homosexuel.

La porosité entre les classes peut donc être due à des positionnements plus nuancés que ceux proposés lors de la classification ascendante hiérarchique, mais aussi à des transformations dynamiques des représentations des fidèles, du fait d'expériences sexuelles et conjugales. L'engagement religieux est intimement lié à ces positionnements à l'égard de l'hétéronormativité, car ils peuvent causer des remises en cause, ou au contraire un renforcement de la religiosité des fidèles. On explore les dynamiques de renforcement religieux à partir d'un cas de conversion.

2. La conversion religieuse comme processus de transformation des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité

La conversion religieuse au catholicisme comme à l'islam pour des personnes qui au départ n'avaient pas d'affiliation religieuse correspond généralement à l'investissement d'une forme de radicalité religieuse, afin de se présenter comme un·e croyant·e « *exemplaire* » (Hervieu-Léger, 1999). Si les phénomènes de conversion reflètent le support d'un processus « *d'individualisation et de subjectivisation de l'utopie religieuse* » (*ibid*), les pratiques et croyances religieuses étant exprimées sur le mode du choix individuel, les fidèles sont aussi avides d'un retour aux textes et de la valorisation, dans le cas de l'islam, d'une religion déculturalisée (Allievi, 2000 ; Roy, 2013). La conversion, en tant que moment de « *bifurcation* » (Bessin, Bidart et Grossetti, 2010) des trajectoires individuelles, interroge la stabilité des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité de la part des nouveaux fidèles. On présente ici spécifiquement un cas de conversion religieuse : celui d'Élisa (27 ans, catholique pratiquante, guide dans un monastère) convertie au catholicisme à l'âge de 21 ans.

Élisa est issue de milieux populaires (son père est mécanicien, sa mère auxiliaire de vie), et appartient plutôt au groupe des « *détaché·e·s* » : elle considère qu'on doit élever les filles et les garçons de la même manière, que l'homosexualité est une « *sexualité normale, qui*

ne fait pas partie des sexualités déviantes », et que l'homoparentalité lui pose les « *mêmes questionnements que l'hétéroparentalité* ». Sa conversion, tout autant que la fréquentation des milieux catholiques, n'a pas modifié en profondeur ses positionnements à l'égard de l'homosexualité, même si elle a ébranlé au départ certaines de ses convictions à l'égard de la PMA et de la GPA.

E : Je pense que j'avais une idée beaucoup plus arrêtée, il y a quelques années, au moment de la Manif pour tous. C'était un peu la première fois qu'on... Enfin que moi, parce que j'étais assez jeune, que je me posais les questions de la PMA, de la GPA, et tout.

M : **À l'époque, tu te positionnais comment ?**

E : Ah ! Ce merveilleux moment de la Manif pour tous ! Alors... Ce que je vivais mal... En soi, je m'en foutais complètement du mariage pour tous, mais c'est plus les questions de la filiation qui me posaient question, mais bon [...] Je pense que j'étais plus fermée à la question de la PMA, voire de la GPA à cette époque-là, à la question de la parentalité et de la filiation à cette époque que maintenant.

(Élisa, 27 ans, catholique pratiquante, guide dans un monastère)

L'origine sociale d'Élisa et ses représentations acquises pendant son enfance à l'égard de la sexualité ne sont probablement pas sans lien avec son ouverture à l'égard de l'homosexualité. Elle parle en effet ouvertement de sexualité avec ses parents, qui lui présentent cela comme « *quelque chose de positif* ». Elle me précise ainsi n'avoir jamais eu de discussion au sujet de l'homosexualité avec ses parents, ce qui peut correspondre à une indifférence à l'égard de l'homosexualité plus qu'à un rejet de celle-ci. En outre, le « *cercle catholique* » qu'elle fréquente depuis sa conversion est plutôt ouvert sur la question de l'homosexualité : « *c'était pas du tout la majorité qui était en mode Manif pour tous* » et « *ceux qui continuaient à participer dans les cercles de la Manif pour tous ou dans les manifs ils le disaient pas* ». La fréquentation de milieux catholiques divers – au sein d'un monastère, mais aussi dans une association féministe, auprès d'amis appartenant plutôt à la mouvance des « *catholiques d'ouverture* » (Portier, 2012) – contribuent à la construction de dispositions plurielles à l'égard de la sexualité, qui participent de sa tolérance à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité.

Si les prises de position d'Élisa à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité ne varient finalement que peu après sa conversion au catholicisme, malgré une première période plus forte de « *doute* » lors des débuts de la « *Manif pour tous* », il en va différemment de ses représentations à l'égard de la procréation. Elle me fait le récit d'une courte relation avec un jeune homme catholique au début de sa conversion, ayant rapidement pris fin, en partie car elle ne voulait « *pas forcément avoir d'enfant plus tard* ». Elle oppose

alors ses envies à l'égard de la procréation à celles du « stéréotype » de « la jeune femme catho ». Elle m'en fait la description suivante : « une jeune femme qui va chercher quelqu'un qui veut éventuellement se marier, chercher quelqu'un qui, quand elle le rencontre, quelqu'un voit les choses différemment, avec un fort désir de fonder un foyer ». Plus loin dans l'entretien, alors que l'on parle de son rapport au mariage, je lui demande de revenir sur le fait qu'elle ne veut pas d'enfant plus tard. Élisabeth relativise alors son propos, en m'indiquant qu'à présent, elle « a envie d'un foyer, mais pas envie d'être enceinte ». Ce changement de cap à l'égard du désir d'enfant est probablement dû, en partie, à un effet d'âge (Élisabeth avait 21 ans au moment de sa conversion, elle en a 27 au moment de l'entretien) : l'âge moyen au premier enfant est de 28,5 ans pour les mères en 2015 (Volant, 2017) et la « norme procréative » définit « le 'bon moment de la maternité' : ni trop tôt ni trop tard, entre 25 et 35 ans » (Bajos et Ferrand, 2006). Pour autant, il est intéressant de remarquer qu'Élisabeth use du même langage (« fonder un foyer ») que celui qu'elle a employé pour décrire « la jeune femme catho » typique plus tôt dans la discussion.

La conversion d'Élisabeth, tout autant que son avancée en âge et la sortie progressive de la période de jeunesse (Élisabeth a un emploi stable et elle est en couple depuis plusieurs mois au moment de l'entretien), sont au cœur d'une transformation de ses représentations à l'égard de l'hétéronormativité : celles-ci évoluent, d'une position « détaché-e » vers une position « familialiste ». Ses représentations à l'égard du genre et de la sexualité, acquises en partie au cours de ses socialisations (pendant l'enfance au sein de sa famille, à l'école, à l'université, par la fréquentation de pairs catholiques qui sont éloigné·e·s de la « Manif pour tous », par son travail dans le monastère) ont favorisé cette transition vers le groupe des « familialistes » et probablement limité la transition vers le groupe des « traditionalistes ».

3. Un travail de réactivation d'un positionnement traditionaliste : « je ne peux pas m'empêcher de comprendre la position de l'Église¹⁰⁷ »

Certains positionnements font l'objet d'une mise à l'étude de la part des fidèles, qui adoptent une position réflexive sur leurs représentations à l'égard de la sexualité et s'interrogent sur leur bien-fondé. Chloé (24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement) appartient globalement au groupe des « familialistes ». Elle m'explique être attachée à la « vie humaine », valeur morale qui lui sert à justifier son opposition théorique à

¹⁰⁷ Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement.

l'avortement. Elle met toutefois en balance ses positionnements moraux à la réalité des « *cas pratiques* » et souhaite que celui-ci soit légal pour les femmes.

M : Et c'est quoi ta position de manière générale sur ça [l'avortement] ?

E : (*Temps*) De manière générale, je pense qu'on n'a pas le droit de jouer avec la vie, et je suis un peu... C'est un peu dur à définir, je suis un peu... très sceptique par rapport à tout ce qui... Alors, tout ce qui touche aux embryons, j'ai un peu de mal [...] Pour moi, avorter c'est mal. Après, je peux pas non plus condamner tous les gens qui avortent. Par exemple, je suis tout à fait d'accord pour que l'avortement soit autorisé dans la loi, parce que je suis pas tout le monde. Donc il y a des gens qui vont avorter dans tous les cas, il vaut mieux que ce soit légal. Bref, c'est des cas pratiques. Mais ça veut pas dire que je le ferai ! [...]

M : Qu'est-ce que tu penserais d'un avortement s'il y a eu un abus sexuel, par exemple ? Comment tu te positionnes par rapport à ça ?

E : Je sais pas. Alors si ça m'arrivait, *a priori*, je le garderais. Parce que c'est moi, mais je... J'arriverais pas, je pense, à soutenir l'idée que je vais tuer quelque chose qui se développe dans mon ventre.

(Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement)

Son positionnement familialiste se caractérise en outre par son attachement à la procréation (« *je trouve pas ça naturel de pas vouloir d'enfant, c'est un peu égoïste* »), au mariage (« *le mariage c'est quand même une vocation qui est belle et je trouve ça dommage qu'elle se perde* »). Le discours de Chloé à l'égard de l'avortement met aussi en évidence la manière dont peut se construire la « croisade morale » (Mathieu, 2005) contre la pratique. La condamnation de l'avortement ne peut pas être universelle, puisqu'elle n'est « *pas tout le monde* ».

En outre, Chloé n'est pas opposée à l'homoparentalité, tant que celle-ci se fonde sur l'adoption, ce qui la positionne plutôt du côté des « familialistes ». Son dévouement à l'égard de la vie et au refus de la « *manipulation du vivant* » (que l'on retrouve chez de nombreuses/eux enquêté·e·s catholiques et musulman·e·s) dépasse la question de l'homosexualité :

Je pense que deux personnes homosexuelles peuvent très bien élever un enfant, mais je trouve pas ça normal qu'elles aient le droit d'en fabriquer... Enfin, je trouve pas ça normal qu'un couple qui ne puisse pas avoir d'enfant le fasse fabriquer non plus, hein.

(Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement)

Chloé a conscience que certains de ses positionnements « familialistes » et certaines de ses pratiques sexuelles sont en décalage par rapport au discours de l'Église, ce qu'elle souligne pendant l'entretien. Elle a déjà pris la pilule contraceptive, n'est pas opposée à l'homosexualité et n'était « *pas contre le mariage homosexuel* » au moment des

manifestations contre celui-ci en 2012 et 2013. Son ouverture à l'égard de l'homosexualité peut s'expliquer, entre autres, par la fréquentation de pair·e·s homosexuel·le·s, ou d'enfants de parents homosexuel·le·s, comme sa collègue de travail qui va « *très bien dans sa tête* ».

Face au constat de la dissociation entre ses pratiques, ses représentations et le discours institutionnel, Chloé est dans une position, non de rejet, mais plutôt de réacclimatation au discours catholique, par l'intégration de groupes de réflexion catholiques rigoristes, au sein desquels la sexualité est discutée. En outre, le réinvestissement catholique de sa mère participe aussi de ses questionnements actuels à l'égard de la sexualité, celle-ci s'étant « *mise à faire une licence de théologie ces deux dernières années, donc elle est assez à fond* ».

Actuellement, j'épluche les sujets du groupe. Donc là, on est sur le mariage et pas sur la contraception, mais c'est des points que tu gardes dans un coin de la tête et à un moment, j'imagine que, quand je serai confrontée à ça dans la vie de tous les jours, je vais être amenée à lire, à réfléchir à poser des questions autour de moi – à des prêtres, à ma mère.

(Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement)

Chloé est donc une « familialiste » qui est en train de remettre en cause certains de ses positionnements non-traditionalistes, notamment sa tolérance à l'égard de l'homosexualité (« *je peux pas m'empêcher de comprendre la position de l'Église par rapport à ça [du mariage entre personnes de même sexe], et du coup je suis un peu perdue, je sais pas trop quoi en penser* »).

E : Il y a plusieurs positions de l'Église que je comprends pas, et que je pense que je dois essayer de comprendre, parce qu'en général elles sont vraiment fondées.

M : Par exemple ? Tu penses à quoi ?

E : Bah... la contraception par exemple. C'est... Enfin, je sais que tout ce que te dit l'Église est vraiment fondé, au-delà de juste « les gens sont conservateurs et n'ont pas envie que ça bouge ». C'est plus que ça, donc je pense que c'est à fouiller. Il y a toujours une bonne raison, donc ça va être du travail à faire, et, du coup, par rapport à ça, et par rapport à ce qui est dit dans la Bible, la position que je t'ai exposée aujourd'hui, elle est sans doute amenée à changer (*rires*) plusieurs fois.

(Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement)

Les questionnements de Chloé passent par sa participation à un groupe de réflexion catholique qu'elle fréquente depuis plusieurs mois au moment de l'entretien, mais ils sont aussi sûrement aussi en lien avec l'intérêt renouvelé de sa mère pour la religion. Le discours de Chloé montre bien qui sont, pour elle, les personnes de référence pour parler de sexualité aujourd'hui : les instances religieuses (les prêtres) et familiales (sa mère), qui contribuent à une « socialisation de renforcement » (Darmon, 2011), permettant la réactivation d'un

positionnement plus traditionaliste à l'égard de la sexualité. Chloé effectue un véritable travail de mise en cohérence de ses pratiques avec les positions de l'Église, qui ne consiste pas à contourner le discours institutionnel et à négocier les normes, mais à « *essayer de comprendre* », car « *il y a toujours une bonne raison* ». Ce travail conduit notamment à modifier certaines de ses conduites en matière de sexualité, comme le fait de ne plus souhaiter avoir de relations d'un soir avec des garçons. Dans le même temps, les expériences sexuelles construisent le rapport à la religion des individu·e·s (voir chapitre 7 : « Variations religieuses, variations sexuelles »). Les pratiques et représentations à l'égard de la sexualité et la religiosité sont donc en interpénétration.

Ainsi, si quelques registres stables de positionnements à l'égard de l'hétéronormativité ont pu être mis en évidence, ceux-ci restent des « types » masquant des positionnements plus complexes et dynamiques à l'égard de l'hétéronormativité : les individu·e·s ne sont pas passif/ves à l'égard des représentations de la sexualité ; ces dernières sont interrogées, mises en cause, transformées ou renforcées au cours de leurs expériences sexuelles, conjugales, et religieuses.

CONCLUSION DE CHAPITRE

Si les jeunes catholiques et musulman·e·s n'adoptent pas toujours des pratiques sexuelles différentes de celles des jeunes femmes et hommes sans religion d'appartenance, il en va différemment de certaines représentations à l'égard de la sexualité. Ainsi, de même que les enseignements religieux tendent à essentialiser les rapports entre les femmes et les hommes, les « différents types de socialisations religieuses » tendent à « naturaliser les sexes, à substantialiser les identités de genre dans les récits fondateurs et dans leur répétition » (Rocheffort et Sanna, 2013b, p. 15). Les fidèles catholiques et musulman·e·s adoptent ainsi, pour une partie d'entre eux, des représentations critiques à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité, et défendent plus largement une conception spécifique de la famille, qui se doit d'être bi-parentale, hétérosexuelle et sanctionnée par le mariage. Les fidèles sont tout particulièrement marqué·e·s par une conception hétéronormée de la sexualité et des relations entre les femmes et les hommes.

La réalisation d'une classification ascendante hiérarchique sur les positionnements à l'égard de l'homosexualité, des rapports entre femmes et hommes, du couple et de la procréation, permet d'appréhender avec plus de finesse les manières dont s'organisent les rapports à l'hétéronormativité. En effet, « [l']ordre hétéronormatif [...] n'est d'aucune façon absolu, l'hétérosexualité n'est pas garantie et il n'y a pas une seule forme d'hétérosexualité » (Jackson et Delphy, 2015, p. 78). Ces formes de l'hétéronormativité sont structurées par deux grandes oppositions : l'acceptation ou la réticence à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité d'une part ; l'attachement ou la relative indifférence à l'égard du couple et de la procréation. On distingue alors trois registres (ou formes) de l'hétéronormativité selon ces deux grands axes : les « détaché·e·s », les « familialistes », et les « traditionalistes ». L'appartenance à l'un ou l'autre de ces groupes est genré (les traditionalistes sont en majorité un groupe masculin, tandis que les femmes sont surreprésentées parmi les détaché·e·s), mais il dépend aussi de l'engagement religieux des individu·e·s : les personnes sans religion sont majoritaires parmi les détaché·e·s, tandis que la part des catholiques et des musulmans est plus forte au sein des traditionalistes qu'au sein des autres groupes.

Cependant, en dépit de ce tropisme religieux vers des formes plus rigoristes de l'hétéronormativité, il est aussi marquant que les catholiques sont surreprésenté·e·s parmi deux des trois formes de l'hétéronormativité, témoignant tout autant de la tendance à

l'essentialisation des fidèles à l'essentialisation des rapports de genre qu'à la pluralité de leurs positionnements. En outre, ces représentations, qui sont le produit de socialisations multiples et continues (et pas forcément religieuses), loin d'être immuables, peuvent subir différentes évolutions : selon leurs expériences sexuelles, conjugales et religieuses, les individu·e·s vont voir leurs positionnements se transformer. Ce travail de catégorisation fondée sur une analyse multi-méthode contribue ainsi aux réflexions à l'égard de la pluralité de l'« ordre hétéronormatif ». De plus, il interroge la fluidité de ces formes, même pour des personnes très engagées religieusement, en pensant l'articulation entre des représentations de la sexualité et des pratiques conjugales et sexuelles.

Sécularisation et individualisation des conduites sexuelles

(France, années 1970 – années 2010)

Conclusion de partie

Les transformations de la sexualité contemporaines concernent tout aussi bien les fidèles catholiques et musulman·e·s que les personnes sans religion. Le processus d'individualisation et d'intériorisation des contrôles externes dépasse en partie les frontières religieuses, pour les femmes comme pour les hommes et caractérise la dynamique de sécularisation. La notion d'individualisation ne signifie toutefois pas l'« atomisation des conduites », dans un « univers qui ne cesse d'être structuré en profondeur par les inégalités entre les sexes et entre les classes » (Bozon, 2004).

La sexualité, en tant que pratiques et en tant que représentations, est marquée par des hiérarchies sociales multiples, renforcées ou modifiées par la religiosité catholique ou musulmane. Ce travail montre ainsi qu'en combinaison avec une appartenance de genre, de classe et/ou un positionnement dans les rapports de race, l'engagement religieux est associé à des conduites sexuelles différenciées, par rapport aux femmes et aux hommes sans religion d'appartenance, du moins dans certains cas. La religion constitue, de ce fait, une fenêtre d'observation efficace des limitations au processus d'individualisation de la sexualité.

Le processus d'individualisation des conduites concerne tout particulièrement les fidèles catholiques. En 1970, des dynamiques de genre fortes tendaient à rapprocher les conduites sexuelles des femmes sans religion et des femmes catholiques : la « morale de la retenue » se caractérisait alors par un répertoire sexuel restreint pour toutes les femmes. Au cours des décennies suivantes, leur sexualité s'est diversifiée, et certaines pratiques s'alignent sur celles des hommes. Seul l'âge au premier rapport sexuel reste plus tardif pour les jeunes femmes catholiques affirmées en 2006, traduisant l'existence d'une « virginité morale », qui n'est plus un absolu, mais une représentation temporelle de ce que constitue un « bon » premier rapport sexuel. Le « scénario idéal » de la première fois (Le Gall et Le Van, 2007) pour les jeunes femmes catholiques ne consiste pas seulement à être en couple et avoir des sentiments partagés avec son partenaire, mais aussi à avoir un premier rapport sexuel tardif, survenant au moins après la scolarité secondaire. Dans ce cas, il peut avoir lieu très rapidement après la mise en couple et ancre la longévité de l'union. Certains cas de virginité effective, jusqu'au mariage, sont toutefois explorés dans la deuxième partie (« Les usages sexuels et conjugaux du religieux [années 2000-années 2010] »).

Pour les hommes, la logique entre appartenance de genre et appartenance religieuse tend à s'inverser entre 1970 et 2006, pour une fraction (toutefois marginale) des catholiques affirmés. Celle-ci valorise une « éthique de la modération », qui se traduit à la fois par un répertoire sexuel plus restreint, un nombre de partenaires sexuels moins important que celui des hommes sans religion, et un attachement plus fort au mariage et à la fidélité. L'« éthique de la modération » de ces hommes se distingue de la morale de la retenue des femmes dans les années 1960, car elle ne concerne pas

l'entrée dans la sexualité, qui a lieu dans des âges similaires à ceux des hommes sans religion. Celle-ci fait écho au modèle de masculinité de la « maîtrise sexuelle » promu dans certains milieux catholiques dès les années 1960 (Bergues, 1965). Dans un contexte de recomposition du religieux et de baisse des déclarations d'appartenance à la religion catholique, en particulier chez les jeunes et chez les hommes, la mise en pratique d'une « éthique de la modération » peut répondre pour les jeunes hommes catholiques affirmés à une logique de distinction morale par la sexualité, à l'instar de celle que l'on observe pour des populations « minoritaires », comme les musulman·e·s.

Il y a bien individualisation de la sexualité des catholiques entre 1970 et 2006 et celle-ci va de pair avec les transformations du catholicisme au cours des dernières décennies. Celle-ci, toutefois, est genrée et marquée par deux mouvements notables : le maintien, pour certain·e·s catholiques affirmé·e·s, d'une forme de « virginité morale » féminine et d'une « éthique de la modération » masculine.

Les personnes musulmanes peuvent quant à elles être considérées comme une population « minoritaire », à la fois numériquement, socialement et symboliquement – même si les travaux scientifiques contestent l'idée de « racines chrétiennes » françaises (Veyne, 2007). Les personnes affiliées à l'islam sont, en effet, une population plus souvent minorisée dans l'espace social (Dargent, 2010). Leurs pratiques sexuelles, étudiées uniquement à partir de la dernière enquête sur la sexualité (2006), se distinguent de celles des personnes sans religion et des personnes catholiques sur au moins deux aspects.

Dans un premier temps, le double standard sexuel est fortement accentué chez les personnes musulman·e·s en ce qui concerne la sexualité pénétrative. Alors que l'âge d'entrée dans la sexualité est tardif pour les jeunes femmes musulmanes, et qu'elles déclarent généralement n'avoir eu qu'un seul partenaire sexuel (quand elles en déclarent un), les hommes ont eu un premier rapport sexuel souvent précoce et déclarent un nombre élevé de partenaires sexuels. L'appartenance à l'islam tend à accentuer deux logiques de genre : la « morale de la retenue » féminine d'un côté, la valorisation d'une sexualité masculine abondante et active de l'autre. Cette dernière est parfois naturalisée et culturalisée par les hommes eux-mêmes, immigré·e·s ou descendant·e·s d'immigré·e·s, qui mettent en avant le caractère incontrôlable de leurs désirs d'hommes méditerranéens (Fidolini, 2018). La religiosité musulmane conduit donc à distinguer, au sein du groupe des femmes et du groupe des hommes, des masculinités et des féminités différentes, en lien avec l'engagement religieux des individu·e·s ainsi qu'avec leur trajectoire migratoire et leur appartenance raciale.

Dans un deuxième temps, les femmes comme les hommes musulman·e·s ont une sexualité moins diversifiée que l'ensemble des femmes et des hommes (en ce qui concerne la masturbation, la pornographie, les pratiques bucco-génitales). Les logiques mises en avant par les individu·e·s pour

justifier l'évitement de certaines conduites sexuelles sont variées, et laissent transparaître des mécanismes genrés et raciaux. Les pratiques bucco-génitales ont ainsi fait l'objet de critiques différenciées selon le sexe : le refus de la soumission (se mettre à genou, ne pas voir le visage) pour des femmes ; la saleté de la pratique et le caractère déshonorant de celle-ci pour des hommes.

Les conduites sexuelles des musulman·e·s dépendent donc bien moins des dogmes islamiques de sexualité que de la situation sociale dans laquelle elles/ils se trouvent (impliquant une division sexuée des espaces, leur fréquente subordination sociale), de leur histoire migratoire, des processus de racialisation dont elles/ils font l'objet, de logiques familiales et homosociales et de représentations culturalisées de leur propre sexualité. L'usage plus fréquent des sites de rencontre sur internet et de la prostitution pour les hommes caractérise une sexualité minoritaire (car – relativement – marginale) et de minoritaires (en tant que résultat de stratégies de contournement de contraintes matérielles et sociales, ou de revendication d'une appartenance racialisée). Toutefois, l'impossibilité de conclure sur le recours plus fréquent à la sodomie pour les jeunes femmes – afin d'éviter de perdre leur virginité – traduit aussi les fantasmes portés par le regard majoritaire, mais aussi par les musulman·e·s elles et eux-mêmes, sur leur sexualité. La sexualité des musulman·e·s se distingue donc sur de nombreux aspects de celle des personnes sans religion, mais aussi de celles des personnes catholiques. Elle tend, dans l'ensemble, à « renforcer » (Woodhead, 2012) le double standard sexuel. Elle correspond de plus à des logiques sociales modifiées par l'appartenance à l'islam.

La sexualité est l'objet de discours nombreux et parfois contradictoires. Si certains tendent à se rapprocher entre catholiques, musulman·e·s et personnes sans religion, comme les représentations autour de l'égalité formelle, d'autres restent distincts, en particulier à propos de l'homosexualité et plus largement de l'hétéronormativité. Ce travail invite toutefois à penser de manière plurielle l'hétéronormativité, structurée à la fois par la défense de l'hétérosexualité, mais aussi par l'attachement à une sexualité procréative. Si les positionnements « traditionalistes » sont plus fréquents chez les musulman·e·s et les catholiques affirmé·e·s, le lien de causalité est loin d'être absolu : de nombreux catholiques affirmé·e·s adoptent une représentation « familialiste » de l'hétéronormativité. Les avis à l'égard de l'hétéronormativité dépendent, en outre, des expériences et de la biographie sexuelles des individu·e·s. Les discours ne sont donc pas indifférents aux pratiques en matière de genre et de sexualité.

En conclusion, ce travail a montré que s'il y a bien individualisation et diversification des pratiques sexuelles, ces processus sont à degrés variables. Ils varient selon que l'on se situe du point de vue des pratiques ou du point de vue des représentations, les dernières évoluant plus lentement que les premières, en particulier pour les fidèles. L'attachement à la famille hétérosexuelle reste

structurant des représentations religieuses d'une partie des catholiques et des musulman·e·s à l'égard de l'hétéronormativité. Mais plus encore, l'individualisation de la sexualité ne concerne pas les catholiques, les musulman·e·s et les personnes sans religion de la même manière. Plus que des normes religieuses, elle dépend des positions des individus dans les rapports sociaux (de genre, de classe, de race). Enfin, cette première partie a mis en évidence l'imbrication complexe entre les pratiques sexuelles et les discours à l'égard de la sexualité, que l'on continue à explorer dans la deuxième partie.

Il s'agit à présent de mieux comprendre l'individualisation et la subjectivation de la sexualité pour les fidèles. Plus précisément, on interroge la manière dont les individu·e·s mettent en récit leurs expériences individuelles, construisent de la cohérence à partir de la variété de leurs conduites sexuelles et religieuses et subjectivent leurs pratiques. Les trajectoires biographiques affectives et sexuelles sont interrogées à l'aune de l'histoire religieuse des individu·e·s, et l'individualisation « sous contrainte » (Bozon, 2005) de la sexualité des catholiques et des musulman·e·s est élargie à la question conjugale.

Deuxième partie

**Les usages sexuels et conjugaux
du religieux (années 2000 – années 2010)**

Les catholiques et les musulman·e·s ne suivent pas passivement des dogmes religieux de sexualité. La pluralité des sources normatives sur la sexualité, la diversité des instances socialisatrices et les injonctions paradoxales et contradictoires auxquelles les individu·e·s sont soumis les amènent à adopter une attitude réflexive à l'égard de leurs pratiques et les (auto-)réguler. Les conduites sexuelles des fidèles sont, de fait, le produit de déterminations multiples.

De nombreux travaux ont souligné le caractère trop mécanique d'une représentation unilatérale de l'articulation entre normes religieuses et pratiques individuelles. Les fidèles ne connaissent pas toujours, ou pas précisément, les normes religieuses (Portier, 2012). Elles/ils peuvent en outre s'en détacher, les contourner ou les réinterpréter, à l'instar des théologies féministes (Escoda, Praz et Lépinard, 2016 ; Fussinger et al., 2019). Finalement, les religions ne sont pas seulement contraignantes. Elles peuvent au contraire agir comme des formes positives de pouvoir.

Dans une perspective foucauldienne, récemment revisitée par des chercheur·e·s travaillant sur la question religieuse (Fidolini, 2015 ; Mahmood, 2009 [2005]), on propose d'envisager le pouvoir (des religions), émanant de la production de savoirs (sur le sexe et la sexualité), comme une source possible d'affirmation des individu·e·s comme sujet. La subjectivation des normes religieuses de sexualité conduit ainsi à dépasser l'« hypothèse répressive » (Foucault, 1976), et à se détacher de l'idée selon laquelle les conduites sexuelles sont l'unique produit d'injonctions normatives. *Ce qui compte est alors moins ce que dit la religion à propos de la sexualité, que ce que les fidèles disent de la leur.*

Les travaux soulignent l'attachement à la famille et à la conjugalité chez les fidèles. La « Sainte Famille », valorisée chez les catholiques, est en réalité une construction historique récente datant du XIX^e siècle (Vanderpelen-Diagre et Sägerser, 2017 ; Walch, 2002). Du côté des musulman·e·s, la centralité de la conjugalité est explorée à partir d'études sur les couples mixtes, la transmission familiale, et les dynamiques religieuses internes (Odasso, 2013 ; Puzenat, 2008 ; Santelli et Collet, 2003). De manière générale, c'est moins l'islam que le statut à l'égard de la migration qui est exploré. Le couple marié légitime en outre les relations sexuelles entre une femme et un homme (Bouhdiba, 2004 ; Bousquet, 1990 [1953]). Le statut conjugal distingue ainsi une sexualité « licite » (au sein du couple marié) et une sexualité « illicite » (hors de celui-ci) (Fidolini, 2018).

Dans cette deuxième partie, on approfondit l'articulation entre conjugalité et sexualité chez les catholiques et les musulman·e·s en France. L'accent est mis sur les usages sexuels et conjugaux de la religion, tout autant que sur transformation de l'engagement religieux par les expériences de sexualité et de conjugalité. On décrit ainsi les façons multiples dont les individu·e·s intègrent une ou

des dimension(s) religieuse(s) dans leurs biographies affectives, conjugales et sexuelles. Il s'agit ainsi de penser de manière dynamique les trajectoires religieuse, affective et sexuelle en s'intéressant tout particulièrement à la mise en récit (et en cohérence) des conduites sexuelles et conjugales par les fidèles, soit aux processus par lesquels les fidèles racontent leurs conduites sexuelles.

Le **chapitre 5** montre que la prolifération des discours sur la sexualité ne conduit pas à limiter le sexuel mais à en renouveler ses formes. La religion apparaît ainsi comme une ressource pratique et discursive pour les fidèles, qui mettent en œuvre des « techniques de soi » propres à modifier de manière « positive » – et non contraignante – leur sexualité (Foucault, 2004 [1984]). La **subjectivation de la sexualité** par les fidèles les conduit notamment à réinterpréter et redéfinir des scènes sociales comme des « scénarios » sexuels, et à érotiser des pratiques et situations singulières (Gagnon, 2008 ; Simon et Gagnon, 2003). Le pouvoir érotique de la référence religieuse se trouve toutefois quasiment exclusivement concentré autour de l'attachement à l'union conjugale.

Si le couple est central dans les représentations des catholiques et des musulman·e·s, celui-ci a rarement été exploré plus en détail en France d'un point de vue religieux. L'homogamie religieuse, à l'instar de l'homogamie sociale, est forte. C'est l'objet du **chapitre 6**, qui interroge la manière dont un·e fidèle **rencontre son ou sa conjoint·e**. En cherchant à étendre l'homogamie hors de ses dimensions proprement « sociales » (origine sociale, appartenance sociale ou diplôme), on indique en quoi la religion condense des déterminations multiples et devient une ressource utile pour voir et être vu·e dans l'espace social. En particulier, la religion peut être vectrice d'entre-soi, traduire des positions sociales en positions morales, et rendre dicible une sélection sociale autrement gênante dans un cadre amoureux.

Enfin, le statut conjugal, désiré à plus ou moins long terme par l'ensemble des fidèles catholiques et musulman·e·s, ne limite pas la diversité de leurs expériences affectives et sexuelles. La période de jeunesse, caractérisée par l'entrée dans la sexualité pénétrative et l'éloignement des contrôles externes (notamment familiaux), est une période de transformation et d'apprentissage. En particulier, les expériences de douleurs et de plaisirs sexuels répondent à des dynamiques de genre qui dépassent le cadre religieux. Le rapport que les jeunes catholiques et musulman·e·s entretiennent avec leur religion se modifie fréquemment au cours de la période, en lien avec leurs expériences affectives et sexuelles. Les **variations religieuses et sexuelles au cours de la jeunesse (chapitre 7)** invitent à penser conjointement les trajectoires sexuelles et religieuses. Tout particulièrement, certaines expériences sexuelles viennent modifier l'engagement religieux des fidèles. Dans ces redéfinitions de soi, le couple conserve une place centrale par rapport à laquelle elles/ils doivent se positionner.

Chapitre 5

LA SUBJECTIVATION DE LA SEXUALITE CHEZ LES FIDELLES

INTRODUCTION DE CHAPITRE

Les dogmes religieux en matière de genre et de sexualité, on l'a vu, défendent généralement une vision patriarcale et conservatrice du couple et de la sexualité. Ils imposent des normes strictes en matière de genre et de sexualité, en affirmant la bicatégorisation et la hiérarchisation des sexes, et en défendant une sexualité conjugale, hétérosexuelle et reproductrice. Loin d'être anhistoriques, ces normes sont le produit de débats et décisions humaines, de réflexions théologiques poussées qui s'inscrivent malgré leur apparente intemporalité dans des contextes historiques et politiques précis (Paternotte, 2015a).

Dans le cas du catholicisme, les conceptions à l'égard de la famille et de la sexualité ont très fortement évolué au cours du XX^e siècle. Si l'encyclique *Casti Connubii* (1930) réaffirme la procréation comme but ultime de la sexualité au sein des couples mariés, elle souligne pour la première fois l'importance de l'amour dans le couple, en mettant en avant des « fins secondaires » du mariage comme l'« aide mutuelle » et l'« amour réciproque à entretenir ». Les discours religieux de l'« Église-institution » (Gross, 2008) sur la sexualité tendent tous vers la définition de ce qu'est la « bonne sexualité ». C'est notamment l'objet de la « théologie du corps », « ensemble d'enseignements rassemblant les textes prononcés par Jean-Paul II au cours des audiences consacrées à 'l'amour humain dans le plan divin' qui ont lieu chaque mercredi entre 1979 et 1984 [...] qui doit être pensée comme une véritable 'pédagogie' du sexe et de la sexualité » (Prearo et Garbagnoli, 2017), citée explicitement par plusieurs enquêtés catholiques¹⁰⁸ au cours des entretiens. Du côté de l'islam, la « production normative » (Bergeaud-Blackler, 2013) est importante et « hybride »

¹⁰⁸ Notamment Bérengère (29 ans), Diane (27 ans), Pierre (33 ans) et Bertrand (55 ans).

(Puzenat, 2015), s'inscrivant à la fois dans un processus de transnationalisation, mais aussi dans une histoire particulière – celle de l'immigration en France et de ses conséquences sur les personnes qui en sont issues. Loin d'être immuables, les normes islamiques de sexualité évoluent souvent et rapidement et sont en partie « adaptables » (Fortier, 2010b). Ainsi, la norme de virginité peut être contournée par des techniques de reconstitution de l'hymen, autorisées en Égypte depuis 2007, et faisant du mariage une institution englobante (Ben Dridi, 2013), tandis que la masturbation peut être autorisée pour une fin supérieure procréative, dans le cas du recours à des techniques de reproduction médicalement assistée (Fortier, 2013).

Les discours normatifs institutionnels sur la sexualité de la part des représentant·e·s du catholicisme et de l'islam tendent à affirmer des règles strictes encadrant les conduites sexuelles. De ce fait, ils ont au premier abord un pouvoir négatif et limitatif sur la sexualité des fidèles : celui de la seule affirmation de contraintes. Cependant, la prolifération de discours censés contrôler, réguler et limiter le sexuel renforce paradoxalement sa mise en mots : raconté, le sexuel voit ses formes se démultiplier, tout comme les rapports que les fidèles peuvent entretenir avec leur sexualité. Autrement dit : un pouvoir n'est jamais uniquement limitatif (Foucault, 1976), il contribue à l'affirmation des individu·e·s comme sujets et peut être à la source de pratiques nouvelles ou renouvelées. Dans le cas de la sexualité, la religion, en tant qu'appartenance, pratique ou discours, peut conduire à des processus d'érotisation de pratiques ou situations *a priori* non sexuelles.

Comme on l'a développé au chapitre 3 (« La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? »), l'islam, en tant que religion réelle ou imputée à des individu·e·s racisé·e·s, peut être associée à une forte sexualisation de ces derniers. En effet, la population majoritaire vient imprimer sur elle des fantasmes, attentes, désirs genré·e·s, non sans lien avec un désir de domination sociale, (post-)coloniale et raciale (Fassin, 2006 ; Fassin et Trachman, 2013 ; Shepard, 2017). Ces formes de sexualisation s'inscrivent dans des rapports de pouvoir multiples et imbriqués auxquels les personnes racisées peuvent difficilement échapper¹⁰⁹. L'érotisation et la sexualisation de certaines pratiques ou de certain·e·s individu·e·s peut ainsi être imposée de l'extérieur, sans lien direct avec des normes religieuses, discours institutionnels ou formes de religiosités individuelles. Mais elle est aussi le produit des pratiques elles-mêmes, et des scripts qui y sont associés. Dans ce cas, ce n'est plus une imposition de l'extérieur, mais le fait de processus d'érotisation propres aux fidèles eux-mêmes. En s'appuyant sur l'idée foucauldienne de « technologie de soi » ou « technique de soi », on considère que les fidèles, catholiques et musulman·e·s, mettent en œuvre « des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles [elles et ils], non seulement se fixent des règles de conduite, mais

¹⁰⁹ On a développé dans l'introduction le cas des « tournantes », à l'intersection des rapports de classe, de genre et de race (Hamel, 2003)

cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style » (Foucault, 2004 [1984], p. 22-23).

En s'intéressant à la manière précise dont se déroulent des scénarios définis comme sexuels, ainsi qu'à la mise en récit de certaines conduites sexuelles par les enquêté·e·s, on montre que pour certain·e·s fidèles, l'appartenance au catholicisme ou à l'islam, loin de ne constituer qu'une contrainte en matière de sexualité, peut être à l'origine de formes renouvelées d'érotisation et de sexualisation, conduisant à la traduction de certaines situations sociales en scénarios à potentiel sexuel. On développera tout d'abord l'idée selon laquelle certaines pratiques peuvent avoir un pouvoir érotique par la référence à la religion, et que celles-ci s'inscrivent le plus souvent dans une « mystique de l'union ». On reviendra ensuite sur les capacités de certains fidèles à reconnaître et mettre à distance certains scripts sexuels – conduisant ainsi à la sexualisation ou à la déssexualisation de situations. Enfin, on s'intéressera au rôle que peut jouer la religion comme ressource discursive, dans les récits que les fidèles font de leur trajectoire sexuelle.

I — L'ÉROTISATION DE LA RELIGION CHEZ LES CATHOLIQUES ET LES MUSULMAN·E·S

Les textes religieux ne sont pas exempts de récits érotiques à l'origine d'exégèses sur ce qui est de l'ordre du prescrit et du proscrit, sur la manière dont peut s'exprimer, malgré les « interdits », la « jouissance » dans le catholicisme et en islam (Bouhdiba, 2004 ; Carnac, 2013 ; Jean-Paul II, [1968] 2009 ; Lagrange, 2008)¹¹⁰. Les discours religieux sur la sexualité peuvent prendre leur source à différents niveaux : au niveau institutionnel¹¹¹ (soit au niveau des doctrines officielles : discours du Magistère dans le cas du catholicisme, textes de référence – Bible, Coran, Sunna), au niveau des représentants locaux intramondains du catholicisme et de l'islam (imams, prêtres¹¹²), mais aussi par des canaux extrêmement divers, qui ne sont pas forcément en lien avec la hiérarchie religieuse (discussions entre laïcs, médias, professionnel·le·s de la santé ou de la sexualité, etc.). Les discours religieux « laïcs » sur le sexe sont aujourd'hui nombreux et souvent contradictoires. Ils proviennent de sources normatives diverses qui rendent les messages souvent équivoques : la sexologie (El Bouga et Gairin, 2017 ; Gobilliard et Hargot, 2018 ; Hargot, 2016), la psychologie, les médias¹¹³ dont les nombreux blogs à teneur plus ou moins conservatrices (Tricou, 2016b), mais aussi les pair·e·s (Fidolini, 2015 ; Puzenat, 2015). Parmi les catholiques les plus engagé·e·s, c'est aussi lors de rencontres de jeunes couples, au cours de retraites ou de repas mensuels organisé·e·s

¹¹⁰ On reprend ici en partie le titre de l'Habilitation à diriger des recherches de Frédéric Lagrange (2008), « Islam d'interdits, islam de jouissance ».

¹¹¹ Comme cela a déjà été précisé, l'existence d'une doctrine officielle est une idée plus associée au catholicisme qu'à l'islam. Le catholicisme est en effet une institution au fonctionnement hiérarchique, avec un ensemble de représentants de l'autorité sacrée, destinés à interpréter les textes sacrés et à dire et informer les fidèles des positions de l'Église sur différents sujets de société. « La charge d'interpréter authentiquement la parole de Dieu transmise ou écrite a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Ce Magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu ; il la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque, en vertu de l'ordre divin et de l'assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement la parole, la garde religieusement, l'explique fidèlement, et puise dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il nous propose à croire comme étant divinement révélé » (*Dei Verbum*, 1965, §10). Ce n'est pas le cas en islam, où la production normative et les interprétations des textes sont nombreuses et moins hiérarchisées (Fidolini, 2015 ; Fortier, 2010b). Malgré cela, les deux textes de référence restent le Coran et la Sunna, qui contient les dires (*hadiths*) du prophète.

¹¹² On peut évoquer les publications sur la sexualité de théologiens et moralistes, comme celles du moraliste Xavier Thévenot autour de l'homosexualité masculine (Thévenot, 1994), cité par un enquêté (Bertrand, 55 ans) durant l'entretien.

¹¹³ Dans le cadre du Monde Festival 2018, une table ronde était organisée autour du thème : « L'islam doit-il faire sa révolution sexuelle ? ». Étaient invité·e·s : la poétesse Salwa Al Neimi, l'écrivain Kamel Daoud, la sexologue Nadia El Bouga, le recteur de la Grande mosquée de Bordeaux Tareq Oubrou (*Le Monde des religions*, 4 octobre 2018, consulté le 22 décembre 2018).

dans des parcours spécifiques, comme le « parcours tandem »¹¹⁴ (plusieurs fois cité au cours des entretiens), que l'on évoque les questions sexuelles.

La religion est donc loin d'être silencieuse sur la sexualité et cette parole n'est pas seulement une parole restrictive, pour l'islam (Bousquet, 1990 [1953] ; Lagrange, 2008), mais aussi, de manière peut-être moins évidente, pour le catholicisme. Plus spécifiquement, en encourageant ou contrôlant certaines des formes que peut prendre la sexualité, elle peut agir, par l'intermédiaire des discours, ou de pratiques mises en œuvre seul ou en couple, comme une force érotisante, très largement centrée sur un attachement fort à l'union conjugale.

Lucie, 30 ans, catholique pratiquante, est mariée à Paul, un homme de 33 ans lui-même catholique pratiquant. Elle revient durant l'entretien sur leur rencontre et sur leur choix, alors qu'ils étaient tou·te·s deux vierges, de ne pas avoir de rapport sexuel avant le mariage. Lucie avait déjà eu, avant sa rencontre avec Paul, une « relation sérieuse » avec un jeune homme rencontré lors d'un voyage Erasmus en Espagne. Sans aller jusqu'au rapport sexuel pénétratif, tou·te·s deux avaient partagé ce qu'elle décrit comme une « *intimité forte* ». Paul, de son côté, qu'elle qualifie de « *plus pratiquant* » qu'elle, n'avait eu aucun contact physique rapproché avec une femme avant leur rencontre. C'est lui, plus qu'elle, qui souhaitait qu'ils attendent le mariage, ce qu'elle vit *a posteriori* comme une forme de « *bénédiction* ». Si Lucie et Paul ont souhaité attendre le mariage pour avoir un rapport sexuel, ils ne l'ont cependant pas attendu pour dormir ensemble et pour avoir de ce fait des « *contacts physiques* » réguliers qui favorisaient le « *désir sexuel* ». C'est pourquoi tou·te·s deux, qui priaient beaucoup ensemble depuis le début de leur relation, ont commencé à prier pour « *demander de l'aide à Dieu afin de contrôler le désir sexuel* ». Ces prières, généralement menées par Paul, avaient lieu en soirée, dans le lit où ils ont dormi ensemble quelques fois (« *pas trop pour ne pas prendre trop de risques* »). Vêtu·e·s de pyjamas pour limiter le contact des corps à un contact « *sensuel* », et parfois même dévêtu·e·s, en se tenant la main, ces moments étaient à la fois empreints d'une forte sensualité et censés pouvoir repousser voire stopper le désir sexuel par la prière. Cette dernière, étant effectuée à deux (même si menée par Paul), dans un moment de détente (dans le lit, la journée finie), avec un contact physique sensuel (en se tenant les mains, puis après la prière en « *s'enlaçant* »), n'est pas sans faire écho aux techniques sexologiques de « *Sensate Focus* », proposées par Masters et Johnson dans les années 1960 (Masters,

¹¹⁴ Le « parcours tandem » est né de l'initiative de couples du mouvement catholique des Équipes Notre-Dame dans les années 2000, pour organiser le dialogue entre jeunes couples. Dans ces parcours, plusieurs thématiques en lien avec la conjugalité et la sexualité sont abordées : « Amour, désir, tendresse », « Le pardon dans le couple », « Être parents... et couple ! ». Il existe plus de 300 équipes Tandem, réparties dans la plupart des diocèses catholiques de France. (Site internet Équipes tandem, consulté le 13 novembre 2008).

Johnson et Kolodny, 1998), et reprises par la suite par la sexologie. Les techniques du « *Sensate Focus* » proposent en effet de se (re)découvrir sensuellement par le toucher dans l'intimité du couple. Cela implique de se retrouver par étapes successives dans un état de relaxation et, dans les premières étapes du « *Sensate Focus* », de se masser sans toucher les parties génitales ou les seins, et sans avoir de rapport sexuel. Ainsi, les techniques mises en œuvre par Paul et Lucie pour résister au désir sexuel font fortement écho à des techniques sexologiques pointues pour construire et consolider le désir au sein du couple.

De plus, la prière est perçue chez Lucie comme un « lieu d'intimité hyper fort », qu'elle partage avec son mari. Le discours de Lucie s'inscrit dans une rhétorique de l'union et du partage et dans une rhétorique du « discours de vérité », sur lequel on reviendra ci-après.

[J]e sentais qu'il me manquait un truc [*avec son ancien compagnon*], mais j'arrivais pas à partager... Et trouver ça, avec Paul, dès le début de notre relation, genre le premier jour on commençait déjà à prier ensemble on se disait, mais wow ! En fait ça cimente le couple un truc de fou ! [...] ça permet d'échanger en vérité.

(Lucie, 30 ans, catholique pratiquante, employée dans une ONG)

Cet échange au sein du couple par la prière correspond à une « *mise à nu* » (« *ça unit, enfin tu te mets quand même un peu à nu dans la prière* »), traduisant la situation d'intimité extrême dans laquelle se trouvent les partenaires, proche, en ce sens, de l'union des corps et de la sexualité. Cette triple union (divine, du couple, des corps) se retrouve dans le récit de Diane, catholique pratiquante de 27 ans, quand elle me décrit les prières quotidiennes qu'elle fait avec son mari Victor.

M : Les prières que vous faites avec Victor, concrètement ça se passe comment ? Vous parlez avant de ce dont vous allez parler ?

E : Non pas vraiment, bah on est dans notre lit, on se prend la main et en fait bah voilà il [Victor] commence... Parfois on commence par dire « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » et d'abord on commence par dire « merci Seigneur [...] ». Si on s'est un peu chamaillé sur un sujet, on dit « apprend nous à communiquer, à nous comprendre et à nous écouter » et puis après parfois quand on n'est pas trop fatigués, on récite un « Notre Père » ou un « Je vous salue Marie » et ensuite on prie pour nos saints respectifs : saint Martin, sainte Diane, saint Jean Paul II qui a écrit sur les couples et la sexualité conjugale, amen et c'est terminé. Et ça dure, je sais pas... Trois minutes, quelque chose comme ça.

(Diane, 27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil)

La vie conjugale de Diane et Victor est marquée par la prière qui revient chaque soir dans le lit du couple. Comme pour Lucie et Paul, ils ont attendu le mariage pour avoir leur

premier rapport sexuel, et la prière a lieu à deux, en se tenant la main. Il ne s'agit pas ici de repousser le désir sexuel – légitime dans le cadre du mariage –, mais la prière crée tout de même un cadre sensuel particulier, renforcé par la prière à saint Jean-Paul II, en référence consciente à ses écrits sur la « sexualité conjugale ». L'union des couples (hétérosexuels) par la prière n'en est pas moins traversée par des rapports de genre : dans les deux cas présentés, l'homme dirige la prière, ce que Diane justifie par le fait qu'« elle est trop flemmarde » et qu'« il s'y connaît mieux », mais que l'on pourrait plus globalement rattacher à la division du travail religieux instituée dans les textes. Comme le montre Céline Béraud (2011), « [l]e discours romain consiste à tenir, en même temps, le principe d'égalité en dignité des hommes et des femmes et celui de différences des fonctions » (p. 213).

Les deux récits présentés ici sont particuliers et marginaux, puisqu'ils concernent deux couples ayant attendu le mariage pour avoir un rapport sexuel. Ils permettent malgré tout d'analyser de manière précise en quoi des interdits religieux en matière de sexualité peuvent devenir, par les pratiques mises en œuvre pour s'y conformer, source positive d'érotisation. Dans le cas des deux couples catholiques décrits, l'interdiction (le refus de la sexualité avant le mariage) a créé les conditions nécessaires pour une hyper-conscientisation de la sexualité et la multiplication des discussions sur le sujet, à deux dans le cadre du couple ou dans le cadre d'une sociabilité catholique – avec d'autres couples ou avec le prêtre lors de la préparation au mariage. De ce fait, certaines pratiques religieuses ou adaptées de normes religieuses, peuvent avoir un potentiel érotique, qui se dévoile en situation.

L'interdit sexuel peut être un interdit avant le mariage, mais il peut aussi s'agir d'un interdit temporel et temporaire, comme pendant la période du ramadan pour les musulman·e·s pratiquant·e·s. Pendant le mois du ramadan, il est en effet attendu des musulman·e·s qu'elles et ils ne mangent ni ne boivent du lever au coucher du soleil. Il en est de même pour les rapports sexuels – rapports censés n'avoir lieu qu'au sein du couple marié. Cependant, les interdits du ramadan ne sont pas toujours respectés par les fidèles. Yassim, 37 ans, s'auto-désignant comme musulman « peu pratiquant » et que l'on pourrait qualifier de « musulman indifférent », en suivant la catégorisation élaborée dans les chapitres précédents à partir des enquêtes quantitatives, affirme que s'il respecte chaque année le ramadan, il n'est pas toujours exemplaire dans sa pratique. Ce, non du fait de la consommation en journée de nourriture ou de boissons, mais du point de vue de sa sexualité.

E : Les ramadans je les ai toujours faits. Après qu'il y ait un moment où j'ai eu un moment de faiblesse, oui ! Mais ça n'a jamais été par la bouffe. Par rapport à boire. Ca a toujours été par rapport à une femme, tu vois ?

M : D'accord.

E : Mais par rapport à la bouffe et à boire j'ai toujours géré. Non ça j'ai jamais eu de problème.

(Yassim, 37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé)

Sans que je lui pose spécifiquement de question sur sa sexualité, Yassim introduit ici, au sein d'un acte religieux, la question sexuelle (le fait qu'il ait parfois des rapports sexuels avec des femmes pendant le ramadan en journée). Ceci peut s'expliquer de différentes façons : les deux premières sont liées à la situation d'enquête et ne doivent pas être mises de côté. Tout d'abord, il y a un effet de saillance de l'articulation entre religion et sexualité, que l'on a déjà décrit et que l'on retrouve fréquemment dans les entretiens que j'ai pu mener, du fait du thème de l'enquête. De plus, Yassim a mis en scène, durant tout l'entretien, une forme de « masculinité prédatrice », caractérisée par une « hétérosexualité active et débordante » (Fidolini, 2017), en jouant sur ses origines maghrébines et sa « *culture méditerranéenne* », et sur le désir insatiable des hommes maghrébins pour les femmes. Loin d'être ici une représentation naturalisée et biologisée des corps masculins immigrés et racisés, la notion de « masculinité prédatrice » est envisagée comme une forme de masculinité à géométrie variable, qui peut être négociée et resignifiée par les hommes musulmans immigrés. Le script interpersonnel de la situation d'entretien (et ma position en tant qu'enquêtrice : jeune femme blanche venant enquêter sur la sexualité d'hommes immigrés musulmans) a sans doute favorisé la mise en scène d'une masculinité prédatrice, aux instincts présentés comme naturels et dévorants, de la part de Yassim.

Sa réflexion à propos du ramadan vient ainsi valider ses propos et les illustrer : même pendant le mois saint, il est impossible pour Yassim de se contrôler sexuellement. Cependant, et sans ignorer la force probable de ces deux premières hypothèses, on peut aussi penser qu'il se joue ici une forme de sexualisation de la pratique religieuse, non sans lien avec l'interdit religieux lui-même (l'interdiction des rapports sexuels en journée), et probablement aussi avec d'autres formes d'interdits qui, s'ils sont respectés (ne pas manger et boire durant la journée), autorisent à braver l'interdit sexuel.

Le récit de Yassim n'est pas sans faire écho à celui fait par un des enquêtés de Vulca Fidolini (2015, 2018) au cours de son travail doctoral. Cet enquêté musulman, Nassim (26 ans, ouvrier dans une entreprise de bâtiment, né à Casablanca), a des relations extraconjugales, associées à d'autres pratiques qu'il juge « *sales* », comme la consommation d'alcool, le rendant adultère « *aussi de son corps* » (Fidolini, 2018, p. 65). Dans le récit que donne à lire Vulca Fidolini, Nassim est scandalisé par le fait que la fille avec qui il a un

rapport sexuel, qui n'est pas sa partenaire régulière, lui ait fait manger des *wings* qui n'étaient pas *halal*. Celui-ci s'indigne alors : « *ça veut dire que les wings qu'elle m'a sortis ce soir-là, c'était même pas halal. Donc y avait rien d'halal, rien* » (p. 66). Pour l'auteur, le rapport que cet enquêté entretient à son corps (par la sexualité, l'alcool et la nourriture) s'appuie sur un « dispositif licite-illicite » et révèle les frontières qu'il se pose en fonction de ses expériences personnelles.

Dans le récit de Yassim, il n'est pas question, contrairement à celui de Nassim, de culpabilité : s'il pêche par faiblesse, Yassim considère qu'il est « *toujours possible de faire mieux* », et que cela ne « *sert à rien de s'accabler* ». Dans le récit de ses conduites, Yassim est donc beaucoup plus tolérant envers lui-même que Nassim, et on ne retrouve pas chez lui le vocabulaire de la saleté et de l'impureté. On ne se situe pas, comme chez Nassim, au sein du dispositif licite-illicite, du moins ce n'est pas ce dispositif qui est central dans l'orientation des conduites de Yassim. En revanche, dans les deux récits, plusieurs interdits (alimentaires et sexuels) sont imbriqués et l'association faite entre ceux-ci transparait de manière inversée chez les deux hommes. Dans le cas de l'enquêté de Vulca Fidolini, Nassim, c'est à partir d'une question sur ses pratiques sexuelles qu'il en vient à parler de la nourriture et de la consommation des *wings* qui ne sont pas *halal*, laissant en suspens l'idée que si les *wings* avaient été *halal*, alors la situation aurait été moins néfaste pour lui. Dans le cas de mon enquêté, Yassim, c'est en partant d'une pratique religieuse – le ramadan – associée au jeûne qu'il en vient à me parler de sexualité, avec cette même idée de compensation : céder à l'appel du désir sexuel est en partie compensé par le fait de tenir le jeûne alimentaire. Par ces jeux d'emboîtements et de bricolage, la pratique religieuse se sexualise, et devient à la fois l'espace dans lequel on transgresse par « *faiblesse* », mais aussi l'espace qui entraîne la transgression – en la faisant exister, et en laissant la possibilité pour les fidèles de faire en sorte de la compenser.

L'érotisation de situations *a priori* non sexuelles ou de pratiques religieuses conduit à affirmer que tout peut devenir objet de sexualité, selon le contexte et les personnes en présence. Plus encore, il peut y avoir une accentuation, par l'appartenance religieuse ou le discours religieux, de l'érotisation de certaines situations. C'est ainsi que la religieuse et sexologue Marie-Paul Ross en vient à affirmer que « le célibat, c'est le plaisir du calme érotique¹¹⁵. » Même dans le cas extrême de l'abstinence institutionnalisée (comme c'est le cas pour les prêtres, les moines et les religieuses catholiques), le désir et le plaisir sexuel ne sont

¹¹⁵ Elsa Ferreira, 2018, « Sexe et religion : 'Le célibat, c'est le plaisir du calme érotique' », *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} avril 2013 (consulté le 22 décembre 2018).

pas absents, mais peuvent au contraire apparaître ou être accentués dans des lieux où on ne les attend pas forcément. Si le discours religieux interdit, il entraîne aussi, du fait même de l'interdit, une démultiplication des sources du plaisir (Foucault, 1976). Ce dernier passe par des scénarios religieux à haut potentiel érotique, comme dans le cas de la prière, ou à la mise en balance d'interdits dans lequel l'interdit sexuel peut être transgressé.

La subjectivation de la sexualité et l'érotisation de certaines situations passent aussi, notamment chez les personnes catholiques, par la mise en discours contrôlée et limitée de leur sexualité : elle a généralement lieu au sein du couple et ne doit pas en dépasser les frontières.

II — LA MYSTIQUE DE L'UNION

Une des régularités les plus fortes observées dans les discours des catholiques et des musulman·e·s enquêté·e·s est le fort attachement au couple et à certaines de ses caractéristiques, correspondant à ce que Michel Bozon (2001) nomme l'« orientation conjugale », une des trois grandes « orientations intimes » qu'il définit comme suit :

On fait ici l'hypothèse qu'il existe des configurations distinctes, en nombre limité, qui associent de manière stable des pratiques de la sexualité et des représentations de soi. Ces types d'orientation intime constituent de véritables cadres mentaux, qui délimitent l'exercice de la sexualité, définissent le sens qui lui est donné et indiquent le rôle que la sexualité joue dans la construction de soi [...] Les orientations intimes constituent un niveau social intermédiaire qui, simultanément, subit l'influence de fonctionnement macro-sociaux et joue un rôle original dans les processus de mise en cohérence du sujet (Bozon, 2001b, p. 13).

Les orientations intimes ne dépendraient pas uniquement de caractéristiques sociales classiques (appartenance sociale, genre, âge), mais aussi des parcours biographiques et des expériences individuelles. Après le modèle du « réseau sexuel » et le modèle du « désir individuel », Michel Bozon développe le « modèle de la sexualité conjugale » dans lequel « l'activité sexuelle n'est pas perçue comme révélant des choix, des préférences ou des orientations personnelles. L'échange sexuel est au service d'une construction conjugale ou sentimentale qui l'englobe et la contient (dans tous les sens du terme) » (p. 22).

Cet attachement au couple et à la sexualité au sein du couple s'observe dans l'enquête Contexte de la sexualité en France (2006), plus particulièrement quand on s'intéresse à la manière dont les individu·e·s ont considéré leur premier partenaire sexuel (Tableau 19, chapitre 3 : « La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires »). De manière générale, on observe que les hommes considèrent plus souvent que les femmes leur premier

partenaire sexuel comme une partenaire occasionnelle : un tiers d'entre eux font une telle déclaration, contre 10 % des femmes de 18 à 29 ans. À l'inverse, ils déclarent moins souvent que les femmes que cette première partenaire était alors considérée comme une petite amie (même si plus de la moitié d'entre eux font une telle déclaration) ou une conjointe ou future conjointe. Ces résultats font écho à la persistance des différences genrées dans les expériences sexuelles et affectives (Bozon, 2013) : les jeunes filles sont « majoritairement éduquées à considérer l'entrée dans la sexualité comme une expérience sentimentale/relationnelle » (p. 68), tandis que chez les hommes domine « l'aspect d'apprentissage et de découverte de soi, avec un certain détachement pour les conséquences à l'égard de la partenaire » (p. 69).

Ces effets de genre sont amplifiés selon la religiosité de l'enquêté·e. Ainsi, pour les jeunes femmes, l'engagement religieux tend à renforcer le fait de considérer son premier partenaire sexuel comme un conjoint ou futur conjoint : c'est le cas d'un quart des jeunes femmes catholiques de 18-29 ans et de près des deux tiers des jeunes femmes musulmanes. La part de jeunes femmes musulmanes associant entrée dans la sexualité et conjugalité (du moins dans les discours) est donc particulièrement importante, par rapport aux déclarations des autres jeunes femmes.

Du côté des hommes, la corrélation entre religion et signification associée au premier rapport sexuel varie pour les catholiques et les musulmans. Ainsi, tout d'abord, les hommes musulmans affirmés ont plus tendance que les autres hommes à considérer leur première partenaire sexuelle comme une partenaire occasionnelle, indiquant par-là que cette relation sexuelle ne s'inscrivait pas dans une relation durable (même temporaire). Pour plus d'un tiers des jeunes hommes musulmans, l'initiation à la sexualité s'inscrit dans un mode éphémère (ce qui peut être mis en lien avec deux constats : le plus important recours aux sites de rencontres sur internet et à la prostitution par les jeunes musulmans par rapport aux autres hommes).

Chez les jeunes hommes catholiques affirmés, plusieurs tendances s'observent : un cinquième d'entre eux environ déclarent qu'ils considéraient leur première partenaire comme leur conjointe ou future conjointe (10 % pour les jeunes hommes sans religion, 11 % pour les musulmans). Cependant, dans le même temps, ces catholiques affirmés ne sont pas moins nombreux en proportion à avoir considéré leur première partenaire comme une partenaire occasionnelle. Ces constats tendent à aller dans le sens d'une diversité interne des groupes et des modes de rapport à la sexualité pour un engagement religieux similaire.

L'inscription des débuts sexuels dans un couple, qu'il soit éphémère ou durable constitue une pratique genrée, dont les effets sont amplifiés par l'appartenance religieuse. L'attachement au couple n'est pas non plus indépendant de l'âge social des individu·e·s, et du

passage, pour les hommes d'une « masculinité prédatrice » à une « masculinité respectable », caractérisé entre autres par le « passage à l'âge adulte » des jeunes hommes (Fidolini, 2015, voir *infra*).

Le rôle central du couple – comme créant les conditions de possibilité, si ce n'est de la sexualité tout court, tout du moins d'une sexualité épanouie – est très largement affirmé. Le couple stable est aussi, idéalement et le plus souvent, un couple marié, ce que l'on retrouve dans les données quantitatives (Tableau 35).

TABLEAU 35
STATUT LEGAL SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE EN 2013

		Célibataire	Marié·e	Veuf/ve	Divorcé·e	Total	Effectif
Catholique affirmé	Femme	37,6	56,5	-	4,7	100	353
	Homme	44,4	51,3	-	4,3	100	171
Catholique indifférent	Femme	50,3	42,7	-	6,9	100	764
	Homme	56,9	38,7	-	4,2	100	553
Musulman affirmé	Femme	30,4	62,4	-	4,9	100	175
	Homme	35	62,5	-	2,5	100	101
Sans religion	Femme	61,8	32,4	-	5,4	100	600
	Homme	65,5	30,2	-	3,7	100	598
Ensemble	Femme	49,3	44,2	-	5,8	100	1892
	Homme	57	38,9	-	3,8	100	1423

p < 0,05

Les tirets indiquent des effectifs trop faibles.

Lecture : 63,1 % des femmes catholiques affirmées déclarent être mariées au moment de la passation de l'enquête en 2013.

Champ : Individu·e·s âgés de 18 à 69 ans.

Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.

Ainsi en 2013, 57 % des femmes et 51 % des hommes catholiques affirmé·e·s (62 % des femmes et des hommes musulman·e·s affirmé·e·s) ont déclaré être marié·e·s, soit environ 20 (30) points de plus que les personnes sans religion. Ainsi, tou·te·s les enquêté·e·s qui n'étaient pas marié·e·s au moment de l'entretien ont déclaré vouloir se marier un jour, même les plus détaché·e·s de la religion. Ce constat est loin d'être banal au regard de la diminution régulière des mariages en France¹¹⁶.

La valorisation du couple marié et de la sexualité au sein de ses frontières passe notamment par le rejet de formes solitaires de sexualité, renforçant alors des pratiques et positions fortement genrées, comme c'est le cas pour la masturbation. Plusieurs jeunes

¹¹⁶ Le taux de nuptialité est passé de 7,8 mariages pour mille habitants en 1970 à 3,5 mariages pour mille habitants en 2016 (source Insee).

femmes catholiques et musulmanes, en couple stable, expliquent ne pas se sentir à l'aise avec la masturbation, n'y ayant pour certaines jamais eu recours. Camille, 36 ans, se déclare catholique pratiquante. Mariée, elle n'a eu qu'un seul partenaire sexuel dans sa vie. Elle m'explique, lors de l'entretien, rencontrer des difficultés à accepter de se donner du plaisir, et être très gênée par la masturbation – comme si le plaisir ne pouvait avoir lieu qu'à deux, comme si elle ne pouvait pas légitimement s'en procurer seule. Elle fait selon ses dires un « blocage » à l'égard du plaisir en solitaire, blocage qui s'exprime notamment par ses hésitations au moment de l'entretien, traduisant en même temps que le langage corporel, son malaise.

M : Toujours en termes de plaisir sexuel, est-ce que vous avez déjà eu recours à la masturbation dans votre vie ?

E : Euh... (*temps, remue sur sa chaise*). Oui. Enfin oui et non (*rires*). C'est un sujet qui est très délicat pour moi, ce n'est pas quelque chose sur lequel je parle facilement avec mon mari. Et d'ailleurs, pareil ce n'est pas du tout une histoire de dégoût ni rien, c'est vrai que je commence tout juste, ça fait quelques années que je commence à envisager le plaisir solitaire en fait. Pour moi c'était vraiment quelque chose à deux. Du coup toute seule ce n'est pas quelque chose que je pratique, après ça m'arrive pendant les préliminaires, de tout d'un coup ne penser qu'à moi, et du coup, en utilisant quelque chose... Mais voilà, pendant qu'il est là. Je vais me concentrer sur mon plaisir. Donc je vais pas dire que j'ai déjà pratiqué la masturbation par inadvertance ou par erreur, mais ça n'a jamais été de façon volontaire et solitaire.

(Camille, 36 ans, catholique pratiquante, professeure de SVT)

On se demande ici ce que Camille entend par « *masturbation par inadvertance ou par erreur* », correspondant peut-être à ce que me décrit une autre enquêtée, Élise (35 ans, catholique pratiquante, cadre de la fonction publique), quant au plaisir ressenti avec le jet de la douche, soit une sensation de plaisir créée de manière au départ involontaire. N'ayant pas approfondi en entretien, et c'est regrettable, la question de la masturbation involontaire chez Camille, on peut tout de même ici souligner la distinction faite chez elle entre une forme conscientisée et voulue de masturbation (volontaire) et son pendant involontaire, de même que le soin qu'elle met à insister sur la supériorité du plaisir en couple plutôt qu'en solitaire, ce qu'Élise souligne elle aussi en m'indiquant qu'elle n'en a « *jamais eu vraiment ni l'occasion ni le besoin* » (puisque'étant en couple). Il semble aussi que Camille entend par masturbation le fait de se donner du plaisir seule, et non pas le plaisir qu'elle se donnerait elle-même au sein de l'acte sexuel conjugal. Il lui arrive « *de ne penser qu'à [elle]* » et d'« *utiliser quelque chose* », qui pourrait être son imagination tout autant qu'un objet sexuel, deux techniques qu'elle évoque à un autre moment de l'entretien.

M : Toujours par rapport au désir, est-ce que vous mettez en scène le désir ? Est-ce que vous faites des choses qui pourraient le susciter ? Comme porter des sous-vêtements particuliers ?

E : Oui on l'a fait : par des objets ou par l'imagination, et on peut faire des mises en scène. C'est quelque chose qu'on peut faire. Ça dépend, pas tout le temps, mais quand l'envie est là.

(Camille, 36 ans, catholique pratiquante, professeure de SVT)

Il s'opère ici finalement aussi, dans les discours, une hiérarchisation des sexualités (Rubin, 1984), Camille comme Élise vivant la sexualité en solitaire comme une pratique si ce n'est honteuse, tout du moins anormale, sans qu'elles opèrent de jugement de valeur sur la pratique de la masturbation en général. Il s'agit plutôt de la confession d'un malaise que d'un jugement normatif sur cette pratique. Ce sont, en outre, à la fois les catholiques les plus affirmées, mais aussi les catholiques indifférentes qui y sont réticentes, ce même quand leurs pratiques sexuelles sont diversifiées, et leur rapport à la religion distendu. C'est le cas de Flora, 21 ans, étudiante en économie. Catholique indifférente, en couple avec un jeune homme sans religion, elle a eu une éducation religieuse importante (scolarité dans un établissement privé catholique qu'elle précise « *sous contrat* »), mais elle ne va à présent aux offices « *que pour les grandes fêtes* ». Si ses pratiques sexuelles sont extrêmement variées (préliminaires nombreux, sodomie) et régulières (une fois tous les deux jours environ), Flora m'explique en revanche ne s'être jamais masturbée, parce que « *ça ne lui est jamais venue à l'idée* ».

La gêne ressentie à l'égard de la masturbation n'est pas un fait isolé chez les femmes, qui déclarent moins souvent que les hommes la pratiquer fréquemment (un résultat en partie liée à une plus grande sous-déclaration de la part des femmes de la pratique) et la déclarent plus tardivement dans leur vie sexuelle. En 2006, parmi les 18-29 ans, 17,4 % des femmes et 51,4 % des hommes ont déclaré se masturber « souvent » ou « parfois » au cours des douze derniers mois (enquête CSF 2006). Le fait que les femmes catholiques et musulmanes se masturbent moins que les autres femmes correspond alors plus à l'accentuation de normes de genre agissant dans le sens du contrôle de la sexualité des femmes, ne pouvant être aux manœuvres de leur propre plaisir sexuel, qu'à la prégnance de normes religieuses stigmatisant ou interdisant la masturbation.

C'est aussi dans le cadre de la valorisation de la sexualité conjugale (et son corolaire : la dévalorisation de la sexualité en solitaire) que la pornographie est décriée. Ainsi, Lola, 23 ans, catholique pratiquante, mariée depuis un an avec un jeune homme catholique pratiquant m'explique être « *dégoûtée* » par la pornographie et avoir mis « *un ultimatum* » à

son compagnon quand elle a découvert qu'il lui arrivait d'en regarder. Pour elle, cette découverte a été une « horreur », menaçant la survie de son couple. Lola associe la pornographie à la fois à de la sexualité exhibée et provocatrice, mais aussi à une forme d'infidélité, puisque pour elle « *c'est du même acabit que d'envoyer des textos au 3818, genre 'rencontre une copine', j'en sais rien quoi !* ». S'ils se sont finalement tous les deux réconcilié·e·s, après « *plusieurs crises de larmes* » violentes et menaces de rupture (« *je lui suis tombée dessus, comme s'il avait tué quelqu'un* »), il n'en reste pas moins que Lola, « *trahie* » et « *humiliée* », n'a jamais parlé à personne de la situation. Elle estime en effet qu'il s'agit d'un sujet qui doit être réglé au sein du couple et ne pas en passer les frontières.

E : Voilà, un peu l'horreur ! Alors moi c'est un sujet (*souffle*) qui est hyper gênant, parce que tu peux en parler à personne. Genre, moi, ça me viendrait pas à l'idée d'en parler à des potes quoi ! Enfin, de leur dire : « tu sais pas ce qu'il a fait ? » Du coup tu es toute seule avec ton angoisse et avec lui qui refuse d'en parler... [...]

M : Et pourquoi t'en parlerais pas à tes amis ?

[...] Moi j'ai pas envie que mes propos soient déformés, c'est tellement important pour moi et tellement humiliant pour lui, que du coup j'ai aucune envie de quelqu'un qui le juge deux secondes là-dessus, à part moi. Que vraiment il n'y ait aucun jugement de personne.

(Lola, 23 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication)

Les décisions de Lola et de son compagnon (et alors futur mari) pour gérer ses problèmes d'« *addiction pornographique* » s'inscrivent totalement dans le « modèle conjugal » décrit par Michel Bozon (2001) : ils appartiennent à leur couple, et ne doivent pas être ébruités à l'extérieur, même auprès des ami·e·s proches. Ainsi :

[B]ien que la vie sexuelle conjugale soit un signifiant de la relation, elle doit rester dissimulée aux tiers, sous peine d'affaiblir le couple : le simple fait pour l'un des conjoints d'en exposer le détail révélerait un détachement à l'égard du couple (Bozon, 2001b, p. 24)

La consommation de pornographie apparaît ainsi comme la pratique la plus anti-conjugale qui soit, puisqu'introduisant une sexualité non-conjugale au sein même du foyer¹¹⁷.

On a décrit ici le modèle conjugal de personnes en couple et engagées dans une relation stable, durable, voire déjà marié·e·s. Pour autant, l'attachement au couple ou « la mystique de l'union » est aussi valorisée chez des enquêté·e·s en apparence ou

¹¹⁷ Les critiques à l'égard de la pornographie s'intègrent souvent, dans les discours officiels ou institutionnels à la dénonciation de « modèles culturels basés sur l'égoïsme et l'individualiste », à l'opposé du modèle familial défendu par l'Église comme un « bien pour l'humanité ». « La famille, un bien pour l'humanité » (site de l'Église catholique de France, consulté le 25 février 2019).

temporairement éloigné·e·s d'un engagement conjugal. C'est le cas de Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, salariée dans une association promouvant les cultures d'Afrique du Nord. Se définissant comme musulmane « *pratiquante* », le récit par Leïla de ses pratiques sexuelles la rapproche plus du « modèle du désir individuel » que de celui de l'orientation conjugale. Sa sexualité est en effet diverse et en partie solitaire : elle regarde épisodiquement des films pornographiques, se masturbe fréquemment, possède et utilise un « *sex toy* » qu'elle a d'ailleurs gagné dans un festival de films érotiques auquel elle avait participé avec des amies. L'utilisation de cet objet sexuel renvoie à l'idée d'une « sexualité récréative » (Coulmont, 2006b). Celui-ci est dédié au plaisir féminin, malgré la référence au phallus (Coulmont, 2012), ce d'autant plus qu'il a été gagné dans un univers homosocial (entre femmes) agissant dans le cadre du modèle du désir individuel (lors d'un événement érotique). Elle a eu plusieurs partenaires sexuels, généralement des relations d'un soir – des « *plans-cul* » – et utilise l'application de rencontre Tinder. Dans son récit, Leïla met à distance les injonctions religieuses en matière de sexualité, sans avoir « *occulté ces questions* » : « *[B]ah moi je crois que j'ai eu ce rapport à un moment donné de 'ok ce truc [la sexualité] je crois que j'ai envie de le faire toute seule d'abord, de façon autonome et égoïste dans un premier temps, de découvrir ce que c'est'* ».

Cette affirmation, dédramatisant par l'usage du mot « *truc* » les implications que pourraient avoir l'entrée dans la sexualité et la découverte du plaisir sexuel, tout comme le parcours affectif et sexuel de Leïla, correspondent au « modèle du désir individuel » : l'expression du désir d'une découverte individuelle, « autonome et égoïste », va de pair avec une sexualité « individualisée » qui « renvoie à l'individu une connaissance sur lui-même » (Bozon, 2001b, p. 22). Leïla insiste à plusieurs reprises sur le rôle de cette « exploration individuelle » dans sa connaissance du corps et du plaisir : « *les plans-cul ça t'apprend quelque chose sur toi, sur ta sexualité* ». Cependant, si le modèle du désir individuel semble fortement présent chez Leïla, dans ses pratiques tout comme dans son discours de l'individualisme sexuel, celui-ci se retrouve concurrencé par le « modèle conjugal » à plusieurs reprises. Elle insiste en effet sur la recherche, nouvelle pour elle, du plaisir « à deux » et non plus en solitaire, et affirme qu'elle souhaite se marier plus tard, indiquant de ce fait que cette « phase exploratoire » reste une phase temporaire, censée précéder une stabilité affective et sexuelle et la constitution d'un foyer.

[J]'essaye d'être dans une démarche où j'ai beaucoup découvert mon corps toute seule et j'ai envie de le découvrir avec l'autre.

Mais le couple c'est pas une fin en soi pour moi. Le mariage non plus. Bien sûr je veux des enfants ! [B]ien sûr je veux un mari qui les élèvera avec moi dans une même... Qui partagera les mêmes valeurs que moi, la même conception de la vie [...] Je me suis posé la question hein, plus d'une fois, c'est vrai que ça éviterait beaucoup de tracas [*que son mari soit musulman*], de ce que je peux voir autour de moi en tout cas. C'est hyper compliqué d'élever un enfant quand tu n'as pas la même approche de la vie et les mêmes convictions.

(*Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels*)

On se situe, du côté de Leïla, à une sorte de moment de bascule d'un modèle du désir individuel vers un modèle conjugal, non sans lien avec sa transition vers l'âge « adulte » : elle a pour la première fois un emploi stable (en CDD renouvelable) et loue depuis peu un petit studio dans l'est de Paris. La confrontation entre les deux modèles s'observe bien dans l'usage des termes : à l'affirmation « *le couple n'est pas une fin en soi pour moi* » – se positionnant ainsi contre le modèle conjugal – s'oppose l'évidence selon laquelle elle se mariera et aura des enfants avec la répétition de la locution « *bien sûr* ».

Ce positionnement en « entre-deux » se retrouve chez les enquêté·e·s qui ne sont pas en couple stable, mais ont une sexualité active : Rayan, musulman affirmé de 28 ans, qui enchaîne les partenaires sexuelles, souhaite « carrément » se marier plus tard, avec pour objectif de se mettre en couple avec une « musulmane » pour se rapprocher de la religion et devenir plus pieux. Ce désir de stabilité, ou cet horizon conjugal, le conduirait à ne pas avoir de contacts prolongés avec ses partenaires : « *C'est une des raisons pour laquelle les filles je les revois jamais c'est aussi parce que je sais que de toute façon avec elles y aura rien de plus* ». Chamyra, qui a décidé d'« *explorer sa sexualité* » m'explique souhaiter se marier autour de ses 30 ans, et faire un mariage religieux. Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant m'explique ainsi se sentir prêt, aujourd'hui, à s'engager dans une relation stable, avec le projet d'un mariage, du fait de sa nouvelle stabilité professionnelle. De même Chloé, catholique pratiquante de 24 ans, qui a déjà eu plusieurs relations de couples et partenaires sexuels d'un soir, a « *les idées plus claires* » à présent, et assume son envie de trouver un partenaire stable et de se marier depuis qu'elle fréquente un groupe de discussion entre jeunes catholiques.

Moi j'étais assez... Assez, toujours assez ouverte sur le sujet [*du mariage*], mais dans mon groupe de discussion, il y a beaucoup de gens qui sont assez traditionnels et ont d'une certaine manière un éclairage assez raisonné sur le sujet et en fait en discutant avec eux moi je défendais plutôt des positions un peu... Bon voilà. En discutant avec eux je me suis rendu compte que moi je cherchais pas du tout quelque chose de pas clair, en fait je veux vraiment me marier (*rires*), donc euh... Donc voilà, je me suis rendu compte de ça et que j'avais le droit de l'assumer en fait.

(Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement)

Rares sont les enquêté·e·s qui s'éloignent du modèle conjugal, et si elles et ils le font dans leurs pratiques (qui s'inscrivent parfois plus dans le modèle du « désir individuel »), ils en réaffirment cependant la prénance, comme un horizon à atteindre, une fois leur trajectoire (professionnelle, géographique, affective) stabilisée. L'attachement à l'une ou l'autre des orientations intimes dépend de l'appartenance religieuse, de l'âge social des individu·e·s et de leur stabilité, professionnelle et affective. Il est aussi fortement genré, les femmes restant globalement plus attachées que les hommes au modèle conjugal (Bozon, 2001b).

A contrario, le détachement (relatif) à l'égard du modèle conjugal implique la mise en place de certaines techniques : ne jamais revoir ses partenaires pour Rayan (voir ci-après), ou choisir des partenaires qui ne sont ni Maghrébins ni musulmans pour Noura (27 ans, musulmane affirmée, journaliste). En effet, selon elle, il y a dans la relation avec quelqu'un de même confession un effet de miroir, rappelant les engagements qu'implique le rapport sexuel pour une jeune femme musulmane. Ainsi, il est plus simple de fréquenter et d'avoir des relations sexuelles avec un non-musulman, qui n'agira pas comme une force de rappel des conséquences potentielles d'une sexualité prémaritale.

Dès le début [*d'une relation sentimentale*], on est obligé, pas que ce soit sérieux car on peut s'en fiche, mais y aura tout le temps... Comme l'autre est de la même confession que nous, l'autre est le juge qu'on évite. [...] On sait très bien que tout ce qu'on bricole avec notre religion ne tient pas la route.

(Noura, 27 ans, musulmane affirmée, journaliste)

L'attachement au modèle du désir individuel serait ainsi, pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, une étape de transition vers le modèle conjugal, qui nécessite l'acquisition de certaines ressources (économiques, sociales, professionnelles). Ce modèle conjugal se caractérise en plus, du côté des personnes catholiques, par le regard réflexif porté sur sa sexualité.

III — METTRE EN MOT ET DONNER DU SENS : « JE NE VEUX PAS QUE ÇA DEVIENNE QU'UNE PRATIQUE¹¹⁸ »

Les injonctions à se dire, à se raconter et à se dévoiler, correspondent à ce que Michel Foucault nomme la *scientia sexualis*, autrement dit la science de l'aveu, une des deux

¹¹⁸ Diane, 27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil.

méthodes pour produire du savoir sur la sexualité. Selon Michel Foucault (1976), l'aveu constitue un rituel majeur de production de la vérité depuis le Moyen-Âge. Les méthodes d'interrogation et d'enquête se multiplient et s'affinent à partir de cette période, et l'aveu prend une place centrale dans « l'ordre des pouvoirs civils et religieux ». L'aveu constitue « la reconnaissance par quelqu'un de ses propres actions ou pensées » (p. 78). Si la confession se fait extrêmement rare aujourd'hui en France¹¹⁹ – parmi mes enquêté·e·s se déclarant catholiques, très peu m'indiquent aller à confesse (seuls Pierre et William y vont régulièrement, Aurore y allant épisodiquement) – l'exigence de l'aveu n'en est pas moins présente, principalement auprès de sa ou son partenaire. C'est dans la mise en mot de la sexualité – souvent décrite comme « taboue » auprès des parents, mais fondamentale au sein du couple – que se joue l'exigence de « vérité » des partenaires, une vérité d'autant plus accessible que le/la partenaire partage les mêmes engagements religieux.

Dire sa sexualité en tant que catholique est une forme d'injonction que l'on retrouve à de nombreux niveaux, tous évoqués par les enquêté·e·s catholiques interrogé·e·s : au moment de la préparation du mariage, dans les dîners de couples¹²⁰ et les groupes de discussion entre jeunes catholiques sur des sujets divers (dont ceux de la sexualité, de l'intimité et du couple), et dans les injonctions de certaines figures médiatiques catholiques à « parler » de sexualité. Ainsi, Sophie Lutz, chroniqueuse pour le magazine *Famille chrétienne* et auteure de divers essais sur le couple et la religion catholique, dont son dernier *Donne-moi des baisers de ta bouche* (2016), intervient dans une émission radiophonique de Radio catholique de France sur le thème « Parler de sexualité en couple, pourquoi c'est important »¹²¹. En plus des dîners de couple, des associations chrétiennes proposent par ailleurs des week-ends pour les jeunes et les couples, sur différentes thématiques, dont celle de la « sexualité » (parcours Alpha, week-end couple à Fondacio, etc.).

Ces discours, que l'Église appelle de ses vœux, tant au niveau de l'institution que de ses antennes locales, sont cependant organisés, régulés et contrôlés. Le premier élément

¹¹⁹ Il est très difficile de trouver des données chiffrées sur la pratique de la confession. Les grandes enquêtes de la statistique publique n'interrogent jamais cette pratique. L'enquête Ifop 2010 faisant un état des lieux de la pratique du catholicisme en France n'en fait pas mention (« Catholicisme en France en 2010 », consulté le 22 décembre 2018). Cependant, des articles de presse évoquent le problème : la revue *Famille Chrétienne* publie un dossier sur la confession en 2000, avec deux articles intitulés : « Pourquoi les catholiques ne se confessent plus ? » (consulté le 24 décembre 2018).

¹²⁰ Ces dîners suivent différents formats : mensuels, hebdomadaires sur une période de deux-trois mois ou pour un événement particulier (comme pour les dîners de Saint Valentin). Ils sont organisés par différents acteurs : les diocèses, paroisses, mais aussi des associations chrétiennes loi 1901, comme l'association « Alpha » (« Parcours couple », site internet Parcours Alpha, consulté le 22 décembre 2018).

¹²¹ Sophie Lutz, 2017, « Parler de sexualité en couple. Pourquoi c'est important », *RCF Radio*, 4 août 2017, (consulté le 12 janvier 2019).

particulièrement frappant est le lieu autorisé et attendu de la mise en discours : celle-ci ne doit pas être faite n'importe où et avec n'importe qui. Si elle n'a pas lieu au sein de la sphère religieuse, celle-ci ne peut avoir lieu qu'au sein du couple, au risque de recevoir des rappels à l'ordre de la part de son ou sa partenaire en cas de non-respect des frontières du couple pour parler de sexualité. C'est le cas d'Élisa, 27 ans, qui a été plusieurs fois en conflit avec son compagnon, pour discuter ouvertement de sexualité auprès de leurs ami·e·s commun·e·s. Convertie au catholicisme à l'âge de 21 ans, Élisa est employée comme guide dans un monastère de la région parisienne. Sa conversion à l'âge adulte et la socialisation catholique tardive qui y est associée ont contribué à l'acquisition de « dispositions » plurielles et parfois contradictoires (Lahire, 2005). Elle valorise depuis lors des représentations du couple et de la sexualité correspondant à une forme catholique d'« orientation conjugale » et elle recherche depuis lors une relation stable et durable, pouvant se concrétiser par un mariage et une vie de famille. « *Jeune fille des années 2000* », marquée par le « *porno* », « *l'épilation intégrale du maillot* » et le désir de ne pas rester vierge sans pour autant « *être une pute* », Élisa me présente sa conversion au catholicisme comme une étape clé dans la sortie de l'« ordre du genre » et de la remise en cause de certaines injonctions sexuelles pesant sur elle – être désirable tout en étant respectable, en tant que jeune femme issue de milieu populaire (Clair, 2008). Pourtant, plus qu'un reniement de sa vie d'avant la conversion (et malgré une mise en récit d'une véritable rupture), Élisa « jongle » (Olivier, 2018, p. 287 et suivantes) plutôt entre des dispositions différentes, selon les contextes dans lesquels elle évolue : avec ses ami·e·s d'avant sa conversion ou ses nouvelles connaissances catholiques, son travail dans un monastère. Ainsi, quand elle passe un moment avec ses ami·e·s d'avant sa conversion (qui sont plutôt des ami·e·s de l'université), elle n'hésite pas à parler ouvertement de sexualité – plus précisément de ses pratiques sexuelles – ce qu'elle n'a jamais fait avec ses ami·e·s catholiques. Cette parole décomplexée sur la sexualité en présence de pairs n'est pas du tout appréciée par son petit-ami, un jeune homme libyen musulman pratiquant. Celui-ci lui a plusieurs fois demandé d'arrêter, agissant ainsi comme une force de rappel des lieux légitimes pour parler de sexualité. Ce recentrement des discours sur le sexe au sein du couple va de pair avec des décisions « *prises en commun* » par les deux partenaires et correspondant au rejet de l'individualisation de la sexualité : celle d'arrêter de regarder des films pornographiques – pratique solitaire et « machiste » – et le projet prochain d'emménager ensemble.

La réappropriation par Élisa de sa sexualité débute selon elle au moment de sa conversion au catholicisme. Elle passe par la mise en discours de soi – technique particulièrement bien maîtrisée par Élisa qui n'en était pas à son coup d'essai au moment de

l'entretien (elle avait déjà été interrogée par un·e sociologue travaillant sur les conversions religieuses), et n'échappe pas à la constitution de nouveaux cadres sociaux de la sexualité. En effet, si la sexualité qu'elle a avec son nouveau partenaire est selon elle « *plus variée* » et la libère de certaines contraintes et injonctions genrées, elle n'en est pas moins elle-même contraignante : elle s'inscrit dans un cadre conjugal strict – unique cadre dans lequel ces pratiques sont autorisées – et dans la perspective de fonder, plus tard, un foyer.

La sexualité doit donc se dire et être avouée, peut-être moins auprès du prêtre ou du confesseur que de sa/son partenaire. Au moment de la demande en mariage de son partenaire Victor, Diane (27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil) s'est sentie l'obligation de lui « *confier* » s'être déjà masturbée. La « *confidence* » relève ici de la volonté de ne « *rien cacher* » à son partenaire. Le sentiment de culpabilité ressenti par Diane n'est pas un fait isolé pour les femmes, mais il semble que ce sentiment de gêne ou de culpabilité genré, puisque propre aux femmes, soit accentué chez les femmes pratiquantes. Le récit de Diane est à ce titre éloquent. Non seulement, elle se confie à son futur mari sur cette pratique – le terme de « *confidence* » est ici intéressant : il ne s'agit pas simplement de « dire » sous la forme du récit, mais de « dire » sous la forme de l'aveu –, mais est prise ensuite la décision d'aller consulter une sexologue catholique parce que « *Victor ne savait pas trop comment gérer ça* ». La sexualité solitaire ici avouée à son partenaire est une sexualité problématique, qu'il faut réussir à « *gérer* » en passant par une spécialiste. Le discours que lui a tenu la sexologue « *catho* » correspond d'ailleurs relativement bien à cette exigence du discours de vérité : tout en dédramatisant la pratique (« *Et donc j'avais dit ça à cette sexologue et elle m'avait dit 'combien de fois' et bon bref c'était une fréquence qui lui paraissait ridicule quoi* ») elle insiste sur le « *cadeau incroyable de confiance* » que Diane a fait à son compagnon, insistant sur le rôle des discours d'aveu comme discours de vérité sur la sexualité au sein du couple. On se situe pleinement dans la *scientia sexualis* développée par Michel Foucault, ici annexée au couple et au cadre conjugal. C'est aussi au sein du couple conjugal que Diane va chercher à arrêter cette pratique, en continuant les aveux auprès de Victor qui lui donne l'absolution (« *c'est pas grave* ») puis finalement en se mariant – l'union maritale marquant ici l'arrêt total de la masturbation chez Diane.

M : Et maintenant tu te masturbes plus du tout ?

E : Non, plus du tout. Le jour où j'en ai parlé à Victor je crois qu'après je me suis masturbée... Ca m'est arrivé deux fois en 6 mois et je lui avais dit à chaque fois et il m'avait dit « c'est pas grave, c'est bien que tu me le dises »... Mais voilà, « c'est pas grave ». Et puis en fait, depuis qu'on est mariés, mais c'est ce que m'avait dit la

sexologue, depuis qu'on est mariés, je l'ai plus jamais fait, j'y pense même plus, ma sexualité elle est complètement changée en fait !

(Diane, 27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil)

C'est à la fois par les discours et au sein d'une réflexion sur la sexualité partagée au sein du couple que la sexualité prend son sens. Comme le souligne le moraliste Xavier Thévenot, « Il n'y a pas de sexualité chrétienne. Il y a une façon chrétienne d'assumer sa sexualité » (cité par Frédéric Mounier (1994)). Il n'est pas anodin de lire le terme « assumer » plutôt que « vivre » ou « expérimenter » par exemple : la sexualité n'est pas anodine et elle exige une prise de responsabilité de la part des individu·e·s. Cette responsabilité ne dépend pas uniquement des pratiques – comme on l'a montré au chapitre 2 (« Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques [années 1970-années 2010] »), pour la majorité des catholiques, même celles et ceux considérant que la religion est importante ou très importante dans leur vie (catholiques affirmé·e·s), les pratiques sexuelles diffèrent peu par rapport à celles des personnes sans religion –, mais de la manière dont on les met en mots et dont on produit du discours et du signifiant. Si Diane et Paul ont beaucoup parlé de sexualité durant la préparation au mariage, tout particulièrement autour de la lecture de la *Théologie du corps* de Jean-Paul II (2009 [1978–1984]), elle regrette qu'ils en parlent aujourd'hui « moins que pendant [leurs] fiançailles », ne souhaitant pas que la sexualité ne devienne « qu'une pratique ».

M : Et est-ce que tu as l'impression que votre sexualité elle change ? Elle évolue ?

E : Oui elle change. Ouais, elle change un petit peu. Elle est peut-être un petit peu plus choisie parfois. C'est à dire que... Quand on a passé une journée, je sais pas, quand on est fatigués l'un et l'autre bah on le fait pas et on se dit pas « on est mariés, il faut qu'on le fasse » et voilà on le fait quand on en a vraiment envie. Ce qui reste assez souvent (rires), mais c'est peut-être un peu plus choisi. Mais on en parle un peu moins que pendant nos fiançailles et j'aimerais bien qu'on en parle... Plus. Voilà.

M : Parce que t'aimerais parler de choses en particulier ?

E : En fait je... Je veux surtout pas que la sexualité devienne un truc qu'on fait une fois qu'on se couche, et on en parle plus jamais quoi. Je veux surtout pas que ça devienne qu'une pratique.

(Diane, 27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil)

Cette dissociation entre la sexualité comme un fait total et englobant et la pratique sexuelle est faite par plusieurs enquêté·e·s catholiques, qui insistent sur le rôle fondamental

des sentiments et du partage entre les deux partenaires au moment du rapport sexuel. Il ne s'agit pas d'une conception isolée de la sexualité, elle est propre à beaucoup de jeunes entrant dans la sexualité (Le Gall et Le Van, 2007) et correspond plus largement à une division genrée des représentations de la sexualité, les femmes étant plus largement attachées que les hommes à ce que celle-ci s'inscrive dans une relation de couple (Bajos et Bozon, 2008 ; Bozon, 2005 ; Hamel et Rault, 2014). Cependant, ici encore, il semble que l'engagement catholique renforce l'attachement à une inscription conjugale de la sexualité. Quand Élise me raconte son premier rapport sexuel, alors qu'elle entrait en seconde, avec son copain qui deviendra par la suite son mari et sera son seul partenaire sexuel, elle insiste sur le côté « *désagréable* » de celui-ci, moins pour des raisons physiques que pour des raisons relationnelles : ce n'était pas, selon elle, un « *moment d'intimité* », mais plutôt un rapport « *froid* ». Élise et son partenaire n'étaient pas encore en couple au moment du premier rapport et ne s'étaient « *même pas* » embrassé·e·s.

Cet attachement à la relation amoureuse de la part d'Élise (elle me précise plus loin qu'elle était « *amoureuse comme on peut l'être à 16 ans* », tandis que pour son mari ce n'était « *pas si évident que ça* ») est un phénomène dépassant le cadre religieux qui s'inscrit plus largement dans des rapports de genre. Ces rapports sont cependant situés, ici, dans le cadre conjugal et de la vie à deux :

M : Et en termes de sexualité ensuite avec votre mari, vous... Comment ça s'est concrètement passé au fil des ans ? Vous avez l'impression que ça a changé votre manière de faire l'amour ?

E : Je pense que oui. Déjà nécessairement, au fil du temps, on se connaît mieux, on arrive à mieux savoir ce dont on a envie et ce dont on n'a pas envie. [...] À la limite, j'ai pas de souvenirs vraiment de plaisir assez fort avant qu'on s'installe ensemble, ce qui est... Alors qu'au contraire, finalement le fait de s'installer, d'être dans une vie de couple je dirai un peu plus facile [...] La cohabitation facilite le rapport à l'autre et à soi-même aussi. Mais oui je pense qu'il y a eu une vraie évolution dans nos rapports, mais pas particulièrement dans nos pratiques.

(Élise, 35 ans, catholique pratiquante, cadre de la fonction publique)

On retrouve l'attachement à la conjugalité – à la fois comme unique cadre légitime pour la sexualité (donc comme une forme contrainte), mais aussi comme cadre permettant d'accéder au plaisir sexuel (donc comme le lieu du développement des formes du plaisir) chez de nombreux/euses fidèles catholiques, aux trajectoires affectives et sexuelles variées. Ainsi, alors que Diane a attendu le mariage pour avoir son premier rapport sexuel, représentant aujourd'hui une figure assez marginale même parmi les catholiques, Élise n'a, elle, pas attendu le mariage pour avoir un premier rapport sexuel. Elle me rapporte même, honteuse,

avoir couché avec son petit ami avant qu'ils ne se « *mettent ensemble* », le sentiment de gêne confirmant l'idée de l'illégitimité de toute sexualité hors du couple. Pour les personnes catholiques, le couple stable et marié est l'horizon moral de la sexualité.

M : [J]e vais plus passer sur des questions de représentations sur la sexualité. C'est moins personnel donc vous pouvez souffler (*rires*).

E : Ah une fois que je vous ai avoué que j'avais couché avec mon mari avant de l'embrasser, il pouvait plus se passer grand chose (*rires*).

(*Élise, 35 ans, catholique pratiquante, cadre de la fonction publique*)

L'aveu, fait auprès de son/sa partenaire et renouvelé auprès de l'enquêtrice (Élise utilise d'ailleurs le verbe « *avouer* » à propos du récit de son premier rapport sexuel), devient ainsi la pièce maîtresse de l'« orientation conjugale » à laquelle répondent les enquêtés.

Le moment de relecture de son parcours sexuel passé, sous la forme d'un discours d'aveu plus ou moins culpabilisé, peut avoir lieu après une période de découverte sexuelle, se rapprochant plus de l'*ars erotica* que de la *scientia sexualis* (Foucault, 1976). Quand Bérengère, catholique pratiquante de 29 ans, mariée depuis un an avec un jeune homme catholique pratiquant, revient sur son parcours sexuel, elle en souligne la variété. Elle a eu, avant de se mettre en couple avec son mari, plusieurs relations sexuelles. Son premier rapport sexuel complet a eu lieu autour de ses 20 ans et elle a essayé différentes pratiques sexuelles : fellation, sodomie, sexe en étant alcoolisée. Elle me décrit ces pratiques avec détachement, comme des pratiques relativement classiques dans le cadre de rapports sexuels. Elle m'indique de la même manière n'avoir jamais voulu s'appliquer les exigences théologiques en matière de sexualité ni attendre le mariage pour avoir un rapport sexuel, et avoir utilisé un moyen de contraception à chacun de ses rapports avant d'être en couple avec son mari, « *sauf peut-être parfois si j'avais trop bu* ». La sexualité de Bérengère ressemble ainsi beaucoup, malgré une entrée un peu tardive (autour de 20 ans) dans la sexualité, à celle des jeunes femmes de son âge et de sa génération. Ce n'est finalement que plus tard dans sa vingtaine, alors qu'elle décide, « *sur un coup de tête* » de partir en voyage humanitaire de deux ans avec une association catholique, qu'elle découvre, par l'intermédiaire d'une jeune femme catholique, la *Théologie du corps* de Jean-Paul II, qui l'a « *complètement bouleversée* » et a été une sorte de « *révélation* ».

[J]'avais toute une éducation où on m'avait dit beaucoup de choses [sur la sexualité], mais c'était pas monté au cerveau. Je sais pas. Et en même temps, si, ça m'était monté au cerveau, mais j'avais besoin... De pas juste me conformer à ce qu'on me disait, mais je voulais... Tout expérimenter, voilà, moi-même.

(Béregère, 29 ans, catholique pratiquante,
chargée de recrutement en ressources humaines)

L'expérimentation, dont parle Béregère, fait ainsi écho à l'« *expérience* » du plaisir, centrale dans la production de la vérité sur le sexe par l'*ars erotica* : « *j'ai l'impression que tout ce que mes parents m'ont dit, tout ce que j'ai pu apprendre, et ben j'ai eu besoin de l'expérimenter moi-même, de le redécouvrir et maintenant je vois plus du tout toutes ces choses-là pareilles qu'au début quoi* ». Malgré l'acceptation de cette phase d'expérimentation, caractérisé par des moments plus ou moins agréables, Béregère dénie finalement à ce mode de connaissance toute capacité de production de vérité : c'est en réalité, à partir des écrits de Jean-Paul II, et de la découverte de la sexualité conjugale, que se produit ce type de discours. Il s'agit en conséquence moins de conformer ses pratiques à certaines normes religieuses *a priori* que de les réintégrer dans un récit *a posteriori* correspondant aux codes de l'« orientation conjugale ».

Une fusion totale, c'est ça que je recherchais, que je voulais découvrir [...] la liaison entre le côté sacré du mariage et de l'union de l'homme et de la femme qui va jusqu'à la procréation, mais pas que, pas forcément et puis le côté extraordinaire et sacré du plaisir que l'on donne à l'autre, jusqu'où va le respect [...] et je découvre ça avec mon mari aujourd'hui.

(Béregère, 29 ans, catholique pratiquante,
chargée de recrutement en ressources humaines)

Il y aurait ainsi, chez les catholiques fortement engagé·e·s dans leur religion, le plus souvent pratiquant·e·s une mise en discours de la sexualité au sein du couple correspondant à la *scientia sexualis*. L'orientation conjugale et la *scientia sexualis* fonctionnent donc de concert, tout comme le modèle du désir individuel et l'*ars erotica*.

Si l'attachement au couple et à la sexualité conjugale est aussi fortement présent chez les personnes musulmanes, il ne passe pas, semble-t-il, par la même exigence de mise en discours. Au contraire, la sexualité semble ne pas être nécessairement mise en mots comme chez les catholiques. Celle-ci apparaît plus difficilement dicible, plusieurs personnes avec qui j'ai été en contact pendant ma thèse afin de mener un entretien m'ont ainsi expliqué leur malaise à parler de sexualité, étant entendu qu'il s'agissait de discussions intimes qui n'avaient pas à être partagées. Parler de sexualité peut aussi être une atteinte à la « pudeur » (« *hchouma* »), attitude attendue de la part des musulman·e·s et notamment des jeunes

femmes musulmanes, souvent inconsciente, qui invitent à garder certaines conduites sous le sceau du secret (Naamane-Guessous, 1991). Le ‘*hchouma*’ diffère cependant de l’interdit, ce que m’explique aussi une sexologue rencontrée lors d’un séminaire au cours d’un entretien informel : « ils [*les musulman·e·s*] ne veulent pas parler de sexualité, pour eux c’est une atteinte à l’islam », me donnant ensuite son avis sur la question : « C’est totalement faux ! ». Les ouvrages récents parus sur la sexualité et l’islam servent d’ailleurs plutôt à dénoncer une sexualité et une parole sur la sexualité muselées qu’à inciter au discours sur la sexualité.

Cela ne veut pas dire que les discussions sur la sexualité n’existent pas, au contraire : de nombreux travaux témoignent des discussions dans des cadres homosociaux, entre femmes (Tersigni, 2003) ou entre hommes (Fidolini, 2018), ce qui recoupe les récits de certain·e·s enquêté·e·s. Ainsi, Rayan (28 ans) a été conseillé par un ami quant aux pratiques sexuelles qu’aiment les filles. Dans le même temps, d’autres se refusent à parler de sexualité avec leurs pairs, refusant la compétition virile entre hommes (Amine, 30 ans) ou se refusant à confier à leurs amis proches la perte de leur virginité (Noura, 27 ans).

Par exemple, avec des filles, bon ça c’est un pote qui m’avait conseillé ça (rire gêné) et du coup je... Faut que ça reste anonyme, hein ? Parce que j’ai jamais dit à mes potes qu’on me l’a dit, j’ai toujours dit que c’était moi ! Et du coup il m’avait dit « tu vois faut que tu leur dises... Fais-les se sentir un peu, pas sales, mais tu vois tu peux les insulter un petit coup, leur dire de faire les choses etc. » Lui il avait lu un bouquin dessus

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

C’est pour ça que j’ai jamais été un suiveur, parce que t’entends plein de mensonges autour de toi ! Moi j’étais avec un pote à moi je parle il me dit qu’il l’a fait sept fois, enfin le mec c’est un pompier ou quoi ? Au bout d’un moment, c’est que du sang ! (*Je ris*) Tu te fous de ma gueule enfin tu vois c’est plus possible enfin le mec il a éjaculé sept fois, mais tu vois moi ces gens-là je les écoute, mais que d’une oreille parce que je sais qu’il ment, mais si j’ai un pote à moi qui le croit, il se dit « putain faut que je donne, le mec il arrive à le faire sept fois, faut que je prenne des produits et tout »

(Amine, 30 ans, musulman affirmé, papetier)

C’est un sujet délicat parce que moi mes copines les plus proches, on n’en parle pas. On parlera pas de ce qu’on fait et de ce qu’on fait pas. On part du principe, et on part toutes, enfin mon cercle d’amies très proches, issues des mêmes conditions que moi et du même schéma. Elles sont deux, donc on est trois et on part du principe qu’on ne fait rien jusqu’au mariage. Que si on a des copains, on s’embrasse, on dort avec lui, mais on ne fait pas plus. Ce qui dans mon cas est faux, enfin est faux. Après on n’en parle pas du tout, mais voilà quand on rencontre quelqu’un on dit « je suis avec cette personne », et chacune se dit bon bah il se passe rien. Après de nous trois y en a une qui est mariée donc ça se passe

plus pour elle, mais autant on pouvait aller en boîte ensemble, rencontrer des garçons, mais voilà, on part du principe que l'on ne fait rien

(Noura, 27 ans, musulmane affirmée, journaliste)

Se jouent donc ici, derrière la question de l'appartenance religieuse catholique ou musulmane, d'autres rapports de pouvoir, en premier lieu desquels un rapport d'âge, à l'intersection des rapports de genre : parler de sexualité pour les musulman·e·s n'est pas associé à un partage (nécessaire) en couple, mais à des discussions entre pairs de même sexe, au moment du passage à l'âge adulte pour les hommes, mettant en compétition des « masculinités prédatrices » (Fidolini, 2018). Pour les femmes, des travaux ont présenté le hammam comme un lieu de discussions intimes entre femmes maghrébines et musulmanes (Lachheb, 2012 ; Tersigni, 2003). Ce lieu est cependant moins fréquenté par les jeunes femmes, et n'a jamais été évoqué au cours des entretiens menés. Les discussions sur la sexualité varient selon les pairs et les trajectoires biographiques individuelles. Noura, 27 ans, jeune femme musulmane pratiquante en ascension sociale (ses parents sont ouvriers, issue de l'immigration maghrébine et elle est elle-même journaliste) distingue ainsi plusieurs groupes de pairs : avec ses ami·e·s de l'université, elle peut parler de sujets intimes. Avec ses amies les plus proches, issues du « même milieu » qu'elle (de milieu populaire et de parents immigrés maghrébins), elle ne va pas évoquer les potentielles transgressions des interdits religieux en matière de sexualité : il est tacitement supposé que chacune attendra le mariage. Ainsi, elles ne sont pas au courant que Noura a déjà eu des rapports sexuels. Peut-être s'en doutent-elles, du fait de la trajectoire sociale de Noura, mais l'important est ici de s'accorder sur un « arrangement » commun autour de la norme de virginité (Fidolini, 2015, p. 199), autrement dit, de garantir son respect dans l'interaction, plutôt que dans la pratique.

Dans aucun des entretiens menés avec des personnes se déclarant musulmanes cependant, que les personnes soient ou non en couple, il n'a été évoqué de discussions approfondies sur la sexualité au sein du couple – comme description de pratiques concrètes, ou comme un idéal d'épanouissement du couple. Les seules discussions qui ont été évoquées concernent la contraception. Ainsi, Claire (23 ans, musulmane affirmée convertie, mariée religieusement depuis un an) m'explique ainsi avoir « *arrêté la pilule* » après une discussion avec son mari, qui lui a « *fait un rappel* » sur l'islam. Amine (30 ans, musulman affirmé, marié) m'indique quant à lui que sa femme, convertie à l'islam quelques années auparavant, a pris la pilule à leurs débuts car « *on ne savait pas trop* », mais elle s'intéresse depuis de près aux méthodes naturelles de contraception et elle ne souhaite plus avoir recours à la pilule ou à d'autres méthodes artificielles comme le préservatif. De ce fait, elle s'inscrit dans une

mouvance articulant questions religieuses et écologie, qui prend de l'ampleur au sein des religions instituées (Bertina et al., 2013). Assia, musulmane affirmée de 22 ans, en couple depuis plusieurs années avec un jeune homme originaire du Kazakhstan, m'explique « *ne pas avoir de tabou* » quand je lui demande s'ils parlent, avec son copain, de sexualité. Cependant, en creusant la question, il s'avère que les discussions ont plutôt lieu avec leurs amis, et ne portent pas précisément sur leur sexualité de couple. La discussion semble alors possible tant qu'elle ne vise pas concrètement le couple. Elle prend aussi place au sein d'un couple religieusement « mixte », puisque le petit copain d'Assia est d'origine protestante et se définit comme athée.

Il n'est pas question d'affirmer ici que les personnes musulmanes ne discutent pas de sexualité avec leur partenaire. Ce serait sans nul doute inexact, et il est possible que mes enquêtés n'aient simplement pas souhaité s'en ouvrir à moi, pour des raisons de pudeur notamment. Ainsi, Élisabeth (27 ans, catholique affirmée convertie, guide dans un monastère), en couple avec un jeune homme musulman, a été beaucoup plus volubile sur sa sexualité avec son partenaire au moment où j'ai coupé le dictaphone, son partenaire lui ayant indiqué qu'il ne souhaitait pas qu'elle expose trop précisément leur sexualité pendant l'entretien. Assia (musulmane affirmée, 22 ans, étudiante en sciences humaines et sociales), en couple avec un partenaire non-musulman, ne souhaitait pas que son petit-copain dise à ses amis qu'ils avaient eu un rapport sexuel ensemble : ça la mettait « *super mal à l'aise* » et elle ne voulait pas qu'on pense « *qu'elle est musulmane quand ça l'arrange* ». La peur du jugement, ou l'intériorisation de contraintes quant à la parole sur la sexualité, peuvent expliquer en partie aussi pourquoi j'ai pu observer des récits d'échanges réflexifs en couple plus fréquents chez les catholiques que chez les personnes musulmanes. Une autre raison doit être soulignée : les personnes catholiques que j'ai interrogées sont plus souvent en couple stable ou mariées que les personnes musulmanes du même âge (Tableau 36), ce qui entraîne forcément des effets de sélection de mon échantillon : pour avoir une discussion en couple sur la sexualité, il faut en premier lieu être en couple.

**TABLEAU 36 : PROPORTION DE PERSONNES EN COUPLE SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE
PARMI LES 18-29 ANS EN 2006 (EN %)**

	Femme	Effectifs	Homme	Effectifs
Catholique affirmé	44,6	283	30,4	165
Catholique indifférent	37,5	623	30,7	446
Musulman affirmé	34	110	7,9	80
Sans religion	40,5	756	22,9	787
Ensemble	39,4	1772	25,3	1478
<p>p < 0,05 Lecture : 44,6 % des femmes catholiques affirmées déclarent être en couple en 2006. Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 18 à 29 ans. Source : Contexte de la sexualité en France, 2006, Ined-Inserm.</p>				

Malgré ces réserves, il est notable que, contrairement à ce que prônent les catholiques pratiquant·e·s, les discours sur la sexualité au sein des frontières conjugales ne sont pas érigés en critère d'épanouissement et de bon fonctionnement du couple parmi les musulman·e·s, en dépit d'un attachement fort au couple et au mariage. Pour le dire autrement, si le couple est le cadre de la sexualité légitime et de l'épanouissement sexuel, les discussions sur la sexualité au sein du couple ne sont pas érigées en norme pour les musulman·e·s, contrairement aux catholiques.

La religion peut donc devenir une pratique érotisante, ou créer un cadre érotisé pour la réalisation certaines pratiques et conduites, qui s'inscrivent dans un modèle conjugal, ou dans l'horizon de celui-ci. En dehors du modèle conjugal, les processus de sexualisation et d'érotisation, pour les fidèles, se doivent d'être reconnus et mis à distance suffisamment tôt, ce que l'on va développer à présent.

IV — SEXUALISER ET DESEXUALISER : RECONNAITRE LES SCRIPTS ET LES INTERROMPRE

La sexualité n'est pas un donné naturel, elle ne répond pas (ou pas uniquement) à des pulsions propres aux femmes et aux hommes (Bozon, 2018 ; Seidman, 2010). Au contraire, elle est socialement construite, comme le sont les scénarios susceptibles d'être reconnus comme ayant un potentiel érotique et sexuel. Ces scénarios correspondent aux « scripts sexuels » théorisés par John H. Gagnon et William Simon (2002 [1973]), puis par John H. Gagnon seul (Bozon et Giami, 1999 ; Gagnon, 1999, 2008) : : « [s]'il est impossible

d'espérer remonter à un état de nature de la sexualité, la conduite sexuelle humaine doit être considérée comme une '*scripted behavior*' » (Bozon et Giami, 1999, p. 69-70). Les interactions sexuelles dépendent de la reconnaissance de « récits impliquant des séquences d'événements, ou de l'intériorisation des modes de fonctionnement des institutions ». En plus d'un « savoir-faire » sexuel, on acquiert « une capacité à percevoir des états du corps et à reconnaître des situations » (p. 70). La théorie des scripts s'intéresse ainsi aux éléments qui vont marquer une situation comme sexuelle. Elle prend aussi en compte la production par les individu·e·s de « situations potentiellement sexuelles » (*ibid*).

Se découpant en trois niveaux (intrapyschique, interpersonnel et culturel), ils permettent de voir comment l'acte sexuel est inscrit au plan de la vie mentale, dans des relations interpersonnelles et des référents culturels plus larges¹²². Plus précisément, au sein des scripts intrapyschiques s'organisent les « schèmes cognitifs structurés, qui prennent la forme de séquences narratives, de projets, de fantasmes sexuels » (Gagnon, 1999, p. 84-85) élaborés selon les expériences de chacun·e·s, et résultant « en partie du contenu des scénarios culturels et des exigences de l'interaction ». Les scripts interpersonnels fonctionnent « comme une organisation de conventions partagées qui permettent à deux acteurs ou plus de participer à un acte complexe impliquant une dépendance mutuelle » (Gagnon et Simon, [1973] 2002, p. 20). Enfin, les scripts culturels sont « des prescriptions collectives qui disent le possible ainsi que ce qui ne doit pas être fait en matière sexuelle [...] Ils sont généralement enchâssés dans des récits qui n'ont pas nécessairement la sexualité pour objet » (Bozon et Giami, 1999, p. 70).

La subjectivation de la sexualité passe ainsi, pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, par la façon dont ils vont reconnaître un scénario comme sexuel et s'engager dans celui-ci ou, au contraire, l'interrompre. Il s'agit par ailleurs de voir à quels moments la religion est mobilisée par les enquêté·e·s pour justifier leurs actions, et à quels autres elle ne fait pas partie des récits des fidèles. C'est donc aussi la mise en récit des conduites sexuelles et les justifications fournies par les fidèles qui éclairent la place de la religion dans la sexualité de celles et ceux-ci.

En plus de l'analyse des scripts sexuels décrits par les enquêté·e·s, la comparaison entre ceux-ci et les scripts décrits par d'autres chercheur·e·s dans leurs propres recherches (tout particulièrement dans le travail doctoral de Vulca Fidolini, 2015, 2018) permettra de relativiser le rôle de la religion dans certains scénarios sexuels.

¹²² Pour une présentation détaillée des scripts sexuels et une mise en application, voir Fidolini (2015, p. 34-39 notamment) et Vörös (2015).

La reconnaissance du script sexuel peut amener certains fidèles à hésiter quant à la conduite à adopter : faut-il ou non le poursuivre, s'il ne correspond pas à l'orientation conjugale ? C'est la situation de malaise dans laquelle se trouve Alexandre, 26 ans, lors de deux rencontres sexuelles d'un soir. Alexandre est un catholique très pratiquant : il va à la messe tous les dimanches soir et se confesse environ tous les trois mois. Attaché à des valeurs qu'il décrit comme « *conservatrices* » (stabilité de la famille et de la transmission, importance du patrimoine et de la filiation) et à une conception hétérosexuelle de la famille, il considère que la sexualité est trop présente dans notre société. S'il est fortement attaché à la valeur de la virginité, il a eu son premier rapport sexuel à 24 ans et m'indique avoir eu deux partenaires sexuelles, toutes deux sans qu'une relation se construise. Cette situation l'a mis très mal à l'aise et il m'explique le « *regretter* », m'expliquant qu'il est partagé entre son désir charnel, qu'il considère comme « *normal* » (« *en même temps j'en ai eu besoin !* »), propre à sa condition masculine (« *T'as 25 ans tu te dis 'merde, il m'est rien arrivé. Est-ce que suis un mec, est-ce que je suis un corps, est-ce que je suis capable de donner du plaisir à une femme ?* ») et ses représentations en tant que catholique (le mieux serait d'attendre de trouver « *la bonne* »). Cette situation de tension « intrapsychique » s'exprime dans la manière dont Alexandre s'engage dans les scripts sexuels.

Les deux rencontres d'un soir se sont passées globalement de la même manière, suivant un script relativement classique d'une rencontre entre deux jeunes personnes (« en soirée », « *autour d'un verre* »). Durant la soirée, Alexandre reconnaît le script, que sa partenaire reconnaît aussi (« *tu sens qu'il se passe un truc* »). Il décide alors de s'y engager à la fin de la soirée, en lui proposant de monter dans son taxi, proposition correspondant à un scénario cliché en matière de rencontres sexuelles (« *je pensais même pas que... Ce soit possible ! Enfin ça me paraissait délirant !* »), mais qui permettait, tant que la jeune femme n'acceptait pas la proposition, de jouer avec les frontières du script. La jeune femme acceptant de monter, Alexandre est cependant par la suite pleinement engagé dans le script (« *dans quelle merde je me suis fichu !* »).

Le récit d'Alexandre cherche à le désengager de l'acte sexuel en lui-même, qui aurait finalement été induit par une phrase en trop prononcée à la fin d'une soirée (« *tu montes avec moi ?* ») et surtout par l'acceptation de la jeune femme (« *Tu te dis 'quoi il suffit de dire ça pour que ça marche ?* »). Cette forme de déresponsabilisation est pourtant en contradiction avec le fait qu'il portait sur lui, ce soir-là, des préservatifs (« *on sait jamais, sur un malentendu* »), comme il me l'indique plus loin dans l'entretien, ce qu'il ne fait plus aujourd'hui, ce qui est « *une manière de fermer psychologiquement la possibilité, ce n'est plus*

dans le champ des possibles ». On voit ici comme s'écrivent les scénarios sexuels à l'imbrication des trois niveaux définis par Gagnon et Simon. Au niveau intrapsychique, Alexandre est en tension entre ses désirs, des normes de genre et de sexualité et son système de valeurs catholiques, tout particulièrement en matière de genre et de sexualité. Au niveau interpersonnel, le script est partagé avec la jeune femme rencontrée en soirée, qui accepte de s'engager dans un scénario de rencontre extrêmement classique – tout du moins reconnu comme tel : monter dans un taxi en fin de soirée avec un jeune homme, sous-entendant aller chez lui passer la fin de soirée. Le script culturel vient coder certaines des références en matière de genre, de sexualité et de rencontres sexuelles éphémères.

Alexandre maîtrise donc les codes classiques de la rencontre sexuelle d'un soir : il avait compris qu'il « *se passait un truc* » avec la jeune femme au moment de la soirée, portait sur lui un préservatif « *au cas où* », lui a proposé de « *monter avec lui dans le taxi* » et savait très bien qu'il s'agissait d'une rencontre d'un soir (« *c'était très clair dès le début que c'était juste pour ça* », « *c'était clair dans sa tête* »). Cependant, la connaissance de ces codes et leur acceptation ne se fait pas sans une culpabilité forte à gérer, qui induit notamment une relecture de l'acte comme n'ayant généré aucun plaisir, affirmation cependant adoucie suite à mes relances : il y aurait « *peut-être* » eu un « *micro-plaisir* ». Cette conscience coupable (« *ce n'était pas bien* ») est doublement réflexive chez Alexandre : il formule un jugement sur sa propre pratique, mais aussi sur le « *ridicule* » potentiel à ressentir cette culpabilité dans les yeux des autres. Ainsi, le niveau intrapsychique, caractérisé *a posteriori* par plus de culpabilité que de plaisir, correspond, au niveau interpersonnel à une interaction gênée le lendemain, quand il la raccompagne au métro sans trop savoir s'il doit lui dire qu'il sait qu'ils ont fait « *quelque chose de mal* », une gêne probablement bien répandue pour les femmes et les hommes s'engageant dans des relations sexuelles en décalage avec leur « orientation intime » (Bozon, 2001b).

M : Et du coup le lendemain, pareil, vous êtes partis ? Ou tu es parti, je sais pas ?

E : Oui. Alors là oui. Mais là je suis un peu embarrassé. Parce que le lendemain, je l'ai accompagné en métro, parce que je suis toujours gêné. [...] Je serai vraiment curieux de savoir si vraiment elle pense que c'est bien ou pas. C'est un grand mystère, parce que je sais pas si je culpabilise seulement parce que j'ai une espèce de surmoi religieux, ou pas, ou si c'est parce que fondamentalement c'est pas bien et que tout le monde sait que c'est pas bien.

(Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise)

L'interrogation d'Alexandre à l'égard de son « *surmoi religieux* » est particulièrement intéressante car elle interroge la force et les limites de la normativité religieuse (de ce « surmoi ») : est-ce que les normes religieuses correspondent en réalité à des normes sexuelles et de genre plus larges, que la religion ne fait que reprendre ou traduire dans un langage particulier ?

Alexandre avait donc reconnu le script et avait accepté de participer au scénario, cependant, celui-ci allait à l'encontre du modèle conjugal auquel il est très fortement attaché. Le malaise, perceptible à la fois au moment de la rencontre, mais plus encore après celle-ci (la description qu'il fait de son ressenti d'alors fait transparaître quelqu'un d'extrêmement torturé) et lors de notre échange, caractérise le conflit entre le modèle conjugal auquel il aspire et le désir sexuel le conduisant à accepter un scénario de séduction tout en lui déniait toute forme de plaisir avant, pendant et après l'acte sexuel.

La reconnaissance des scénarios peut aussi contribuer, non pas à accepter le script (et ses conséquences plus ou moins agréables), mais plutôt à le bloquer avant qu'il ne soit trop tard. Ainsi, Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires), marié depuis quelques mois à une jeune femme catholique me décrit la façon dont il jongle avec son désir sexuel dans les périodes où sa femme et lui ne peuvent avoir de rapport – quand celle-ci a ses règles¹²³ ; une période qu'il considère comme particulièrement bénéfique pour prendre du recul et qu'il compare au carême chrétien.

¹²³ La gêne suscitée par les menstruations féminines, et l'absence de rapports sexuels pendant cette période au sein des couples, ne sont pas propres aux fidèles catholiques ou musulman·e·s. Il s'agit d'un phénomène beaucoup plus large, comme en témoignent des travaux sur la question (Mardon, 2009, 2011).

Je trouve ça très sain comme période et ce d'autant plus qu'on le fait assez souvent, et bah y a une période durant laquelle voilà ! [*sous-entendu la période de menstruation*], Mais c'est parfait, c'est un peu comme le carême chrétien ce discours de sagesse, voilà, dans n'importe quel régime de bon sens où tout à coup la distance, le réajustement des paramètres voilà remet un peu les choses à une autre place.

(Pierre, 33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires)

Pour Pierre, le plus important, pour contrôler son désir, est d'être capable de reconnaître le moment précis où la situation pourrait devenir incontrôlable et de mettre alors instantanément de la distance pour « *casser le truc direct* ».

« [M]oi je vois dans ma vie sexuelle aujourd'hui parce que pour le coup j'en ai une, j'ai aucune difficulté à ne pas avoir de relation si on reste à distance, mais à partir du moment où les gestes sont enclenchés et que le truc commence, pour faire marche arrière c'est vachement difficile, et ça dure assez longtemps et faut remettre une distance et casser le truc direct. Et moi sur ça j'ai eu à maîtriser ça. Donc à voir exactement à partir de quel moment le truc s'enclenche et faut lui dire stop, ce qu'on ne fait jamais, on a toujours à gérer un truc, comme on peut en nageant, mais ouais on fonctionne comme ça, là où la femme ça met du temps à monter et si ça cesse d'être nourri ça redescend assez rapidement, mais ouais, ouais, mais bon là c'est mécanique, mais ouais je témoigne ! Je pense que c'est universel, mais il y a de ça. »

(Pierre, 33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires).

Ce qui est intéressant chez Pierre est l'explicitation du travail de maîtrise de soi et du désir, par la reconnaissance du script sexuel et sa mise à distance, et le parallélisme qu'il fait avec le carême comme période d'abstinence. Il s'agit dans les deux cas d'un apprentissage et d'un travail sur soi. Concrètement, Pierre m'explique quelques-unes de ses parades : s'éloigner physiquement, penser à son travail, et « *faire un travail sur lui-même et en lui-même* ». Toutefois, la reconnaissance des scripts sexuels n'est pas l'apanage de Pierre, et ne dépend pas de l'appartenance à la religion catholique. Son récit fait fortement écho en effet à celui d'un enquêté de Vulca Fidolini (2018) dans son travail doctoral, Abdoullah (24 ans), qui cherche à « ne pas se rapprocher d'un script » (p. 69), pour conserver jusqu'au mariage sa virginité. L'objectif n'est pas pour Pierre de conserver sa virginité, mais de ne pas déclencher un désir qui deviendrait incontrôlable. Cependant, la logique est la même : « [c]e qui demeure très intéressant dans son récit est l'importance attribuée par ce jeune homme à la détection du moment où le script interpersonnel s'active » (*ibid*, p. 70).

Le travail de contrôle et de maîtrise de soi par la reconnaissance des scripts sexuels ne s'inscrit pas forcément dans un registre religieux : les registres de justification sont parfois multiples. Ainsi Yassim (37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé) m'explique éviter

les situations susceptibles de créer de la tension sexuelle et du désir, afin de ne pas être infidèle à sa partenaire, l'ayant été à de nombreuses reprises par le passé. En évitant les lieux où il pourrait être tenté, Yassim se protège du risque de « *craquer* ». Alors qu'il est musulman, et pourrait inscrire ses stratégies dans un registre de justification religieux, c'est le registre ethno-racial qu'il utilise pour excuser ses frasques passées et justifier sa stratégie de l'évitement.

M : Et maintenant, c'est quelque chose que tu penses que tu ne pourrais plus faire [tromper ta copine] ?

E : Faut jamais dire jamais ! Jamais ! On sait pas, mais... Je m'efforce de me, je m'interdis des situations où ça pourrait arriver, tu vois ? Déjà j'ai... j'évite les lieux où ça peut m'arriver de... De comment dire ça ? D'être tenté ou de pas réussir à me contenir par rapport à une... Pas un coup de foudre j'aime pas ce terme, mais une attirance physique, tu vois, une fille qui est super bien faite et qui te plaît, t'as une attirance physique dingue pour elle et tu es prêt à craquer parce qu'on reste que des hommes. Nous, je pense que les Méditerranéens, les Méditerranéens et les Africains, on a une vraie faiblesse, par rapport à la femme. Sincèrement.

(Yassim, 37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé)

Les récits d'interruption de scripts sexuels ou de reconnaissance puis évitement de ceux-ci, ont été beaucoup plus fréquents dans les récits masculins que féminins. On peut supposer qu'il s'agit d'un effet de l'intériorisation élargie de l'image d'une sexualité masculine naturellement abondante et peu contrôlable, à l'opposé de la sexualité féminine. Les récits de résistance au désir sexuel seraient de ce fait moins légitimes à formuler pour les femmes. Le cas d'Aurore fait figure d'exception dans mes entretiens – puisqu'elle fait le récit de l'interruption d'un script – tout en corroborant, dans le même temps, cette représentation bicatégorisée des désirs sexuels masculins et féminins. Catholique pratiquante de 27 ans, n'ayant jamais eu de rapport sexuel, Aurore, actuellement au chômage, est aussi une fêtarde qui aime beaucoup boire et finit fréquemment ses soirées fortement alcoolisées. Sans vouloir rester vierge à tout prix jusqu'à son mariage, elle voudrait que sa première fois se passe avec « *quelqu'un qui compte* ». Sa stratégie d'évitement du rapport sexuel arrive beaucoup plus tardivement dans le script que pour Alexandre. En effet, elle ne s'interdit jamais de « *rouler des petites pelles* » aux garçons qu'elle rencontre dans les soirées, mais elle s'est toujours refusée à aller « *dormir chez un mec [qu'elle a] chopé* ». Il semblerait donc qu'Aurore puisse arrêter le script à un moment relativement avancé de celui-ci (baisers, voire même caresses intimes sur les seins ou contre le pantalon dans les bars), témoignant ainsi, dans le discours du moins, d'une capacité plus grande à se contrôler sexuellement que pour les hommes. De plus, l'interruption du script au moment de rentrer chez elle se justifie plus par la crainte d'envoyer

des signaux aux hommes avec qui elle sort que par celle de ne pas pouvoir se contrôler, basculant sur l'homme la question de l'absence de contrôle du désir sexuel.

Les fidèles se caractérisent par une forte capacité à reconnaître les scripts sexuels et à les éviter ou les interrompre. Cette capacité ou tout du moins sa mise en récit est genrée : elle est plus souvent le fait d'hommes mettant en scène les tiraillements qu'ils vivent, entre leur désir sexuel et leur éthos religieux, sous-tendu par d'autres rapports sociaux, comme les rapports de classe et de race. Mais, sûrement plus que dans la manière dont ils modifient leurs conduites sexuelles en situation et dans l'interaction, les fidèles se caractérisent par une habileté forte à faire tenir ensemble, dans des discours cohérents, des pratiques et injonctions contradictoires, discours dans lesquels le motif religieux joue parfois un rôle clé.

V — DES RECITS COHERENTS : L'ISLAM COMME RESSOURCE DISCURSIVE

On l'a montré dans une première partie : les fidèles catholiques et musulman·e·s ont des pratiques sexuelles diversifiées, qui varient notamment selon le genre, mais aussi selon l'âge, les origines sociales, la race ou plus largement la trajectoire biographique. Cette variété dans les pratiques détonne fortement avec l'apparente homogénéité des fidèles catholiques et musulman·e·s, si on les appréhende uniquement à partir des normes religieuses de « l'Église institution » (Gross, 2008) ou des normes coraniques, ou si on choisit de n'observer qu'une frange conservatrice particulièrement mobilisée de catholiques ou de musulman·e·s. En outre, la diversité des conduites sexuelles interroge la manière dont les individu·e·s se racontent et inscrivent – ou non – une facette de leur religion dans la mise en récit de leur sexualité : en amont comme norme à suivre, ou en aval comme grille de lecture *a posteriori* de leurs conduites, la religion peut être évoquée à différentes étapes de leur récit.

Les individu·e·s cherchant à mettre en cohérence leur propre parcours biographique (Bozon, 2004), ceux-ci peuvent être amenés à devoir justifier des pratiques qui détonnent avec leur appartenance religieuse, et qui ne sont pas toujours en accord avec les normes religieuses auxquels ils se réfèrent, ou avec leurs propres représentations de la sexualité. Le terme de « dissonance cognitive » est ainsi utilisé pour décrire des situations de forte tension entre « un système de valeurs auquel on adhère et des pratiques vécues comme contradictoires avec ce système » (Gross, 2008, p. 69), comme dans le cas des personnes homosexuelles et chrétiennes ou musulmanes (Brault, 2013 ; Gross, 2008). De telles analyses partent du

principe qu'il y a dissonance parce que distorsion entre des attentes religieuses hétérosexuelles et les pratiques homosexuelles des fidèles.

Le cas des personnes homosexuelles catholiques et musulmanes constitue un cas limite de la mise en cohérence d'appartenances, de représentations et de pratiques variées et en tension. Il peut être élargi, dans le cas de la sexualité, à l'ensemble des fidèles. La religion, perçue comme une contrainte extérieure, peut être contournée et négociée, les normes religieuses peuvent être contredites, les individus se doivent de justifier dans leurs discours des pratiques en désaccord avec les normes religieuses auxquels ils sont supposés adhérer, de par leur simple appartenance religieuse. Cette représentation caricaturale de l'existence d'un lien direct entre des normes religieuses instituées et les pratiques des fidèles a été maintes fois remise en cause, pour le catholicisme (Portier, 2012) comme pour l'islam (Bergeaud-Blacker, 2013 ; Fidolini, 2018 ; Fortier, 2010b ; Mahmood, 2009 [2005]), et pas uniquement à l'époque contemporaine (Flandrin, 2014 [1981]). Il apparaît cependant clairement dans les entretiens que les normes religieuses de genre ou de sexualité ne sont pas considérées par tous les fidèles comme une ligne de conduite à suivre et que la religion n'apparaît pas uniquement comme une appartenance à mettre en équilibre avec d'autres, ou une contrainte à accepter/gérer/contourner. Pour une part non négligeable de fidèles catholiques et musulman·e·s rencontr·e·s, la sexualité est une chose « banale », qui ne pose pas problème – tout du moins, pas en lien avec la religion.

En rompant avec l'idée que la religion constituerait une force extérieure qui s'imposerait aux individu·e·s, on s'éloigne aussi d'une étude des « effets » de la religion sur les pratiques sexuelles des fidèles et on questionne la centralité de la grille de lecture religieuse pour comprendre leurs conduites sexuelles. La religion n'est alors plus uniquement un ensemble de normes religieuses, elle ne constitue pas seulement une « appartenance », elle ne se pense pas juste comme une contrainte extérieure limitative : elle fait partie d'un ensemble de références et de contraintes avec lesquelles les individu·e·s doivent composer pour construire leur propre récit (Fidolini, 2018). En ce sens, elle devient aussi ressource discursive. Ce que l'on voudrait proposer ici, c'est de penser que la religion, en particulier l'islam, peut faire l'objet d'usages discursifs stratégiques par les individu·e·s eux-mêmes, qui sont pris dans des contraintes et des rapports sociaux multiples et imbriqués. Ce qui compte dans ce cas, c'est moins l'existence d'effets réels pratiques de la religion sur la sexualité des individu·e·s, que l'usage dans les discours qui en est fait *a posteriori* et leurs conséquences, en particulier celle d'euphémiser certaines relations sociales. On développera deux formes d'euphémisation, à partir du récit de deux enquêtées musulmanes (Leïla et Chayma) :

l'euphémisation de rapports de domination (sociaux et raciaux) et l'euphémisation de rapports familiaux complexes et douloureux.

Certains récits mettent en scène la religion, la présentant tour à tour comme une ressource ou comme une contrainte, comme un pouvoir positif ou comme un pouvoir négatif, mais qui participe, dans tous les cas, de la constitution de leur personne. Les individu·e·s font alors un véritable travail de mise en scène de soi, face à leur famille et leurs pairs, mais aussi face à l'enquêtrice. Dans des situations de tension, ou soumises à des injonctions contradictoires, une manière de mettre en cohérence leur parcours biographique pour ces jeunes femmes est d'insister fortement sur l'individualisation du rapport des fidèles à leur religion, soit sur la « fabrication d'une religiosité individuelle » (Gross, 2008, p. 68).

Assises toutes deux à une terrasse d'un café dans un arrondissement populaire de Paris, Leïla (27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels) et moi entamons l'entretien autour d'un premier café. Elle met en scène une féminité marquée : elle porte une jupe lui arrivant à mi-cuisse, et un tee-shirt décolleté. Ses cheveux bouclés lui tombent sur les épaules. Elle est maquillée avec soin et discrétion (mascara et rouge à lèvres rosé). Elle fume cigarette sur cigarette avec une forme de nonchalance qui marque des années passées à fumer, comme elle me le raconte dans nos échanges. Leïla ne boit pas d'alcool, parce que ça ne fait « *pas partie de [s]on identité* ». En revanche, cela ne lui pose pas de problème de « *fumer des joints* » ou « *s'envoyer en l'air* ». Elle m'explique avoir conscience que cela gêne certaines personnes, musulmanes ou non, qui souhaiterait qu'elle aligne plus ses conduites sur une seule et même logique, qui serait « *la leur et non la sienne* ». Car, pour elle, même si l'on pourrait croire que ses pratiques sexuelles, ou le fait qu'elle consomme de la marijuana, ne sont pas « *en adéquation avec [s]a religion* », ce qui compte c'est la manière dont « *toi tu te positionnes* ». Ce qui compte donc, c'est à la fois le choix d'une trajectoire religieuse individualisée et en partie détachée de dogmes extérieurs, mais aussi la manière dont elle se positionne dans ses récits, comme elle le fait tout au long de l'entretien. L'entretien a, alors, un effet performatif de légitimation de ses choix, et de mise en cohérence de son parcours biographique.

L'insistance de Leïla sur le caractère individuel et autonome de ses choix, et l'affirmation selon laquelle chacun se construit une identité qui lui est propre, s'inscrit dans les rappels à l'ordre nombreux qu'elle vit, de la part de ses proches, mais aussi plus largement au regard des rencontres sentimentales qu'elle peut faire. Ainsi par exemple, en boîte de nuit, les jeunes hommes avec qui elle peut flirter ne cachent pas leur étonnement quand elle leur explique qu'elle ne boit pas d'alcool et plus encore quand elle donne la raison (religieuse).

De l'assumer par rapport aux autres [*son appartenance religieuse*], c'est hyper compliqué. De toute façon moi ça va très très vite, quand je rencontre des mecs, je suis en soirée, je bois pas d'alcool direct c'est la question : « tu bois pas d'alcool ? Mais pourquoi ? » Je comprends pas pourquoi à 27 ans y a encore des gens qui s'étonnent et s'esclaffent et j'en ai marre de devoir l'expliquer quoi ! Tu es en soirée, il est 3h du matin tu es en train de danser, « mais pourquoi tu bois pas ? » Vraiment ? Tu penses vraiment qu'on va avoir cette conversation sur le dancefloor là tout de suite maintenant ? Et souvent, c'est toujours la même réaction : ah ouais ? Ah ouais t'es pratiquante ? Et quand tu creuses un peu plus, que la conversation devient plus intime, vivante, tu te retrouves souvent confrontée à des gens qui n'acceptent pas et qui rejettent beaucoup ton point de vue et ça c'est très compliqué.

(*Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels*)

Face à l'étiquette de mauvaise musulmane (« *musulmane de supermarché* », pour reprendre les termes d'une autre enquêtée, Assia) que l'on cherche à lui assigner, du fait de ses conduites affectives et sexuelles, Leïla va mettre en discours son détachement à l'égard de ces jugements. Ce qui pousse Leïla à mettre en scène le récit de la religiosité individuelle est donc moins une distorsion entre un système de normes religieuses coraniques, auquel elle adhérerait, et ses pratiques, que pour mettre à distance les rappels à l'ordre venus de l'extérieur souligner l'incohérence de ses pratiques – des rappels à l'ordre s'inscrivant dans l'« ordre du genre » (Clair, 2008), mais aussi dans des assignations raciales. De plus, la place de sa famille – tout particulièrement de sa mère, et de sa sœur mariée à un musulman pratiquant et ayant attendu le mariage pour avoir un premier rapport sexuel – est loin d'être anodine dans les références à l'islam de Leïla. En effet, au cours de l'entretien, plusieurs de ses références à la religion font écho à une situation familiale, ou aux relations qu'elle entretient avec un des membres de sa famille. Le recentrement sur les questions religieuses permet de mettre à distance les relations complexes qu'elle entretient avec sa mère et avec sa sœur, cette dernière s'inscrivant bien plus qu'elle dans la reproduction des conduites sexuelles parentales¹²⁴.

Bien entendu, c'est pas quelque chose dont je vais parler avec ma mère. Tu vois ? [C]'est une pression qui existe qui est, comment dire ? Qui existe d'ailleurs dans toutes les religions et dans toutes les civilisations.

(*Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels*)

D'une autre manière, Chamyra (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme) me raconte les soucis qu'elle a eus au lycée quand la « norme

¹²⁴ Le rang dans la fratrie (Leïla est la sœur cadette) n'est pas anodin dans le rapport qu'elle entretient avec l'héritage parental, migratoire et religieux tout autant que dans les relations qu'elle a avec sa famille (Beaud, 2014 ; Sayad, 2006 [1979]).

sociale dominante » voulait qu'elle ait un petit copain alors qu'elle, de son côté, « *se mettait des barrières toute seule* » (en refusant d'avoir un petit copain). Reconnaisant l'existence de « *tabous* » autour de la sexualité dans sa famille, Chamya m'affirme qu'elle a adopté par elle-même une « *rigueur spirituelle* » stricte, l'ayant gardée à distance des garçons pendant de longues années. Ici encore, l'appropriation personnelle des contraintes (l'autocontrainte assumée) permet de se distancier des contraintes extérieures qui pèsent sur elle, que ces contraintes soient familiales ou sociales.

Le discours de Chamya est cependant plus tendu et confus que celui de Leïla. En effet, Leïla a accepté l'existence d'un hiatus entre sa propre pratique et les exigences d'une foi guidée par les textes religieux. Celui-ci n'est pas la preuve qu'elle agit en mauvaise musulmane, mais bien plutôt que la religion musulmane ne se mesure pas au respect de dogmes religieux, tout particulièrement quand ceux-ci sont imposés de l'extérieur. Les discours de Chamya sont traversés par plus de contradictions : elle se serait mise ses « *barrières toute seule* », « *bien que ce [la sexualité] soit tabou dans [s]a famille* », elle aurait choisi « *seule* » de faire « *preuve de rigueur spirituelle* » bien que « *la virginité soit conditionnante [dans sa famille]* ».

Malgré ces différences, l'affirmation de choix personnels et individuels pour Chamya et Leïla est fondamentale, puisqu'elle leur permet de mettre à distance, dans les discours, un cadre contraignant, en réalité moins religieux que social et/ou familial, ce malgré les références répétées à l'islam. Fille de parents immigrés algériens, arrivés en France à l'âge adulte en ayant vécu un déclassement social important (ses parents étaient médecins en Algérie), Chamya est extrêmement attachée à sa famille, tout particulièrement à sa grand-mère, arrivée en France en même temps que ses parents et qu'elle voit presque tous les jours. Ayant intégré une grande école par une procédure spécifique aux lycées de banlieue, elle s'est imposé un rythme scolaire extrêmement strict, qui fait la fierté de ses parents, qui ont tous deux investi très fortement sa réussite scolaire. Son ascétisme sexuel est en lien avec son ascétisme scolaire (Darmon, 2010) et s'inscrit dans un système d'attentes et de pratiques dans lequel la religion n'a qu'un poids parmi d'autres, voire même constitue l'enveloppe / le signifié de rapports sociaux imbriqués, plus difficiles à démêler, percevoir et décrire. Son parcours spécifique de jeune femme, fille d'immigré·e·s fortement dotés en capital culturel, mais en situation de déclassement social, est indissociablement lié à sa trajectoire conjugale et sexuelle.

De ces deux récits d'entretiens de jeunes femmes musulmanes maghrébines (l'une pratiquante, l'autre non), toutes deux en situation d'ascension sociale, on peut retenir deux

éléments essentiels : le premier est l'importance du jugement d'autrui dans la mise en récit de leur sexualité, surtout quand les jugements portent sur des jeunes femmes racisées – dont on induit leur appartenance à l'islam par un mécanisme de racialisation de la religion (voir chapitre 3 : « La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? »). Le second est l'imbrication de rapports sociaux multiples, réduits parfois par les individu·e·s elles et eux-mêmes à une forme simple de contrainte religieuse, qui en réalité la dépasse.

Il s'agit de comprendre pourquoi des individu·e·s pris·e·s au carrefour de rapports sociaux variés usent du registre de la religion pour justifier ou donner de la cohérence à leurs conduites. Une première hypothèse serait de supposer que les individu·e·s sont victimes d'une forme d'aveuglement à l'égard de certaines formes de domination sociale. Plus spécifiquement ici, le statut de filles d'immigrées des deux enquêtées n'est pas sans lien avec le statut particulier des immigré·e·s et enfants d'immigré·e·s en France et de la place minorée qu'ils ont dans la société (minoration que l'on observe par le déclassement social des parents de Leïla et de Chamya). Les travaux d'Abdemalek Sayad (2006 [1979]) soulignent avec justesse les contradictions internes dans lesquelles sont pris·e·s les immigré·e·s et leurs enfants, et la manière dont leur place dans la société, tout autant que les relations qu'ils entretiennent entre eux, dépendent de leur position dans l'espace social et de leur trajectoire sociale.

Il serait erroné de penser cependant que Chamya ou Leïla ne sont pas conscientes de certaines formes de domination qu'elles subissent, ou de leur position en partie dominée dans l'espace social. Leïla dénonce au cours de l'entretien les assignations racistes qu'elle a vécues à plusieurs reprises, comme ce partenaire voulant la sodomiser « parce qu'elle est maghrébine, donc musulmane, donc le faisant par derrière ». Chamya, quant à elle, a suivi plusieurs cours à l'université de *postcolonial studies*, qui ont aiguisé sa perception et ses outils d'analyse pour percevoir des situations de domination, en lien avec sa propre situation sociale. L'hypothèse que l'on souhaite avancer ici porte sur l'usage que font les individu·e·s elles et eux-mêmes du registre de justification religieux, dans la description de leurs conduites sexuelles. Il s'agirait d'un registre en partie stratégique, l'usage de la religion relevant ici d'une forme discursive facilitatrice, la religion proposant un cadre institutionnalisé et relativement formalisé. Cet usage permet à la fois de décrire des rapports sociaux multiples et plus larges, difficilement descriptibles dans leur imbrication, tout en euphémisant la violence de la conscience de ceux-ci, et en limitant face à l'enquêtrice les critiques directement portées sur leurs parents ou leur famille. Ceci pourrait expliquer pourquoi ce sont particulièrement des femmes musulmanes qui ont fait cet usage de la religion en entretien. Ce sont probablement

elles qui vivent de la manière la plus frontale certaines formes de domination sociale, tout comme ce sont elles qui subissent le plus le travail émotionnel de maintien et de transmission d'une culture par la conjugalité et la sexualité. Autrement dit, dans certains cas, la religion serait moins une contrainte en amont des conduites sexuelles (extérieure ou intériorisée) qu'une grille de lecture en aval pour mettre en cohérence ses conduites sexuelles.

Ce travail de mise en scène et en cohérence de soi n'est absolument pas une spécificité religieuse : il est propre à chacune et chacun, par souci de « tenir son rôle » et les normes (ici religieuses et sexuelles) ne sont pas toujours à l'origine des conduites. Tant la sociologie interactionniste (Goffman, 1959) que la sociologie dispositionnaliste (Lahire, 2005), insistent sur la pluralité des rôles à jouer et à tenir, et la plus ou moins grande facilité à jongler entre ceux-ci, selon les ressources dont disposent chaque individu·e (Olivier, 2018). Ce que l'on montre ici, c'est le rôle clé que peut jouer la religion, comme ressource discursive, pour arriver à jongler entre différentes attentes. La religion n'est alors plus une contrainte, mais un point d'appui, un liant, qui donne du sens – même si ce n'est que sur scène – à une trajectoire.

CONCLUSION DE CHAPITRE

Ce chapitre s'est attaché à montrer que la religion n'agissait pas uniquement comme une contrainte sur les conduites des individu·e·s et dans leur parcours sexuel et affectif. Selon l'inscription des individu·e·s dans différents rapports sociaux (de genre, de classe, de race) et selon la confession religieuse (catholicisme ou islam), l'appartenance religieuse, associée à des formes de pratiques et d'engagements variés, peut correspondre à des formes positives d'expression et d'éthique de soi. C'est le cas de l'érotisation de conduites *a priori* non-sexuelles dans le cadre particulier de la prière à deux chez les catholiques par exemple. La sexualité des fidèles catholiques s'inscrit, de plus, dans un cadre spécifique : celui du couple, plus largement de la « mystique de l'union », qui n'est pas sans lien avec le genre, la trajectoire sociale et l'âge social des individu·e·s. L'accès au couple et à la conjugalité peut en effet constituer une forme de stabilisation sociale pour les jeunes femmes, tandis que c'est la stabilisation professionnelle et sociale qui garantit l'entrée dans une sexualité conjugale chez les hommes (Fidolini, 2015). Cet état ou horizon de conjugalité mystifiée permet l'expression d'une sexualité élargie et aux potentialités renouvelées.

On montre enfin l'importance pour les fidèles de la mise en récit de soi, une mise en récit différente et aux objectifs divers pour les catholiques et les musulman·e·s. Du côté des personnes catholiques pratiquantes, la mise en récit de sa sexualité est une forme de préalable à son bon épanouissement. Encouragée au sein du couple et seulement en son sein, la parole sur la sexualité est considérée comme centrale au bien-être conjugal et sexuel pour les jeunes générations. Si la religion est mise en récit par les personnes musulmanes, ce n'est pas dans un contexte de discussion autour de la sexualité au sein du couple. L'islam peut en revanche devenir une ressource discursive pour des jeunes femmes soumises à des contraintes multiples pesant sur leurs conduites affectives et sexuelles : la religion peut alors devenir une clé de lecture facilitatrice euphémisant la violence de certains rapports de pouvoir.

La mise en cohérence des parcours individuels n'est pas seulement due à l'imposition par des religions de règles traditionnelles et archaïques qui seraient en contradiction avec une forme de « modernité sexuelle ». Comme on s'est attaché à le montrer, la religion ne se réduit pas à un ensemble de normes religieuses, et les conduites sexuelles ne correspondant pas aux dogmes religieux en la matière ne peuvent pas toujours être interprétées comme une forme de déviance, ou la mise en œuvre d'une capacité d'agir particulière, à l'égard des normes religieuses. La religion peut devenir une source positive de pouvoir, à la fois dans les interactions, dans les pratiques, mais aussi dans une mise en cohérence inventive par les individus de leur parcours biographique.

Chapitre 6

DECOUVRIR SA OU SON CONJOINT·E : CONJUGALITE ET MORALE SEXUELLE CHEZ LES FIDELES

INTRODUCTION DE CHAPITRE

Les affirmations de choix personnels et individuels et les modes d'expression de soi venant expliquer ou justifier des conduites masquent souvent les logiques et normes sociales qui leur sont sous-jacentes, par exemple en ce qui concerne le mariage (Maillochon, 2016). La religion, en tant que ressource ou ensemble de ressources (matérielles, sociales, symboliques) permet aux fidèles d'être situé·e·s et de situer les individu·e·s dans l'espace social. De fait, elle participe à la structuration des choix conjugaux (Girard, 2012 [1959]).

On s'intéresse plus précisément dans ce chapitre aux pratiques et décisions de mise en couple pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, et à leurs liens avec des conduites sexuelles. La notion d'« homogamie » est alors heuristique. On trouve, dans le cas français, une longue tradition des travaux portant sur l'« homogamie sociale », depuis l'enquête d'Alain Girard sur *Le choix du conjoint* (1959) jusqu'aux travaux récents de Milan Bouchet-Valat (2015). Ces travaux sont ancrés presque exclusivement sur les caractéristiques « sociales » des partenaires, entendues comme le milieu social d'origine, l'appartenance socio-professionnelle ou le niveau de diplôme. La seule exception en la matière étant les travaux d'Emmanuelle Santelli et Béate Collet (2011), qui soulignent l'existence en France d'une « endogamie socio-ethnique ». Les auteures cherchent à appréhender, à partir des unions hétérogames chez des couples dont au moins un·e des partenaires est descendant·e d'immigré·e·s (Maghreb, Turquie ou Afrique Subsaharienne), la manière dont se combinent différentes appartenances et caractéristiques sociales des individu·e·s (appartenance sociale, origine ethnique, ressources culturelles, trajectoire scolaire, etc.). La grande diversité des articulations qu'elles observent les amène à distinguer différentes formes de mixité. Elles soulignent

ainsi que le critère « culturel » ne s'impose pas nécessairement aux individu·e·s (Santelli et Collet, 2003), et qu'il ne s'impose pas de la même manière, selon le sexe ou le niveau de diplôme (Santelli, 1997)¹²⁵.

Les études anglo-saxonnes portant sur la proximité des partenaires au sein des couples, à partir de critères ethniques, raciaux ou religieux, sont plus nombreuses (Kalmijn, 1991, 1998). Elles soulignent à la fois le caractère répandu des mariages racialement et religieusement homogames, tout autant que l'effet différencié de l'appartenance religieuse selon les groupes ethniques (Ellison, Burdette et Bradford Wilcox, 2010 ; Petts, 2016). L'attention est cependant principalement portée sur les mariages et unions cohabitantes « mixtes » (interraciales ou interreligieuses) et moins, paradoxalement, sur les couples homogames eux-mêmes. En outre, un pan important des travaux porte moins sur les logiques homogamiques que sur la stabilité des unions ou la(l') (in)satisfaction maritale, selon la religion des partenaires (Curtis et Ellison, 2002 ; Heaton et Pratt, 1990 ; Lehrer et Chiswick, 1993 ; Myers, 2006 ; Wilcox et Wolfinger, 2008). En règle générale, ces travaux en viennent à la conclusion que l'homogamie religieuse contribue à la stabilité des couples et à la satisfaction conjugale (Petts, 2016).

En France, l'homogamie religieuse est aussi, voire plus prégnante que l'homogamie sociale. La majorité des femmes et des hommes catholiques déclarent être en couple avec une personne catholique, et il en va de même pour les musulman·e·s en couple avec des partenaires affilié·e·s à l'islam. Il s'agit de mieux comprendre les significations sociales de cette « homogamie religieuse », bien plus forte que la prévalence de la pratique religieuse dans le cas du catholicisme, comme le montrait déjà Michel Bozon (1992). Ce travail permet ainsi d'approfondir un des points aveugles des études portant sur l'homogamie dans le cas français en élargissant les formes que celle-ci peut prendre. La prévalence de l'homogamie religieuse permet d'interroger la diversité des « mécanismes homogames » (Bergström, 2011, p. 242) en France, d'élargir la question sociale aux déterminations raciales et d'interroger l'existence de rouages spécifiquement religieux dans le « choix » d'un·e partenaire.

Pour ce faire, on envisage, en premier lieu, d'étudier les choix de mise en couple à partir des lieux de rencontre des partenaires catholiques et musulman·e·s, afin de voir quels cadres de sociabilité favorisent le plus les rencontres entre partenaires de même confession religieuse. En deuxième lieu, on questionne les logiques sociales distinctives qui contribuent à l'appariement religieux des partenaires. Ce sont alors des distinctions de classe, des appartenances ethniques, des

¹²⁵ On utilisera dans ce travail la notion d'« homogamie » pour évoquer toutes les logiques de mise en couple, qu'elles se fondent sur des rapprochements selon le milieu social d'origine, le diplôme, l'appartenance religieuse, ou encore l'origine ethnique ou raciale (pays d'origine, aire culturelle, assignation raciale), pour mettre en lumière les logiques qui les sous-tendent et la manière dont elles peuvent s'imbriquer.

revendications raciales, que l'on cherche à mettre en lumière. Cette attention aux logiques distinctives, et à la diversité des formes qu'elle peut prendre, permet d'avancer que la religion est un moyen – conscient ou non – d'entretenir des formes d'entre-soi, moins directement religieux que sociaux, en euphémisant ou consolidant des processus de « sélection homogame » et d'« exclusion hétérogame » (Bergström, 2011, p. 274). Enfin, on interroge la manière dont se mettent en place ces entre-soi sociaux marqués religieusement et fondés sur la conjugalité, en lien avec des conduites et attentes genrées en matière de sexualité, en prenant le cas particulier des jeunes femmes musulmanes.

Dans ce chapitre, on utilise spécifiquement les données de l'enquête Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC 2013), qui porte sur des individu·e·s âgé·e·s de 25 à 65 ans. Pour limiter les effets d'âge, le champ est réduit, dans ce travail, aux individu·e·s âgé·e·s de 25 à 45 ans. En outre, on a fait le choix de s'intéresser particulièrement aux premiers mariages et aux premières décisions conjugales qui structurent l'entrée et les premières années dans l'âge adulte.

I — LES LIEUX DE RENCONTRE DES CATHOLIQUES ET DES MUSULMAN·E·S

Les rencontres sexuelles et conjugales ne sont pas dues au hasard (Bozon et Héran, 1987 ; Bozon et Rault, 2012 ; Girard, 2012 [1959]) : l'appartenance sociale n'est pas décorrélée du choix de sa ou son partenaire et « 'la foudre' quand elle tombe ne tombe pas n'importe où et frappe avec prédilection la diagonale » (Bozon et Héran, 1987, p. 946). Selon le critère de l'appartenance religieuse, les couples sont aussi fortement homogames, tout du moins pour les catholiques et les musulman·e·s¹²⁶ (Tableau 38). En 2013, c'est autour de 8 femmes et hommes catholiques (musulman·e·s) sur 10 qui déclarent que leur partenaire est catholique (musulman·e).

TABLEAU 37
HOMOGAMIE RELIGIEUSE SELON LE SEXE ET L'APPARTENANCE RELIGIEUSE EN 2013 (EN %)

		Catholique	Musulman	Autre	Sans religion	Total	Effectifs
Catholique	Femme	78,6	1,9	-	15,0	100	816
	Homme	80,8	1,6	-	10,3	100	514
Musulman	Femme	5,9	82,4	-	8,2	100	137
	Homme	8,8	83,6	-	6,9	100	89
Autre*	Femme	-	-	-	-	-	61
	Homme	-	-	-	-	-	38
Sans religion	Femme	17,9	2,7	-	75,9	100	376
	Homme	31,6	2,3	-	60,6	100	367
Ensemble	Femme	51,7	11,6	-	30,4	100	1390
	Homme	53,2	10,6	-	28,2	100	1008

p < 0,01

*Sous la dénomination « Autre » sont regroupées les réponses « Protestantisme », « Bouddhisme », « Hindouisme », « Judaïsme », « Autre », « Ne souhaite pas répondre », « Ne sait pas ». Les tirets indiquent des effectifs trop faibles.

Lecture : 78,6 % des femmes et 80,8 % des hommes catholiques de 25-45 ans en couple déclarent en 2013 que leur partenaire est catholique.

Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 25 à 45 ans en relation amoureuse importante ou en couple.

Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.

L'appartenance religieuse, plus que la non-appartenance religieuse, est corrélée aux trajectoires affectives et conjugales des individu·e·s. Ce résultat est d'autant plus frappant

¹²⁶ Tout comme c'est le cas pour les enquêtes sur la sexualité (ACSF 1992 et CSF 2006), les personnes juives, trop peu nombreuses dans l'enquête EPIC, ont été regroupées au sein de la catégorie « autre ». On peut cependant supposer que l'homogamie religieuse est aussi très forte pour cette religion.

quand on le compare à la prévalence de l'homogamie sociale (Vanderschelden, 2006), même si la mise en couple peut occasionner des réajustements religieux sur l'engagement de l'un·e ou l'autre partenaire et augmenter artificiellement l'homogamie religieuse (Glenn, 1982).

Ce lien entre partenaires de même appartenance religieuse est cependant multiforme et il s'agit d'en préciser la nature : à quoi correspond le fait d'être en couple avec un·e partenaire de même appartenance confessionnelle ? À l'instar de travaux historiques et plus récents qui ont porté sur le « choix du conjoint », on commence par se pencher sur les lieux de rencontres, qui constituent un cadre structurant des rencontres conjugales (Bozon et Héran, 1987 ; Bozon et Rault, 2012 ; Girard, 2012 [1959]).

Si n'importe qui n'épouse pas n'importe qui, disions-nous au terme du précédent article en reprenant une formule d'Alain Girard¹²⁷, une des raisons en est sans doute que n'importe qui ne choisit pas n'importe quel lieu pour « choisir » son conjoint (Bozon et Héran, 1988, p. 121).

À partir des données de l'enquête *La formation des couples* de 1983, Michel Bozon et François Héran (1987) ont montré que la variété des lieux de rencontre correspond à une diversité des formes de sociabilité, caractérisant les différentes catégories sociales. Les travaux de Michel Bozon et Wilfried Rault (2012) actualisent ces résultats plus de vingt ans plus tard, à partir de l'enquête CSF 2006. Dans ce travail, les auteurs distinguent le lieu de rencontre du/de la premier/ière partenaire sexuel·le et le lieu de rencontre du/de la conjoint·e, prenant acte des évolutions contemporaines de la sexualité. Ils montrent que certains lieux de rencontre (du premier partenaire comme du premier conjoint) autrefois dominants tendent à reculer chez les plus jeunes générations, tout particulièrement le bal, tant pour les femmes que pour les hommes. Ils pointent à l'inverse l'essor des études et des soirées entre ami·e·s comme des lieux privilégiés de rencontre.

Plus précisément, les quatre principaux lieux de rencontres du/de la premier/ière partenaire sexuel·le sont les études, les soirées, les lieux publics et les lieux de vacances. Ces lieux sont genrés, puisque les femmes rencontrent moins souvent que les hommes leur premier partenaire au cours de leurs études, un choix qui n'est « pas indépendant [...] du fait que la moitié des premiers partenaires sexuels des femmes soient plus âgés qu'elles de deux ans ou plus » (Bozon et Rault, 2012, p. 456). Du côté de la rencontre du premier conjoint, ils observent une certaine stabilité des lieux de rencontre depuis deux décennies, les trois principaux lieux de rencontres du premier conjoint étant : les soirées entre ami·e·s (19,8 % des femmes et 20,8 % des hommes ayant débuté leur vie de couple entre 1991 et 2006), les

¹²⁷ Il est ici fait référence à l'article « La découverte du conjoint. I » (Bozon et Héran, 1987).

études (17 % des femmes et des hommes) et les lieux publics (15 % des femmes et 16,7 % des hommes)¹²⁸.

Malgré ces transformations, et comme l'avaient déjà constaté Michel Bozon et François Héran à partir de l'enquête de 1983, « la distribution des lieux de rencontre en fonction du sexe, qu'il s'agisse du premier partenaire ou du premier conjoint, varie considérablement suivant les caractéristiques sociales des individus » (Bozon et Rault, 2012, p. 467). Les personnes les plus diplômées rencontrent plus fréquemment leur premier/ière partenaire sexuel·le et leur premier/ière conjoint·e sur leur lieu d'études que les personnes moins diplômées, un résultat particulièrement fort pour les hommes les plus diplômés. À l'inverse, « les espaces publics, qu'il s'agisse de lieux du quotidien (voisinage, lieux publics) ou de lieux ouverts qui mettent en scène la rencontre autour de la danse (bal, boîte de nuit, fête publique) sont largement dominants chez les moins diplômés » (*ibid*, p. 470). Les « soirées entre amis » semblent, quant à elles, être moins dépendantes de l'appartenance sociale et représentent environ un cinquième des rencontres du premier conjoint, indépendamment du niveau d'études.

Qu'en est-il du rôle de l'appartenance religieuse et de la religiosité dans la mise en couple ? Modifie-t-elle la répartition des lieux de rencontres, déjà largement marquée par le genre et l'appartenance sociale ? D'après le travail de Michel Bozon et Wilfried Rault (2012), on sait que la religiosité est associée positivement au fait que le/la premier/ière partenaire sexuel·le soit aussi le/la premier/ière conjoint·e, pour les femmes comme pour les hommes chrétiens affirmé·e·s, ainsi que pour les femmes musulmanes (mais pas pour les hommes musulmans)¹²⁹. Peu d'informations sont disponibles, en revanche, sur les lieux de rencontres des fidèles catholiques et musulman·e·s. On se concentrera ici principalement sur la « personne importante » actuelle¹³⁰, et non du ou de la premier/ère partenaire sexuel·le¹³¹.

Sur quoi se fonde l'homogamie religieuse constatée au tableau 1 ? Peut-elle se réduire à une appartenance de classe ou une origine culturelle/ethnique spécifique ? Faut-il la comprendre comme l'imbrication de rapports sociaux et déterminations multiples, à l'instar de l'« endogamie socio-ethnique » décrite par Béate Collet et Emmanuelle Santelli (2011), ou de ce que Matthijs Kalmijn (1998) décrit comme un « *by-product* » (p. 415) ?

¹²⁸ Résultats calculés par les auteurs à partir de l'enquête CSF 2006, tableaux publiés p. 485.

¹²⁹ Voir tableau publié p. 477. La catégorisation de la religion proposée par les auteurs regroupe les protestant·e·s et les catholiques dans une catégorie de « chrétien·ne·s ».

¹³⁰ L'enquête EPIC interroge les individu·e·s sur leurs « relations amoureuses importantes », qu'elles soient cohabitantes ou non.

¹³¹ Ce choix est principalement motivé par le fait que la religion du/de la conjoint·e n'est disponible que pour la relation actuelle et non pour les relations passées. L'analyse proposée dans le chapitre porte donc sur les cadres de la rencontre conjugale, et non sur ceux de la rencontre sexuelle.

There is a considerable overlap between social groups in society. Ethnic groups, for example, differ in educational level, religion and ethnicity often coincide, and education and social background are correlated. Because the various social dimensions on which individuals select one another are correlated, and because people are believed to take all these dimensions into account when choosing a spouse, the question arises if and to what extent homogamy in one group dimension is the by-product of selection in another group dimension (Kalmijn, 1998, p. 415)

Peut-on malgré tout mettre au jour une dimension proprement religieuse des mécanismes homogamiques ? Les fidèles recherchent-elles/ils activement un·e partenaire qui leur ressemble ? Si tel est le cas, sur quoi se fonde précisément cette ressemblance ? Il s'agit moins ici de postuler *a priori* des choix stratégiques ou conscients de la part des fidèles que de comprendre les logiques de l'homogamie religieuse, en partant des lieux de rencontres comme des espaces marquant et délimitant des formes de sociabilité, venant favoriser la rencontre d'un·e partenaire.

1. Les lieux « privés » privilégiés par les musulman·e·s

D'après les données de l'enquête EPIC (2013), on constate peu de différences entre les sexes dans la hiérarchie des lieux de rencontre. Les femmes comme les hommes interrogé·e·s déclarent avoir rencontré « pour la première fois » leur partenaire actuel·le principalement dans quatre lieux : pour les femmes au travail, en soirée, pendant leurs études ou dans un lieu public ; pour les hommes en soirée puis au travail, pendant leurs études ou dans un lieu public. Certains lieux de rencontres sont, de plus, fortement associés à l'appartenance religieuse et à la religiosité des individu·e·s, en particulier pour les personnes musulmanes (Tableau 38).

Ce sont moins les différences de sexes au sein du groupe des musulman·e·s que l'appartenance même à ce groupe qui semble être discriminant en matière de lieu de rencontre. En effet, les musulman·e·s ont fréquemment rencontré leur partenaire au sein de la sphère familiale : la famille est en effet citée par 20 % des femmes musulmanes affirmées et 30 % des hommes musulmans affirmés, alors que ce lieu n'est cité que par 1,4 % des femmes et 3 % des hommes sans religion.

TABLEAU 38
LIEU DE RENCONTRE DU PARTENAIRE ACTUEL SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE PARMIS LES 25-45 ANS EN 2013

Femme (25-45 ans)							Homme (25-45 ans)					
Catholique affirmé	Catholique indifférent	Musulman affirmé	Sans religion	Ensemble	p-value		Catholique affirmé	Catholique indifférent	Musulman affirmé	Sans religion	Ensemble	p-value
11,4	10,8	6,4	12,5	11	***	Études	9,1	12,1	9,1	12,9	11,5	***
12,6	18,5	8,6	19,1	15,9	***	Travail	12,1	14,8	6,8	14,4	13,3	***
16,2	15,3	8,3	18	15,4	***	Soirée	19,8	16,4	9,8	16,8	16,3	***
8,7	7,1	19,2	10,7	9,9	***	Domicile	11,6	9,6	9,1	7,7	8,8	***
13,0	13,6	-	11,8	11,7	**	Boîte, Bal, fête publique	16,2	14,2	-	11,3	11,9	ns
6	4,1	21,5	1,4	6,2	***	Famille	-	4,2	31,1	3	6,8	***
8,2	10,9	11,7	9,7	10,2	***	Lieu public	5,4	11,9	18,3	13,2	12,6	***
11,8	6,3	13,6	4,3	7,6	***	Vacances, voisinage	8,9	3,2	12,8	6,3	6,1	***
6,3	6,4	-	5,8	5,5	**	Association	6,4	5,8	-	4,3	4,8	ns
-	-	-	-	-	-	Agence de rencontre	-	-	-	-	-	-
5,7	6,4	-	6,8	6,5	**	Site internet, minitel	4,9	7,6	-	9,8	7,6	ns
-	-	-	-	-	-	Autre/NSP	-	-	-	-	-	-
100	100	100	100	100		Ensemble	100	100	100	100	100	
255	551	121	376	1303		<i>Effectif</i>	125	378	75	368	946	

Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %, ns : non significatif. La significativité est calculée uniquement sur les personnes catholiques et sans religion pour « Boîte, bal, fête publique », « Association » et « Site internet, minitel ».

Note : Les chiffres en gras servent à faciliter la lecture. Les tirets indiquent des effectifs trop faibles.

Lecture : 21,5 % des femmes musulmanes affirmées de 25 à 45 ans déclarent avoir rencontré leur partenaire dans un lieu familial.

Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 25 à 45 ans en relation amoureuse importante ou en couple au moment de l'enquête.

Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.

La surreprésentation des cadres familiaux de rencontre témoigne de l'importance des sociabilités et des stratégies familiales pour les personnes musulmanes dans la rencontre de son ou sa partenaire, pour les femmes comme pour les hommes. Ce résultat diffère fortement des conclusions de l'étude de Michel Bozon et François Héran (1987) à l'égard de l'affaiblissement de l'implication familiale dans les rencontres sentimentales, en comparaison de l'étude d'Alain Girard (2012 [1959]).

De plus, les « lieux publics » sont des lieux de rencontres privilégiés pour les hommes musulmans (18 % contre 13 % des hommes sans religion et 5 % des hommes catholiques affirmés). Les lieux publics constituent des cadres de rencontre sexués, puisque ce sont les hommes plus que les femmes musulman·e·s qui y rencontrent leur partenaire. Les femmes et les hommes musulman·e·s déclarent en outre plus fréquemment avoir rencontré leur partenaire dans un « lieu de vacances ou de voisinage » (12,8 % des hommes musulmans contre 6,1 % des hommes sans religion). Les « lieux de vacances » pourraient correspondre, pour une partie au moins, à des rencontres « au bled » (Bidet, 2013), finalement proches dans leurs logiques des rencontres familiales.

Ce lieu de rencontre, statistiquement anecdotique, est en fait révélateur du poids des logiques familiales. Il peut correspondre pour les hommes musulmans à la construction d'une « masculinité défensive », selon les termes de Vulca Fidolini (2018) : ils recherchent des femmes garantissant leur « réputation sociale » en raison de leur morale sexuelle (principalement fondée sur leur virginité) et qui ne risquent pas de mettre en doute leur virilité et leur hétérosexualité. Ainsi, Mohamed (22 ans, employé dans le BTP, Florence) explique à l'auteur l'importance qu'a revêtu le fait de se marier avec une jeune femme vivant au Maroc.

Le fait que sa femme soit la cousine de l'épouse de son frère, et qu'elle soit issue d'une famille où la conduite des filles fait l'objet d'un contrôle strict – « elle est originaire de Fès, la virginité dans sa famille c'est une vraie valeur, tu sais qu'au Maroc les gens de Fès sont réputés pour leur respect de la religion » – sont les éléments principaux qui permettent à Mohamed de défendre son rôle masculin et la reconnaissance d'une hétérosexualité. (Fidolini, 2015, p. 278)

Les logiques de genre et de sexualité associées à la rencontre d'un·e partenaire dans le pays d'origine viennent ainsi expliquer les différences entre les déclarations masculines et féminines des rencontres sur un « lieu de vacances », si on considère cette réponse comme un indicateur partiel de rencontres « au bled ».

En outre, la surreprésentation des hommes musulmans au sein des lieux publics peut en partie s'expliquer par la forte présence des personnes immigrées vivant dans des quartiers d'habitats collectifs parmi les musulman·e·s, des lieux dont l'occupation dépend fortement du sexe. Les hommes s'approprient alors la rue et les espaces publics qui deviennent des espaces de sociabilité masculine privilégiés (Fidolini, 2015 ; Guénif-Souilamas, 2002), et les femmes les espaces privés ou semi-privés (Clair, 2008 ; Clair et Descoutures, 2009). Ainsi Hakim (25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil, parents algériens) m'explique certaines « techniques de drague » dont il faisait usage avec ses copains « dans le quartier » avant d'être en couple.

M : Toi c'était quoi tes techniques de drague ?

E : (*Sourire*) C'était des vieilles techniques toutes pourries. C'était des vieilles techniques genre dans la rue, j'ai jamais été un bon dragueur. Je me suis jamais fait de copine en draguant comme ça dans la rue, après c'est dans le délire. Par exemple tu es posé à une terrasse de café, tu es en train de boire, je sais pas, un whisky un truc dans le genre, tu vois une fille passer elle te sourit pas, tu dis « oui attention t'as fait tomber ton sourire », c'est des vieilles techniques toutes pourries comme ça (*rires*). Mais ça a jamais marché ! (*rires*), Mais ouais j'ai jamais réussi à draguer comme ça dans la rue.

(Hakim, 25 ans, musulman indifférent,
agent d'accueil)

Le récit d'Hakim est exemplaire des formes de sociabilités masculines dans les quartiers populaires. Il s'agit même d'une forme de « jeu » dont les objectifs semblent moins être la réussite concrète de la drague que le fait de garantir pour Hakim sa masculinité « (hétéro)sexuellement active et prédatrice » (Fidolini, 2015, p. 384) au sein d'un univers homosocial (Flood, 2008), pour le « délire » comme il le dit. Quand je lui demande s'il essayait souvent de draguer de la sorte, il confirme en précisant : « *Mais je sais pas pourquoi je continuais, ça marchait pas. C'est pour délirer* ». Le « délire » est, de plus, détaché des dogmes islamiques, puisqu'Hakim évoque la consommation d'alcool lors de ses tentatives de « drague ».

Enfin, les sites de rencontre en ligne ne sont pas un cadre de rencontre privilégié par les hommes musulmans. Ce résultat étonne, au vu de ceux tirés des données de l'enquête CSF en 2006 : en effet, les hommes musulmans déclarent plus fréquemment que les autres hommes s'être déjà connectés à des sites de rencontre sur internet (Bozon, 2008a, voir aussi chapitre 3 : « La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? »). Les questions posées dans les deux enquêtes mesureraient donc deux usages différents des sites de rencontre. Alors que l'enquête EPIC mesure les rencontres stables et durables, à partir des

sites de rencontre, l'enquête CSF permet d'étudier les usages n'aboutissant pas à une union importante. Dans ce cas, la fréquentation des sites de rencontre sur internet peut refléter des flirts *online* sans rencontre en face à face, ou des rencontres occasionnant des relations passagères.

Il pourrait donc s'agir de deux rapports différents aux sites de rencontre qui sont mesurés dans les deux enquêtes : un premier usage dans le but de faire des rencontres récréatives, pour « draguer et se faire draguer » (Bergström, 2014), dans l'enquête CSF ; une utilisation pour se mettre ou se remettre en couple, dans l'enquête EPIC. La fréquentation élevée des sites de rencontre en ligne mesurée dans l'enquête CSF ne correspondrait pas à la volonté de rencontrer une partenaire dans la perspective d'une relation sentimentale durable (que ce soit uniquement pour un flirt *online*, qui pourrait alors être un équivalent de la drague de rue évoquée par Hakim, ou pour des relations sexuelles passagères).

Contrairement aux personnes musulmanes, les lieux de rencontres des personnes catholiques affirmées sont moins distinctifs par rapport aux personnes sans religion. Certains lieux sont tout de même plus fréquemment cités par les catholiques affirmé·e·s que par les personnes sans religion ou musulmanes, mais les écarts restent limités. Pour les femmes, c'est le cas des rencontres dans un lieu de vacances ou dans le voisinage (11,8 % des femmes catholiques affirmées, contre 7,6 % des femmes sans religion d'appartenance). En outre, les femmes comme les hommes catholiques affirmé·e·s déclarent légèrement plus fréquemment que les personnes sans religion avoir rencontré leur partenaire au sein d'une « association », d'une « rencontre sportive », ou d'un « lieu de culte »¹³². Ces lieux potentiellement marqués religieusement, dans le cas d'une association religieuse ou d'un lieu de culte, contribuent à euphémiser certaines formes de sélection sociale (voir ci-après II : « Homogamie religieuse, homogamie sociale ? »). Les rencontres au sein de ce type de lieux sont cependant rares, tant pour les catholiques que pour les musulman·e·s, ce qui interpelle : les mises en couple n'ont pas lieu, pour la grande majorité des fidèles, au sein de structures religieuses.

Enfin, un dernier résultat pose question : celui de la disparité des réponses entre femmes et hommes, en dépit de la très forte homogamie religieuse évoquée ci-dessus (Tableau 37). On se serait en effet attendu à ce que les femmes et les hommes hiérarchisent de la même manière les lieux de rencontre de leurs partenaires, et que l'homogamie religieuse se retrouve dans l'homogamie des lieux de rencontre, à moins que les partenaires ne qualifient

¹³² Les enquêteurs/trices ne donnaient, lors de la passation du questionnaire, aucune précision sur les lieux de rencontres possibles, et ont recodé *a posteriori*, en cochant la case qui leur semblait la plus adaptée à la réponse de l'enquêté·e.

différemment, selon le sexe, leur contexte de rencontre. On peut ainsi penser que les frontières des catégories de rencontre « famille » et « domicile » sont peu nettes, ce qui pourrait expliquer les différences importantes de déclarations entre femmes et hommes. Par exemple, 19 % des femmes et 9 % des hommes musulman·e·s affirmé·e·s de 25-45 ans déclarent avoir rencontré leur partenaire à leur domicile, tandis qu'elles et ils sont 21 % parmi les femmes et 31 % parmi les hommes à déclarer l'avoir rencontré·e dans leur famille. Prises ensemble, ces proportions sont identiques entre les femmes et les hommes musulman·e·s.

On peut synthétiser ces résultats en s'appuyant sur la tripartition des lieux de rencontre proposée par Michel Bozon et François Héran (1988). Les auteurs regroupent les lieux selon qu'ils soient « publics », « réservés » ou « privés », une typologie reprise par Michel Bozon et Wilfried Rault (2012). Les lieux « publics » sont « ouverts au tout venant, sans autre principe de sélection qu'un modique droit d'entrée » (Bozon et Héran, 1988, p. 125), les lieux « réservés » ou « choisis » sont des « espaces étroits où n'entre pas qui veut ».

L'admission n'est pas seulement subordonnée par l'acquittement d'un droit d'entrée ; elle repose sur l'application d'un *numerus clausus* qui peut être obtenu formellement [...] ou, tout aussi sûrement, sur un mode plus symbolique, par l'effet dissuasif qu'exercent certaines règles de comportements propres à l'institution (de ce point de vue, la sortie au restaurant est plus exigeante que le café, le concert plus que le cinéma, et ainsi de suite) (*Ibid.*, p. 126).

Ces lieux dits « réservés » sont variés et hétéroclites : association ou club, lieu d'études, lieu de travail, restaurant, salle de concert, salle de sport. En outre, les boîtes de nuit ne sont plus aussi sélectives en 2013 (et déjà en 2006 lors de l'enquête CSF) que lors de l'enquête *La formation des couples* (1983-1984) : la « boîte s'est démocratisée ensuite en s'ouvrant à des milieux qui s'en tenaient à l'écart » (Bozon et Rault, 2012, p. 472). À l'instar de la catégorisation proposée par Michel Bozon et Wilfried Rault (2012), les boîtes de nuit sont ici considérées comme des lieux publics, alors qu'elles étaient catégorisées en 1988 comme des lieux réservés. Enfin, les « lieux privés » renvoient « davantage à l'accès réglementé par des sociabilités entre amis ou en famille » (*ibid.*, p. 471). En reprenant cette typologie à partir des données de l'enquête EPIC (2013), on observe que la répartition des lieux de rencontre selon l'engagement religieux oppose les lieux privés, favorisés par les fidèles musulman·e·s, et dans une proportion plus faible les hommes catholiques affirmés, et les lieux réservés privilégiés qui sont plutôt privilégiés par les personnes sans religion d'appartenance et par les catholiques indifférent·e·s (Tableau 39).

TABLEAU 39
LIEU DE RENCONTRE SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE PARMIS LES 25-45 ANS EN 2013 (EN %)

		Lieu public	Lieu privé	Lieu réservé	Total	Effectifs
Catholique affirmé	Femme	29,1	31	39,9	100	255
	Homme	25,3	35,4	39,3	100	125
Catholique indifférent	Femme	26,8	26,5	46,7	100	551
	Homme	28,2	30,2	41,6	100	378
Musulman affirmé	Femme	22,1	49,2	28,8	100	121
	Homme	22	50	28	100	75
Sans religion	Femme	24,1	30,1	45,8	100	376
	Homme	27,7	27,6	44,7	100	368
Ensemble	Femme	25,9	31,0	43,1	100	1303
	Homme	27,0	31,8	41,2	100	946

p < 0,05
Lecture : 49,2 % des femmes musulmanes affirmées ont rencontré leur partenaire dans un lieu privé en 2013. C'est le cas de 31 % des femmes catholiques affirmées.
Champ : Individu·e·s âgé·e·s de 25 à 45 ans en relation amoureuse importante ou en couple au moment de l'enquête.
Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.

Les rencontres dans les lieux privés sont majoritaires pour les musulman·e·s affirmé·e·s : la moitié des femmes et des hommes musulman·e·s déclarent en effet avoir rencontré leur partenaire à des soirées entre ami·e·s, un mariage d'ami·e·s, ou bien dans un évènement familial (fête de famille, mariage d'un membre de la famille). Ce sont aussi des lieux de rencontres favorisés par les hommes catholiques affirmés, mais dans une moindre mesure : 35 % d'entre eux déclarent avoir rencontré leur partenaire dans un lieu privé, soit 8 points de pourcentage de plus que pour les hommes sans religion, un écart que l'on n'observe pas pour les femmes. Toutes choses égales par ailleurs¹³³, l'importance prise depuis les années 1980 par les rencontres privées (cadre amical ou familial) pour rencontrer son ou sa partenaire se confirme, pour les femmes comme pour les hommes dans le cas de l'islam¹³⁴ (Tableau 40).

¹³³ Les variables de contrôle sont l'âge au début de la relation, la religion, le statut migratoire et le diplôme.

¹³⁴ L'origine sociale des individu·e·s, mesurée à partir de la catégorie socioprofessionnelle de leurs parents, n'étant pas liée significativement aux lieux de rencontres, celle-ci a été retirée du modèle et remplacée par le niveau de diplôme.

TABLEAU 40
REGRESSION LOGISTIQUE SUR LE FAIT D'AVOIR RENCONTRE SON PARTENAIRE
DANS UN LIEU PRIVE SELON LE SEXE PARMIS LES 25-45 ANS

	Femmes			Hommes		
	Coeffs.	p-values	odds	coeffs	p-values	odds
Constante	-0,9	***	0,4	-0,9	***	0,4
Âge au début de la relation						
20 ans ou avant	-0,2	ns	0,8	-0,5	**	0,6
21-24 ans		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
25 ans et plus	-0,3	*	0,8	0,0	ns	1,0
Religion						
Catholique affirmé	0,1	ns	1,1	0,3	ns	1,4
Catholique indifférent	-0,1	ns	0,9	0,2	ns	1,2
Musulman affirmé	0,8	***	2,2	0,8	***	2,3
Autre	0,2	ns	1,2	0,1	ns	1,1
Sans religion		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Statut migratoire						
Population majoritaire		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Immigré	0,0	ns	1,0	0,3	ns	1,3
Descendant de deux parents immigrés	-0,6	**	0,6	0,3	ns	1,3
Descendant d'un parent immigré	0,3	ns	1,4	-0,1	ns	0,9
Diplôme						
Aucun diplôme, CEP	0,6	***	1,8	-0,1	ns	0,9
Brevet, CAP, BEP	0,3	*	1,3	-0,1	ns	0,9
Baccalauréat jusqu'à Bac+2		<i>Ref.</i>			<i>Ref.</i>	
Diplôme supérieur à Bac+2	0,2	ns	1,2	0,0	ns	1,0

Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %, ns : non significatif.

Lecture : À diplôme, statut migratoire et âge de la relation contrôlé-e-s, une femme musulmane affirmée a plus de chance qu'une femme sans religion de rencontrer son partenaire dans un lieu privé (OR=2,2).

Champ : Individu-e-s âgés de 25 à 45 ans en relation amoureuse importante ou en couple au moment de l'enquête.

Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.

Si on contrôle le niveau de diplôme, la trajectoire migratoire et l'âge au début de la relation, les personnes musulmanes affirmées ont plus de chances que les personnes sans religion d'avoir rencontré leur partenaire dans un cadre privé, que de l'avoir rencontré·e dans un autre cadre, qu'il soit public ou réservé (OR = 2,2 pour les femmes et 2,3 pour les hommes). En revanche, et contrairement à ce que laissent supposer les résultats du tableau 3, le fait pour les hommes d'être catholiques affirmés n'augmente pas significativement la probabilité de rencontrer sa partenaire dans un cadre privé. L'effet « pur » du catholicisme disparaît chez les hommes dès lors que l'on prend en compte leur niveau de diplôme et leur statut migratoire. En outre, le niveau de diplôme est significativement associé aux rencontres dans un cadre privé pour les femmes : toutes choses égales par ailleurs, les femmes ayant un niveau de diplôme faible ont plus de chances que les femmes ayant au moins le baccalauréat de rencontrer leur partenaire dans le cadre familial ou amical (OR=1,8 pour les femmes n'ayant pas de diplôme ou un CEP). Ainsi, les rencontres dans des lieux privés sont liées, pour les femmes, à la faiblesse des ressources scolaires et culturelles qu'elles possèdent, ce qui n'est pas le cas pour les hommes.

Les lieux de rencontre privés sont donc tout particulièrement favorisés par les musulman·e·s. Autrement dit, la spécificité des lieux de rencontre pour une partie des fidèles musulman·e·s est moins constituée par le caractère spécifiquement religieux de ces lieux (une mosquée, une association à caractère religieux, etc.) que par le caractère « privé » de ceux-ci (soirée entre ami·e·s, en famille, événement familial), ce qui n'est pas le cas pour les personnes catholiques affirmées¹³⁵. Toutefois, les lieux de rencontre ne se suffisent pas eux-mêmes, dans la rencontre entre deux partenaires. La segmentation des lieux de rencontre constitue seulement la première étape des scénarios de rencontre entre deux partenaires. Ils permettent ensuite de mettre en valeur des manières d'être, des qualités, des compétences particulières, parfois spécifiquement valorisées par les fidèles catholiques ou musulman·e·s.

¹³⁵ Parmi mes enquêté·e·s musulman·e·s, aucun·e n'a cependant rencontré sa/son partenaire dans le cadre privé, ce qui peut s'expliquer par leurs trajectoires sociales souvent ascendantes et leur statut à l'égard de l'emploi (en emploi, en études). En effet, les personnes musulmanes ayant rencontré leur partenaire au sein du cadre privé sont aussi des personnes plus fréquemment au foyer pour les femmes, sans emploi pour les hommes. Ainsi, parmi les 84 personnes musulmanes de l'enquête EPIC ayant répondu avoir rencontré leur partenaire lors d'une fête de famille (42 femmes et 42 hommes), 43 % d'entre elles sont sans emploi pour les femmes – qui sont principalement femmes au foyer. Pour les hommes, ils sont 20 % sans emploi et 21 % au chômage.

2. De la segmentation des lieux aux scènes de rencontre : les jeux de sociabilité des fidèles

L'homogamie sociale n'est pas strictement dépendante des lieux de rencontres, et rien n'indique, dans un tableau d'homogamie sociale, que cette dernière résulte de stratégies conscientes et spécifiques des individu·e·s. Comme le rappellent Michel Bozon et François Héran (1988), « si le tableau d'homogamie fait voir *ex post* que le capital a épousé le capital, rien ne permet d'affirmer pour autant que les individus se sont épousés pour allier ou échanger leurs capitaux » (p. 143). En outre, la segmentation sociale des lieux de rencontres ne signifie pas nécessairement que l'homogamie est uniquement fondée sur une pré-sélection sociale des individu·e·s par l'accès ou non à certains lieux. C'est dans les interactions que se jouent la découverte d'affinités communes et les scénarios de séduction, les lieux permettant de mettre en valeur au sein de « rites d'interaction » (Goffman, 1974) des qualités, compétences, caractéristiques particulières, jugées de manière plus ou moins positives ou attendues chez un·e partenaire. Les rencontres se font ainsi dans des « formes socialement prescrites » et « chacun n'a pas les mêmes dispositions ni le même intérêt à les exploiter » (Bozon et Héran, 1988, p. 146).

Le jeu social de l'homogamie religieuse correspond-t-il en aux mêmes logiques que celles de l'homogamie sociale ? La prévalence des rencontres dans un cadre privé pour les musulman·e·s modifie-t-elle les stratégies de mise en couple ? Enfin, si les catholiques ne se différencient pas fortement des personnes sans religion lors de la pré-sélection des lieux de rencontre, observe-t-on toutefois des logiques différenciées dans la deuxième étape du scénario des rencontres, au sein d'un cadre de l'interaction prédéfini ? Certains lieux contribuent en effet à accentuer et mettre en valeur des dispositions particulièrement valorisables dans un contexte plutôt qu'un autre. Plus précisément, si les scènes de rencontre spécifiquement marquées religieusement sont rares, la recherche de qualités « religieuses » dans des cadres de rencontre séculiers est fréquente. Elle correspond toutefois souvent à des caractéristiques sociales et de genre qui dépassent leur marquage religieux.

Si les catholiques ne rencontrent pas particulièrement leur partenaire dans des lieux spécifiques, certains lieux peuvent cependant permettre la mise en valeur de qualités spécifiquement appréciées. Ainsi, Coline (32 ans, catholique pratiquante, avocate) distingue clairement les « *coups d'un soir* » rencontrés dans les bars des relations plus longues, principalement rencontrées sur des sites de rencontre. Coline favorise les sites de rencontres généralistes plutôt que communautaires (Bergström, 2011). Elle a créé son profil sur le site de rencontre AdopteUnMec.com en indiquant ses goûts (l'« *attrait pour la montagne* » et la

« *pratique de la randonnée* ») et ses « *valeurs* » (attachement à la famille, volonté de construire une relation durable) sans préciser pour autant son engagement religieux.

J'adore la montagne et pour moi quelqu'un qui n'aurait pas été montagnard, qui n'aurait pas été dans cet endroit-là c'était pas quelqu'un avec qui ça pourrait coller, donc ça faisait partie... [...] Toutes les personnes qui spécifiaient qu'elles cherchaient un coup d'un soir, j'avais enlevé parce que ça... Y a les bars pour ça et c'est très bien [...] Après... Les gens qui parlaient de la famille !

(Coline, 32 ans, catholique pratiquante, avocate)

Le site de rencontre lui permet ainsi de trier les partenaires potentiels selon des critères d'attachement à la famille et à la conjugalité, en plus de goûts communs, l'inclination pour la randonnée étant présent chez de nombreux/euses catholiques pratiquant·e·s, que ce soit par la pratique du scoutisme, la valorisation des balades en famille¹³⁶ ou des pèlerinages (Chevrier, 2016). Elle peut procéder à cette sélection sans passer par des sites de rencontres communautaires, ce qui lui permet d'éviter que le catholicisme soit une « *discussion d'entrée de jeu* ».

La rencontre entre Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) et son futur époux est elle-aussi éclairante du jeu social de la sociabilité. La rencontre a lieu lors du mariage d'ami·e·s de la famille, auquel elle n'avait pas vraiment prévu d'aller.

M : [T]u l'as rencontré comment ton mari ?

E : Très classique, à un mariage. Vraiment, limite le coup monté, ma mère me dit « ce serait bien que tu viennes quand même à ce mariage », j'avais pas du tout envie et en fait on m'a mise à côté de ce garçon. Boh le but c'était qu'on s'embête pas, et... Ils ont bien fait (*sourire*). Voilà, mais on a eu l'impression au début que c'était un peu un coup monté, parce qu'on nous a quand même présenté lourdement l'un à l'autre, mais après les gens nous ont dit qu'ils avaient pas en tête que ça aille jusque-là quand même, parce qu'un an et demi après cette rencontre, on était mariés.

(Bérengère, 29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines)

Le caractère « *très classique* » de la rencontre à un mariage peut prêter à sourire, alors que la proportion de mariages diminue fortement (le taux de nuptialité passe de 7,8 en 1970 à 3,6 en 2016¹³⁷) et que ceux-ci sont un lieu de rencontre rare pour les jeunes. Cependant, pour la famille de Bérengère, issue de la bourgeoisie économique (ses parents travaillant tous deux

¹³⁶ Clémence Maret, 2018, « Comment rendre ludique les randonnées en famille ? », *La Croix*, 18 juillet 2018 [en ligne] (consulté le 8 mai 2019).

¹³⁷ *Insee Références*, paru le 2 mars 2018. Le taux de nuptialité correspond au nombre de mariages de l'année rapporté à la population totale moyenne de l'année. Le résultat s'exprime pour mille personnes.

comme cadre dans des entreprises d'envergure internationale et vivent dans un des premiers arrondissements de Paris) et lui ayant prodigué une « *éducation religieuse stricte* », le mariage n'est pas un événement marginal et anodin (Pinçon et Pinçon-Charlot, 2016) : « il met en relation deux familles, et au-delà, leurs réseaux d'alliances » (Wagner, 2008, p. 229). Il s'agit ainsi d'un événement mondain permettant de consolider des formes d'entre-soi au sein des milieux supérieurs.

Quand je demande à Bérengère comment s'est plus précisément déroulée sa rencontre avec son futur mari, elle m'explique que tous les deux se sentaient très « *à l'aise* », se sont « *immédiatement* » bien entendu·e·s et que tout était « *naturel* ». Cette impression générale a probablement été facilitée par le lieu de leur rencontre : un mariage dans lequel elle/il connaissaient déjà leurs familles respectives, qui avaient d'ailleurs validé explicitement leur rapprochement. Cette scène de rencontre leur permettait par ailleurs d'avoir un temps privilégié pour échanger (étant à côté à table). Qualifiant son mari de « *timide* », « *gentil* » et d'« *introverti* », des qualités plus fréquemment valorisées par les femmes catholiques que par les femmes non catholiques¹³⁸, on peut supposer que le fait d'avoir eu un temps long à table a facilité les échanges.

Le mariage joue ici un rôle particulier, puisqu'il permet à la fois aux parents de garder un contrôle indirect sur le type d'homme rencontré par leur fille, tout en conservant l'illusion du coup de foudre amoureux (« *ils avaient pas en tête que ça aille jusque-là quand-même* »), mais aussi de mettre en valeur les qualités et attentes des partenaires, autrement dit, de fixer les cadres de l'interaction. En outre, ce lieu de rencontre « privé » a contribué au maintien d'un entre-soi bourgeois en appui sur un capital social important, entretenu et garanti par la pratique catholique des deux partenaires (« *il y a une espèce d'alignement des planètes* »). Le mariage permet, en effet, un contrôle stratégique et indirect de l'appariement des partenaires par la « cooptation sociale » au sein de la bourgeoisie, la pratique religieuse devenant un élément parmi d'autres des pratiques bourgeoises.

En conclusion, les lieux de rencontres ne sont pas distribués de manière équivalente selon la religion des individu·e·s. Les musulman·e·s rencontrent plus fréquemment leur partenaire dans un cadre privé, et l'imbrication entre un engagement religieux et une position supérieure dans l'espace social peut conduire à valoriser certains cadres privés, comme le

¹³⁸ D'après l'enquête EPIC, à la question « Qu'est-ce qui vous a plu à la première impression ? », 16 % des femmes catholiques affirmées citent en premier la gentillesse (11 % des femmes sans religion d'appartenance) et 17 % d'entre elles la citent en deuxième (9 % des personnes sans religion).

mariage. Ces remarques amènent à interroger plus largement la place de l'homogamie religieuse par rapport à l'homogamie sociale.

II — HOMOGAMIE RELIGIEUSE, HOMOGAMIE SOCIALE ?

Il existe des mécanismes sociaux sous-jacents à l'homogamie religieuse et les logiques sociales et religieuses propres à la rencontre des partenaires et à la mise en couple sont imbriquées. En premier lieu, la religion peut être un « signal » contribuant à l'euphémisation d'autres critères sociaux pour les individu·e·s. C'est notamment le cas pour les personnes homosexuelles catholiques rencontrées, qui cherchent au sein d'associations marquées religieusement des partenaires performant des masculinités ou féminités socialement situées et jugées acceptables. Elle peut aussi, à l'inverse, envoyer un signal négatif et contribuer à rejeter des partenaires (socialement) indésirables. La religion peut, de plus, renforcer une position dominante dans l'espace social, dans le cas de la bourgeoisie catholique. Enfin, l'étude de situations d'hétérogamie confessionnelle souligne l'importance d'autres formes de cohérences sociales (entre-soi racial ou ethnique, origines sociales, trajectoires sociales ascendantes) invitant à étudier l'homogamie à l'intersection d'une pluralité de déterminations sociales.

1. **Rencontrer des homosexuel·le·s : l'euphémisation de critères sociaux par la religion**

On a vu, dans un premier temps, que les lieux de rencontre n'étaient pas décorrélés de l'engagement religieux, tout particulièrement dans le cas des personnes musulmanes (surreprésentation des lieux privés ainsi que des rencontres dans le voisinage). De plus, les personnes catholiques sont légèrement surreprésentées parmi celles qui ont rencontré leur partenaire au sein d'une association (6,5 % des femmes et 6,3 % des hommes catholiques affirmé·e·s). Ces lieux réservés peuvent aussi être des lieux de culte (églises)¹³⁹ ou d'autres lieux *marqués* religieusement, ce que tendent à montrer les entretiens menés auprès de personnes catholiques pratiquantes. Les entretiens insistent en effet sur la spécificité de certains lieux proprement religieux dans les rencontres : les retraites religieuses, les rencontres entre jeunes catholiques ou l'aumônerie constituent des lieux de rencontre privilégiés pour

¹³⁹ Pour rappel, il n'est pas possible, dans l'enquête de distinguer les lieux spécifiquement religieux des autres lieux associatifs.

une frange réduite de catholiques pratiquant·e·s réguliers/ières – ce qui explique que ce résultat « ressorte » peu dans le traitement statistique des données de l'enquête EPIC. Pour ce type de lieux, la religion est structurante des rencontres.

Certains lieux de sociabilité caractérisés par la religion peuvent constituer un moyen de sélectionner, en amont, un réseau de sociabilité recherché non pour ses caractéristiques religieuses, mais pour sa cohérence sociale espérée et imputée. Celle-ci dépend en particulier de l'origine sociale ou d'un parcours de mobilité sociale et de l'attachement à certaines normes de genre. Autrement dit, des individu·e·s peuvent, indépendamment de leur appartenance religieuse et de leur rapport à la religion, choisir de fréquenter des lieux marqués religieusement dans le but de favoriser les rencontres avec des personnes qui leur ressemblent. Le choix de lieux marqués par la religion ne vient cependant pas de nulle part : il est le produit des expériences individuelles passées et de l'intériorisation de certaines dispositions, rendant attractifs des lieux à coloration religieuse.

C'est en suivant cette logique qu'Adeline (33 ans, cadre de la fonction publique, homosexuelle) s'est investie dans une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s. Éduquée dans une foi catholique stricte, et issue d'une famille bourgeoise à fort capital économique (elle a grandi dans un des premiers arrondissements de Paris, son père est magistrat à la retraite), elle est elle-même cadre de la fonction publique. Bien qu'elle fréquente des lieux de culte catholique, ce qui aurait pu conduire à l'identifier comme « catholique affirmée », Adeline se définit, au moment de l'enquête comme « chrétienne », en m'expliquant s'être fortement détachée des dogmes catholiques ces dernières années. C'est pour cette raison qu'elle est décrite comme « catholique indifférente » dans l'enquête. Si elle continue à assister à certains offices religieux catholiques, elle « bricole » sa pratique religieuse (Hervieu-Léger, 1999), en choisissant par exemple les parties des prières qu'elle accepte de réciter et en refusant de communier. Son éloignement de l'Église est en lien étroit avec l'affirmation de son orientation homosexuelle qui date de la même période. Alors même que son rapport à la religion est fluctuant, elle s'investit fortement dans cette association qui mêle la revendication d'une appartenance religieuse (sinon catholique, tout du moins chrétienne) et de son homosexualité. Cet engagement associatif n'est cependant pas une manière de réactiver une foi ébranlée, mais de rencontrer des personnes qui lui sont proches, soit des personnes homosexuelles aux dispositions et aux pratiques semblables aux siennes.

Mais du coup, en fait, pourquoi je suis allée dans une association chrétienne et homosexuelle ? C'est que j'avais une peur bleue du milieu gay (*rires*). Voilà j'avais vraiment les images d'Épinal des grosses lesbiennes butch, euh... J'avais peur qu'elles me mangent tout cru, voilà ! J'avais beau vivre à Paris, j'avais jamais foutu les pieds dans le Marais et voilà, j'avais que des images négatives d'homosexuelles, donc je me disais bon ben voilà, s'ils sont chrétiens il seront peut-être un peu plus... Euh... Comme moi. Voilà, je rencontrerais peut-être plus facilement des gens comme moi que des Josiane Balasko qui vont me faire une tape dans le dos en marcel quoi. Enfin bon, c'était vraiment pour voir des... Pour rencontrer des homosexuels que je... Que je pensais qui allaient avoir plus de points communs avec moi. Mais c'était pas du tout dans l'objectif de renouer avec la foi, ça non !

(Adeline, 33 ans, catholique indifférente, homosexuelle,
cadre de la fonction publique)

L'objectif affiché de rencontrer des personnes « *comme elle* », qui auraient des « *points communs* » avec elle, a d'ailleurs porté ses fruits puisqu'au moment de l'entretien Adeline est fiancée à une jeune femme rencontrée dans l'association, elle-même « *chrétienne* » et issue d'un milieu social aisé. Elle envisage de se marier dans le courant de l'année en cours. Le rejet du « *milieu gay* » correspond chez Adeline à la fois à la « persistance des polarités de genre dans les couples lesbiens autour des catégories 'butch' et 'fem' » (Chauvin et Lerch, 2016, p. 314-315) et au refus des écarts aux normes de genre traditionnelles. Selon elle, l'homosexualité ne doit pas remettre en cause l'existence de groupes de sexe bicatégorisés, au sein desquels « le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) » (Kraus, 2005, p. 24). La féminité se doit d'être socialement respectable, en dépit de l'homosexualité d'Adeline (Skeggs, 2015 [1997]).

La future femme d'Adeline, que j'ai pu rencontrer lors d'une réunion de l'association, correspond d'ailleurs bien aux normes féminines de la bourgeoisie traditionnelle : fine et au corps sculpté, signe probable d'une pratique sportive régulière, elle portait alors des vêtements de qualité, plutôt « neutres » d'un point de vue du genre (pantalon droit, chemise et gilet, dans les tons beiges, chaussures plates) et témoignant de son sens de la retenue. Ses cheveux, coupés aux épaules, étaient retenus dans une queue de cheval, elle était peu maquillée. La façon dont s'habille cette jeune femme, en tout point semblable avec elle, met à distance toute « implication sexuelle » (Skeggs, 2015 [1997], p. 204). Se combinent ici deux exigences de la part d'Adeline : la conformité aux normes de genre et à la bipartition entre le féminin et le masculin (ce à quoi correspond la peur de rencontrer des lesbiennes « butch »), mais aussi l'exigence d'une féminité propre aux classes supérieures, respectable et contenue (Le Wita, 1995).

La crainte d'Adeline à l'égard du milieu gay, son attachement aux normes de genre traditionnelles et à des formes respectables de mise en scène du féminin, tout autant que le fait de se tourner vers une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s, s'inscrivent dans sa trajectoire sociale personnelle. N'ayant pas grandi dans un contexte favorable à l'homosexualité (« *ça n'existait pas* »), dans un milieu aisé « *conservateur et tradi* », l'acceptation de son orientation sexuelle a été délicate, tant pour ses parents que pour elle. Elle est par ailleurs attachée à des représentations de la sexualité fortement ancrées dans le couple. En dépit de sa prise de position en faveur du mariage entre personnes de même sexe et de la PMA, elle reste sensible à des arguments utilisés par leurs opposant·e·s, comme « *l'argument de connaissances des origines* » et la question de la filiation : « *moi ce qui me gêne avec la PMA, c'est pas que ce soit deux femmes qui élèvent des enfants, c'est qu'il y ait potentiellement un donneur inconnu* ». L'intégration d'une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s est alors un bon compromis, entre son orientation homosexuelle, son attachement à la bicatégorisation des sexes, et à des représentations de la sexualité articulant conjugalité, amour et sexualité.

Une situation proche est décrite par Marc (44 ans, professeur de mathématiques, et catholique indifférent). Marc est homosexuel et investi au sein de la même association. Exclu du scoutisme il y a une dizaine d'années avec son compagnon d'alors du fait de leur homosexualité, ils prennent de la distance à l'égard du catholicisme en même temps qu'ils se rapprochent de l'association. « *Très craintif du milieu associatif gay* », Marc ne voulait « *pas fréquenter les bars* » et, malgré son exclusion du scoutisme qui constitue pour lui une expérience en partie destructrice, il considérerait qu'entrer dans une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s serait une manière de rencontrer des « *personnes rassurantes* ».

La première rencontre avec l'association s'est faite lors d'une conférence sur l'homoparentalité, au cours de laquelle étaient présentes des représentantes de l'association. Ensuite, « *tout est allé très vite* » : une des deux jeunes femmes rencontrées avait « *beaucoup d'idées et de vitalité* », elle « *proposait rapidement aux gens de s'engager* » dans l'association, et ils se sont retrouvés à « *faire des sablés, à écrire plein de cartons d'invitation, à mettre dans des centaines de petits sachets des bonbons de couleurs* ». Cette description par Marc de ses débuts au sein de l'association n'est pas à minimiser : ressemblant à l'organisation d'un goûter d'anniversaire, cet engagement permet de mettre à distance les formes selon lui outrancières de sexualisation des hommes homosexuels, qu'il m'indique craindre à plusieurs moments de l'entretien. Il s'inquiète tout particulièrement de l'attrait pour

les « *très jeunes garçons* » et de la « *pédophilie* » de la part des hommes homosexuels, reprenant à son compte des éléments classiques de la rhétorique homophobe (Tin, 2005 [2003]). Il affirme, de plus, une position ambivalente à l'égard de la sexualité pénétrative : il y a très peu recours, celle-ci ne peut avoir lieu qu'avec « *quelqu'un qu'[il] aime* » et il y prend un plaisir limité.

Une nouvelle fois, tout comme pour Adeline, les positionnements à l'égard de la sexualité s'inscrivent dans une conception conjugale de la sexualité (chapitre 5), et dans une vision essentialiste des rapports entre les femmes et les hommes. À l'inverse de ce qu'il se passe pour les homosexuel·le·s, la sexualité hétérosexuelle « *c'est presque le réflexe biologique [...] [E]n tant que couple hétéro, vous avez même pas à vous poser la question* ». Cependant, ses origines sociales et son histoire familiale diffèrent de celle d'Adeline. Marc est issu des catégories supérieures à capital culturel (son père est professeur d'université, sa mère est femme au foyer). Il a grandi loin de Paris et de la grande ville, dans un petit village situé près des Ardennes, qu'il me décrit comme une « *citée dortoir* ». Il qualifie ses parents d'« *anticléricaux* » et s'est tourné tardivement vers la religion catholique, lors de son entrée en classe préparatoire, dans une volonté de rupture avec sa trajectoire familiale, marquée par de forts épisodes de violence. Le fait pour Marc de s'être tourné vers une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s ne correspond pas, comme pour Adeline, à l'existence de dispositions religieuses acquises pendant l'enfance. Il s'explique par la crainte d'une sexualisation violente et incontrôlable du milieu homosexuel tel que Marc se le représente, et qui correspond plus largement chez lui au rejet de toute forme de sexualité violente.

Même constat pour Nathan (27 ans, anciennement catholique, trader). Issu d'une famille très catholique – tendance catholicisme social et renouveau charismatique –, il a eu durant son enfance une éducation religieuse dense. Son père est diacre permanent¹⁴⁰, « *[i]l y a toujours eu des scouts de France, de l'aumônerie, différentes retraites, même en famille l'été, etc. [...] Moi j'ai fait deux JMJ¹⁴¹ quand même, 6 ans de scoutisme* », mais il est aujourd'hui détaché de la religion. S'il se définit aujourd'hui comme « *athée* », se tourner vers une association chrétienne était une manière pour lui de faire de « *bonnes rencontres* », tout en « *faisant plaisir aux parents* ».

¹⁴⁰ Les diacres « forment une catégorie de permanents encore largement méconnue [...]. Les diacres peuvent prêcher, célébrer des baptêmes et des mariages [...]. Moins nombreux que les laïcs missionnés, les diacres constituent une pièce maîtresse des nouvelles formes de la division du travail religieux dans le catholicisme français » (Béraud, 2007, p. 5).

¹⁴¹ Les Journées mondiales de la jeunesse sont un événement organisé par l'Église catholique rassemblant des jeunes catholiques issu·e·s du monde entier. Elles ont lieu chaque année dans chaque diocèse de France et, tous les deux ou trois ans, un rassemblement plus important a lieu sous invitation du pape dans une ville du monde, différente à chaque fois.

M : Pourquoi t'as choisi une asso de chrétiens ?

E : Alors ça je sais pas. Je sais pas pourquoi je suis allée dans une asso chrétienne. Peut-être parce que je me disais que ça pourrait débattre avec, ben justement, avec une approche chrétienne. Peut-être que je me disais [...] que c'était mieux que Gay Lib, que c'était mieux que... (*Rires*) d'autres. Je sais pas. C'est la première qui m'est venue en tête. Peut-être que je me sens quand même toujours bien dans des milieux qui sont quand même un peu marqués.... Chrétiens.

(Nathan, 27 ans, anciennement catholique, trader, homosexuel)

On trouve, dans le discours de Nathan, l'importance de sa socialisation catholique familiale, qui le conduit à être « *toujours bien* » dans des milieux chrétiens malgré son détachement à l'égard de l'Église. Ses pratiques de sociabilité et ses conduites sexuelles sont cependant plus diversifiées que celles d'Adeline ou de Marc : s'il fréquente régulièrement l'association, il sort aussi dans des bars et des lieux de sociabilité homosexuelle non-religieux. Sa culture catholique, acquise depuis l'enfance, se double d'une « culture du dehors » (Giraud, 2014), soit une forme visible et affirmée de sociabilité homosexuelle dans certains « quartiers gays » des grandes villes (Blidon, 2008 ; Leroy, 2005). Cette sociabilité homosexuelle correspond notamment à sa trajectoire sociale et professionnelle ascendante : venant d'un milieu social moyen (sa mère est infirmière, son père employé dans le secteur associatif), il a fait une grande école de commerce à Paris, avant d'intégrer une grande banque internationale et d'habiter entre Paris et Madrid.

C'est-à-dire que moi je suis parisien, banquier, homo [...] Concrètement, moi quand je sors, je bois beaucoup d'alcool et quand je bois beaucoup d'alcool j'embrasse tout le monde. Absolument tout le monde. Donc bon. J'adore embrasser les gens de manière générale et donc je peux aller dans une boîte homo et embrasser 50 personnes dans la soirée sans problème.

(Nathan, 27 ans, anciennement catholique, trader, homosexuel)

La position de Nathan diffère donc de celle d'Adeline et Marc : Nathan semble avoir acquis, au cours de son parcours familial, scolaire et professionnel, des dispositions « dissonantes » (Lahire, 2011 [1998], 2005) à l'égard du couple et de la sexualité. Il est en effet attaché au modèle conjugal et prévoit de se marier avec son compagnon actuel, valorisant ainsi le « bonheur domestique » (Adam, 1999). Mais il se retrouve aussi, du fait de sa socialisation scolaire et professionnelle, dans le modèle du « réseau sexuel » (Bozon, 2001b) : il cherche le « bonheur dans le ghetto » (Pollack, 1982), souhaite pouvoir embrasser des hommes en soirée, et se sent très à l'aise dans les bars gays.

Les études menées sur les milieux homosexuels et religieux – catholiques ou musulmans – ont insisté sur les « dissonances cognitives » auxquelles font face les

individuel·e·s (Brault, 2013 ; Gross, 2008). Céline Béraud (2017) a, de plus, montré que certain·e·s catholiques homosexuel·le·s agissent en « parfaits catholiques » et sont très investi·e·s dans leur paroisse. Cependant, il a moins été question des usages pratiques de l'appartenance religieuse, parce qu'elle qu'elle serait vectrice d'entre-soi, soit le signal d'une appartenance sociale et d'une similitude des dispositions, attentes et pratiques entre les individu·e·s. Tout particulièrement, elle peut indiquer la cohérence sociale et la non-transgression des normes de genre traditionnelles, ce « malgré » une orientation homosexuelle.

Tout autant Adeline que Marc ont d'ailleurs évoqué leur crainte du milieu homosexuel, associé à une forme de vulgarité et de violence. S'investir dans une association marquée par la chrétienté est une manière, pour ces enquêté·e·s, de trier leur réseau de sociabilité et de rencontres amoureuses et sexuelles en fonction de leurs dispositions sociales, de leurs représentations genrées. Elle/il limitent ainsi des rencontres qui ne correspondraient pas à leurs attentes socialement, plus que religieusement, situées. La religion fonctionne alors comme « signal » permettant d'euphémiser la sélection sociale par la sélection de lieux marqués par la religion, et d'optimiser les chances de rencontrer des personnes socialement proches et attachées à des normes de genre « traditionnelles », dans des milieux où l'homosexualité est difficilement dicible.

Ces stratégies, plus ou moins conscientes, plus ou moins clairement formulées lors de l'entretien, découlent en partie des dispositions acquises par les individu·e·s au cours de leurs socialisations, mais aussi de l'imbrication entre certaines formes de religiosité et une position dans l'espace social. En outre, l'homogamie religieuse semble plus facilement dicible que l'homogamie sociale. Si l'amour est censé être aveugle et insensible aux marqueurs sociaux classiques, les affinités religieuses sont au contraire légitimées dans la recherche d'un·e partenaire. L'homogamie religieuse est ainsi une homogamie qui peut dire son nom, et être recherchée plus activement que d'autres formes de proximité sociale.

2. Consolider des pratiques socialement distinctives par l'appartenance religieuse : le cas de catholiques issu·e·s de milieu supérieur

Au sein des classes supérieures, l'appartenance à la religion catholique maintient l'homogamie sociale : en 2013, parmi les couples catholiques homogames de 25-45 ans, 55 % des femmes appartenant aux professions d'encadrement sont en couple avec un homme de même profession, contre 54 % pour l'ensemble de la population. De plus, 48 % des femmes

catholiques dont le père est cadre sont en couple avec un homme cadre, contre 40 % de l'ensemble des femmes. En outre, 22 % des femmes catholiques sans emploi (notamment au foyer) sont en couple avec un homme cadre, contre 9 % pour l'ensemble des femmes de 25-45 ans. Ces résultats suggèrent que dans certains cas, l'engagement catholique peut assurer voire renforcer l'homogamie sociale, en lien avec les positionnements « familialistes » ou « traditionalistes » d'une partie des fidèles (voir chapitre 4 : « Les formes de l'hétéronormativité »).

La religion participe par ailleurs, dans les quartiers très privilégiés et marqués par la possession d'un volume important de capital économique, de l'acquisition, du maintien voire du renforcement d'un capital social. Elle constitue une ressource leur permettant de s'ancrer à l'échelle du quartier et de maintenir une position dominante, en garantissant des formes locales de respectabilité. Dans son travail sur les pratiques résidentielles des classes supérieures, Lorraine Bozouls (2018) montre ainsi l'appartenance religieuse catholique joue un rôle important, tant dans les choix professionnels des femmes des franges les plus aisées des classes supérieures à capital économique (nombreuses femmes au foyer), que dans leurs trajectoires conjugales et familiales (mariage, famille nombreuse, peu de divorces)¹⁴².

Lors d'entretiens menés avec des personnes catholiques issues de milieux très favorisés, vivant dans les arrondissements les plus chers de Paris et dans la petite couronne de sa banlieue Ouest, l'imbrication entre appartenance catholique et origine sociale aisée transparaît souvent fortement, et est formulée de manière plus ou moins explicite par les enquêtés. Alexandre (26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise) m'explique avoir une vision du monde « *très conservatrice* » et être attaché à la « *stabilité des institutions* » (notamment familiales), ce qui se traduit concrètement par une conception des rapports femmes/hommes comme étant structurés par un ordre naturel, régissant deux catégories de sexe hiérarchisées, ainsi que par l'attachement au patrimoine, aux « *traditions* » et à un vote politique conservateur.

Alexandre est socialisé depuis son enfance au catholicisme : il suit des cours de catéchisme et s'investit depuis le collège dans l'aumônerie de ses établissements scolaires. Il accompagne, par ailleurs, ses parents à la messe chaque dimanche jusqu'à la fin de ses études secondaires. La religion catholique est indissociable de la socialisation bourgeoise dont Alexandre fait l'objet, renforçant des dispositions de classe en matière de sexualité et de conjugalité. Alexandre est en effet originaire d'une famille bourgeoise à fort capital

¹⁴² BOZOULS Lorraine, 2018, « La religion catholique comme vecteur d'entre-soi chez les classes supérieures », communication lors du colloque « Religions et classes sociales », 5-6 février 2018, École Normale Supérieure.

économique : son père est cadre dirigeant d'une grande compagnie d'assurance, tandis que sa mère a exercé plusieurs métiers, en particulier la gestion de chambre d'hôtes dans un hôtel particulier en Vendée, avant d'ouvrir une boutique en ligne de créations d'ameublement intérieur. Le sujet de la sexualité n'a jamais été évoqué par ses parents, qui « *déléguaient ces sujets aux autorités compétentes : le catéchisme* ». Dans son souvenir, les « débats » familiaux n'émergeaient à ce sujet que lorsque « *l'ordre familial était remis en cause* ». Ce fut le cas quand la grande sœur d'Alexandre souhaite, à l'âge de 21 ans, proposer à son petit ami de dormir dans la maison familiale. La demande fut refusée par les parents d'Alexandre, une décision qu'il juge, aujourd'hui encore, « *sage* ». Le récit de cet événement familial est pour lui l'occasion de s'opposer à sa sœur, dans ses pratiques conjugales et sexuelles tout autant que religieuses.

En fait on n'a pas mûri dans le même monde [*avec sa sœur*]. Elle, elle s'est complètement détachée de la foi, tu vois ! Assez jeune, elle est devenue jeune bobo lilloise alors que moi voilà je suis resté plus dans le modèle familial. Je m'opposerai pas à mes parents sur ce genre de sujets, j'y aurais pas songé. Et je sens que personnellement je suis incapable de présenter quelqu'un à mes parents, si c'est pas sérieux. Il y a aussi une question de séparation de ma vie et de la leur. On n'a pas une relation très intime, ils sont pas du tout mes confidents, on peut parler de sujets très importants pour moi, mais là c'est trop intime, je parlerai pas de ça avec eux. Du coup comme je parlerai pas de ça avec eux, je leur présenterai pas ma copine, je leur présenterai jamais ma copine, je leur présenterai ma fiancée.

(Alexandre, 26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise)

Dans son discours, Alexandre associe étroitement la trajectoire sociale de sa sœur et son détachement à l'égard de la religion catholique pour rendre compte du parcours affectif et sexuel. De cette façon, il tisse les liens existant entre son engagement religieux et de sa propre trajectoire sociale, dans les pas de celle de ses parents. Sa sœur souhaite amener son petit-ami chez ses parents, tandis que lui est attaché aux « *traditions* », se qualifie volontiers de « *conservateur* », n'aurait « *jamais songé* » à inviter sa petite amie chez ses parents. Elle est devenue une « *bobolilloise détachée de la foi* » tandis que lui vit à Paris dans un quartier très aisé du Nord de la ville et se distingue par une pratique religieuse régulière (il se rend à la messe chaque semaine et se confesse régulièrement), pratique d'autant plus distinctive qu'Alexandre est jeune et qu'il est un homme.

Le discours d'Alexandre fait fortement écho aux couples de fiancé·e·s étudiés par Baptiste Coulmont (2004) dans son travail sur le rituel des fiançailles. L'auteur propose en effet de « *concevoir les fiançailles catholiques comme un des lieux de l'accommodation de jeunes catholiques conservateurs et de leurs familles aux évolutions de la conjugalité* », dont

un exemple serait « le refus du terme ‘petit copain’ dans certaines familles bourgeoises » (Coulmont, 2004, p. 175).

Ainsi, c’est à partir de ses convictions religieuses qu’Alexandre met en récit ses pratiques conjugales et sexuelles, sans pour autant complètement écarter les enjeux de reproduction sociale qui transparaissent dans son récit. Les deux relations d’un soir qu’il a eues, et que l’on a discuté au chapitre précédent (« La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »), ont été vécues sur le mode de la culpabilité, c’est-à-dire comme une dérogation aux règles (religieuses) qu’il s’était fixées dans le but de réussir un beau mariage.

L’interrelation entre une position sociale et un engagement religieux est affirmée encore plus clairement par Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d’affaires), qui se présente en m’indiquant que son « *profil sociologique* » est « *facilement identifiable* » : il fait partie d’une « *population assez à l’aise avec les institutions ecclésiastiques* ». Cette « *population* » correspond selon lui à « *un profil sociologique plutôt bourgeois* », pour qui appartenance à la bourgeoisie économique et catholicisme constitueraient « *un pack qui leur permet de faire une unité à la fois culturelle et de foi qui est assez facile à porter* ». Pierre oppose cette partie des catholiques, dans laquelle il se range, aux « *chrétiens de gauche* ». Ce que décrit Pierre est l’existence d’affinités électives entre des critères bourgeois en matière de genre et de sexualité d’une part et les attentes religieuses d’autre part.

[C]’est toujours plus simple d’appliquer une règle surtout quand elle est grossie comme ‘ne pas coucher avec le mariage’, quand la culture plutôt bourgeoise la porte aussi...

(Pierre, 33 ans, catholique pratiquant, avocat)

La cohérence supposée des styles de vie rendrait les dissonances cognitives moins fortes pour un catholique bourgeois – défini ici comme étant issu de la bourgeoisie économique, et attaché à des conceptions traditionalistes du genre et de la sexualité (défense de la famille hétérosexuelle, opposition à l’avortement, attachement à la sexualité au sein du mariage, autant de représentations que Pierre défend au cours de l’entretien) – que pour les autres catholiques.

Par son discours, Pierre fait de l’appartenance catholique un élément de distinction sociale : elle agit à la fois en tant que signal d’une appartenance de classe et en tant que principe de classement social, ce notamment à travers les conduites sexuelles. Ainsi, Pierre se considère comme « *nickel* » du point de vue de la sexualité, puisqu’il a en effet attendu le mariage avant d’avoir une relation sexuelle avec sa femme, catholique pratiquante issue d’une famille très aisée. Leurs pratiques culturelles sont extrêmement marquées par leur

appartenance de classe, tout particulièrement en habitant Paris, puisqu'ils pratiquent tous les deux l'équitation et, moins régulièrement, la chasse à courre¹⁴³. C'est ainsi tout autant la cohérence de leurs styles de vie (pratiques culturelles, engagement catholique) que celle de leurs pratiques sexuelles – peu voire pas de relation sexuelle, engagement rapide vers un mariage (au bout de quelques mois) – qui soude leur union. La sexualité devient une stratégie de distinction et de reproduction traduite dans le langage religieux, parce qu'elle est imbriquée dans des positions de classe (ici, l'appartenance aux milieux supérieurs). Dans ce cas, la religion ne vient pas euphémiser la sélection sociale, mais la confirmer de manière explicite, par la défense d'une morale sexuelle « centrée sur la pérennité – nécessaire pour l'accumulation collective des différentes espèces de capital – des unions, conjugales et familiales, produites au sein d'une fraction de la bourgeoisie catholique qui tente d'inculquer les principes de vision et de division du monde social – hétéronormativité, fécondité, etc. – les mieux ajustés aux conditions sociales d'existence des groupes familiaux qui la reproduisent » (Fradois, 2017, p. 135).

La religion catholique est ainsi vectrice d'entre-soi, ce que l'on observe particulièrement au sein des classes supérieures, mêlant des stratégies de marquages culturels et sociaux, ainsi que des formes de distinction sexuelles et conjugales, que celles-ci soient conscientes ou non pour les fidèles. Comme le précise Alexandre (26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise), « *au moment où tu prends la décision de signer pour la vie (souffle), tout le monde revient un peu chez soi quoi !* ». L'expression « revenir chez soi » fait ici référence à une forme composite entre un attachement religieux et une position dominante dans l'espace social, ainsi qu'à l'officialisation de l'union par le « mariage traditionnel » (Maillochon, 2011).

« L'institution conserve son rôle de transmission des valeurs d'une génération à l'autre et la cérémonie, à travers le rassemblement qu'elle permet, a une fonction performative de la famille. L'importance de la famille dans ce genre de cérémonies rappelle la fonction essentielle d'alliance du mariage, et notamment son rôle dans la reproduction sociale (Le Wita 1995) même si évidemment, les époux valorisent

¹⁴³ Ces remarques quant aux pratiques culturelles de Pierre n'indiquent pas qu'il existerait une homologie parfaite entre l'espace des styles de vie et l'espace des positions sociales, une affirmation fortement discutée dans le cadre des débats autour de l'ouvrage *La Distinction* de Pierre Bourdieu. Des travaux, à l'instar de ceux de Peterson et Simkus sur l'omnivoreté culturelle (1992), et en France ceux de Philippe Coulangeon (2010), attestent de l'intérêt à prendre en compte des pratiques variées et le cumul de celles-ci comme un vecteur de distinction sociale. Cependant, cela ne signifie pas la disparition de toute échelle de légitimité culturelle. « [L]a propension au cumul n'est pas synonyme d'engagements indistincts dans n'importe quelle pratique. Elle n'apparaît pas indifférente, en particulier, à la légitimité culturelle et à la hiérarchisation sociale des pratiques, comme le montre la différenciation de profils plutôt orientés vers les pratiques 'cultivées' et de profils plutôt orientés vers des pratiques plus éloignées de l'univers de la culture consacrée. » (Coulangeon et Lemel, 2009, p. 29).

surtout l'amour et l'engagement conjugal qu'il représente avant tout.»
(Maillochon, 2011, p. 104).

L'homogamie religieuse est donc aussi en partie une homogamie sociale, ce que l'on a vu à partir du cas de personnes homosexuelles et de fidèles catholiques issu·e·s de milieux supérieurs. Les logiques sociales sous-jacentes à la rencontre et à la mise en couple entre les fidèles invitent à étudier plus en détail celles de l'hétérogamie religieuse. La position des individu·e·s dans certains rapports sociaux vient en effet compenser des relations religieusement mixtes, dans lesquelles la dissonance religieuse est compensée par des pratiques sociales consonantes.

3. Une hétérogamie religieuse socialement homogame

Quand les personnes en couple ne sont pas de la même religion, celle-ci ne peut pas constituer une ressource facilitant la rencontre, ou le signal d'une appartenance sociale. Pour autant, la dissonance religieuse est généralement mise en balance avec la possession d'autres ressources sociales et culturelles quant à elles très semblables. C'est ce que souligne Amélie Puzenat (2008) au sujet de la dissonance « culturelle » de couples mixtes franco-maghrébins : « si le couple franco-maghrébin véhicule – aux yeux de la société et de l'entourage – l'image de la distance culturelle, il présente de par le statut social des conjoints une réelle proximité sociale » (p. 116). L'hétérogamie confessionnelle ou religieuse ne doit en effet pas masquer la proximité culturelle ou sociale des conjoint·e·s.

Le récit que me fait Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer) de la rencontre avec son mari de confession musulmane met en avant leur dissonance religieuse. Toutefois, en prenant le temps de retranscrire les circonstances de la rencontre et les propriétés sociales de deux partenaires, il devient nécessaire de distinguer affinités sociales et affinités religieuses. Angélique est mariée depuis 10 ans à Nadir, un jeune homme musulman né en France de parents tunisiens. Issue de la bourgeoisie catholique de la banlieue Ouest de Paris, elle a été scolarisée, à partir du collège, dans une école privée catholique qu'elle qualifie de « *traditionnelle* » (école non mixte, messe en latin, uniforme). Sa sociabilité a été, durant ses années au collège et au lycée, très marquée par le catholicisme (catéchisme, scoutisme) au sein d'univers homosociaux (féminins). Après une classe préparatoire artistique, elle a arrêté ses études et ne travaille pas au moment de l'entretien, se décrivant comme « *peu apte aux études* ».

Comme elle me l'explique, dès le début de l'entretien, elle n'a « *jamais été fichue de sortir avec quelqu'un de son milieu social* », qu'elle définit comme un milieu bourgeois, très catholique et « *blanc* ». Si elle ne se considère pas comme une « *rebelle* », les quelques « *mecs qui lui ont fait la cour, c'était souvent des immigrés* ». Angélique oppose ainsi les hommes issus de son « *milieu social* » correspondant à un mélange entre la possession de ressources économiques et culturelles importantes, l'appartenance à un milieu catholique « *traditionnel* » (conservateur) et à l'appartenance au groupe majoritaire (blancs, et non issus de l'immigration) aux autres hommes, immigrés, racisés, non catholiques.

Sa rencontre avec Nadir a lieu lors d'une soirée organisée par le frère d'une très bonne amie à elle, issue de la haute bourgeoisie catholique. Elle se rapproche de lui pendant la soirée, au départ par provocation.

J'ai été à cette soirée et je devais être un peu... Je sais pas trop dans quel état d'esprit j'étais, mais ça me faisait plaisir d'être dans un endroit où on peut dire un peu ce qu'on veut, où bon je suis dans un milieu assez proche du mien où je suis pas toujours en train de m'excuser d'être catholique ou machin, donc j'étais assez détendue et puis on buvait comme des trous c'était génial ! Et je vois tout d'un coup un musulman et je me dis « Oh, fait chier ! Il va encore falloir faire 'gnégné', faire attention à ce qu'on dit ! » et bon comme j'étais une vieille fille, je lui balance un truc un peu... Je sais plus ce que c'était, mais pas très cool lié à ça, que dans sa religion c'est tous des terroristes.

(Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer)

Dans la description qu'Angélique me fait de la soirée, Nadir semble être totalement dissonant avec le reste des personnes présentes : Maghrébin et musulman, portant une main de Fatma autour du cou, il semble à première vue décalé par rapport aux autres jeunes présents, dans une soirée socialement, racialement et religieusement très homogène. En réalité, la dissonance religieuse et raciale est compensée par les origines et la trajectoire sociales de Nadir : né en France de parents tunisiens, il a été élevé dans un milieu bourgeois (son père est polytechnicien, chef d'une entreprise de chimie moléculaire, sa mère est au foyer, sa sœur travaille dans pour une marque de prêt-à-porter de luxe) et il a été scolarisé, à l'instar de sa sœur, dans des écoles privées catholiques. L'éthos bourgeois de leurs parents les a conduits à éviter les écoles coraniques parce qu'il y avait « *de la violence et de la grossièreté* » et que ces écoles étaient surtout situées dans des quartiers moins favorisés (« *c'est un coup à te retrouver tout seul dans ta banlieue* »). Ce sont donc surtout pour la recherche d'un entre-soi bourgeois et la garantie des études les plus prestigieuses pour leurs enfants que les parents de Nadir ont choisi de les scolariser dans des écoles privées catholiques.

De fait, Nadir a acquis des dispositions sociales et culturelles très proches de celles de ses pairs issus de la bourgeoisie catholique de l'Ouest parisien, et donc d'Angélique : selon cette dernière, Nadir est « *très bien élevé* » et n'apprécie pas la « *vulgarité* », des adjectifs caractérisant la représentation stigmatisante des jeunes hommes racisés (Guénif-Souilamas et Macé, 2004). Il est de plus « *ambitieux* » dans ses études et son travail, ce qui permet à Angélique de pouvoir se consacrer à la peinture sans avoir de travail rémunéré de manière régulière. De fait, pour Angélique, Nadir « *a complètement nos manières de penser, nos codes, nos machins, quelque part, il est pas métissé physiquement, mais intellectuellement, à fond* ». Cette réflexion d'Angélique montre les inflexions que peut prendre la rhétorique du nous vs vous : Nadir ne fait pas partie du « nous » (la bourgeoisie blanche et catholique), mais il en est suffisamment proche pour que la distance religieuse et raciale se fasse oublier. La mise à distance de l'appartenance religieuse et raciale de Nadir est facilitée par sa pratique très « *souple* » de l'islam : « *il boit pas d'alcool, mais il mange du porc et il peut boire de l'alcool à de rares occasions on va dire pour faire plaisir. Il est pas dogmatique en fait du tout* ».

Du point de vue de la sexualité, Angélique et Nadir ont, au moment de leur rencontre, une expérience limitée : Angélique a eu quelques petits copains avant Nadir, mais n'a jamais pu avoir de rapport sexuel (voir chapitre 7 : « Variations religieuses, variations sexuelles ») et Nadir n'avait « *jamais vraiment connu quoi que ce soit* ». Leur « morale sexuelle » partagée leur permet ainsi d'auto-valider leur couple, ce qui est d'autant plus important, aux yeux d'Angélique, que Nadir est maghrébin (Shepard, 2017). La validation du couple est plus difficile cependant pour leurs parents. D'un côté, les parents de Nadir ont refusé de rencontrer leur belle-fille pendant plusieurs années.

En fait ils ont plein de préjugés un peu négatifs sur nous, mais qui sont entretenus par nous ! Beaucoup de... Enfin le côté de la « Française rebelle », qui respecte rien, genre la Femen (*prends une voix rageuse*) « je vais montrer mes seins et je vous emmerde ! »

(Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer)

De leur côté, les parents d'Angélique refusent par ailleurs pendant un an de rencontrer leur futur gendre, jusqu'à ce qu'Angélique fasse pression et que son père accepte de faire « *passer un entretien* » à Nadir, pour voir si ce n'était pas un « *salafiste* ». La religion n'est donc pas absente des interactions entre Angélique et Nadir, mais elle prend la forme de représentations négatives du catholicisme et de l'islam s'inscrivant plutôt dans des rapports de race et interethnique : la rhétorique nous vs vous (Fidolini, 2015) du côté des parents de Nadir

souhaitant maintenir un entre-soi racial et culturel, tout autant que social ; une rhétorique islamophobe du côté des parents d'Angélique. L'appartenance de Nadir à la religion musulmane, tout autant que son origine maghrébine, sont toutefois compensées par l'appartenance aux milieux supérieurs à forte composante économique et au style de vie de la bourgeoisie « traditionnelle » : scolarisation dans des écoles privées catholiques, attachement à la famille, valorisation genrée de la réussite économique, manière pudique de se vêtir pour les femmes. Finalement, les négociations qui ont lieu entre les conjoints, mais aussi avec leurs parents, sont toutes arrimées à leurs appartenances de classe et à la cohérence (suffisante) de leurs ressources, de leurs styles de vie et de leurs dispositions sociales.

Le cas d'Angélique et Nadir est éclairant du rôle que joue l'appartenance sociale dans les choix de conjugalité et de sexualité. Plus que la situation sociale actuelle de Nadir, qui satisfait entièrement Angélique (Nadir est chef d'entreprise, après avoir fait une grande école d'ingénieur), ce qui a sûrement le plus contribué à les rapprocher est son origine sociale, soit la position élevée de ses parents, qui lui a permis d'acquérir des dispositions et styles de vie en cohérence avec celles d'une famille catholique bourgeoise de l'Ouest parisien. De plus, les biographies sexuelles extrêmement restreintes d'Angélique et Nadir lors de leur rencontre contribuent à la formation et à la consolidation de leur couple, validant leur moralité sexuelle.

À l'inverse de la situation d'Angélique et Nadir, Diane (27 ans, catholique pratiquante, employée dans un cabinet de conseil) a quitté son ancien partenaire, car la situation d'hétérogamie religieuse se doublait d'une hétérogamie sociale peu soutenable sur le long terme. Diane, dont le père travaille dans un cabinet de conseil financier et la mère dans une galerie d'art, a été pendant un temps en couple avec un collègue de bureau, un jeune homme marocain et musulman non pratiquant, ce qui l'a beaucoup étonnée, car elle ne pensait « *pas un jour sortir avec un Marocain !* ». Cependant, cela n'a finalement « *pas collé* », parce que certaines « *valeurs* » ne lui convenaient pas.

E : Voilà et puis ensuite pareil, au bout d'un certain temps, j'ai vu des choses chez lui, des valeurs qui me plaisaient pas trop.

M : Comme quoi ?

E : J'avais le sentiment que... Bon voilà on avait pas eu du tout les mêmes parcours de vie et lui il était dans une grande école de commerce et j'avais le sentiment que... C'était une immense fierté chez lui, ce que je pouvais comprendre parce qu'il était d'un milieu très modeste et il avait réussi à faire des études brillantes, une école brillante, des postes brillants aussi, mais il en avait développé une certaine condescendance vis-à-vis de gens qui n'avaient pas le même niveau d'études, et ça, ça m'avait pas plu. Et puis ensuite, c'est vrai que... Pour parler de religion, je... Pour moi, la foi c'est très important, ça fait partie de ma vie, et je me disais « est-ce qu'en fait j'imagine une relation de longue durée avec quelqu'un qui ne partage pas ma foi ? »

(Diane, 27 ans, catholique pratiquante,
employée dans un cabinet de conseil)

Ce qui semble poser problème à Diane relève de l'origine sociale de son petit-ami de l'époque, et des conséquences de sa trajectoire sociale ascendante sur son comportement qu'elle juge « *condescendant* ». Si elle en propose, ensuite, une traduction religieuse en évoquant la possible incompatibilité sur le long terme d'une relation avec une personne non catholique, ce sont des jugements de classe, imbriqués à des jugements raciaux (son étonnement quant à l'attirance qu'elle ressent pour une personne maghrébine) qui viennent remettre en cause sa relation. La religion rend ici dicible un rejet social qui dépasse l'appartenance à l'islam (un « *Marocain* » de « *milieu modeste* »). La dissonance religieuse vient *après coup* justifier une rupture, lui donner un sens plus profond et moins brutalement « social » que le hiatus entre leurs origines sociales et leurs appartenances raciales.

Enfin, plusieurs récits semblent indiquer que l'entre-soi ethno-racial peut évacuer l'exigence d'une homogamie religieuse au sein d'un couple, comme en témoigne le récit d'Alya (39 ans, catholique affirmée, infirmière). La rencontre, quelques mois après son arrivée en France, entre Alya, née au Congo, et son mari originaire du même pays, a lieu par des réseaux amicaux de proches Congolais. Le rapprochement entre eux s'est ici effectué sur un entre-soi ethnique (étant tous deux originaires du Congo) et non par leurs appartenances religieuses, Alya étant catholique et son mari musulman. La question de la conversion d'Alya à l'islam ne s'est d'ailleurs jamais posée dans leur couple, celle-ci ne s'étant jamais convertie à l'islam.

Il ne m'a jamais demandé de me convertir, il m'a parlé de sa religion, parce qu'il faut savoir qu'il est du Congo également, et au Congo c'est vraiment pas du tout... C'est plus la religion catholique (*j'acquiesce*) donc moi j'étais un peu curieuse de voir... En plus j'ai grandi dans un milieu catholique, donc de voir un musulman. Je lui ai demandé comment il en était arrivé à ça. [...] Mais il a jamais fait l'effort de m'expliquer les choses [...]. Moi il m'a pas forcément demandé et je me suis intéressée, mais je ne suis pas convertie et ça ne l'a pas dérangé. Et je suis restée catholique.

(Alya, 39 ans, catholique affirmée, infirmière)

Dans ce dernier cas, la question de la sexualité ne s'est pas posée : Alya n'était plus vierge au moment de leur rencontre, et son mari non plus. Cela n'a jamais été un sujet important de discussion (lui avait déjà un fils d'une ancienne union, elle lui a parlé de sa relation au Congo), et n'a pas posé de problème lors de leur mise en couple.

Antoine (28 ans, anciennement musulman, intermittent du spectacle) s'est converti à l'islam à l'âge de 16 ans, une conversion qui constitue moins l'officialisation d'une

appartenance religieuse que celle de l'appartenance à une communauté : celle de son quartier, une cité d'habitat collectif caractérisé par une population maghrébine et musulmane importante. Plus encore, elle s'inscrit dans son histoire familiale : Antoine a en partie été élevé au sein d'une famille voisine, marocaine et musulmane, parce que sa mère travaillait en horaires décalés. La décision de se convertir à l'islam relève donc de l'aboutissement d'une socialisation primaire importante à l'islam (en tant que religion – lecture de versets du Coran avec la famille – et en tant que culture – ramadan, Aïd, repas marocains, etc.) et une forme de concrétisation de son appartenance à la culture marocaine et au quartier dans lequel il a grandi.

M : Et tu en as parlé à la famille qui t'élevait ?

E : Oui oui de toute façon ils ont l'habitude de me voir à tous les événements donc pour eux c'était pas étonnant en fait. Mais ouais, pour moi c'était... J'imagine qu'il y avait aussi un mélange de... [...] À un moment donné ça a été spirituel, au tout départ, mais après avec le recul je me suis rendu compte que c'était aussi politique. C'est pas marqué sur ma tête que je viens d'un quartier et c'était aussi une manière de me réidentifier à ça, dans la tête des autres aussi en fait. [...] Mais je crois pas avoir jamais vraiment entièrement cru.

(Antoine, 28 ans, anciennement musulman, intermittent du spectacle)

La conversion d'Antoine à l'islam est donc au moins autant « *politique* » que spirituelle, elle permet de marquer son appartenance à un quartier (d'habitat collectif) et une culture (marocaine) pour laquelle il ne pouvait que s'identifier à moitié du fait de son absence de trajectoire migratoire et de son apparence corporelle de « *petit blondinet* » (comme il se qualifie lui-même) : Antoine a de grands yeux bleus, une mâchoire large, des cheveux blonds et souples, la peau blanche. La conversion fait ainsi office de « *passing* » (Brun et Galonnier, 2016).

Sa mise en couple six ans plus tôt avec Aïda (26 ans, athée, salariée dans une association), descendante d'immigré·e·s algérien·ne·s, et son attrait pour les jeunes femmes maghrébines de manière plus générale, peut se lire à la fois comme la construction de goûts par une socialisation de proximité (Antoine a vécu entouré de jeunes femmes d'origine maghrébine et a développé un attrait pour des caractéristiques physiques particulières – couleur de peau, couleur et texture des cheveux), mais aussi comme la démonstration de son appartenance au quartier, dans la lignée de sa conversion à l'islam. Antoine n'est cependant pas dupe de la construction fantasmée de cette appartenance, tout comme de l'aspect culturel et racial de son quartier.

Leur identité [aux habitant·e·s du quartier], elle est plus sociale que culturelle. Et même des gens de mon âge, ils s'en rendent pas compte, ils sont persuadés... Alors que justement plus tard quand j'ai rencontré des titis marocains, ils sont pas sauvages.

(Antoine, 28 ans, anciennement musulman, intermittent du spectacle)

L'utilisation du pronom « leur » n'est pas anodine, marquant la distance (raciale, mais aussi sociale) existant entre Antoine et ses ami·e·s maghrébins du quartier. D'ailleurs, si sa petite-amie Aïda est d'origine algérienne, il ne l'a pas rencontrée dans son quartier ou un quartier voisin, mais dans le centre de Paris, « lors d'un spectacle ». De plus, Aïda rejette fortement la religion musulmane. Les choix conjugaux d'Antoine marquent ainsi tout autant son appartenance à un quartier caractérisé par une surreprésentation des immigré·e·s maghrébin·e·s et des personnes en situation de précarité économique et culturelle, tout autant qu'ils l'en distinguent : Antoine est « blondinet », blanc, il a fait une école prestigieuse de théâtre dans Paris intra-muros, où il a élargi son réseau de sociabilité à des milieux sociaux plus favorisés. C'est dans ce cadre qu'il rencontre Aïda.

Ces quelques récits invitent, si ce n'est à relativiser la force de l'homogamie religieuse (concernant près de 80 % des catholiques et des musulman·e·s se déclarant en couple), à la penser à l'intersection des rapports sociaux de classe et de race. L'hétérogamie des confessions religieuses peut en outre correspondre à une homogamie sociale, mais aussi, dans un sens, religieuse. Le partage de dispositions religieuses qui transcendent les différences confessionnelles rend ainsi l'union des partenaires envisageable, voire souhaitable. La tolérance et l'empathie mutuelle que témoignent les conjoints à l'égard de leurs religions respectives et le partage de dispositions religieuses communes assouplissent ainsi l'hétérogamie confessionnelle, comme en témoigne le récit d'Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer), mariée avec Nadir (musulman).

D'abord je me suis aperçue que lui il faisait jamais rien pour entraver ma religion, par exemple quand je venais le voir il s'arrangeait toujours pour me trouver une messe, une fois j'étais déprimée je voulais pas y aller, il m'a dit « allez on va y aller ensemble », enfin des trucs, mais hyper gentils

(Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer)

La mise en évidence de logiques sociales propres aux situations d'hétérogamie confessionnelle ne doit donc pas masquer l'existence d'une cohérence des dispositions à l'égard de la religion, et donc d'une forme d'homogamie religieuse.

On a présenté plus en détail le rôle de l'appartenance de classe, mais aussi de critères raciaux et ethniques, dans les décisions de mise en couple et le « choix » d'un·e partenaire. La religion peut jouer le rôle de ressource, en tant que signal d'une position dans l'espace social, permettant d'euphémiser ou au contraire d'accentuer des formes de sélection sociale ou de rejet. De ce fait, l'homogamie religieuse est souvent une homogamie sociale, que celle-ci corresponde à une cohérence des origines sociales, à des trajectoires sociales semblables ou à une homogamie raciale ou ethno-raciale. Dans tous les cas, des mécanismes de sélection sociale sont souvent sous-jacents aux jugements moraux que les individu·e·s portent sur les qualités et conduites des personnes qu'elles recherchent. Les proximités morales servent alors finalement à exprimer des proximités sociales. Dans la dernière partie du chapitre, on précise cette idée à partir du cas de l'islam, en interrogeant l'articulation entre sexualité et conjugalité, et plus spécifiquement la place du premier rapport sexuel dans les trajectoires conjugales des femmes musulmanes.

III — DU PREMIER RAPPORT SEXUEL A LA MISE EN COUPLE : DES PARCOURS GENRES POUR LES MUSULMAN·E·S

Être musulman·e en France aujourd'hui est lié, pour une partie des fidèles, à une trajectoire migratoire, à des formes d'assignations raciales et de stigmatisation, tout autant qu'à une position dominée dans l'espace social (Brun et Galonnier, 2016 ; Dargent, 2003 ; Tersigni, 2009). L'homogamie religieuse est donc, pour une partie des musulman·e·s, le produit de l'interrelation entre une situation sociale, une appartenance ethnique, des rapports de race, et un engagement religieux. L'articulation entre ces différentes dimensions dépend en outre du sexe des individu·e·s, le contrôle du corps des femmes étant plus fort et régulier que celui des hommes chez les personnes musulmanes issues de l'immigration (Tersigni, 2001). On montre ici la manière dont la mise en couple s'inscrit dans des parcours sexuels spécifiques pour les jeunes femmes musulmanes, à l'intersection des rapports de genre et de race.

1. Un premier rapport sexuel déjà conjugal : le contrôle de la sexualité des jeunes femmes musulmanes

Le contrôle par la famille de la sexualité et des choix conjugaux des fidèles est genré : il pèse principalement sur les femmes musulmanes, et tout particulièrement sur celles issues

de l'immigration (Harrami, 2008 ; Tersigni, 2001, 2016)¹⁴⁴. Il peut de plus prendre différentes formes, de l'imposition familiale d'un mariage « endogame » à l'acceptation de décisions conjugales hétérogames (Santelli et Collet, 2011), et contribue à modeler des trajectoires sexuelles et conjugales spécifiques. Le contrôle de la sexualité des femmes et les pratiques conjugales des couples devient un enjeu central, pour des individu·e·s largement minoré·e·s dans l'espace social. Il peut permettre à la fois la revendication d'une appartenance ethnique ou raciale et une revalorisation sociale par la sexualité et la conjugalité.

Les stratégies de maintien d'une homogamie religieuse et/ou raciale passent, tout d'abord, par le contrôle du corps des femmes et de leur sexualité de la part des familles musulmanes et maghrébines, ce qui a été montré dans de nombreux travaux sur le sujet (Hamel, 2006, 2012 ; Tersigni, 2001, 2016). Ce contrôle s'inscrit dans un contexte post-colonial, dans lequel les individu·e·s issu·e·s de l'immigration sont souvent dans des situations sociales défavorisées et stigmatisées. Les hommes opposent alors « nos » femmes aux « vôtres », reprenant l'opposition entre le « nous » et le « vous » (Fidolini, 2017 ; Santelli et Collet, 2011). Vulca Fidolini (2017) montre d'ailleurs que le temps passé dans le « pays d'accueil » a son importance puisque certaines jeunes femmes immigrées ayant quitté très jeunes leur pays d'origine sont considérées comme trop assimilées au pays d'accueil par les hommes immigrés pour être intégrées dans le « nous ».

La sexualité des femmes participe donc activement à maintenir des frontières ethno-raciales. Elle permet aussi de contourner des situations de domination sociale, en inscrivant les conduites sexuelles des femmes dans des stratégies de distinction par rapport aux femmes issues de la population majoritaire. Ce contrôle est, bien entendu, à géométrie variable et l'ensemble de la sexualité des femmes ne fait pas nécessairement l'objet d'un contrôle familial, en revanche, la virginité fait de manière plus systématique l'objet d'une surveillance étroite. C'est tout particulièrement le cas au sujet de la virginité des jeunes femmes (Tersigni, 2016). Le maintien de la « virginité », réelle ou affirmée, des jeunes femmes musulmanes est un enjeu de taille pour les familles maghrébines souhaitant garantir leur respectabilité, aux yeux de la famille venue en France, et des personnes vivant dans le même quartier, tout autant que de la famille résidant encore « au bled ». L'injonction à la virginité pour les jeunes femmes ou tout du moins l'exigence de sa mise en scène (par le fait de ne pas avoir d'appartement seule par exemple ou de ne pas parler de ses relations sentimentales) se double

¹⁴⁴ En effet, ne pouvant garantir ces formes de perpétuation ethno-culturelles, les enjeux des converti·e·s dans leurs choix sexuels, affectifs et conjugaux ne sont pas les mêmes (Puzenat, 2015).

du devoir de trouver le « bon partenaire », répondant à une logique de genre très répandue au-delà des seules logiques religieuses (Le Gall et Le Van, 2007).

L'analyse des données de l'enquête EPIC (2013) portant sur le premier rapport sexuel et sur l'âge au mariage confirme le rôle du genre et de la religion dans le choix d'un·e partenaire, ainsi que la place de la sexualité au sein des trajectoires conjugales, tout particulièrement pour les jeunes femmes musulmanes (Tableau 41).

TABLEAU 41
TEMPS ECOULE ENTRE LE PREMIER RAPPORT SEXUEL ET LE MARIAGE SELON LE SEXE ET LA RELIGIOSITE

		Mariage avant ou dans l'année	Mariage dans les trois premières années	Mariage plus tardif	Au moins 3 ans de relation de couple*	Ensemble	p-value	Effectifs
Catholique affirmé	Femme	5,2	9,0	59,4	26,3	100	***	222
	Homme	-	-	66,7	26	100		
Catholique indifférent	Femme	0,8	4,6	49,5	45,1	100	***	469
	Homme	-	-	55,2	43,0	100		
Musulman affirmé	Femme	44,8	19,7	18,5	16,9	100	***	108
	Homme	-	-	62,2	9,1	100		
Sans religion	Femme	1,1	2,5	45,3	51,1	100	***	300
	Homme	-	-	52,9	45,8	100		
Ensemble	Femme	7,0	6,7	46,7	39,7	100	***	1099
	Homme	-	-	56,7	38,4	100		

*Individu·e·s en couple depuis au moins trois ans et non marié·e·s.
Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %, ns : non significatif.
Lecture : 5,1 % des femmes catholiques affirmées déclarent s'être mariées dans l'année de leur premier rapport sexuel ou avant celui-ci. C'est le cas de 44,8 % des femmes musulmanes affirmées.
Champ : Individu·e·s âgés de 25 à 45 ans marié·e·s au moment de l'enquête ou en couple depuis au moins 3 ans.
Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.

Les résultats du tableau 41 portent sur les femmes et les hommes âgé·e·s de 25 à 45 ans, marié·e·s ou en couple depuis au moins trois ans. Les femmes ayant eu un rapport sexuel, mais n'étant pas restées en couple ne sont donc pas prises en compte dans l'analyse qui suit. Parmi les personnes sans religion et les catholiques indifférent·e·s les couples qui ne sont pas mariés sont surreprésentés, tandis que les catholiques et musulman·e·s affirmé·e·s sont en proportion plus nombreux/euses à être marié·e·s plutôt qu'en relation longue non maritale. Plus précisément, les femmes musulmanes se sont mariées dans l'année de leur premier rapport sexuel ou avant celui-ci plus fréquemment que les femmes sans religion.

Si ces mariages sont de manière générale plus fréquents pour les femmes que pour les hommes, les écarts selon l'engagement religieux au sein du groupe des femmes sont d'autant plus marquants parmi les personnes mariées ou en couple depuis au moins 3 ans. Ainsi, 44,8 % des femmes musulmanes affirmées ont déclaré avoir eu leur premier rapport sexuel dans l'année précédant leur mariage ou après celui-ci, soit 37 points de pourcentage de plus que pour les femmes sans religion.

Cette proportion est particulièrement importante, par rapport aux femmes sans religion, mais aussi par rapport aux hommes musulmans. On observe ici une imbrication forte entre genre, religion, sexualité et conjugalité, tout particulièrement pour les femmes musulmanes pour qui le mariage est associé non seulement à la mise en couple, mais est, pour une partie d'entre elles, un pré-requis à la sexualité.

Ces résultats sont confirmés par une régression (Tableau 42) permettant de mesurer les « effets purs » de la religion et de la trajectoire migratoire sur le lien entre âge au premier rapport sexuel et âge au mariage pour les femmes, parmi les femmes mariées ou en couple depuis au moins 3 ans au moment de l'enquête. Toutes choses égales par ailleurs¹⁴⁵, le fait d'être catholique ou musulmane affirmée augmente fortement la probabilité d'avoir un premier rapport sexuel dans l'année du mariage ou après celui-ci, par rapport aux femmes sans religion d'appartenance, cette probabilité étant beaucoup plus forte pour les femmes musulmanes affirmées (OR=33,8) que pour les femmes catholiques affirmées (OR=3,5). On observe, en outre, un effet de l'homogamie religieuse : quand la femme n'est pas en couple avec une personne de même religion qu'elle, la probabilité d'avoir un premier rapport sexuel conjugal est diminuée (OR=0,3). Par ailleurs, toutes choses égales par ailleurs, le fait pour les femmes d'être immigrée ou descendante de deux parents immigré·e·s augmente fortement les chances d'avoir un premier rapport sexuel dans l'année du mariage ou après celui-ci par rapport aux femmes issues de la population majoritaire.

¹⁴⁵ Les variables de contrôle sont le statut migratoire, homogamie religieuse, l'âge au début de la relation et la religion.

TABEAU 42
REGRESSION LOGISTIQUE SUR LE FAIT D'AVOIR UN PREMIER RAPPORT SEXUEL DANS L'ANNEE DU MARIAGE OU
APRES CELUI-CI (FEMMES, 25-45 ANS)

	Coefficients	p-value	Odds-ratio
Constante	-4,7	0,0	0,0
Âge au début de la relation			
20 ans ou avant	0,0	ns	1,0
21-24 ans		<i>Ref.</i>	
25 ans et plus	-0,9	**	0,4
Homogamie religieuse			
Oui		<i>Ref.</i>	
Non	-1,2	***	0,3
Religion			
Catholique affirmée	1,3	*	3,5
Catholique indifférent	-0,4	ns	0,7
Musulmane affirmée	3,5	***	33,8
Autre	2,5	***	11,7
Sans religion		<i>Ref.</i>	
Statut migratoire			
Population majoritaire		<i>Ref.</i>	
Immigrée	1,2	***	3,4
Descendante de deux parents immigrés	1,1	**	2,9
Descendante d'un parent immigré	-0,1	ns	0,9
Diplôme			
Aucun diplôme, CEP	1,0	**	2,6
Brevet, CAP, BEP	0,3	ns	1,3
Baccalauréat jusqu'à bac+2		<i>Ref.</i>	
Diplôme supérieur à bac+2	1,1	***	3,0
<p>Seuils de significativité statistique : * 10 % ; ** 5 % ; *** 1 %, ns : non significatif.</p> <p>Lecture : À diplôme, statut migratoire, homogamie religieuse et âge au début de la relation contrôlé-e-s, les femmes catholiques affirmées ont plus de chance que les femmes sans religion d'avoir un premier rapport sexuel dans l'année du mariage ou après celui-ci (OR=3,5).</p> <p>Champ : Individu-e-s âgés de 25 à 45 ans marié-e-s au moment de l'enquête ou en couple depuis au moins 3 ans.</p> <p>Source : Étude des parcours individuels et conjugaux (EPIC), 2013, Ined-Insee.</p>			

Ces résultats témoignent du rôle des femmes comme dépositaires de l'« honneur » familial (Beaugé, 2013 ; Tersigni, 2001), et de la perpétuation d'un entre-soi mêlant des éléments culturels, raciaux et religieux. Ces caractéristiques sont entremêlées, mais ne se confondent pas les unes avec les autres, comme en atteste l'existence d'« effets purs » mise en évidence par la régression. Enfin, deux profils sociaux se distinguent : les femmes très peu diplômées et les femmes très diplômées, qui ont en commun d'avoir significativement plus de chances que les femmes disposant d'un diplôme intermédiaire d'avoir connu premier rapport sexuel marital que pour les femmes ayant un niveau de diplôme plus intermédiaire. Ces deux profils correspondent à des logiques distinctes d'entre-soi social, non sans lien avec des entre-soi culturels, raciaux, ethniques et religieux.

L'inscription de la sexualité des jeunes femmes au sein d'une trajectoire conjugale peut dépendre de contrôles directs de la part de la famille, reproduisant et renforçant les contrôles familiaux des sorties des jeunes femmes durant la période de jeunesse (Bozon, 2012). Le cas d'Amel est ainsi éclairant du contrôle direct exercé par sa mère, née en Algérie, sur sa sexualité. Amel a 25 ans, elle est étudiante en économie, musulmane pratiquante et investie localement dans sa ville sur les questions religieuses. Elle hésite au départ à faire l'entretien avec moi, car selon elle, ce sont plus des « *questions culturelles* » que « *religieuses* » qui ont été structurantes de son parcours affectif et sexuel. Au cours de l'entretien, elle m'explique ainsi le contrôle strict que lui a imposé sa mère durant son adolescence.

En fait dans la mentalité algérienne, voilà, une fille plus vierge avant le mariage c'est, d'après les mots de ma mère quand j'avais onze ou douze ans, c'est une « putain ». Et les réputations se font très vite sur toi si on sait que l'on t'a vu avec tel homme, etc. ou telle personne qui est un voisin d'une personne qui... Et c'est quelque chose vraiment que les mères, les parents, mais... protègent, sanctifient vraiment là-bas [*en Algérie*]. Et du coup, ma mère, elle est restée dans cette mentalité. Et depuis petite, depuis préado, ça a toujours été le sujet, du genre « si jamais tu me faisais quelque chose comme ça un jour », « si j'apprenais que tu n'étais plus vierge avant le mariage... ou que... » Que voilà quoi, que (*rires*) « ce serait, mais la honte sur toute la famille » [...] C'est aussi pour ça que j'ai eu autant de mal à avoir des relations plus sérieuses. Parce qu'en vivant chez ma mère je me suis toujours dit que ça ne serait pas gérable du tout. En plus, elle est très intrusive, à fouiller mon portable, fouiller mes trucs, enfin fouiller mes affaires.

(Amel, 25 ans, musulmane affirmée,
étudiante en économie dans une grande école)

Les injonctions de la mère d'Amel sur sa sexualité consistent d'une part en une forme culpabilisante de responsabilisation d'Amel – de sa sexualité dépend l'honneur de la famille –

et, d'autre part, en la mise en œuvre de stratégies beaucoup plus concrètes de surveillance, comme par la fouille du téléphone portable.

Le contrôle des sorties de sa fille par la mère d'Amel n'est pas un phénomène propre aux familles maghrébines ou musulmanes. Ce contrôle contribue plus largement à différencier selon le sexe les étapes d'entrée dans la sexualité des jeunes : les sorties et la sexualité des filles est plus contrôlée que celle des garçons et ce, quel que soit leur appartenance (ou non-appartenance) religieuse et leur origine ethno-raciale (Bozon et Villeneuve- Gokalp, 1995 ; Clair, 2010). Le contrôle est cependant plus prégnant dans les familles musulmanes et maghrébines en ce qu'il est étroitement lié à la « réputation sociale » (Fidolini, 2018)¹⁴⁶ de l'ensemble de la famille. Aux yeux des parents, conserver le contrôle sur le corps de leurs filles est, à ce titre, est, enjeu crucial (Harrami, 2008 ; Tersigni, 2001). De plus, Amel justifie ce contrôle par l'existence d'une mentalité « algérienne », et non du fait de l'islam, confirmant le rapport complexe et intriqué entre appartenance religieuse, rapports interethniques et genre pour les jeunes femmes musulmanes issues de l'immigration.

Le contrôle de la sexualité des jeunes femmes n'est cependant pas toujours explicite comme dans le cas de la mère d'Amel. Il peut avoir été incorporé durant la socialisation primaire ou plus tardivement. Les individu·e·s ayant intériorisé ces contrôles externes, ils prennent plutôt la forme d'une auto-contrainte. Dans tous les cas, ils ont pour objectif de limiter la sexualité pré-conjugale des jeunes femmes, ou tout du moins de maintenir les apparences d'une virginité conservée. La décision, pour deux partenaires musulman·e·s, de se marier peut alors se justifier dans le souci de rendre légitime sa sexualité, que cette légitimation soit religieuse, ou qu'elle s'inscrive dans le jeu des rapports raciaux et interethniques.

¹⁴⁶ La notion d'honneur doit être maniée avec précaution. Vulca Fidolini (2015) souligne avec justesse le risque d'interprétations trop culturalistes des conduites sexuelles et conjugales des personnes maghrébines, associées au modèle « honneur-honte ». Certains auteurs, à l'instar de Herzfeld (1980, cité par Fidolini, 2015) ont critiqué le recours à ces catégories culturalistes, qui tendraient à exotiser certains traits d'une masculinité méditerranéenne et musulmane. Cependant, comme le propose Vulca Fidolini, l'utilisation de ces catégories est opérante en les pensant comme des référents normatifs utilisés par les enquêté·e·s dans leurs discours. Il ne s'agit plus alors de catégories surplombantes produites par un regard sociologique mais de catégories indigènes ou devenues indigènes dans les usages dont elles font l'objet. Il propose, pour cela, d'utiliser la notion de « réputation sociale ». Pour une discussion détaillée des catégories d'« honneur » et de « honte » dans les approches culturalistes, on renvoie à la thèse de Vulca Fidolini (2015), plus particulièrement au chapitre 2.4., « Les masculinités dans la rive sud de la Méditerranée » (p. 83-91).

2. Se marier pour légitimer sa sexualité : rapports de genre et rapports interethniques pour les musulman·e·s

Si les personnes catholiques et musulmanes ont en commun de se marier plus fréquemment que les personnes sans religion d'appartenance, la manière dont les rapports de genre structurent les motifs que les individu·e·s donnent à leur mariage varie selon l'appartenance religieuse. Dans l'enquête EPIC, on demande aux individu·e·s marié·e·s la raison principale du mariage. Huit propositions précises sont faites aux enquêté·e·s : « pour vivre ensemble, partir de chez vos parents », « pour fonder ou officialiser une famille (avoir/adopter des enfants, porter le même nom, etc.) », « pour faire une fête », « pour faire plaisir à vos parents, grands-parents, etc. », « pour prouver votre engagement l'un envers l'autre », « pour montrer aux autres votre engagement », « pour des raisons religieuses », « pour des raisons fiscales, juridiques, administratives (y compris rapprochement géographique) ». En 2013, parmi les personnes mariées de 25 à 45 ans, près de 13 % des femmes musulmanes affirmées déclarent s'être mariées pour pouvoir « vivre ensemble », contre 6 % des femmes catholiques affirmées et 3 % des femmes sans religion. Du côté des hommes, ils sont respectivement 7,5 %, 6 % et 0,7 %. « Vivre ensemble » est aussi la raison secondaire donnée par 11,4 % des femmes musulmanes affirmées (8,7 % des catholiques affirmées, 2,7 % des femmes sans religion), tandis que « faire plaisir aux parents » est donnée par 6 % des musulmanes affirmées (2 % des femmes catholiques affirmées, moins de 1 % des femmes sans religion) et 17 % des musulmans affirmés (7 % des catholiques affirmés et 4 % des hommes sans religion)¹⁴⁷. Si on met de côté la réponse majoritaire « fonder une famille » qui est très largement donnée par les individu·e·s quelle que soit leur religiosité, on note deux résultats principaux : tout d'abord, les « raisons religieuses » sont peu données par les individu·e·s comme raisons principales au mariage, pour les catholiques (2 % des femmes et 3 % des hommes) comme pour les musulman·e·s (9 % des femmes et 5 % des hommes). De plus, les musulman·e·s affirmé·e·s sont surreprésenté·e·s parmi les individu·e·s pour qui le mariage permet de « vivre ensemble », ce qui pourrait traduire le contournement de normes (familiales, religieuses, de genre) de conjugalité et de sexualité par le mariage pour les femmes.

¹⁴⁷ Il semble que, parmi les femmes qui se sont mariées dans l'année de leur premier rapport sexuel ou avant celui-ci, les femmes musulmanes affirmées déclarent dans des proportions plus importantes que les personnes sans religion ou les catholiques s'être mariées en premier lieu pour « faire plaisir aux parents », mais les effectifs sont trop faibles pour faire plus qu'évoquer la possibilité d'un tel résultat.

Hakim (25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil) me fait part de son mariage prévu dans les prochains mois. En couple avec une jeune femme d'origine algérienne, il me raconte avec fierté leur mariage, qui est programmé quelques mois après l'entretien, dans la « *tradition algérienne* » : il a demandé l'aval au père de la mariée et la « *musique de rebeu* », les nombreuses robes pour sa femme et les vêtements « *folkloriques* » rythmeront la grande fête.

C'est vraiment dans leurs coutumes. On est vraiment dans les coutumes traditionnelles quoi. [...] [O]n organise un mariage traditionnel, dans une salle avec de la musique rebeu, avec tout plein de robes. Pour la femme – enfin moi je suis en costume, les hommes n'ont pas trop d'accoutrements bizarres –, mais pour les femmes c'est plus compliqué, elles ont plein de tenues rebeu avec tout plein de bijoux, des trucs comme ça.

(Hakim, 25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil)

Il est important pour Hakim d'attendre le mariage pour pouvoir « *s'installer* » avec sa fiancée, et faire les choses « *dans les règles* », comme le souhaite le « *papa* » de sa future femme. Le mariage correspond ainsi à la fois à une étape essentielle pour pouvoir « *vivre ensemble* », mais aussi pour « *faire plaisir aux parents* », si l'on reprend les critères proposés par l'enquête EPIC, comme le souligne à plusieurs reprises Hakim au cours de l'entretien. De plus, le choix du mariage s'inscrit dans une histoire sexuelle déjà active pour le couple : Hakim m'explique avoir déjà eu une relation sexuelle avec sa fiancée, mais ils ont mis en veille leur sexualité jusqu'à la concrétisation du mariage.

M : Et avec ta future femme est-ce que vous avez déjà eu déjà une relation ou est-ce que vous attendez le mariage ?

E : On a déjà eu une relation, mais depuis que ça s'est concrétisé, que j'ai été demander la main, on a préféré s'abstenir et attendre le mariage, même si voilà elle est plus vierge et on l'a déjà fait, mais là on a préféré s'abstenir en attendant de s'installer bien et que tout soit fait dans les règles quoi.

(Hakim, 25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil)

Le mariage correspond ainsi à une phase nouvelle dans la vie d'Hakim et de sa fiancée, marquée par l'arrêt des rapports sexuels jusqu'au mariage et le respect des « *règles* » et des coutumes propres à la « *culture algérienne* ». La religion permet ici à Hakim de faire de son histoire migratoire un tout « *cohérent et orienté* » (Bourdieu, 1986) depuis un point de départ (son pays d'origine, l'Algérie) vers son mariage, qui est à la fois le terme et le but de son déplacement géographique et social. Le mariage vient sanctionner la perpétuation d'une forme d'entre-soi religieux, mais surtout culturel, ethnique et social (les familles d'Hakim et de sa future femme étant d'origine populaire). La sexualité devient *a posteriori* un élément au

cœur de la perpétuation de l'entre-soi, à partir du moment où les deux partenaires décident de se marier (quelques mois après leur premier rapport sexuel).

Contrairement à Hakim qui se marie dans le « *respect de la tradition algérienne* », sans faire de référence précise à l'islam, le mariage de Claire (21 ans, musulmane affirmée convertie, en service civique dans une association) correspond à une étape nécessaire avant de « *vivre ensemble* », dans le cadre d'un respect strict des dogmes islamiques. Claire s'est mariée religieusement avec son compagnon né en France de parents marocains, avec qui elle est en couple depuis la fin du collège. Quelques temps après sa conversion (à l'âge de 16 ans), Claire et son compagnon se sont séparé·e·s car leur relation ne correspondait pas aux attentes de la jeune femme (être en couple sans être officiellement engagé·e·s l'un envers l'autre). La séparation qui a duré quelques mois, avant qu'ils ne se remettent en couple et prennent la décision de se marier religieusement, afin de rendre possible et légitime leur sexualité et le fait de vivre ensemble. Leur mariage répond aux codes islamiques détachés de ses éléments culturels d'Afrique du Nord : pas de musique, une cérémonie sobre, peu de famille présente (Puzenat, 2015 ; Roy, 2013), « *un petit truc avec l'imam* », « *super simple* » et « *en adéquation avec [s]a religion* ».

Si Claire et son mari ont attendu le mariage pour habiter ensemble (elle est arrivée le soir même du mariage dans l'appartement loué par son mari plusieurs semaines auparavant), leurs relations sexuelles ont précédé de quelques mois la cérémonie. De façon à ce que ces « *faiblesses* » ne se multiplient pas (« *on a été faibles* »), Claire et son compagnon ont mis en place des techniques pour résister au désir sexuel et retrouver une forme de « pureté » en amont du mariage : « *on essayait de sortir le plus possible, de pas rester tous les deux* », qui font écho aux stratégies décrites au chapitre 5 (« La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »).

Pour la femme d'Hakim comme pour Claire, le premier rapport sexuel a eu lieu moins d'un an avant le mariage. Dans les deux cas, la sexualité de ces jeunes femmes est rendue possible par la concrétisation proche d'un mariage, même si celui-ci n'a pas les mêmes significations pour les deux couples. Il s'ancre dans des normes de genre et de sexualité pesant sur les jeunes femmes descendant·e·s d'immigré·e·s et prend racine dans la culture des pays d'origine et les rapports interethniques pour Hakim et sa femme. Dans le cas de Claire et de son mari, le mariage correspond plutôt à la volonté de Claire de s'en tenir à une pratique islamique stricte, en tant que jeune convertie à l'islam et se voulant « croyante exemplaire » (Hervieu-Léger, 1999).

La question de la virginité des jeunes femmes est présente dans les entretiens, tout

autant que dans les données quantitatives. Cette norme de sexualité est toutefois loin d'être univoque et immuable : elle peut être contournée, ignorée, discutée (Ben Dridi, 2004). Parmi les enquêté·e·s, plusieurs jeunes femmes s'en sont détachées et valorisent, au contraire, l'exploration d'une sexualité variée qu'elle soit conjugale (Assia, 22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales) ou non (Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels). En revanche, et bien qu'elles y apportent des réponses différentes, toutes les jeunes femmes se confrontent à la question de la limite à ne pas franchir. Fanta (23 ans, musulmane affirmée, en service civique dans une association) me raconte avoir déjà fait « *plein de conneries* »¹⁴⁸ quand elle était plus jeune, dont embrasser des garçons en boîte de nuit, et « *un peu plus* ». Elle se considère cependant comme étant vierge, puisqu'elle n'a jamais eu de rapport pénétratif vaginal. Depuis sa décision de porter le voile, Fanta ne sort plus « *dans les bars* » et souhaite à présent attendre de rencontrer celui qui deviendra son mari.

Cette contrainte à l'égard de la virginité semble ne peser que sur les femmes. En effet, ni les données statistiques ni les entretiens ne témoignent de questionnements de la part des hommes catholiques et musulman·e·s au sujet de leur virginité. Alexandre (26 ans, catholique pratiquant, cadre d'entreprise) et Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) font figure d'exceptions. La virginité est donc la marque de la moralité sexuelle des jeunes femmes et donc de l'« honneur » et de la « réputation sociale » des hommes et de la famille. La virginité de leur partenaire permet aux hommes de mettre en scène des formes de masculinités protectrices, s'inscrivant dans des représentations culturalistes et normatives des rapports entre les sexes (Fidolini, 2018).

Ainsi, les conduites sexuelles des jeunes femmes musulmanes s'inscrivent plus fréquemment que celles des femmes catholiques affirmées et des jeunes femmes sans religion dans un parcours marital. Cela se traduit par des rapports sexuels plus fréquemment situés « à proximité » d'un mariage pour les femmes musulmanes. Les significations associées à la virginité ne répondent cependant pas toutes à une injonction religieuse, et aux dogmes islamiques. Elles dépendent beaucoup plus fréquemment de la position des individu·e·s dans différents rapports sociaux (de classe, de race et interethnique) et permettent, en garantissant une moralité sexuelle, d'assurer le maintien d'un entre-soi. En effet, les discours sur la

¹⁴⁸ Une expression qui fait écho presque mot pour mot au discours d'une des enquêtées de Cécile Thomé (2011) dans son mémoire de M1 sur « Corps, féminité, sexualité chez les adolescentes musulmanes d'origine algérienne de milieux populaires ». Il s'agit de Leïla, 17 ans, en 1^e STG, de parents algériens kabyles. Elle refuse d'embrasser des garçons avant le mariage et déclare : « *j'le f'rai pas, non vraiment, j'fais assez d'conneries comme ça, et j'le f'rai pas* ».

virginité (qui restent avant tout des discours) permettent de soutenir des logiques homogamiques qui dépassent le seul cadre religieux.

CONCLUSION DE CHAPITRE

L'homogamie religieuse, particulièrement forte pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, permet de penser l'articulation entre la religiosité et les différents rapports sociaux (de genre, de classe et de race), ainsi que l'imbrication entre sexualité et conjugalité. La religion peut constituer à plusieurs niveaux une ressource pour les fidèles : elle est tout d'abord associée à des lieux de sociabilité particuliers, ce qui se vérifie tout particulièrement pour les musulman·e·s. Celles et ceux-ci rencontrent plus fréquemment leur conjoint·e dans des lieux « privés » de rencontre (chez soi, dans sa famille, chez des ami·e·s). De plus, certain·e·s individu·e·s rencontrent leur partenaire dans des lieux marqués par le catholicisme ou l'islam. Le « marquage » religieux de ces lieux ne signifie pas pour autant que ceux-ci soient choisis par les individu·e·s pour leur contenu purement religieux, mais plutôt pour la manière dont ils procèdent à des formes de sélection sociale.

Dans le cas des personnes catholiques, le choix d'un lieu « religieux » peut ainsi permettre de rencontrer des personnes *socialement* semblables – autrement dit aux pratiques et représentations de genre et de classe proches. C'est ainsi que plusieurs enquêté·e·s homosexuel·le·s s'étant parfois fortement détaché·e·s de la religion catholique vont choisir de fréquenter une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s pour éviter les « mauvaises » rencontres. Le marquage religieux des lieux permet de tenir à distance la figure repoussoir des homosexuel·le·s dérogeant aux normes de genre traditionnelles, ayant des représentations de la sexualité qui s'éloignent trop explicitement d'une vision bicatégorisée des rapports entre les femmes et les hommes ou encore des homosexuel·le·s qui ont des trajectoires sociales trop distantes des leurs.

De plus, la religion vient consolider des entre-soi de race et interethniques au sein desquels sont définies des attentes spécifiques en termes de pratiques et de normes de genre, tout particulièrement autour de la question de la virginité des jeunes femmes musulmanes.

Finalement, l'étude de situations d'homogamie ou d'hétérogamie religieuse ou confessionnelle vient compléter les travaux plus larges sur l'homogamie. Plus précisément, trois enseignements peuvent être mis en évidence. En premier lieu, alors qu'il a été montré que la mise en couple et la rencontre d'un partenaire dépendaient moins de logiques familiales qu'auparavant (Bozon et Héran, 1988), celles-ci sont encore présentes chez les fidèles, en particulier pour les personnes musulmanes.

En deuxième lieu, si la majorité des rencontres se déroulent selon un scénario en deux étapes, d'abord caractérisé par une segmentation des lieux de rencontre et non par un choix conscient de la part des partenaires, les décisions stratégiques de la part des individu·e·s ne sont pas à ignorer. La religion peut alors permettre l'euphémisation ou la consolidation d'une position dans l'espace social et de mécanismes de sélection sociale ou de rejet parfois moins dicibles. Rechercher un·e partenaire catholique peut être une manière douce de trouver un·e partenaire issu·e de la bourgeoisie, tandis que refuser de se mettre en couple avec une personne musulmane peut correspondre au rejet policé de milieux sociaux plus populaires ou d'une appartenance raciale. L'homogamie religieuse est en ce sens une homogamie qui peut dire son nom.

En troisième lieu, celle-ci permet de se détacher d'une conception de l'homogamie fondée sur la seule proximité sociale (à partir de l'origine ou de l'appartenance sociale des partenaires) et de s'intéresser, à partir de la religiosité des partenaires, aux combinaisons entre des logiques sociales, des représentations de genre, une position dans les rapports de race. Ces proximités « sociales » au sens large correspondent finalement à des formes de proximité morales, en particulier à l'égard du genre, du couple et de la sexualité.

En conclusion, la place de la religion apparaît parfois comme secondaire dans les mécanismes homogamiques. L'homogamie religieuse est alors le condensateur de formes de proximités « sociales » et morales imbriquées. Il subsiste malgré tout un substrat religieux aux logiques « sociales » de l'homogamie religieuse. Celui se fonde notamment sur le rôle de la famille, sur l'usage parfois stratégique de la religion, sur des logiques de distinctions (sociales et morales), mais aussi sur le partage d'un contenu culturel et de dispositions « religieuses » (empathie à l'égard de la pratique de sa/son partenaire, partage d'une « spiritualité ») entre les deux partenaires.

Chapitre 7

VARIATIONS SEXUELLES ET VARIATIONS RELIGIEUSES CHEZ LES FIDÈLES AU COURS DE LA JEUNESSE

INTRODUCTION DE CHAPITRE

Les fidèles catholiques et musulman·e·s sont particulièrement attaché·e·s à l'expérience d'une sexualité conjugale, en particulier les jeunes femmes (chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles »). Cette « mystique de l'union » prend cependant des formes particulières lors des débuts sexuels et de l'entrée dans la jeunesse. Période d'expérimentations, de relâchement des contrôles parentaux et de désynchronisation des parcours, la jeunesse est aussi un moment d'élargissement genré des expériences sexuelles. Si les pratiques sexuelles tendent à se rapprocher entre les fidèles catholiques et musulman·e·s et les personnes sans religion – une situation moins nette parmi les femmes musulmanes cependant (chapitre 3 – « La sexualité des musulman·e·s : une sexualité de minoritaires ») – on peut s'interroger sur les variations religieuses de l'extension du répertoire sexuel.

Pour ce faire, on s'intéresse à l'entrée dans la sexualité des fidèles, tout particulièrement à celle des jeunes femmes. On sait que les femmes catholiques et musulmanes entrent souvent plus tardivement dans la sexualité pénétrative que celles qui ne déclarent pas de religion d'appartenance. En outre, quelle que soit leur appartenance religieuse, l'entrée dans la sexualité des jeunes femmes est marquée par la question des douleurs, souvent anticipées lors des premiers rapports sexuels, et par l'apprentissage progressif du plaisir sexuel tout au long de la période de jeunesse (Germain, 2018 ; Santelli,

2018). On peut se demander si ce processus s'inscrit, pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, dans un modèle conjugal en accord avec l'attachement à la « mystique de l'union », ou s'ils invitent à envisager l'existence ou l'élaboration d'autres représentations et attentes à l'égard de la sexualité. Notamment, sous quels registres de justification les difficultés (réelles ou anticipées) liées à l'entrée dans la sexualité sont-elles évoquées ? Correspondent-elles à des scripts sexuels particuliers selon l'appartenance religieuse ? Quelle est la place accordée à la religion dans les récits de l'entrée dans la sexualité des fidèles ?

Par ailleurs, la période de jeunesse apparaît comme un moment propice à un éloignement à l'égard de la religion. En effet, la diversification des réseaux de sociabilité suivant l'entrée dans les études supérieures, l'éloignement à l'égard de la famille (et d'une pratique religieuse familiale), et plus largement les différentes formes de socialisation secondaire peuvent amener les fidèles à interroger la légitimité ou le sens de leur engagement religieux. Il s'agit ici de voir en quoi le relâchement religieux pendant cette période, s'il a lieu, va de pair avec (voire est déclenché par) une ouverture à l'égard de la sexualité, soit une diversification des expériences sexuelles, un élargissement du répertoire sexuel et avec l'apprentissage du plaisir. Plus globalement, c'est la question de l'imbrication entre les trajectoires religieuse, sexuelle et affective qui est posée pour les jeunes adultes. On s'interroge ainsi non seulement sur l'articulation entre trajectoires sexuelle, affective et conjugale pendant la jeunesse – une articulation qui est genrée (Bozon, 2018 ; Maillochon, 2015) et qui n'est pas indépendante des choix religieux (Bozon, 2008a ; Rault et Letrait, 2010 ; Régnier-Loilier et Prioux, 2009) –, mais aussi sur l'interpénétration entre les parcours religieux et sexuels.

I — DE L'EXPERIENCE DE LA DOULEUR A L'APPRENTISSAGE DU PLAISIR

L'entrée dans la sexualité reste, malgré un rapprochement de l'âge au premier rapport sexuel entre les femmes et les hommes, un phénomène genré : les attentes, représentations et conséquences du premier rapport sexuel sont différenciées (Bozon, 2018). Avant leurs débuts sexuels, les jeunes femmes ont généralement anticipé la douleur lors de leurs premiers rapports sexuels, notamment durant des discussions avec leurs paires (Germain, 2018). De plus, la période de jeunesse sexuelle caractérise un moment au cours duquel les femmes vont petit à petit faire l'expérience du plaisir, en particulier en « apprenant » à déconnecter ce dernier du sentiment amoureux (Rigot, 2016). Qu'en est-il dans le cas des fidèles catholiques et musulmanes, dont le nombre de partenaires est plus réduit et l'expérience de la conjugalité plus centrale que pour le reste des femmes ? L'expérience de la douleur (ou l'anticipation de celle-ci) s'exprime-t-elle dans un registre spécifique ? De quelle manière ces femmes font-elles l'expérience du plaisir sexuel ?

1. Des premiers rapports sexuels forcément douloureux pour les femmes ?

a) L'anticipation de la douleur : variations religieuses d'un phénomène de genre

L'entrée dans la jeunesse sexuelle est marquée par les débuts de la sexualité génitale, « seuil social décisif qui, avec d'autres événements, fait entrer symboliquement dans un nouvel âge » (Bozon, 2012). Pour la plupart des femmes et des hommes, les débuts sexuels n'ont pas lieu avec le/la conjoint ou futur· conjoint·e (Bozon et Rault, 2012), mais s'inscrivent dans une période au cours de laquelle les individu·e·s font l'expérience de la sexualité et des plaisirs du corps (Maillochon, 2012 ; Santelli, 2018). Malgré un rapprochement net de l'âge au premier rapport sexuel entre femmes et hommes et la généralisation de la « norme de protection » (Bozon, 2012), les représentations à l'égard de la sexualité tout autant que les significations associées au premier rapport sexuel sont genrées (Clair, 2008 ; Maillochon, 2015 ; Maillochon, Ehlinger et Godeau, 2016). Les femmes sont notamment socialisées à être responsables de leur sexualité ainsi que de celle de leur partenaire, en particulier autour de la prise en charge mentale et physique de la contraception (Thomé, 2017). Elles se doivent aussi d'inscrire leur sexualité au sein d'une relation amoureuse (Bozon, 2012).

Quels que soient leur milieu social, leur lieu d'habitation ou leurs « origines culturelles », il semble qu'aucune ne puisse totalement échapper à cette dramatisation faite de sang, de douleur, de grossesses indésirables et de sentiments de culpabilité (Clair, 2010, p. 321).

Les jeunes femmes ont des attentes particulières à l'égard du premier rapport sexuel : celui-ci s'inscrit généralement dans un scénario idéal au sein duquel la sexualité s'intègre à une relation de couple (Le Gall et Le Van, 2007), mais il est aussi marqué par l'anticipation de rapports sexuels douloureux (Clair, 2008 ; Germain, 2018 ; Rigot, 2016). De plus, la période de jeunesse sexuelle correspond à une période d'expérimentation et d'apprentissage, durant laquelle le plaisir est plus ou moins appréhendé et apprivoisé au fil de leurs expériences et de la rencontre de nouveaux partenaires. Comme le précise Virginie Rigot (2016), « [l]a socialisation des femmes a tendance à sentimentaliser la sexualité. La jeunesse sexuelle permet l'apprentissage de la déconnexion du sentiment amoureux et du plaisir sexuel » (p. 55). Cette déconnexion a lieu, cependant, au sein de « cadres sociaux » de la sexualité (Bozon, 2001a) : le plaisir sexuel des femmes est « contraint » (Andro et al., 2010) et les expériences (hétéro)sexuelles sont largement perçues comme une série d'étapes à franchir, avant de se mettre durablement en couple.

Parmi les enquêtées interrogées, la socialisation des jeunes femmes à l'anticipation de la douleur prend des formes particulières selon leur engagement religieux, tout autant que la gestion des sensations douloureuses pendant l'acte sexuel et après celui-ci. En premier lieu, et conformément aux résultats déjà mis en évidence par d'autres travaux, les femmes ne parlent pas de la douleur ressentie lors des rapports sexuels avec leurs parents, notamment avec leur mère (Germain, 2018 ; Mossuz-Lavau et Knibiehler, 2001) : ce sont vers les pairs que les femmes se tournent pour obtenir des informations sur les premiers rapports sexuels. Coline (32 ans, catholique pratiquante, avocate) m'indique ainsi avoir « *plein d'amies qui me disent qu'elles ont eu mal* », tandis qu'Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer) la cousine de Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) lui a transmis lors de leurs discussions une représentation douloureuse du premier rapport sexuel.

Après avec ma mère j'en ai pas trop parlé [*de sexualité*], mais comme je t'ai dit, c'est ma cousine le prophète qui avait les discussions avec sa mère, et par contre moi je lui en parlais à elle. Donc avec elle on a parlé de beaucoup de choses, on a... Je pense que c'est elle qui m'a un peu transmis l'idée que la première fois ça allait faire mal, après mes parents c'était plutôt que c'est la tendresse, c'est l'amour. Que c'est après le mariage, ça c'est important !

(Béregère, 29 ans, catholique pratiquante,
chargée de recrutement en ressources humaines)

L'admiration que voue Béregère à sa cousine Angélique tient probablement à son âge (Angélique a cinq ans de plus que Béregère), mais aussi à la piété catholique intense de cette dernière (« *ma cousine le prophète* »). Celle-ci suscite chez Béregère un profond respect, dont elle me parle à plusieurs reprises lors de l'entretien. Angélique est ainsi, du fait de sa conduite religieuse, de son âge et en tant qu'initiatrice (elle a déjà eu des rapports sexuels), considérée par Béregère comme une interlocutrice légitime pour parler de sexualité (Lahire, 2011 [1998]). Le rôle de la religion n'est pas anodin ici dans la réception du discours d'Angélique par sa cousine. Selon Béregère, Angélique aurait respecté les attentes religieuses en matière de sexualité (elle n'a eu qu'un partenaire sexuel qui est devenu son mari) et, *en dépit de* sa pratique catholique régulière et son respect des normes catholiques de sexualité, Angélique a eu de grandes difficultés à avoir des rapports sexuels et s'est déclarée être infertile. Il était évident pour Béregère qu'elle aurait, elle aussi, des rapports sexuels douloureux, puisque même sa cousine très pieuse en a fait l'expérience malheureuse.

Béregère s'attache en revanche à mettre à distance un effet spécifiquement religieux dans les douleurs ressenties lors de ses premiers rapports sexuels : « *ça n'a vraiment aucun lien avec la religion en tout cas* », justifiant celles-ci par des causes psychologiques comme la peur de la douleur transmise par sa cousine. La religion représente ici, pour Béregère, un facteur de légitimation d'un discours universalisant sur les douleurs féminines pendant l'acte sexuel (celles-ci sont inévitables, puisque même les personnes très respectueuses des dogmes catholiques comme sa cousine Angélique en sont victimes) et non comme la cause de ces douleurs.

En outre, si les parents ne parlent pas de sexualité au sein des familles de plusieurs enquêtées, certains de leurs silences sont particulièrement signifiants. En effet, ils ne sont pas toujours synonymes de délégation de l'éducation sexuelle à d'autres instances, comme la télévision ou l'école (Amsellem-Mainguy, 2006 ; Germain, 2018). Imbriqués à des formes de contrôle direct sur les sorties des jeunes femmes, les silences deviennent des injonctions à la virginité ainsi qu'à une sexualité conjugale et modérée (Mardon, 2009). Assia (22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales) m'explique ainsi ne pas

parler de sexualité avec ses parents, immigré·e·s marocain·e·s et musulman·e·s, mais être tout à fait consciente des injonctions pesant sur elle : « *C'est plus, de toute façon, tu restes vierge jusqu'au mariage donc au final, t'as pas d'intérêt à savoir grand-chose maintenant quoi* ». Son premier rapport sexuel, avec un jeune homme qu'elle fréquente depuis deux ans, est douloureux. Il a lieu chez son partenaire parce que chez elle « *c'est pas du tout possible* ». Le rapport n'était pas particulièrement prévu, Assia souhaitait au départ attendre le plus possible, « *jusqu'au mariage, puis bon finalement pas du tout hein* ».

E : J'étais un peu à l'aise et en même temps un peu crispée parce que je me sentais mal vis-à-vis de ma famille, j'avais l'impression un peu de trahir ce que ma mère m'avait dit, ce qu'on m'avait dit, etc. Mais au final je me suis dit « bon c'est quand même ma vie, c'est quand même mes choix et si je décide de le faire c'est que j'en ai envie donc voilà ». [...]

M : **Et du coup vous l'avez refait rapidement après ou...**

E : Bah non, bizarrement, j'ai attendu un peu, je pense que du coup ça m'a un peu affectée, j'ai attendu peut-être deux mois ou trois mois et après on l'a refait et ça allait mieux, mais ouais j'ai eu une petite période où je sais pas, ça me faisait un peu de mal.

(Assia, 22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales)

Assia dissocie sa relation sentimentale et sexuelle et sa vie en famille avec ses parents, une segmentation qui fait écho aux stratégies mises en place par les femmes lesbiennes issues de l'immigration (Amari, 2012 ; Hamel, 2012). Lors de son premier rapport, Assia est en tension entre des attentes familiales en matière de sexualité (attendre le mariage) et son désir d'avoir un rapport sexuel avec son compagnon. La douleur physique ressentie lors de l'acte sexuel se double d'une souffrance psychologique (le sentiment d'avoir trahi sa famille, notamment sa mère) qu'elle exprime par l'expression « *ça me faisait un peu de mal* » (plutôt qu'« un peu mal »), qui caractérise cette douleur trouble. La douleur ressentie diminue ensuite au fil des rapports sexuels qu'elle a avec son partenaire. Si la crainte de décevoir ses parents se fait, elle aussi, moins forte, ce n'est pas parce qu'elle a moins peur de leur réaction, ou leur a parlé de sa relation, mais du fait de la capacité de plus en plus grande acquise par Assia à dissocier les différentes sphères de sa vie sociale. Au moment de l'entretien, elle m'indique vouloir retarder le plus possible le moment de présenter son compagnon à ses parents, car s'ils ne l'acceptent pas, elle sera obligée de rompre avec lui.

L'entrée dans la jeunesse sexuelle pour Assia se fait de manière particulière : la souffrance physique ressentie lors des premiers rapports sexuels se double d'une affliction morale, celle de la culpabilité liée au fait de décevoir ses parents qui souhaitaient qu'elle reste vierge jusqu'au mariage. La multiplication des expériences sexuelles diminue

progressivement la douleur physique ressentie lors des premiers rapports, qui finit par avoir tout à fait disparu au moment de l'entretien. De plus, la manière dont elle gère la culpabilité des débuts correspond à l'acquisition et au développement d'une disposition à segmenter les domaines familiaux, sexuels et amoureux : la « prise de parole » auprès de la famille représente une trop grande « prise de risque » (Amari, 2012). La jeunesse sexuelle est donc, pour Assia, une période durant laquelle elle remet à plus tard la question conjugale et celle de l'homogamie religieuse, sans pour autant dissocier amour et sexualité : en couple depuis cinq ans avec son partenaire, elle n'envisage pas d'expérimenter sa sexualité hors de sa relation de couple actuelle.

Assia et Bérengère, font partie des « amoureuses » décrites par Cécilia Germain (2018) dans son travail doctoral sur l'entrée dans la sexualité. Celle-ci distingue les femmes « amoureuses » des femmes « curieuses », soit les femmes entrant dans la sexualité pénétrative par une relation sentimentale et les femmes souhaitant « perdre leur virginité », sans que la relation sexuelle ne soit associée à un sentiment amoureux. Dans les deux cas, ces femmes ont été socialisées à la douleur au cours des premiers rapports sexuels : les rapports sexuels douloureux ne seraient pas uniquement le fait des « curieuses » qui se seraient engagées dans une relation sexuelle sans sentiment.

« La douleur, quand elle est éprouvée, n'est pas une punition réservée aux curieuses qui n'ont pas l'affection de leur partenaire pour se consoler de la déception. Dans notre recherche, les jeunes femmes, curieuses ou amoureuses appréhendent la douleur comme un passage obligé. » (Germain, 2018, p. 272)

Si l'acte sexuel s'avère décevant, la déception ne viendrait pas de la douleur ressentie, mais d'autres facteurs, comme « la durée de l'acte, le manque de partage, la muflerie de leur partenaire » (*ibid*).

Contrairement aux deux enquêtées présentées plus haut, Leïla (27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels) peut être considérée comme une « curieuse ». Son premier rapport sexuel a lieu avec un jeune homme rencontré lors d'un concert avec qui elle avait gardé contact sur Facebook. Un jour qu'il repasse vers chez elle, il la contacte pour « prendre un verre ». Elle se « pomponne » tout l'après-midi, sans savoir « ce qu'elle voulait vraiment ». Leur rapport sexuel est pour elle un souvenir « douloureux », autant pour les sensations douloureuses ressenties, que parce qu'elle a dû « se faire violence » pour aller jusqu'à l'acte sexuel pénétratif.

Forcément un garçon excité est plutôt insistant, et il a été insistant, et je crois que... Je crois que je me suis fait un peu violence à ce moment-là (*temps*), j'ai accepté de coucher avec lui, on est allés chez moi et ça s'est passé comme beaucoup de plans-

cul se passent, genre « je te baise et je me barre » et déjà ça a été hyper douloureux, vraiment, parce que le mec je lui ai pas dit [qu'elle était vierge], donc il y est pas allé avec des pincettes. Je voulais même pas lui dire pendant l'acte, parce que je pense que d'un côté j'avais peut-être un petit peu honte aussi et j'assumais pas, au début je voulais pas qu'on couche ensemble et j'ai fini par céder et je voulais pas passer pour un putain d'allumeuse, [...] heureusement je n'ai pas saigné sur le moment. J'ai beaucoup, beaucoup, saigné après. Et voilà. Ça s'est très mal passé parce que c'était pas tendre, c'était sale, et que le mec est parti après.

(Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels)

La déception de Leïla n'est pas uniquement due à la douleur ressentie lors de son premier rapport sexuel, même si ça a été « *hyper douloureux* ». Elle est aussi causée par la conduite du jeune homme avec qui elle a eu cette relation sexuelle, qu'elle qualifie de « *pas tendre* » et de « *sale* ». Concrètement, Leïla décrit ici un script interpersonnel centré sur la pénétration, mais sans préliminaires ni caresses : « *il n'y est pas allé avec des pincettes* » laisse suggérer que la pénétration a été (trop) rapide. L'évocation de l'excitation du partenaire fait écho, en creux, au fait qu'elle ne l'était pas (soit concrètement, qu'elle n'était probablement pas lubrifiée). La temporalité est fondamentale dans le récit de Leïla (Levinson, 2001) et correspond à une « histoire de référence ». Le temps qu'elle a mis pour se préparer (elle se « *pouponne* » et se « *maquille* » tout l'après-midi) contraste avec le temps très court passé avec ce jeune homme avant le rapport sexuel (quelques heures), annonciateur d'une fin rapide de la relation (« *le mec est parti après* »). Ainsi, l'expression de la souffrance morale viendrait dire ce qui doit être tu, soit la description concrète des pratiques sexuelles, ici dans leur brutale rapidité. C'est le constat que dresse Michel Bozon (1995), à propos du récit d'un premier rapport malheureux fait par une jeune femme de 28 ans¹⁴⁹.

On note chez la personne interrogée une impossibilité absolue de dégager de la frustration affective une description physique du rapport, qu'on devine pourtant (absence de préliminaires, éjaculation précoce...) : la précipitation du partenaire entraîne une souffrance « morale », qui bloque l'expression de la souffrance et du déplaisir proprement physiques (p. 42).

À ces analyses, on pourrait rajouter la frustration liée à l'échec relationnel que constitue leur rencontre : ça s'est passé « *comme beaucoup de plans-cul se passent, genre 'je baise et je me barre'* ». Ce sont donc à la fois la difficulté à dire la sexualité autrement qu'en termes affectifs et moraux, l'incohérence des temporalités (entre le temps – long – qu'elle a mis à se préparer et le temps – court – de la relation), l'échec relationnel (Le Gall et Le Van, 2007), et

¹⁴⁹ « *J'étais avec un garçon qui n'a pas su faire attention à moi, à ma sensibilité et qui est allé droit au but... sans vraiment prendre de précautions et... ça m'a fait très mal après... enfin moralement* » (Bozon, 1995, p. 42)

des représentations de genre essentialisées autour des besoins sexuels masculins (« *un garçon excité est plutôt insistant* ») et des conduites féminines acceptables (« *je voulais pas passer pour une putain d'allumeuse* ») qui viennent structurer l'entrée dans la sexualité vaginale de Leïla.

Cet épisode traumatique (« *Rien que d'y penser... J'ai jamais autant pleuré de ma vie quoi. Tiens rien que d'en parler ça me fait ressortir certaines émotions* [elle s'essuie les yeux] ») va de plus entraîner des modifications dans sa construction en tant que femme. Leïla ne parle pas de cette expérience avec sa mère (ses parents sont divorcés et elle ne voit pas son père), ou des membres de sa famille, qui est « *très pratiquante* » : elle a peur de les « *décevoir* », car sa mère s'est « *beaucoup soucieuse de l'éducation qu'elle [leur] donnait* », en se privant « *pendant longtemps d'avoir une vie sentimentale et sexuelle* ». La relation qu'elle entretient avec sa mère correspond fortement à ce que Salima Amari (2012) décrit dans le cas des jeunes femmes lesbiennes maghrébines autour de l'existence de « *sujets tacites* ». Cependant, parce que Leïla dispose de ressources en matière de sociabilité auprès de certaines amies, elle peut échanger sur cette première expérience :

J'ai dû en parler à deux copines... [...] Je m'attendais pas à ce que ce soit ça. Je me suis dit « *putain c'est ça le sexe ? Ça m'intéresse pas ! Je préfère faire ça toute seule qu'avec un mec !* » et heureusement non, c'est pas ça le sexe, mais heureusement ! Je l'ai compris après, j'ai pu en parler aussi avec des copains à l'écoute, notamment un copain à l'écoute, et... Qui m'ont pas jugé, enfin, non heureusement.

(Leïla, 27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels)

Finalement, la rencontre avec un autre jeune homme « *plus âgé* » sera « *déclencheur de [s]a libération sexuelle* ». L'entrée dans la sexualité de Leïla constitue bien une « *socialisation pratique au genre* » (Bozon, 2019), en imbrication avec son appartenance à l'islam. Cette première expérience douloureuse l'amène à réfléchir sur la sexualité et sur sa condition de « *femme* ». Elle distingue parmi ses partenaires les « *plans-cul* », les « *aventures* » et les « *relations amoureuses* », une distinction faisant fortement écho à celle de Christophe Giraud (2017) entre les « *plans-cul* », les « *relations sans prise de tête* » et les relations « *sérieuses-installées* ». Elle cherche en outre à s'appropriier le plaisir sexuel pour elle-même, à partir d'expériences sexuelles dissociées ou non de sentiments amoureux.

Sa recherche du plaisir sexuel s'inscrit dans l'affirmation d'une féminité en partie libérée des injonctions de genre classiques, tant dans la contrainte à la sexualité pénétrative (« *je me suis découverte plein de zones érogènes : ah ouais ça fait ça de se faire mordiller l'arrière du genou ? C'est incroyable ! Ah ouais, ça fait ça de se faire mordiller les fesses ?* »)

Wow ! »), que dans la prise en charge féminine de la contraception (« *Pourquoi la question de la contraception doit toujours se poser du côté de la femme ? Mais c'est à rendre dingue de penser à ça ! À aucun moment l'homme se pose la question de la contraception* »). La recherche de plaisir est rendue possible par le détachement (relatif) à l'égard des normes familiales durant le passage de l'adolescence à la jeunesse (Bozon, 2019 ; Offroy, 2014), ainsi que par son arrivée à l'université, qui instaure une distance physique et sociale à l'égard de sa famille. Elle correspond, en outre, à la construction continue d'un rapport modifié à la religion musulmane : si Leïla accorde beaucoup d'importance à l'islam dans sa vie (elle pratique le ramadan et ne boit pas d'alcool, elle fait ses cinq prières « *par période* »), et a grandi dans une famille « *de pratique musulmane* », elle affirme cependant une appropriation individualisée de son rapport à l'islam.

Finalement, la transmission de la représentation « dramatique » (Clair, 2010) de la première fois est le fait des pairs, d'une socialisation horizontale intra-familiale, mais pas des parents, qui restent largement silencieux sur les questions de sexualité. Ni Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines), ni Assia (22 ans, musulmane affirmée, étudiante en sciences humaines et sociales), ni Leïla (27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels) ne parlent de leur appartenance religieuse quand elles évoquent les douleurs ressenties lors des premiers rapports sexuels. La religion correspond ici à une éducation souvent rigoriste à la sexualité (jusqu'à l'injonction « tacite » à la virginité dans le cas d'Assia) et au regard et jugement familial sur leur sexualité. L'anticipation de la douleur ainsi que les douleurs ressenties sont en outre à la fois physiques et morales, impliquant un repositionnement de ces jeunes femmes à l'égard des injonctions familiales, mais aussi de leur engagement religieux. Plus précisément, deux situations ont été présentées. L'une (Assia) correspond à la dissociation entre, d'une part, des conduites sexuelles (à l'abri du regard familial) et, d'autre part, la conjugalité future (qui sera présentée au grand jour). Elle inscrit toutefois sa sexualité au sein du « modèle de la sexualité conjugale¹⁵⁰ » (Bozon, 2001b) puisqu'elle est en couple stable avec son partenaire actuel. L'autre (Leïla) correspond à une réappropriation individualisée du rapport à la religion musulmane, en inscrivant sa recherche du plaisir sexuel dans le « modèle du désir individuel » (*Ibid.*), en se centrant sur l'expression du désir sexuel, et sur le fait d'en susciter chez autrui. Finalement, les récits de premières fois douloureuses relatent à la fois

¹⁵⁰ Michel Bozon (2001b) distingue trois grandes « orientations intimes » : le « modèle du réseau sexuel », le « modèle du désir individuel » et le « modèle de la sexualité conjugale ». Elles sont décrites plus en détail au chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles ».

l'existence d'une douleur physique parfois exprimée en termes moraux (Bozon, 1995), et celle d'une vraie déception relationnelle. Les variations religieuses du rapport genré à la douleur lors des premiers rapports sexuels sont à présent interrogées à l'aune d'un problème sexuel médicalisé : celui du « vaginisme ».

b) **La construction sociale des troubles sexuels : le cas du vaginisme**

Les jeunes femmes ont souvent été socialisées à anticiper des douleurs lors de leurs premiers rapports sexuels et la manière dont ces douleurs ont été anticipées et/ou vécues s'inscrit dans leur trajectoire religieuse et leur construction de genre. Certaines de ces jeunes femmes ont été confrontées, par ailleurs, à l'impossibilité totale d'avoir un rapport sexuel pénétratif. Cette situation est médicalement définie sous le terme de « vaginisme », un trouble qui reste peu connu du grand public¹⁵¹ et peu étudié en sciences sociales¹⁵² (voir encadré 3 pour un état des lieux de la recherche médicale sur le sujet). Sylvie Burgnard (2012), dans son travail doctoral sur les publications sexologiques dans la Suisse romande des années 1970, montre que les références au vaginisme s'inscrivent dans une « profusion » de termes en rapport avec les difficultés sexuelles des couples hétérosexuels, plus particulièrement parmi les « incapacités rendant le coït difficile ».

L'intérêt que portent les sexologues aux difficultés sexuelles rencontrées par les couples porte à croire que la conjugalité hétérosexuelle ne va en effet pas sans mal. [...] L'importance de cette thématique au sein du corpus n'a d'égale que la variété des termes employés pour la nommer. Les auteurs parlent tour à tour de difficultés à la pénétration, d'incapacité sexuelle, de déficiences sexuelles, de difficultés sexuelles, de troubles sexuels, de mariages non consommés, de troubles de l'éjaculation, d'éjaculation précoce ou prématurée, d'impuissance, d'anorgasmie, de vaginisme, de dyspareunie, de frigidité, d'hyperactivité sexuelle, d'hypersexualité, d'érotomanie, ou encore de nymphomanie. Cette prolifération sémantique peut être synthétisée en deux groupes : d'un côté, les incapacités rendant le coït difficile ou impossible, de l'autre, l'excès de désir ou de pratique sexuelle. (Burgnard, 2012, p. 71)

En outre, un travail anthropologique portant sur la prise en charge sexologique des dysfonctions sexuelles traite finalement très peu du vaginisme (Michels, 2013). Dans ce travail, les « dysfonctions masculines » sont subdivisées en quatre sections (« de la 'panne' au trouble sexuel », « 'basculement' dans le trouble sexuel », « la prise en considération

¹⁵¹ Récemment, la série télévisée Netflix *Sex Education* met en scène une jeune femme atteinte de vaginisme. Le problème est évoqué dans un article de la revue en ligne *Cheek Magazine* : Élise Koutnouyan, 2019, « Pourquoi il est grand temps de briser le tabou du vaginisme », *Cheek Magazine*, 23 janvier 2019 (consulté le 2 février 2019).

¹⁵² Si des questions extrêmement précises sur le déroulement du premier rapport sexuel et sur le premier partenaire sexuel ont été posées dans l'enquête CSF 2006, aucune question ne l'a été cependant sur les douleurs ressenties lors de ce premier rapport, et plus globalement sur la manière dont celui-ci s'est déroulé.

progressive des difficultés d'érection », « des difficultés d'érection qui 'ne comptent pas' à celles qui 'comptent' »), tandis qu'aucune subdivision n'est proposée pour les « dysfonctions féminines ».

ENCADRE 3

LE VAGINISME, UN REGARD MEDICAL

Le vaginisme est une dysfonction sexuelle dont les définitions ont évolué au fil du temps, et qui regroupe des situations variées (Poppet, 2017). Jusqu'à la version IV du DSM (manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux), le vaginisme était entendu comme une contraction musculaire involontaire du vagin lors d'un rapport sexuel. Selon la 10^e révision de la Classification internationale des maladies établie par l'Organisation mondiale de la santé (CIM-10), il s'agit d'un « spasme des muscles du plancher pelvien qui entourent le vagin, entraînant une occlusion de l'ouverture vaginale » conduisant à une intromission « impossible ou douloureuse ». La présence nécessaire de spasmes musculaires ou de contraction est cependant remise en cause : celles et ceux-ci ne seraient pas toujours présents chez les femmes atteintes de vaginisme. En outre, la notion de douleur est absente de la définition du DSM-IV. En 2013, une nouvelle définition du vaginisme est intégrée au DSM-V, qui intègre la notion de douleur, ainsi que celle de peur et d'appréhension du rapport sexuel. Cette nouvelle approche prend en compte la porosité entre les cas de vaginisme et de dyspareunie (douleur plus ou moins forte et localisée ressentie pendant les rapports sexuels), soulignée par certaines études médicales, à l'instar de celle de Binik (2010). Au sein du DSM-5, le vaginisme fait partie d'une entité plus large : celle des « douleur génito-pelvienne/ difficulté lié à la pénétration ».

Les études médicales menées sur le vaginisme, pour mesurer sa prévalence parmi les femmes, les conseils et techniques prodigué·e·s et les diagnostics apportés, sont donc dépendants des définitions adoptées par les chercheur·e·s. La prévalence est généralement établie entre 5 et 17 % (Crowley et al., 2006). Celle-ci semble se fonder sur les chiffres donnés par différentes études empiriques dont on peut citer : celle de Bancroft et Coles (1976), établissant la prévalence du vaginisme autour de 12 % des femmes (102 femmes ont été interrogées), celle de Hawton (1982) l'établissant autour de 17 % (152 femmes interrogées), celle de Rosen et al. (1993) à 4,7 % (329 femmes interrogées) et enfin l'étude de Rosenbaum et Padoa (2012), pour qui 5 % des femmes sont atteintes de vaginisme et 12 % de douleurs pendant l'acte sexuel. Il est donc délicat de donner un chiffre même approximatif de la prévalence du vaginisme parmi les femmes, d'autant que les études sont souvent limitées : il s'agit le plus souvent soit de cas cliniques, soit d'enquêtes relativement circonscrites fondées sur des échantillons non représentatifs. L'étude de Colson et al. (2006) se distingue par sa taille et la structure de l'échantillon, composé par tirage aléatoire : en France en 2003, ce sont 1002 individu·e·s, dont 519 femmes de 35 ans ou plus, qui ont été interrogé·e·s à propos de leurs problèmes sexuels. Parmi les femmes, 45,7 % déclarent une diminution du désir sexuel au fil du temps, 15,5 % des problèmes à atteindre l'orgasme, 15,5 % une dyspareunie et enfin 6,3 % un vaginisme.

Dans tous les cas, le vaginisme ne suppose pas, au départ, un trouble du désir sexuel, même s'il peut finalement en être une conséquence (Poppet, 2017). On distingue, en outre, parmi les cas de vaginisme, les vaginismes primaires (VP), présents dès les débuts de la vie sexuelle, et les vaginismes secondaires (VS) arrivant plus tardivement. Dans son travail doctoral en médecine, Chloé Poppet (2017) s'intéresse à la prise en charge de patient·e·s atteint·e·s de vaginisme par les médecins généralistes. À partir de la méthode du « patient standardisé » (elle se fait passer pour

une patiente, pour une description de la méthode voir p. 31), elle consulte 20 médecins généralistes en Île-de-France. Elle montre que seuls 60 % des praticien·ne·s ont fait un diagnostic correct. La plupart ont proposé une réorientation vers un spécialiste : un·e gynécologue ou un·e sexologue pour vérifier qu'il n'y a pas de cause organique au problème, ou pour assouplir les muscles du vagin. Adeline Grulier (2010), dans son mémoire de sage-femme établit que parmi les 260 sages-femmes interrogé·e·s dans les Bouches-du-Rhône en 2009, 88 % déclarent avoir déjà été confrontées à des femmes atteintes de vaginisme, 54 % consultant pour un désir d'enfant, 43 % du fait de la non-consommation d'un mariage et 3 %, car cela perturbe leur « séquence érotique ».

Enfin, l'étude de Reissing (2012) s'intéresse aux personnes consultées par les personnes atteintes de vaginisme, et aux traitements qui leur sont proposés. Parmi les 212 patientes âgées de 18 à 61 ans sont interrogées en ligne (90 % viennent d'Amérique du Nord ou d'Europe), 75 sont atteintes d'un vaginisme primaire (VP), tandis que 93 déclarent un vaginisme secondaire (VS). Elles se tournent principalement vers leur médecin de famille (dans 65 % des cas pour un VP et 70 % pour un VS), vers un gynécologue (76 % pour les VP, 96 % pour les VS) et vers un sexologue (39 % pour les VP, 19 % pour les VS). Les traitements proposés par les sexologues s'inspirent des « thérapies sexo-corporelles » (Poppet, 2017) et comportementales déjà proposées par Masters et Johnson dans les années 1970. Les patientes se voient proposer différentes techniques pour traiter les vaginismes primaires : l'utilisation de dilateurs, des cours d'éducation sexuelle, les techniques inspirées du « *sensate focus* » (voir chapitre 5 : « La subjectivation de la sexualité chez les fidèles ») ou encore des exercices de relaxation (Crowley, Goldmeier et Hiller, 2009).

Parmi les enquêté·e·s interrogé·e·s, huit m'ont fait part de problèmes de vaginisme primaire, c'est-à-dire lors des premiers rapports sexuels (six femmes et deux hommes en parlant de leur partenaire). Autrement dit, parmi les 26 enquêté·e·s catholiques et musulman·e·s ayant déjà eu des rapports sexuels hétérosexuels, près d'un tiers ont déclaré avoir eu des problèmes de contraction du vagin lors de leurs premiers rapports sexuels. Cette proportion semble plus élevée que la prévalence du vaginisme dans la population générale, établie entre 5 et 17 % selon les études (voir encadré 3). Le corpus d'entretiens est toutefois trop réduit et le matériau disponible trop imprécis pour tirer des conclusions sur le lien entre religiosité et vaginisme si bien que ce travail ne permet pas d'émettre des hypothèses fortes à ce sujet. Il permet toutefois d'interroger la manière dont est mise en récit l'existence d'un problème sexuel et sa construction sociale à partir des représentations et des récits des enquêté·e·s sur l'expérience du vaginisme, et son inscription dans les « orientations intimes » des individu·e·s (Bozon, 2001b).

Parmi les enquêté·e·s, quatre ont consulté un spécialiste médical qui a posé le diagnostic de vaginisme sur leurs problèmes sexuels (Amel, Fatiha, Angélique et la femme de Pierre). Amel (25 ans, musulmane affirmée, étudiante en économie dans une grande école), après avoir été silencieuse pendant tout l'entretien à propos de ses premiers rapports sexuels

malgré mes relances, m'évoque les problèmes de vaginisme qu'elle a rencontrés à la toute fin de celui-ci.

M : Ok. Merci, est-ce que tu aurais quelque chose que tu voudrais rajouter ?

E : Euh je réfléchis (*temps*). Oui, on n'en a pas parlé, mais c'est quand même assez important. Tu m'avais demandé tout à l'heure si j'avais eu des mauvaises expériences par rapport à la première fois. Donc ma première fois était pas top. Après, avec mon copain avec qui je suis restée plus longtemps, il y a eu des périodes, donc je pense qui sont dues aux relations avec ma mère, enfin qui ont coïncidé avec des périodes où ça n'allait pas du tout, où en fait je pouvais plus avoir de rapports vaginaux, je pouvais plus du tout donc après j'ai consulté une gynécologue qui m'a dit que ça s'appelait un vaginisme et qui fait que, en fait, bah le pénis ne peut plus du tout entrer, même si t'es excitée, même si tout y est, mais enfin, ton vagin en fait se ferme comme on ferme un œil par réflexe quand ton doigt approche donc ça, ça a duré quelques mois donc tu peux imaginer, c'était très désespérant.

(Amel, 25 ans, musulmane affirmée, grande école, études d'économie)

Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales) m'évoque ses rendez-vous fréquents avec une sexologue. La femme de Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat) a appelé en urgence sa gynécologue durant leur lune de miel, et Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer) a rencontré un médecin « *bardé de diplômes* » après plusieurs mois de relation avec son compagnon. Les autres enquêté·e·s concerné·e·s évoquent des situations de « *blocage* » et de « *fermeture* » à l'origine « *d'un premier rapport sexuel catastrophique* » (Bertrand, 55 ans, catholique pratiquant, thérapeute) et des rapports sexuels au cours desquels le « *corps disait non* » (Béregère, 29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines), sans faire référence à un problème médical spécifique.

Que les enquêté·e·s aient ou non consulté un spécialiste pour évoquer leurs problèmes sexuels, les différents récits se recoupent dans la description des symptômes (forte douleur, impossibilité d'être pénétrée, blocage du corps). En revanche, les raisons données à cette situation varient. Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer) évoque un « *problème mécanique* » qui a pu « *vite se régler* ». Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) pencherait plutôt pour une *explication physique* au vaginisme de sa femme (« *une crispation* » corporelle), tout en envisageant des raisons psychologiques (« *c'est une stressée de la vie* »). À l'inverse, Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales), Béregère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) et Amel (25 ans, musulmane affirmée, étudiante en économie dans une grande école) privilégient en partie des *causes psychologiques* pour expliquer les blocages sexuels lors des

premiers rapports sexuels, tout comme Bertrand (55 ans, catholique pratiquant, thérapeute), qui me raconte l'expérience traumatique de sa femme, qui a subi beaucoup d'opérations longues quand elle était petite (« *Elle s'est remémorée des liens* [entre son expérience passée et son vaginisme] *par le fait qu'elle avait eu une opération à l'âge d'un an et qu'elle est restée souvent toute seule dans son lit, voilà, mais aussi son corps avait eu des examens et des examens* »). Ces deux types d'explications données par les personnes ayant eu à faire face à un blocage empêchant la pénétration vaginale (que celui-ci ait été médicalement reconnu comme un vaginisme ou non) peuvent être conjointes, comme c'est le cas pour Pierre. De plus, Amel évoque la fermeture de son vagin comme un « *réflexe* » ce qui laisse supposer l'existence de cause physique, en sus des causes psychologiques.

Les explications physiques et psychologiques relèvent ainsi de deux des trois « modèles d'intégration thérapeutique » décrits par David Michels (2013) dans son analyse des dysfonctions sexuelles : la « médicalisation » et la « psychologisation ». Dans son travail doctoral, il distingue en effet « trois voies possibles de construction des problèmes sexuels par les individus » ou « modes d'intégration thérapeutique » : la médicalisation, la psychologisation et la conjugalisation. La médicalisation est « le processus d'identification-construction d'un problème de nature organique ou biologique » ; la psychologisation « désigne au contraire l'identification-construction d'un problème de nature psychologique » et la conjugalisation « est le processus d'identification-construction d'un problème de la relation (mais qui s'appuie sur une psychologisation) » (p. 177). Aucun vaginisme n'a été expliqué par les fidèles enquêté·e·s à partir du troisième modèle d'intégration thérapeutique, la conjugalisation ; autrement dit, aucun·e des enquêté·e·s n'a mis en cause un problème relationnel.

Alors que la sexualité fait partie intégrante du couple contemporain, et sanctionne même sa qualité et sa durabilité (Bozon, 1991), la relation de couple n'est pas remise en cause dans le discours des enquêté·e·s quand sont évoqués les problèmes sexuels rencontrés lors des rapports sexuels. À l'inverse même, le couple peut même être mis sur un piédestal, comme un lieu protecteur et un lien solide qui résiste aux épreuves, la manière dont le partenaire réagit venant garantir qu'il s'agit de la « *bonne personne* » (Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer).

Enfin je veux dire que les autres mecs avec qui j'avais essayé ils étaient terrifiés. Un homme qui n'arrive pas à pénétrer une femme il est terrifié, il se sent blessé dans sa fierté d'homme et moi j'essayais de les rassurer et eux ils m'accusaient et Nadir il a pas du tout été comme ça. Il me disait « oh, mais peut-être que c'est moi

qui m'y prend mal, l'important c'est qu'on soit tous les deux ». Et là je me suis dit, mais c'est avec lui que je veux vivre, c'est quelqu'un qui me protège.

(Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer)

Les problèmes sexuels rencontrés deviennent ainsi, dans le récit des enquêtés et malgré la souffrance qu'ils ont engendrée, un indicateur positif de construction, de stabilité et de solidité du cadre conjugal.

Bertrand va même jusqu'à me faire un récit de sa réalisation en tant qu'homme, à partir de l'expérience désastreuse du vaginisme de sa femme et des « *frustrations* » que cela a pu créer. Suite aux difficultés rencontrées dans son couple (le problème sexuel de son épouse se doublant de situations de plus en plus fréquentes d'impuissance de sa part), Bertrand va chercher de l'aide auprès d'un psychologue, mais aussi au sein d'un groupe d'hommes appartenant à l'association religieuse œcuménique dans laquelle sa femme et lui sont investiés.

M : Comment vous les avez gérées, vos frustrations ?

E : Moi, comment je les gérais ? Et bien, je fais du sport, je faisais du tennis, on marchait, on allait beaucoup faire de la montagne. [...] Et c'est là que j'ai débuté avec un homme... De me faire aider par un homme. Et pour moi ça a été ma... Une belle aide, une révolution de pouvoir entendre un homme qui avait un regard de compensation et d'empathie et de bienveillance sur ma vie d'homme. [...] Mais le rapport aux hommes pour moi était important dans la relation d'aide. Il y a une époque aussi j'avais démarré un groupe d'hommes, aussi, pour [...] échanger sur plein de sujets et on s'est marré comme des fous comme on sait le faire entre mecs, mais aussi on était touchés de pouvoir aborder des sujets profonds et beaucoup qui tournaient sur la tendresse, la douceur, l'affection, comme on vit ça, nos histoires et entre hommes, ça c'est important. On n'est pas que des gros machos, on n'est pas d'abord ça. Ça c'était très important, pour développer aussi ce côté féminin dans l'homme.

(Bertrand, 55 ans, catholique pratiquant, thérapeute)

La sexualité (ici la sexualité problématique) devient ainsi un lieu d'expression du genre (Clair, 2013) dans un cadre homosocial, et d'affirmation d'un cadre conjugal solide plutôt que de sa remise en cause. L'engagement religieux est donc associé à une mise en récit particulière des expériences de vaginisme et plus largement des problèmes sexuels, qui insiste sur des causes mécaniques ou psychologiques de ces « dysfonctions », ne remettant pas en cause les liens conjugaux. Ces récits, tout particulièrement dans leurs interprétations biologiques, sont de fait moins stigmatisants pour les individus (Darmon, [2003] 2008) : « [f]ace à une éventuelle mise en lumière de ses propres défaillances, ancrer ses problèmes dans le corps permet de 'sauver la face' » (Michels, p. 179). Les problèmes sexuels peuvent même servir de preuve de la solidité des couples, résistant aux épreuves, ainsi que de la

redéfinition positive d'identités de genre, souvent inscrites dans une perspective différentialiste.

Ce dernier point s'observe tout particulièrement dans l'opiniâtreté dont font preuve certaines jeunes femmes à avoir une sexualité « normale », entendue comme une sexualité vaginale pénétrative, ce malgré la douleur que la pénétration peut engendrer. Le récit de Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) est éloquent : elle décrit sa « *première fois* » comme un moment « *violent* », mais qui reste malgré tout un « *bon souvenir* » qu'elle ne regrette pas, l'important restant d'être arrivée « à *[s]es fins* ».

E : Donc plutôt bon souvenir, mais assez violent quand même j'ai trouvé que c'était... Bah voilà, j'ai tout senti j'avais trouvé que c'était wahou ! Bah ouais, assez violent, voilà. Même s'il était pas violent lui...

M : L'acte en lui-même ?

E : Ouais, voilà. Et puis ça m'a fait mal... J'ai le souvenir que... Mais c'était pas grave, j'étais trop contente d'y être arrivée.

*(Bérengère, 29 ans, catholique pratiquante,
chargée de recrutement en ressources humaines)*

Le fait que Bérengère soit restée avec son partenaire pendant plusieurs mois, et que ce premier rapport sexuel s'intègre à une relation affective rend tolérable la douleur physique ressentie : en l'absence d'échec relationnel, le rapport sexuel ne peut que rester « *un bon souvenir* ».

Le rôle de la pénétration vaginale dans la définition d'un rapport (hétéro)sexuel complet est central pour les jeunes femmes enquêtées, et agit comme garantie de leur normalité sexuelle et genrée. Après avoir découvert « *l'existence du vaginisme* », Fatiha (26 ans, athée de parents musulmans, étudiante en sciences économiques et sociales) quitte son compagnon d'alors et tombe « *en quasi dépression* ». Elle va rapidement consulter des spécialistes, qui lui donnent des techniques pour se « *réapproprier [s]on corps* » (voir ci-dessous). Si le sexe alors la « *dégoûte* », elle veut « *absolument* » réussir à avoir un rapport sexuel (vaginal pénétratif) même si celui-ci est douloureux, car elle considère cette pratique comme « *normale* », un terme qui revient à plusieurs reprises au cours de l'entretien.

Le récit de la première fois où elle arrive « *au bout* » d'un rapport sexuel est édifiant de la hiérarchie que Fatiha fait alors entre son ressenti douloureux et l'acte de pénétration vaginale. Elle rencontre Colin lors d'une soirée entre amis, et après un moment de flirt, elle rentre chez lui. Ils débutent des « *préliminaires* » : « *on se chauffe, préliminaires et tout* ». Au

moment de la pénétration, elle lui sort une excuse dont elle a fait usage plusieurs fois (« *j'ai mes règles* ») qui ne fonctionne pas avec Colin.

Et puis il me dit « bah si t'as tes règles je m'en fous, je peux mettre une serviette », il sentait qu'il y avait un truc qui n'allait pas en fait. Et donc je lui ai dit « écoute en fait j'ai un vaginisme », bah voilà. Et il me dit « pourquoi pas tenter ? T'as rien à perdre » et puis on essaye et en fait, au début ça rentrait pas et puis avec un peu de... Comment dire de... En forçant un peu (*rire gêné*) et bah c'est rentré pour la première fois en fait, c'était je pense il y a deux-trois ans et voilà donc c'est la première fois que j'ai fait l'amour complètement, comme on considère faire l'amour, et ça a été très douloureux. J'ai eu très très très mal [...] voilà là je m'étais dit « c'est fait c'est fait » je pense qu'il y a eu un déclic dans mon cerveau [...] Après bizarrement il s'est rien passé pendant très longtemps, genre six mois, il s'est rien passé parce que j'avais en souvenir... Ce qu'il me restait de cette nuit en fait c'était la douleur. L'extrême douleur [...]

(Fatiha, 26 ans, athée de parents musulman-e-s, étudiante en sciences économiques et sociales)

« *L'extrême douleur* » ressentie par Fatiha n'empêche ni la poursuite de l'acte sexuel qu'elle encourage même, en simulant le plaisir (« *vas-y, vas-y* »), ni la satisfaction qu'elle ressent d'avoir enfin réussi à « *faire l'amour complètement* ». Le rapport à la douleur de Fatiha ressemble d'ailleurs à celui d'Amandine (19 ans, étudiante en sociologie, père chercheur au CNRS, mère cadre), une enquêtée rencontrée par Cécilia Germain (2018) dans son travail doctoral. Comme elle, Fatiha est « prête à souffrir si cela lui permettait d'en finir avec ce fardeau qu'était devenue sa virginité. [...] [et] tente de donner une définition de ce qu'elle considère comme étant 'une première fois' c'est-à-dire un rapport sexuel complet et comprenant l'orgasme pour au moins l'un des deux partenaires » (p. 276).

E : On a continué, mais c'était de ma faute.

M : Tu disais pas [que tu avais mal], c'est ça ?

E : (*Temps*) En fait j'étais tellement contente que ça marche, qu'il fallait aller au bout du truc, qu'il fallait qu'il jouisse en moi et qu'une fois dans ma vie, je me dise « j'ai fait l'amour avec un mec ». La douleur était assez ouf quand même. Une des pires douleurs que j'ai ressenties de ma vie. Mais c'était moi qui lui disait « vas y vas y ! » [...] et c'est bon, maintenant c'est derrière. Je suis normale en fait. Je pense que c'est ça.

(Fatiha, 26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales)

La première fois de Fatiha peut être qualifiée de « première fois passeport » (Le Gall et Le Van, 2007), n'impliquant pas d'affectivité particulière avec son partenaire lors du rapport sexuel : « [i]l s'agit de s'acquitter de cette 'formalité' dont elles n'attendent pas grand-chose, afin de pouvoir accéder à une sexualité adulte ordinaire » (Le Gall et Le Van, 2007, p. 251). L'important était, pour elle, de franchir cette étape, d'atteindre le « *déclic dans*

[s]on cerveau ». Cécilia Germain (2018) montre, en s'appuyant sur les travaux de Michel Bozon et Maria Luiza Heiborn (1996), que la volonté pour une jeune femme d'avoir une « première fois passeport » repose sur la rupture avec l'idée fantasmée d'homme idéal. Pour Fatiha cependant, avoir un rapport sexuel pénétratif ne correspond pas à une rupture avec un idéal d'amour romantique, mais plutôt à une rupture avec des attentes familiales et religieuses rigoristes. Avoir un rapport sexuel pénétratif revient à perdre sa virginité, en parallèle d'un éloignement familial physique (Fatiha obtient le droit de la part de ses parents de vivre dans un appartement proche de son université). Perdre sa virginité, c'est rompre avec une éducation stricte, inscrite dans l'islam et la culture libyenne qu'elle décrit comme une « *société fermée et ultra-pudibonde* ».

Fatiha est la seule enquêtée à accuser directement la religion musulmane d'être la cause de son vaginisme : « *déjà que j'aimais pas beaucoup la religion, là j'ai commencé à détester la religion en soi* ». Sa colère forte contre l'islam s'inscrit cependant dans des rapports très complexes avec sa famille, en particulier son père, qui exerce un contrôle direct et poussé sur ses activités et sorties : il l'appelle tous les soirs à 22 heures, pour être sûr qu'elle est bien chez elle, et est déjà venu plusieurs fois à l'improviste à son appartement, suscitant chez Fatiha une vraie panique. Le rapport extrêmement lointain qu'entretient Fatiha avec l'islam n'est pas connu de ses parents (elle « *fait semblant* » en leur présence), ce qui accentue le sentiment de mener une « *double vie* » : « *ils ont envie au moment où il faut se caser que je devienne blanche, propre, bien comme il faut, comme ils l'attendent et que je me case avec un musulman et voilà* ». L'expression utilisée par Fatiha (« *devenir blanche* ») agit d'ailleurs comme une force de rappel des rapports sociaux imbriqués en présence, ou comme une manière d'ouvrir la boîte noire de la religion, décriée ici par la jeune femme. Le qualificatif « blanc », associé à celui de la propreté, est parlant : il rappelle la trajectoire migratoire de Fatiha, tout autant que sa situation sociale en France. Issue d'une famille immigrée libyenne ayant vécu une trajectoire sociale descendante, elle ne peut devenir blanche qu'en « *se casant* » avec un jeune homme musulman ou « *arabe* ». L'utilisation du terme de « blanche » souligne la complexité de l'imbrication des rapports sociaux, ce sur quoi insiste Éric Fassin dans un entretien (Crenn et Tersigni, 2012) à propos des expressions de « *mariage blanc* » et « *mariage gris* » : « *voilà des couleurs qui parlent. Le corps est donc un territoire politique* ». Les injonctions religieuses et familiales qui pèsent sur Fatiha charrient des rapports sociaux de race et de genre, et les origines arabes ou maghrébines de son partenaire suffiraient, selon elle, à calmer les exigences de sa famille, puisqu'elle imputera alors des caractéristiques raciales une appartenance religieuse. Sinon, elle en vient à envisager

des scénarios alternatifs, au sein desquels elle ferait croire à sa famille que son partenaire est musulman, afin d'échapper au poids des injonctions familiales.

S'il n'est pas d'origine arabe, s'il y a pas... Non, c'est pas possible, à part si le mec entre dans un film avec moi, qu'on monte un scénario et qu'on dit qu'il est converti à l'islam. Tu vois ma mère m'avait dit, j'en avais discuté avec ma mère elle m'avait dit « ouais, mais un converti, mais y a pas de problème ! »

(Fatiha, 26 ans, athée de parents musulmans,
étudiante en sciences économiques et sociales)

Amel (25 ans, musulmane affirmée, étudiante en économie dans une grande école) considère quant à elle que son vaginisme a « *correspondu au moment où je me suis embrouillée très fortement avec ma mère* ». Elle m'avait déjà décrit, durant l'entretien, les stratégies de contrôle de la part de sa mère, marocaine et musulmane, dont elle a fait l'objet (lecture des SMS, fouille de sa chambre). L'acmé de la brouille est atteinte alors qu'Amel est à l'étranger, et qu'elle explique à sa mère lors d'une conversation téléphonique ne pas avoir réussi à suivre le ramadan cette année-là. Elle est alors accusée dans le même temps de ne pas être une « *bonne musulmane* » et d'être une « *trainée* ». Les accusations de la mère d'Amel concernent ici à la fois et dans le même temps des mauvaises conduites religieuses et (supposément) sexuelles, ce qui témoigne de l'imbrication forte entre normes religieuses et normes de genre (Rocheftort et Sanna, 2013a). La respectabilité religieuse ne peut être garantie que par le respect de certaines normes strictes et genrées de sexualité, mais c'est aussi la respectabilité sexuelle qui est affirmée et protégée par une conduite religieuse sans accroc. Dans le cas d'Amel, les accusations de sa mère concernant sa sexualité sont uniquement fondées sur ce qu'elle imagine et craint, des peurs confirmées par l'aveu de sa fille à propos des manquements au rite du ramadan.

En conclusion, les récits des fidèles sont particulièrement éclairant de l'imbrication de rapports de genre, de classe et de race pour les jeunes femmes catholiques et musulmanes dans le cas du vaginisme. Cela vaut aussi concernant la centralité de la pénétration vaginale, qui n'est pas une spécificité religieuse (Bajos, Ferrand et Andro, 2008). En effet, « la définition même de ce qu'est un 'vrai rapport sexuel' ou un 'rapport sexuel accompli' reste étroitement associée à la pénétration vaginale et pénile (par un pénis) » (Andro et al., 2010, p. 6-7). De plus, si des travaux en médecine soulignent le rôle de convictions religieuses culpabilisantes et des blocages psychologiques à l'origine de cas de vaginisme, les entretiens menés montrent que celles-ci sont imbriqués dans d'autres rapports sociaux et qu'une éducation religieuse stricte ne suffit pas à expliquer les situations de vaginisme. Ainsi,

plusieurs enquêtées rencontrées ont eu une éducation religieuse stricte pendant leur enfance et ne m'ont pas fait part de ce problème lors de leurs premiers rapports sexuels. C'est notamment le cas de Coline (32 ans, catholique pratiquante, avocate), qui a eu son premier rapport sexuel à 20 ans, avec un camarade de l'association catholique dans laquelle elle était investie.

M : Ça [votre premier rapport sexuel] s'est fait combien de temps après le début de votre relation ?

E : Deux semaines, ça a été très rapide.

M : D'accord, et tu l'as vécu comment, cette première fois ?

E : Très bien, pour le coup je lui avais dit que j'étais vierge, et donc il... Il m'a même posé la question en me disant « tu es sûre que tu veux qu'on continue ? », il m'a mis très à l'aise [...] moi j'ai jamais eu mal, enfin tout s'est très bien passé. Donc... Non. C'est moi qui... Et puis j'ai jamais voulu en faire une espèce de montagne, donc en fait la soirée se passait très bien et j'avais pas envie d'arrêter.

(Coline, 32 ans, catholique pratiquante, avocate)

Les cas présentés ne permettent donc pas d'affirmer l'existence d'un lien entre une socialisation religieuse rigoriste et des situations de vaginisme, mais ils ne cherchent pas non plus à infirmer l'existence de celui-ci. En outre, l'évocation de causes religieuses par les enquêté·e·s peuvent parfois venir en aval de la découverte de problèmes sexuels, pour donner du sens à des situations douloureuses et difficilement dicibles. Ceci étant dit, le rôle du couple est caractéristique tant du vécu que du récit des douleurs et problèmes sexuels pour les catholiques et les musulman·e·s. Quand les fidèles sont en couple, les problèmes sexuels rencontrés ne viennent en effet pas mettre en péril leur relation conjugale. Au contraire, ils deviennent le socle de récits élogieux de la résistance de leur union et de la construction de féminités/masculinités renouvelées au sein de l'ordre du genre.

Les douleurs et dysfonctions sexuelles féminines évoquées (comme le vaginisme) s'intègrent donc à différents schémas d'analyse : certaines peuvent être dues à l'incorporation de normes de sexualité rigoristes parfois imprégnées de référents religieux ; d'autres encore à une socialisation genrée à la sexualité ignorant la « composante désirante » (Santelli, 2018) de celle-ci pour les femmes ; d'autres enfin à des réactions non contrôlées et non voulues du corps, se produisant lors de scripts sexuels spécifiques sur lesquels les individu·e·s vont chercher à travailler. Elles font l'objet d'un travail sur soi de la part des individu·e·s concerné·e·s, l'apprentissage du plaisir nécessitant l'élaboration et l'incorporation de nouveaux scripts sexuels, au sein ou hors des frontières du couple.

2. Orgasmes en cours d'acquisition : apprendre le plaisir hors et au sein du couple

La résolution des problèmes de vaginisme tout autant que la recherche du plaisir sexuel passe par une exploration de soi, par l'apprentissage de techniques corporelles et l'acquisition de nouveaux scripts sexuels. Comme le souligne Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires), qui en est aux premiers mois de sa vie sexuelle avec sa femme au moment de l'entretien (tous deux ont attendu le mariage pour avoir des rapports sexuels pénétratifs), « *le désir s'éveille très progressivement* ».

Le plaisir ne vient pas spontanément et je pense qu'il y a une longue maturité qui va se faire et des fois sur ce terrain ça se passe mieux que d'autre, mais pour le moment on n'est pas là-dedans, on se formalise pas du fait que y a pas trop de plaisir de sa part.

(Pierre, 33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires)

Le discours de Pierre souligne à la fois le processus d'apprentissage du plaisir sexuel (il faut atteindre « *une longue maturité* »), en particulier pour les femmes, tout autant qu'il témoigne des représentations genrées qui lui sont associées : il est, pour lui, normal qu'elle ressente peu, voire pas de plaisir sexuel et cela n'empêche pas les rapports sexuels (« *on ne se formalise pas* »). Cependant, la possibilité même d'avoir des rapports sexuels passe, pour les deux partenaires, par une remise en cause (partielle) des enseignements de l'Église au sujet de la sexualité. Pierre s'écrie à propos du vaginisme de sa femme : « *on était pas du tout armés pour cette première épreuve conjugale* » et adresse une critique en règle à l'institution ecclésiale. Alors qu'« *un bon couple catho ça devrait être des bêtes de sexe* », il n'en est rien, car « *pour une religion de l'incarnation, le moins que l'on puisse dire c'est qu'elle n'est pas toujours à l'aise avec l'incarnation* ». La pénétration vaginale de sa partenaire est rendue possible par la consultation d'une gynécologue par téléphone durant leur lune de miel, et par l'abandon du seul cadre catholique pour penser la sexualité (« *théoriquement on était béton, mais j'avais aucune formation sexuelle* »). La consultation « en premier recours » de spécialistes (gynécologues, psychologues, sexologues), comme c'est le cas pour Pierre et sa femme (Pierre précise d'ailleurs « *je parle sous le sceau de l'anonymat* ») est orientée par la volonté de parler avec des individus adoptant la « bonne distance » (Michels, 2013, p. 209) à l'égard des personnes concernées. Cette « bonne distance » se matérialise ici par la consultation d'un interlocuteur extérieur qui n'est pas un proche, mais qui est tout de même catholique, et donc « *ne s'est pas formalisée qu'on découvre cela [la sexualité] après le mariage* ». La sexualité pénétrative pour Pierre et sa femme s'inscrit dans la modification des

scripts sexuels auxquels ils ont été socialisé·e·s (en particulier un script catholique conjugal, enseigné lors de formations durant leur préparation au mariage), notamment en faisant appel à « *la science* » (consultation d'une gynécologue) et en envisageant l'existence de « *problèmes psychologiques* » mettant à mal le bon déroulement des rapports sexuels.

En outre, des techniques du corps sont proposées par les spécialistes médicaux. Elles sont imprégnées, pour la plupart, des enseignements des thérapies sexuelles nord-américaines inspirés des travaux fondateurs de William Masters et Virginia Johnson (1971), qui cohabitent avec la présence des thèses psychanalytiques. Ainsi, W. Pasini, psychiatre à Genève dans les années 1970 à la tête d'une unité de gynécologie psychosomatique et de sexologie, « figure genevoise » (Burgnard, 2012, p. 42) de la sexologie, propose aux femmes atteintes de vaginisme une « méthode de traitement dérivée des thérapies brèves de type comportemental ».

[D]élibérément présentée comme un entraînement visant à assouplir les muscles du vagin, la démarche consiste à mener les patientes à se toucher et à s'appropriier leur sexe, la prescription médicale visant à contourner leurs réticences psychologiques (Burgnard, 2012, p. 12).

Ces techniques thérapeutiques considèrent donc les dysfonctions sexuelles comme le résultat d'un « apprentissage inadéquat » et ont pour but le « reconditionnement progressif de l'orgasme » (Béjin, 1982, p. 165). Elles ont été enseignées à certaines enquêtées venues consulter un spécialiste.

Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales) m'explique les techniques données par sa gynécologue pour arriver à avoir des rapports sexuels pénétratifs : en accord avec les recommandations des thérapies comportementales, elle s'est vue recommandée de se masturber et d'utiliser un objet sexuel (« *god* »).

C'est toujours un peu délicat à dire, mais ma vraie (*insiste*) vraie première fois, c'était avec un god en fait. [...] Après, je considérais pas trop ça comme une relation en soi sexuelle, mais c'est quelque chose, le god c'est toi qui... Quand ça fait mal t'arrête, donc... Je mettais du lubrifiant, un préservatif et... C'était une gynécologue qui m'avait conseillé ça d'ailleurs. Et il m'a fallu beaucoup de temps en fait, mais ça a fonctionné. Après c'était assez restreint en fait, je sentais que le vagin était en train de se compresser autour du truc donc voilà, ma première vraie première fois, pour être tout à fait honnête, c'était avec un god.

(Fatiha, 26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales)

Il serait probablement plus juste de parler « des premières fois » (Germain, 2018) de Fatiha, en distinguant la première fois qu'elle a pu être pénétrée par un objet sexuel (sa « *vraie vraie première fois* ») et la première fois qu'elle a pu avoir un rapport sexuel vaginal

pénétratif (plus tard, avec son partenaire Colin). Celles-ci sont toutes deux rendues possibles par un travail corporel que Fatiha a mené avec attention et application : elle me raconte s'être longuement « *exercée* » seule, avec sa main en se caressant et avec un « *god* ». Il s'agit, en plus des techniques corporelles d'assouplissement de la paroi vaginale, d'acquérir de nouveaux scripts sexuels au cours desquels elle maîtrise sa sexualité et peut décider seule si elle souhaite continuer ou arrêter la pénétration. La masturbation, utilisée en traitement thérapeutique (Le Bodic, 2009), est également recommandée à Amel par sa gynécologue. L'apprentissage ou le ré-apprentissage de la sexualité passe aussi par des « essais de ré-érorisation » (Michels, 2013) à partir de l'achat et de la lecture d'ouvrages érotiques. Le mari d'Angélique (34 ans, catholique pratiquante, au foyer) lui achète ainsi des « *mangas* » érotiques, afin de rendre leurs débuts sexuels plus légers. Son côté « *pédagogue* » la rassure et lui permet, ensuite, de prendre contact avec un spécialiste.

Les échanges avec des professionnel·le·s, avec des pair·e·s ou avec leur partenaire, permettent aux jeunes femmes de prendre conscience de leurs corps et de chercher à se l'approprier au mieux. Ce parcours passe, pour certaines, par la mise en œuvre de techniques corporelles précises, souvent menées en solitaire avec la main ou un objet sexuel. Pour les fidèles déjà en couple cependant, il devient plus délicat d'évoquer cette recherche en solitaire, qui vient questionner le modèle de sexualité conjugale auquel elles et ils ont été socialisé·e·s et sont largement attaché·e·s. C'est donc parfois au bout de plusieurs années de vie commune que les femmes interrogées cherchent à explorer le plaisir sexuel pour elle-même. Bérengère (29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) a eu de grosses difficultés à avoir des rapports sexuels pénétratifs au début de sa vie sexuelle. Si ce n'est plus le cas aujourd'hui, elle m'avoue avoir tendance, encore à « *[s]'oublier un peu* » dans les rapports sexuels, et à atteindre très rarement l'orgasme au cours de ceux-ci. La « *recherche* » du plaisir sexuel passe, pour elle, par l'acceptation de la masturbation pendant l'acte sexuel pénétratif, c'est-à-dire par la superposition du modèle conjugal à un modèle de désir individuel et par l'apprentissage de nouveaux scripts sexuels au sein desquels le plaisir individuel n'est pas forcément à dissocier d'une sexualité de couple.

En conclusion, il semble bien que la logique conjugale soit au cœur des négociations autour de la sexualité et de l'apprentissage du plaisir sexuel de la part des fidèles interrogé·e·s. Celui-ci se fonde, notamment, sur l'apprentissage de techniques corporelles spécifiques, une situation qui n'est pas neuve (Neuhaus, 2000). On l'a vu, la religion est

rarement mise en cause directement par les enquêté·e·s comme étant une des raisons de leurs difficultés à avoir un rapport sexuel ou à ressentir du plaisir pendant l'acte sexuel. Au contraire, elle peut même devenir un espace ressource et un lieu d'échange au sein duquel les individu·e·s peuvent discuter de sexualité : Bertrand (55 ans, catholique pratiquant, thérapeute) et sa femme ont ainsi redoublé leur engagement religieux au sein de l'association œcuménique dans laquelle ils se sont rencontré·e·s après les difficultés rencontrées lors de leurs rapports sexuels.

Avoir un rapport sexuel pénétratif ne signifie pas que celui-ci procure du plaisir. Ressentir du plaisir sexuel nécessite un temps parfois long d'apprentissage de nouveaux scripts sexuels, pouvant notamment se détacher des scripts inspirés du modèle conjugal de la sexualité. Cependant, dans l'ensemble, l'idéal conjugal, loin de se trouver fragilisé par les difficultés sexuelles au début ou au cours de la vie sexuelle des fidèles, est renforcé. Ce résultat diffère de celui présenté par David Michels (2013) dans le cadre de sa thèse sur les dysfonctions sexuelles. Ici, les problèmes liés à la sexualité, ou les difficultés à atteindre le plaisir, ne sont pas interprétés par les fidèles en couple comme le signe d'un « désinvestissement amoureux » et le modèle d'intégration thérapeutique de la « conjugalisation » n'est jamais évoqué par les individu·e·s enquêté·e·s. Par ailleurs, loin de correspondre uniquement à une logique conjugale, les consultations médicales peuvent être le fait de jeunes femmes célibataires cherchant à apprivoiser leur sexualité, comme c'est le cas de Fatiha ou d'Amel. La logique potentiellement émancipatrice de cette recherche individuelle se heurte cependant au cadre de la sexualité hétérosexuelle pénétrative : la pénétration vaginale semble être l'objectif principal de ces jeunes femmes, socialisées à l'anticipation de douleurs lors des premiers rapports.

Les débuts sexuels peuvent être marqués par des épisodes douloureux, ou par l'impossibilité pour les jeunes femmes d'être pénétrées, à côté d'autres dysfonctions sexuelles féminines et masculines. Durant cette période, les individu·e·s sont amené·e·s à questionner leurs conduites sexuées, en même temps que la manière dont elles et ils entrent dans la sexualité. L'entrée dans la sexualité des fidèles et « ses suites » (Bozon, 1993), notamment l'apprentissage du plaisir et la multiplication des expériences, viennent parfois bousculer des positionnements religieux et reconfigurer une trajectoire religieuse. Plutôt que d'envisager la religion comme une cause possible de conduites sexuelles, de troubles ou dysfonctions de la sexualité, de sensations de plaisir ou de souffrance, on propose ici plutôt d'étudier de quelle manière le rapport à la religion est modifié avec l'entrée dans la sexualité et les débuts

sexuels. Plus largement, on cherche à voir comment s’imbriquent trajectoires religieuses, affectives et sexuelles des fidèles, de l’entrée dans la sexualité tout au long de la jeunesse.

Cette période correspond à une phase de transition, marquée, du point de vue de la sexualité, par l’entrée dans la sexualité et par une période d’expérimentation de la sexualité. Elle représente, en outre, un moment de transition au cours duquel l’instabilité professionnelle est forte, et les va-et-vient entre les lieux de vie sont nombreux (domicile parental, logement étudiant, colocation, vie en couple). Dans ce travail, on l’étend jusqu’à la phase d’installation en couple et aux premières expériences conjugales.

II — ENTRE CORPS ET AME : LES TRANSFORMATIONS DE L’ENGAGEMENT RELIGIEUX DURANT LA JEUNESSE SEXUELLE

Les va-et-vient dans l’engagement religieux ne sont pas sans lien avec les expériences affectives et sexuelles des fidèles. Celles et ceux-ci décrivent ainsi une vie marquée par les « *hauts et les bas* » (Bertrand, 55 ans, catholique pratiquant, thérapeute) de leur engagement religieux et des périodes de « *baisses de foi* » (Claire, 21 ans, musulmane affirmée convertie, en service civique dans une association). La religion est en effet une « *course de fond* » (Yassim, 37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé) en partie rythmée par la sexualité et la conjugalité de ses fidèles. On s’intéresse dans un premier temps à la manière dont l’engagement religieux est inscrit dans les corps durant la période de jeunesse sexuelle, avant de montrer plus précisément de quelles manières les trajectoires religieuses, affectives et sexuelles s’emboîtent et se répondent.

1. Se reconnaître par corps : des mises en scène de soi à l’intersection de différents rapports sociaux

Les cas du vaginisme, et des douleurs ressenties pendant les rapports sexuels avec pénétration vaginale, peuvent être le témoin de l’incorporation de certaines normes et injonctions en matière de genre et de sexualité, ayant notamment pour conséquence l’impossibilité ou la difficulté pour la femme d’être pénétrée par son partenaire dans le cadre de rapports sexuels pénétratifs. Le corps, comme « vecteur central d’apprentissage et d’expression du genre » (Olivier, 2018), peut aussi être le réceptacle et l’expression de disciplines de soi spécifiques, qu’elles soient conjugales ou sexuelles. La socialisation peut ainsi marquer les corps de manière visible, les sculpter pour qu’ils soient reconnaissables, un

rôle joué aussi par les vêtements et attributs extérieurs portés par les individus. On a décrit à ce titre, au chapitre 6 (« Découvrir sa ou son conjoint·e. Conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles »), la tenue bourgeoise de la future femme d'Adeline (33 ans, catholique indifférente, cadre de la fonction publique, homosexuelle), indiquant à la fois son appartenance aux milieux supérieurs (plus précisément à la bourgeoisie économique) et une forme de retenue sexuelle ou de « sexualité modérée » (Mardon, 2009), permettant de la rassurer de sa peur des femmes lesbiennes « *butch* ». On montre ici que la mise en scène de soi s'inscrit moins dans des références proprement religieuses que dans des normes de classe et de race à l'égard des féminités et masculinités jugées localement respectables, qui peuvent être renforcées ou modulées par l'appartenance religieuse.

Les travaux d'Isabelle Clair (2008, 2012) sur le genre et la sexualité de jeunes de milieux populaires (issu·e·s des milieux ruraux et des cités) soulignent le rôle des vêtements et des expressions corporelles dans la mise en scène de la respectabilité sexuelle des jeunes filles. Par exemple, dans le but de ne pas être traitée de « pute », une des enquêtées d'Isabelle Clair, Aïcha (15 ans, cité du Theil), porte des « attributs virils (elle s'habille toujours en pantalon, elle crache par terre, elle se bat régulièrement avec des garçons) » tout en sachant être féminine quand elle est en couple. Plus largement, les femmes adaptent leurs tenues corporelles et vestimentaires selon leur « interprétation locale de la féminité » (Skeggs, 2015 [1997]). Ce qui ressort de manière nette des entretiens menés au cours de ce travail est la relative faiblesse des marques corporelles et vestimentaires spécifiquement religieuses, en comparaison des marques genrées d'appartenance de classe (bijoux de marque, costume bien coupé, matières nobles, maquillage discret ou plus accentué, prêt-à-porter peu onéreux, couleurs vives ou neutres), plus facilement observable chez les femmes que chez les hommes (Olivier, 2018).

Deux jeunes femmes portaient un voile lors de l'entretien (Fanta, 23 ans, musulmane affirmée, en service civique dans une association) et Mylène (22 ans, musulmane affirmée, en service civique dans une association). L'entretien a eu lieu en groupe, avec Claire (21 ans, musulmane affirmée convertie, en service civique dans une association)¹⁵³. Il est notable que Fanta et Mylène aient gardé leur voile : nous étions entre femmes, elles auraient pu l'enlever. Il a cependant constitué une forme de marquage physique nécessaire au moment de l'entretien pour différentes raisons (Tersigni, 2003) permettant à la fois de mettre en scène leur religiosité, de marquer leur différence par rapport à l'enquêtrice (jeune femme blonde,

¹⁵³ L'entretien collectif a été le fruit d'une négociation et la condition de leur participation à l'enquête. J'ai pu, par la suite, faire un entretien individuel avec Claire, mais Mylène et Fanta ont, quant à elles, refusé.

blanche, souhaitant parler de sexualité) mais qui pouvait aussi constituer une forme de protection à l'égard de l'entretien. En effet, parler de sexualité revenait pour elle à mettre à mal l'exigence de pudeur à laquelle elles se « soumettent » (Mahmood, 2009 [2005]), ce qu'elles m'expliquent par courriel lors de la négociation de l'entretien. Le voile peut devenir alors un « dispositif » protecteur (Callon, 1998). Le voile de ces deux jeunes femmes est l'attribut religieux le plus visible que j'ai rencontré lors des entretiens. Claire (21 ans, musulmane affirmée convertie, en service civique dans une association) m'explique porter des vêtements longs (couvrant les fesses) et amples dans les lieux publics et au travail. Du côté des jeunes femmes catholiques, certain·e·s enquêté·e·s portaient une petite croix (Angélique, 34 ans, catholique pratiquante, au foyer) ou un médaillon, parfois deviné (seule la chaîne en or était visible) autour du cou pour Lola, Bérengère, Élixa, Diane, Pierre et Bertrand¹⁵⁴.

Il est difficile de se prononcer sur les tenues des autres jeunes femmes rencontrées : dans l'ensemble, celles-ci semblaient être assez « neutres » tout en restant globalement féminines (pour une analyse des « corps neutres genrés », voir Olivier, 2018, p. 249-250). Chamya (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme) porte lors de l'entretien un pantalon noir droit, une chemise cintrée dans les tons sombres et des chaussures plates ; elle est grande et longiligne, ses cheveux sont retenus par un élastique en chignon au-dessus de sa tête. La tenue est pudique, une pudeur qui peut correspondre à la fois à des exigences religieuses, aux normes de féminité de son environnement scolaire (elle a intégré une grande école par procédure spécifique aux lycées populaires), mais aussi à l'interprétation par Chamya de la situation d'entretien (sa tenue pourrait aussi correspondre à celle attendue pour un entretien d'embauche). La plupart des enquêtées catholiques de milieux supérieurs que j'ai rencontrées portaient ce type de tenue, avec des attributs plus ou moins marqués d'appartenance à la bourgeoisie, comme un foulard en soie (Bérengère, 29 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement en ressources humaines) ou des perles aux oreilles (Lola, 26 ans, catholique pratiquante, salariée dans la communication). D'autres jeunes femmes à l'inverse mettent en scène des féminités plus « marquées », qui entrent en tension avec un travail sur soi de retenue sexuée et sexuelle (voir dans ce chapitre les formes d'« éloignement conflictuel », II.2.c)). C'est le cas de Leïla (27 ans, musulmane affirmée, gestion de projets culturels) et de Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et

¹⁵⁴ Je n'ai pas toujours été très attentive à ce signe distinctif, et certains entretiens ayant été menés par Skype, il est donc possible que plus d'enquêté·e·s que celles et ceux cité·e·s aient porté un attribut catholique lors de l'entretien.

sociales), ainsi que d'Aurore (27 ans, catholique pratiquante, gestion de projets culturels – actuellement au chômage).

Du côté des hommes, peu d'éléments ont été remarqués lors des entretiens (ce qui s'inscrit plus globalement dans une difficulté plus grande à décrire les vêtements des hommes ; Olivier, 2018). Certains portaient leur tenue de travail (les entretiens ayant eu lieu avant ou après leur journée de travail). C'est le cas de Yassim (37 ans, musulman affirmé, éducateur spécialisé) qui portait une tenue décontractée, tee-shirt, pantalon souple et *sneakers* et d'Amine (30 ans, musulman affirmé, papetier), habillé d'une tenue similaire. Hakim (25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil) était en journée de repos quand je l'ai rencontré. Il était vêtu d'un jean droit, de baskets à la mode et d'un tee-shirt noir. Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires) sortait de sa journée de travail : il portait un costume bleu-marine, assorti d'une cravate dans les tons sobres et des chaussures en cuir verni marron, ainsi qu'une montre d'une valeur élevée.

Dans l'ensemble, donc, les tenues des enquêtés n'étaient pas particulièrement marquées religieusement, à l'exception des deux jeunes femmes voilées et de la croix d'Angélique, bien visible par-dessus son vêtement. En revanche, plusieurs vêtements marquent une appartenance de classe genrée, qui n'est pas sans faire écho à des injonctions religieuses (pudeur, retenue), mais qui ne peut pas être décrite uniquement à partir de l'appartenance religieuse. Ces descriptions vestimentaires et corporelles nécessiteraient d'être adossées à des observations des interactions entre femmes et hommes dans différents lieux de sociabilité, comme le propose Vulca Fidolini (2015) dans le cas des jeunes Marocains en France et en Italie. On ne peut les décrire ici que dans une interaction particulière et exceptionnelle, celle de la situation d'entretien.

Il est frappant, cependant, de constater que certains attributs corporels peuvent constituer les marqueurs incorporés de « styles de vie » parfois renforcés par la pratique religieuse. C'est le cas de Raphaëlle (22 ans), dont l'engagement catholique fut, entre autres, induit par son partenaire à partir de la forme de ses mollets. Ce dernier (44 ans, catholique converti), avec qui elle est en couple depuis trois ans, s'est converti au catholicisme quelques mois avant leur rencontre et a adopté une pratique rigoriste et traditionaliste, agissant en « croyant exemplaire » (Hervieu-Léger, 1999). Raphaëlle me décrit leur rencontre dans une salle de concert d'une grande ville du sud-ouest de la France, une histoire « *assez marrante* ».

E : [M]on copain actuel, je l'ai rencontré à un concert, et comment ? Bah c'est une histoire assez marrante donc je peux te la raconter (rires). En gros, je me souviens, j'étais dans la cour et c'était un endroit avec une cour, j'étais dehors et il arrêtait pas de me regarder, je le regardais. Faut savoir qu'il est plus âgé que moi, on a 22 ans d'écart.

M : D'accord

E : Et il arrêtait pas de me regarder et tout et à un moment j'ai vu qu'il rentrait à l'intérieur et je suis allée le voir et je lui ai demandé s'il voulait danser et il m'a dit que non, qu'il aimait pas danser donc bah je suis partie danser toute seule et en ressortant, il s'est approché de moi, il est venu me voir - et il faisait chaud hein, j'étais en robe (*rires*) je le précise. Et il est venu me voir et il me disait « oui je te regardais danser et tout et la façon dont tu... Enfin je regardais tes jambes et je me demandais si tu avais été scout quand tu étais jeune parce que vu la taille de tes mollets t'as dû faire de la randonnée ». Voilà et c'est comme ça, on a commencé à parler à partir de là. Et on s'est tout de suite mis ensemble. Ça a été vite parce que deux semaines après il partait à Berlin pour deux mois en vacances et du coup bah je suis partie le voir à Berlin, pendant un mois je suis partie.

M : D'accord. Et tu avais été scout du coup ?

E : Oui oui bah justement, j'avais été Jeannette.

(Raphaëlle, 22 ans, catholique pratiquante, étudiante en art)

La forme des mollets de Raphaëlle a probablement fait partie d'un faisceau d'indices pouvant laisser supposer l'appartenance religieuse catholique et l'appartenance sociale de la jeune femme lors de cette soirée, avec une certitude suffisante pour prendre le risque de l'aborder en faisant référence au scoutisme. Elle a en tout cas servi de technique d'approche (efficace) pour celui qui deviendra son futur partenaire.

La religion prend donc ici deux formes particulières. Elle s'exprime tout d'abord par l'intermédiaire de tenues vestimentaires ou de parures spécifiques (voile, croix, médaillon de baptême) qui se mêlent à des formes concrètes et socialement situées de construction de genre. De plus, elle peut être associée à des productions corporelles – à des techniques du corps (posture, manière de marcher), ainsi qu'à des morphologies socialement produites, comme c'est le cas pour les mollets musclés de Raphaëlle, ancienne Jeannette. C'est ainsi que peut aussi se comprendre la réaction d'Élisa, jeune convertie au catholicisme, âgée de 27 ans, issue de milieu populaire et travaillant à présent comme guide dans un monastère de la région parisienne. À la fin de l'entretien, alors que nous discutons de manière plus informelle, me glisse : « *Tu ne trouves pas que les cathos, elles sont toutes hyper maigres ? Y a un truc avec le poids, y a pas de grosse* ». Élisa, en tant que convertie et « croyante exemplaire » (Hervieu-Léger, 1999), est en contact avec des femmes et des hommes particulièrement engagé·e·s dans la foi catholique. Son travail de guide dans un monastère l'amène à côtoyer quotidiennement des moines et des bonnes sœurs mettant en scène des pratiques ascétiques, et

attentifs/ves à la pudeur et la modestie de leurs tenues. Elle se remémore à ce titre un rappel à l'ordre de la part d'une bonne sœur, à propos de son haut jugé « *trop décolleté* ». Selon elle, ce n'est pas la forme du haut, mais bien plutôt sa poitrine abondante, qui lui ont valu cette remarque.

Si Éliisa accuse la religion d'être à l'origine de ces normes corporelles, c'est en fait plutôt une lecture croisée entre appartenance sociale et appartenance religieuse qu'elle propose sans le formuler de la sorte. En effet, les corpulences corporelles sont socialement différenciées, les femmes de milieux populaires étant particulièrement touchées par l'obésité (de Saint Pol, 2008) : d'après une étude Insee de 1995, « [d]ans les milieux d'agriculteurs et d'ouvriers, il y a 3 fois plus de femmes qui dépassent de 20 % le poids 'idéal' de Lorentz¹⁵⁵ que dans les milieux de cadres, un tel contraste existant également, mais de moindre amplitude, chez les hommes » (Détrez, 2016). Éliisa est originaire de milieu populaire dans sa strate stabilisée (son père est mécanicien, sa mère auxiliaire de vie), et sa conversion au catholicisme la conduit à côtoyer des gens de milieu plus aisé à Paris et en banlieue parisienne, ce qui peut expliquer son étonnement quant aux morphologies féminines plus fines parmi les personnes catholiques qu'elle côtoie. Sans délaissier les logiques religieuses de façonnement des corps, celles-ci sont imbriquées à des logiques de genre et de classe qu'il ne faut pas ignorer.

Cette articulation des rapports sociaux se pense aussi en mouvement, dans le cas de trajectoires sociales ascendantes, comme c'est le cas pour Chamya (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de journalisme), née de parents algériens ayant vécu un déclassement social à leur arrivée en France (médecins en Algérie, ils sont aujourd'hui infirmiers). La réussite scolaire de Chamya est cruciale aux yeux de ses parents, tout autant qu'aux siens. Ses pratiques affectives et sexuelles se caractérisent, jusqu'à son entrée en école de commerce, par leur caractère ascétique : durant son adolescence, elle sort peu, et jamais avec des garçons, pour des raisons « *religieuses* » qu'elle précise peu, mais surtout par peur de décevoir sa grand-mère musulmane pratiquante qui l'a en partie élevée (ses parents travaillent de nuit). Au moment de l'entretien, Chamya commence à développer des « *stratégies* » pour sortir sans « *lui faire de peine* », car « *si elle savait que je bois, elle mourrait* ». Elle lui raconte notamment des soirées passées à la bibliothèque, pour ne pas avoir à parler de ses sorties nouvelles avec ses amies – évitant ainsi de « jouer franc-jeu »

¹⁵⁵ Il s'agit d'une méthode de calcul du « poids idéal », correspondant au calcul suivant : $taille (cm) - 100 - [(taille (cm) - 150)/2,5]$ pour les femmes ; $taille (cm) - 100 - [(taille (cm) - 150)/4]$ pour les hommes.

(Harrami, 2008). Si la religion musulmane, à laquelle la grand-mère de Chamyra est très attachée, semble expliquer au premier abord et selon ses dires les restrictions affectives et sentimentales que s'impose Chamyra pendant ses années lycée (son « *code moral* »), l'intériorisation de l'exigence de réussite scolaire en vue d'une ascension sociale n'en est pas moins la cause (Darmon, [2003] 2008, 2015). L'acquisition de dispositions ascétiques transférables caractériserait ici plus une trajectoire de mobilité sociale ascendante que la seule incorporation de disciplines de soi religieuses. La religion consiste ici en une forme de ressource pratique et discursive facilitatrice d'une ascension sociale par la voie scolaire, d'ailleurs visible dans les corps¹⁵⁶.

L'exploration des hexis corporelles des enquêté·e·s permet de préciser la manière dont la religion s'inscrit dans les corps, à l'imbrication de différents rapports sociaux. La mise en scène pour les femmes d'une « sexualité modérée » et de la norme de « bonne mesure » est le produit d'un apprentissage depuis l'enfance (Mardon, 2002, 2009) qui s'inscrit dans des rapports sociaux de genre, de race et de classe, particulièrement visibles durant la période de jeunesse. L'expression religieuse d'attentes corporelles genrées semble aller dans le sens d'injonctions de classe autour du genre et de la sexualité pour les jeunes femmes, la religion étant ainsi vectrice d'autres rapports sociaux emboîtés. On peut explorer plus en détail l'imbrication des rapports sociaux de genre, de classe et de race, en observant la manière dont se combinent les trajectoires affectives, religieuses et sexuelles des fidèles au cours de la jeunesse sexuelle.

2. Des trajectoires affectives, sexuelles et religieuses imbriquées

La force de l'engagement religieux des fidèles varie selon leur parcours affectif et sexuel. Les expériences sexuelles peuvent en effet venir interroger, remettre en cause ou renforcer la place que les individu·e·s accordent à la religion dans leur vie. La période de jeunesse, marquée par les débuts de la sexualité pénétrative pour les individu·e·s, caractérise une période de transition au cours de laquelle elles et ils peuvent avoir des expériences sexuelles dissociées, au moins en partie, d'un engagement sentimental ou conjugal (Bozon, 2008b ; Rigot, 2016). Il s'agit de ce fait d'un moment particulièrement intéressant pour étudier l'interrelation entre les trajectoires sexuelles, conjugales et religieuses. On a déjà montré l'existence de variations de l'engagement religieux lors de l'entrée dans la sexualité

¹⁵⁶ Sans pouvoir tirer aucune conclusion, Chamyra est extrêmement mince, et a joué nerveusement avec son croissant tout au long de l'entretien sans le manger. J'avais noté, lors de la retranscription, mon étonnement à l'égard de son comportement, ainsi que son allure « extrêmement élancée, maigre ».

des jeunes femmes, tant autour de la question des douleurs et de l'apprentissage du plaisir que de la construction sociale du problème du vaginisme. L'expérience de la sexualité pénétrative, tout autant que celle de réactions plus ou moins contrôlées des corps, vient questionner et transformer la place de la religion chez les fidèles, ainsi que les représentations qui lui sont associées.

Plus largement, on peut distinguer quatre grandes formes d'interaction entre parcours religieux et sexuels au cours de la jeunesse sexuelle. (a) La première, « le renforcement », caractérise les situations où l'engagement religieux se trouve intensifié au cours de la jeunesse sexuelle. (b) La deuxième, « la distance bienveillante », correspond à des cas où la religion est tenue à distance au cours de la jeunesse sexuelle, tout en étant considérée avec douceur et indulgence par les fidèles. (c) La troisième situation, « l'éloignement conflictuel », décrit des rapports tendus à l'égard de la religion, qui se complexifient au cours de la jeunesse sexuelle. (d) Enfin, la quatrième, « l'impossible rupture », évoque des cas d'éloignement prolongé avec la religion, doublés d'une rupture avec la pratique et la croyance religieuses. Celles-ci peuvent être plus ou moins violentes, mais la rupture n'est jamais totale.

Ces quatre situations d'interaction entre religion et sexualité observées dans la biographie des fidèles explicitent non seulement la manière dont la religiosité est associée à l'adoption de certaines pratiques sexuelles (en lien avec des pratiques conjugales), mais surtout le rôle qu'ont les expériences sexuelles des fidèles sur leurs conduites religieuses. On propose ainsi un double renversement de perspective autour de l'articulation entre sexualité et religion. En premier lieu, dans la manière de penser l'imbrication entre des normes et des pratiques (non pas uniquement des normes religieuses vers les pratiques sexuelles). En second lieu, dans la façon de penser la temporalité entre conduites religieuses et conduites sexuelles (non pas seulement d'un degré d'engagement religieux vers un type de pratiques sexuelles).

a) **Le renforcement** : « *au contraire, j'ai fait une anti-crise d'adolescence*¹⁵⁷ »

La jeunesse sexuelle peut être, paradoxalement, le lieu d'un renforcement de l'engagement religieux de la part des fidèles. Il s'agit d'une situation relativement rare parmi les enquêtés, qui concernent surtout des fidèles ayant eu une jeunesse sexuelle courte, marquée par une conjugalité précoce ou par une sexualité uniquement orientée vers la conjugalité. Adeline (33 ans, catholique indifférente, cadre de la fonction publique, homosexuelle) embrasse pour la première fois quelqu'un à l'âge de 18 ans, alors qu'elle est en

¹⁵⁷ Adeline, 33 ans, catholique indifférente, cheffe de projet, homosexuelle.

classe préparatoire. Il s'agit de son premier petit copain, elle n'a jamais eu de relation avec une fille et se pense alors comme hétérosexuelle. L'expérience reste un très mauvais souvenir pour elle : si elle n'a jamais eu de rapport sexuel avec ce jeune homme, leurs contacts physiques la « dégoûte ». À cette même période, Adeline fait ce qu'elle nomme une « *anti-crise d'adolescence* », en réinvestissant fortement la pratique religieuse catholique.

Je dirais même qu'au contraire, j'ai fait une anti crise d'adolescence, c'est-à-dire qu'au contraire je me suis raccrochée aux valeurs transmises par ma famille dont typiquement ma religion parce que j'avais trop peur de mon homosexualité en fait et du coup, pendant la période juste avant que « ping », que ça y est, le bouchon saute, c'était la période où j'ai été la plus impliquée dans la religion. C'est-à-dire que c'est l'époque où je suis allée aux JMJ [Journées mondiales de la jeunesse] à Rome, je suis allée à l'aumônerie catholique de mon lycée alors que j'étais en prépa. Enfin, j'allais à la messe à 7 h 30 du mat' avant le cours de physique de 8 heures ! Enfin, quand j'y repense maintenant, je... j'étais complètement folle !

(Adeline, 33 ans, catholique indifférente,
cadre de la fonction publique, homosexuelle)

Adeline va à la fois intensifier sa pratique religieuse et chercher à garantir son hétérosexualité à ses yeux et auprès des autres (« *il fallait que je le fasse [sortir avec un garçon], je me faisais charrier par les potes* »). Elle a, avec un autre garçon rencontré dans une école d'ingénieur, ses premiers rapports sexuels. Ceux-ci sont douloureux, et constituent pour elle la confirmation de son homosexualité.

Le renforcement de sa trajectoire religieuse ne dure cependant qu'un temps. À partir du milieu de sa vingtaine, Adeline s'éloigne du catholicisme en parallèle de son « *autorévélation* » sur son homosexualité, au départ brutalement (« *je ne pouvais penser à rien d'autre que 'au secours, je suis lesbienne'* »), avant d'entretenir un rapport complexe et conflictuel, mais sans rupture à l'égard de la religion (« *j'ai pas dit fuck à Dieu* »), la rapprochant, dans ce second temps d'un « éloignement conflictuel » (c). Le rapport d'Adeline à l'égard du catholicisme, après un renforcement premier, sort modifié de ses expériences sexuelles et de l'acceptation de son homosexualité. La sexualité agit alors comme une « *socialisation de transformation* » (Darmon, 2011), au cours de laquelle les représentations, pratique et croyances religieuses d'Adeline évoluent :

Voilà j'ai eu ces histoires sentimentales, je me suis sentie mieux dans ma vie affective, du coup j'ai pu ouvrir un peu mes chakras au reste des choses, dont ma foi, ma spiritualité qui s'est un peu ravivée. Sauf que je me suis pas dit « voilà, l'Église romaine c'est génial ! ». Non j'ai quand même gardé mes grosses réserves vis-à-vis de l'Église, son dogmatisme, son ecclésiologie.

(Adeline, 33 ans, catholique indifférente,
cadre de la fonction publique, homosexuelle)

Un autre cas de renforcement s'observe chez Pierre (33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires), qui m'explique avec fierté avoir toujours respecté les règles religieuses en matière de sexualité et tout particulièrement avoir attendu de se marier pour avoir un rapport sexuel (« *j'ai été exemplaire* »). Dans le cas de Pierre, l'imbrication entre un éthos bourgeois conservateur et une pratique religieuse catholique traditionaliste facilite l'exercice d'une sexualité restreinte, garantie de et par son engagement religieux. Il fait même de la situation d'entretien une tribune pour témoigner de son respect des normes religieuses de sexualité, et de son statut de croyant « *exemplaire* ». Les choix de Pierre en matière de sexualité et de conjugalité viennent ainsi renforcer une trajectoire religieuse déjà bien engagée :

Avec ma femme on avait à cœur de tenir jusqu'au mariage, pour pouvoir en témoigner après. Parce qu'aujourd'hui on sait très bien qu'on est les derniers des Mohicans, mais c'est clair ! Mais franchement, pour l'avoir vécu, c'est pas has been ! Il y a vraiment quelque chose à vivre

(Pierre, 33 ans, catholique pratiquant, avocat d'affaires)

Par l'adoption de conduites sexuelles extrêmement marginales (attendre le mariage pour avoir un rapport sexuel, en particulier pour un homme), Pierre se distingue parmi les catholiques pratiquants comme une figure d'exemple, le témoin aujourd'hui rare d'une foi bien vivante (« *on est les derniers des Mohicans* »). Comme il l'indique de lui-même durant l'entretien, attendre le mariage pour avoir un rapport sexuel est moins dû au seul respect de normes religieuses, qu'à la volonté commune de pouvoir « *témoigner* » de leur parcours sans faute.

Pour Adeline, comme pour Pierre, le renforcement religieux s'inscrit dans le cadre du modèle conjugal de sexualité (Bozon, 2001b). De plus, tant Adeline dans sa première vingtaine (durant la période de renforcement religieux) que Pierre appartiennent au groupe des « *traditionalistes* » (chapitre 4 « *Les formes de l'hétéronormativité* »). En outre, la sexualité d'Adeline avec des hommes est une sexualité sans désir : il s'agit d'un devoir nécessaire, pour prouver et garantir son hétérosexualité.

Certains renforcements de l'engagement religieux ne se font toutefois pas sans tension : l'exemple d'Aurore (27 ans, catholique pratiquante, gestion de projets culturels – actuellement au chômage) est éloquent d'un cas de renforcement religieux conflictuel. Aurore a été élevée dans une grande famille catholique pratiquante (« *Alors ma mère elle est femme au foyer [voix cynique]. Hello, le cliché de la Versaillaise avec six gosses !* »). Elle a, elle-même, suivi une éducation catholique intense et stricte dans une école privée catholique non mixte (en « *uniforme* », « *selon le rite Saint Pie V, c'est-à-dire le rite en latin romain, avec le*

prêtre dos à l'assemblée ») et elle est aujourd'hui encore très investie au sein de sa paroisse. Tout en ayant des représentations « traditionalistes » de l'hétéronormativité (participation aux « Manif pour tous », rejet de l'homoparentalité, attachement à la famille), Aurore met en scène durant l'entretien des pratiques de sociabilité et des conduites affectives et sexuelles à première vue « dissonantes » (Lahire, 2005) avec sa socialisation bourgeoise catholique : elle se met des « *murges incroyables* » jusqu'à avoir des « *black out* », « *chope* » en soirée et utilise lors de l'entretien un vocabulaire très cru. Elle se décrit en effet comme une « *vraie chaudasse* », qui « *boit des whiskies* » en soirée, et qui « *adore choper* », et use de termes comme « *mouiller* », « *nympho* », « *film de boule* », « *demi-molle* », « *avoir la dalle* », « *être en chien* ». Dans le même temps, elle m'explique être « *encore vierge* », mais avoir déjà eu des rapports bucco-génitaux avec son copain actuel (« *il est très doué en cuni* »).

Aurore entretient donc un rapport complexe à l'égard de la sexualité : elle aime draguer et en ressent par la suite de la culpabilité, elle aime boire jusqu'à l'ivresse et se sent par la suite « *sale* » si elle a eu des contacts rapprochés avec un homme, elle se dit « *être en chien* », mais n'a encore jamais eu de rapport sexuel pénétratif malgré des relations de plusieurs mois avec des hommes. On peut interpréter ses tensions internes comme un conflit entre deux formes d'orientations intimes, produites par des contextes de socialisation différents : le modèle « conjugal » (celui qu'elle a intériorisé depuis l'enfance et qui lui semble être le plus légitime) et le modèle du « réseau sexuel » auquel elle a été confrontée au cours de ses études et pendant sa socialisation professionnelle au sein des milieux artistiques.

On peut rattacher également à cette orientation le comportement d'hétérosexuels à partenaires multiples, fréquents dans certains milieux professionnels, pour lesquels la sexualité, la séduction et toutes les formes de mise en scène de soi fonctionnent comme modes d'acquisition de capital social et donc comme éléments de reconnaissance. Loin d'être dissimulé, le comportement sexuel et amoureux est mis en avant. En France par exemple, les professions de l'art, de l'information et du spectacle sont les représentants typiques de cette disposition sexuelle extravertie (Bozon, 2001b, p. 16)

Le conflit entre ces deux orientations intimes va de pair avec un investissement religieux soutenu : parmi ses ami·e·s, pourtant catholiques pratiquant·e·s pour la plupart, elle est celle qui « *est à fond* » et qui cherche à les emmener à la messe le dimanche pour « *voir [s]on pote Jésus* ».

M : Et est-ce que tu discutes religion avec tes potes ?

E : Bien sûr, parce que j'en fais un peu un sketch tu vois ? Je suis un peu Aurore, la catho au cul serré, j'en fais un peu ouais franchement bien sûr, évidemment tout le monde le sait, enfin c'est un peu comme la sexualité tu vois ? C'est pas un truc dont je me cache. Si on est amené à être potes, et enfin faut que tu saches qui je suis et j'ai pas honte, donc je m'en fous, et ouais j'en parle hyper librement, je leur fais des petites blagues

*(Aurore, 27 ans, catholique pratiquante,
gestion de projets culturels – actuellement au chômage)*

Tout en affirmant des positions traditionalistes à l'égard de la famille et de la sexualité, Aurore met en scène dans le même temps une sexualité exagérée et un engagement religieux prononcé (elle en fait « *un peu un sketch* »), dans le cadre de tensions entre deux orientations intimes (le modèle conjugal et le modèle du réseau sexuel).

b) La distance bienveillante : « *ça fait plaisir à la famille et à nous aussi*¹⁵⁸ »

D'autres individu·e·s, qui accordent peu d'importance à la religion dans leur vie, s'éloignent de manière bienveillante de la religion pendant leur jeunesse. Autrement dit, la religion n'est pas tout à fait absente de leur vie, mais elle correspond le plus souvent à une forme distante de pratique rituelle (aller à la messe pendant les grandes fêtes par exemple, faire le ramadan, faire un mariage religieux) ou à un lien affectif, « culturel » ou « traditionnel ». Dans le cadre de la distance bienveillante, l'éloignement à l'égard de la religion est souvent antérieur à l'entrée dans la sexualité des individu·e·s, cependant la relation qu'elles et ils entretiennent avec leur appartenance religieuse peut être remise en jeu au cours de la jeunesse sexuelle. Les individu·e·s adoptant une distance bienveillante à l'égard de la religion durant la jeunesse se caractérisent par l'adoption d'une position « familialiste » à l'égard de l'hétéronormativité (chapitre 4 : « Les formes de l'hétéronormativité »), soit par la tolérance à l'égard de l'homosexualité et de l'homoparentalité, et par un attachement fort à l'égard de l'enfantement.

C'est notamment le cas de Flora (21 ans, catholique indifférente, étudiante en économie)¹⁵⁹, en couple depuis trois ans avec un jeune homme sans religion, Paul. Il s'agit de la première personne qu'elle a embrassée et avec qui elle a eu des rapports sexuels, environ deux semaines après s'être mise en couple avec lui. Le fait que Paul n'ait pas d'appartenance

¹⁵⁸ Caroline, 29 ans, catholique indifférente, chargée de recrutement en ressources humaines.

¹⁵⁹ L'histoire religieuse de Flora et ses prises de position de Flora à l'égard de l'hétéronormativité sont développées au chapitre 4 : « Les formes de l'hétéronormativité ».

religieuse ne pose pas de problème à Flora, d'autant plus qu'il est d'accord pour se marier à l'Église plus tard, et souhaite avoir, comme elle, « *une grande famille* ».

L'entrée dans la sexualité de Flora va donc de pair avec une entrée dans la conjugalité : en couple depuis trois ans avec Paul, ils vivent depuis quelques mois ensemble au moment de l'entretien et un mariage est envisagé dans un futur plus ou moins proche. Elle permet de réaffirmer le positionnement de Flora à l'égard de la religion catholique, à savoir un attachement familial, culturel et symbolique au catholicisme, qu'elle souhaite réactualiser au moment de son mariage. Comme elle me le précise, se marier à l'église, c'est important « *quand même* ».

E : Ça sera important de me marier à l'église, par exemple. Quand même. Et voilà, du coup ça c'est important pour moi. Ça le dérange pas.

M : Tu saurais dire pourquoi c'est important pour toi ?

E : Bah... En fait, je pense déjà parce que j'ai l'impression que c'est un symbole, c'est un moment important. Parce que le moment de la mairie c'est juste on va signer des papiers et c'est tout alors que là ce serait un moment un peu plus spirituel. Ca serait un moment un peu plus... Spécial on va dire. Et même si je me pose des questions, que je me dis que les religions ont posé plein de problèmes [...] je me dis quand même que j'ai envie de croire et je trouverai ça un moment important pour moi le moment où je me marie de le faire aussi dans une église, avec les symboles qui vont avec.

(Flora, 21 ans, catholique indifférente, étudiante en économie)

Les cas de « distance bienveillante » regroupent aussi des situations où les enquêtés ont pu envisager de réinvestir une pratique religieuse, avant de s'en éloigner à nouveau, comme c'est le cas de Caroline (29 ans, catholique indifférente, chargée de recrutement en ressources humaines), mariée à Maxime (29 ans, catholique indifférent, commercial). Lors d'une discussion informelle, je lui demande quel est son engagement dans le catholicisme. Elle me répond un sourire en coin que c'est plutôt par « *tradition* », et parce que « *ça fait plaisir à la famille et à nous aussi* ». Elle précise cependant avoir « *failli retomber dedans au moment de la préparation au mariage !* ». Malgré un moment de doute, la préparation au mariage, rendue obligatoire afin de « retrouver un sens à la vie en paroisse » et ramener le jeune foyer vers l'Église selon les termes du curé de Notre-Dame de Clignancourt à Paris, Philippe Marsset¹⁶⁰, n'a pas eu l'effet escompté par l'Église sur Caroline et Maxime. Ce, probablement parce que leur socialisation religieuse a toujours été tournée vers une forme passive de pratique et vers un catholicisme culturel et familial.

¹⁶⁰ « Pourquoi faire une préparation au mariage ? », *La Croix*, 19 juin 2017 (consulté le 10 mai 2018).

La réactualisation de l'engagement religieux dans le cadre de l'adaptation bienveillante passe donc souvent par la question du mariage, plus que par celle de la sexualité. Hakim (25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil), « *s'il y croit vraiment [à l'islam]* » m'explique qu'il ne « *pratique pas vraiment* » et fait le ramadan chaque année dans une perspective principalement festive et conviviale.

Oui après c'est aussi dans la culture : de jeûner toute la journée pour le soir se retrouver toute la famille autour d'un bon dîner. En Algérie on a tout plein d'émission autour de ça. C'est des caméras cachées, des vidéos, des trucs dans le genre (*rires*) tu sais des trucs conviviaux quoi. Et c'est pour ça que les gens y sont attachés. C'est comme... C'est une bonne ambiance en fait ! [...] Moi j'ai des amis on se retrouve le soir à boire des cafés, à jouer aux cartes. Ce qu'on fait pas le reste du temps ! Se retrouver tranquillement. Boire du thé, refumer des cigarettes, des trucs dans le genre quoi.

(Hakim, 25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil)

Au moment de l'entretien, Hakim est fiancé à une jeune femme musulmane et algérienne vivant dans le même quartier que lui. Il m'explique que l'appartenance religieuse et les origines maghrébines de sa future femme sont « *tout bénéf* » pour lui et ils prévoient un mariage grandiose « *dans la tradition algérienne* » (voir chapitre 6 « Découvrir sa ou son conjoint·e : conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles »). Cependant, les origines religieuses ou maghrébines de sa fiancée n'étaient pas un pré-requis à leur engagement conjugal, ni pour lui, ni pour sa famille.

M : Du coup c'était important pour eux [tes parents] que tu te maries avec une musulmane ?

E : Non ma mère elle me disait tout le temps « tu me ramènes la fille que tu veux, je m'en fous, je veux juste que vous vous entendiez bien et qu'elle soit la mère de tes enfants ». Elle me disait toujours « je veux pas que tu te maries pour que ça dure six mois et qu'ensuite tu reviennes à la maison, ça sert à rien ». J'ai pas été mis dans les clous de « tu me ramènes une Algérienne » ou « tu me ramènes une musulmane », j'ai pas été élevé comme ça.

(Hakim, 25 ans, musulman indifférent, agent d'accueil)

On parle de distance bienveillante dans le cas d'Hakim, car malgré l'éloignement qu'il maintient avec la pratique religieuse, la religion est présente sous diverses formes dans sa vie : un élément imbriqué à sa culture algérienne, des moments de convivialité et de sociabilité pendant la période du ramadan ainsi qu'un sentiment d'appartenance et une croyance. Pour les fidèles de ce groupe, c'est moins l'entrée dans la sexualité que l'entrée dans la conjugalité qui vient questionner le rapport que les individu·e·s entretiennent avec la religion et renouveler la distance bienveillante établie avec elle. Celle-ci concerne des fidèles déjà en

partie éloigné·e·s de l'engagement religieux avant l'entrée dans la jeunesse (les catholiques et musulman·e·s indifférent·e·s).

c) **L'éloignement conflictuel** : « *je disais que j'étais catholique, mais après je faisais un peu ce que je voulais*¹⁶¹ »

La majeure partie des personnes enquêtées accordant de l'importance à la religion dans leur vie ont fait le constat d'un éloignement à l'égard de la religion pendant la période de jeunesse. Pour certain·e·s, celui-ci est facilité par espacement physique, du fait d'un voyage à l'étranger ou d'études loin du domicile familial, instaurant une distance géographique à l'égard de la famille et, s'il y en a, des lieux routiniers de la pratique religieuse. Pour Chloé (24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement), c'est en partant à l'étranger lors d'un voyage Erasmus qu'elle prend ses distances avec la pratique catholique. Jusque-là, elle allait à la messe tous les week-ends, mais « *toute seule [...] c'était moins drôle [...] j'avais la flemme* ». On retrouve d'ailleurs, comme dans le discours d'Hakim, l'importance de la sociabilité et de la convivialité dans la pratique religieuse. En sus de l'espacement physique, il peut s'agir, aussi, d'une distance sociale produite par une mobilité scolaire ascendante, éloignant les jeunes fidèles du regard de leurs pair·e·s. L'intégration d'une grande école par Chamyra (21 ans, musulmane indifférente, étudiante dans une grande école de commerce) lui permet de diversifier les formes et les réseaux de sa sociabilité amicale et sentimentale.

C'est vraiment un autre monde comme je te dis... Et ouais, j'ai peut-être... J'étais pas non plus avec mes paires de... Moi j'ai toujours aimé à faire la fête, etc. donc j'ai commencé à sortir d'autant plus là. Et c'est là que j'ai commencé plus à boire, etc., parce que j'avais plus aussi le contrôle entre guillemets de... De mes amis de lycée.

(Chamyra, 21 ans, musulmane indifférente,
étudiante dans une grande école de journalisme)

De plus, lors de son voyage aux États-Unis, Chamyra se fait des « *ami·e·s queer* », suit des cours sur le genre et l'intersectionnalité et fait un travail sur ses goûts et dégoûts (« *j'ai appris à aimer la bière* »). Ses nouvelles pratiques de sociabilité, la politisation de sa condition de femme racisée (elle fonde une association intersectionnelle au sein de son école), vont de pair avec un relâchement de son engagement religieux, notamment parce qu'elle cherche à le dissocier d'autres formes d'appartenances (raciale, sexuée, sociale) qui la caractérisent.

¹⁶¹ Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement.

Cet éloignement à l'égard de la religion est caractéristique des discours des jeunes fidèles : celles et ceux-ci se trouvent souvent éloigné·e·s de leur famille durant leurs études supérieures et échappent à des formes de contrôles directs caractéristiques de la période adolescente (Bozon, 2019). Celui-ci se double d'une entrée dans la sexualité, qui a lieu dans une temporalité proche. C'est au cours de son voyage aux États-Unis que Chamya commence à faire l'expérience d'une parole libérée sur la sexualité : « *mes amis étaient en mode... j'avais un ami super cool, il me disait 'mais Chamya ! Combien d'orgasmes tu manques ? C'est n'importe quoi !'* ». Elle expérimente les sites de rencontres, en s'inscrivant sur l'application Tinder avec des amies pour « *rigoler* », mais aussi pour « *prendre [s]a vie en main* ». Chloé (24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement), quant à elle, était en couple au moment de son voyage à l'étranger, avec un homme plus âgé qui envisageait de se marier. Quelques mois après son départ, elle met sa relation sentimentale entre parenthèses, elle sort plus souvent le soir et elle a deux relations sexuelles d'un soir. Le voyage n'est pas synonyme pour elle de rupture avec la religion puisqu'elle est allée, cette année-là, aux journées mondiales de la jeunesse à Rio. En revanche, il correspond à un ralentissement de sa pratique religieuse (elle ne prie « *presque pas* » durant cette année-là et ne va pas à la messe). De plus, si ses débuts sexuels sont antérieurs à ce voyage, elle fait à partir de celui-ci l'expérience d'une sexualité non conjugale, qui s'étend après son retour en France. Elle m'explique ainsi avoir eu pendant plusieurs années des conduites affectives et sexuelles qui n'étaient « *pas optimales* » par rapport à son appartenance catholique, et elle souhaite aujourd'hui y remédier, par un retour à une pratique religieuse plus régulière. Chez Chloé, la religion – en tant que pratique, formes de sociabilité, retour réflexif sur soi – a pendant certaines périodes été « *mise entre parenthèses* », des périodes correspondant souvent à des expériences de sexualité non conjugale.

À la fin de ma première année de licence, c'était un bon moment et là j'ai commencé à me poser plus de questions ou alors j'étais dans un environnement qui était tellement moins... pratiquant, croyant, je sais pas et tellement plus... Enfin avec beaucoup plus d'influences diverses que j'ai un peu... Je continuais à me dire catholique et faire des truc catho, mais sans être autant à fond que, enfin, en prenant assez de liberté sans prendre la peine de penser ou de me poser la question sur ma vie en tant que catholique, enfin je disais que j'étais catholique, mais après je faisais un peu ce que je voulais, surtout pendant mon échange [...] Les petits copains, les trucs de soirée, les machins, les trucs c'est pas optimal, c'est pas ce qui est recommandé quand tu es catholique.

(Chloé, 24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement)

Le rapport entre un engagement religieux et des conduites sexuelles et sexuées est multiforme, et les trajectoires biographiques des fidèles appartenant au groupe de l'éloignement conflictuel se caractérisent par des moments de tensions, durant lesquels la religion est mise entre parenthèse et à distance, mais aussi par d'autres au cours desquels les fidèles se rapprochent de la religion, tout en modifiant, atténuant ou négociant leurs pratiques sexuelles. Ces épisodes de « *retours à la pratique* » (Noura, 27 ans, musulmane affirmée, journaliste) peuvent avoir lieu lors de moments ritualisés, comme c'est le cas pour le ramadan ou, plus rarement, pour certain·e·s catholiques, durant la période de carême, présenté comme un temps de « *conversion*¹⁶² » ou de « *transformation*¹⁶³ ». Le slogan du carême de l'Église catholique à Paris pour l'année 2019, affiché sur le parvis des églises, est d'ailleurs « 40 jours pour revenir à Dieu¹⁶⁴ ». Ces moments peuvent constituer, comme les rituels des fiançailles et de préparation au mariage pour les catholiques, des périodes de « *resocialisation religieuse* » (Coulmont, 2004).

Durant la période du ramadan, les musulman·e·s sont censé·e·s ne pas consommer de nourriture, ne pas boire et ne pas avoir de relation sexuelle avant le coucher du soleil. Il s'agirait d'un moment privilégié pour être « *plus en accord avec sa religion* » (Noura), une remarque que l'on retrouve chez certain·e·s catholiques comme Chloé (24 ans, catholique pratiquante, chargée de recrutement) : « *Pendant le carême j'ai quand même réussi à prier tous les jours, mais c'est le carême ! Je redoublais d'efforts* ». En tant que moment de forte sociabilité familiale et amicale, la période du ramadan peut aussi constituer un rappel à l'ordre de la morale sexuelle pour des jeunes sorti·e·s de l'adolescence, par la réactivation de formes de contrôle de la vie affective et sexuelle des jeunes musulman·e·s. Dans tous les cas, il s'agit d'un moment particulier, au cours duquel les personnes musulman·e·s vont parfois modifier ou adapter leurs conduites sexuelles. Rayan (28 ans, musulman affirmé, trader) s'est ainsi appuyé sur le ramadan pour tenter de revenir à une pratique religieuse plus stricte, et repenser son rapport aux femmes et à la sexualité.

M : Ça t'a pris comment le fait de te rapprocher de ta foi ?

E : Bah du coup comme je dis c'est avec le ramadan, parce que normalement pendant le ramadan tu dois... C'est pour ça qu'on dit que le ramadan... Enfin il a plusieurs vertus, mais une de ses vertus, c'est d'essayer de comprendre. Un peu comme par exemple le joueur qui voudrait devenir professionnel, tu vois ! [...]

¹⁶² « Dossier 'Le carême : 40 jours pour Dieu' », site internet de l'Église catholique de la Somme (consulté le 23 avril 2019).

¹⁶³ « Saint Carême 2019 », site internet « Tout à Jésus par Marie », fondé par Thierry et Myriam Fourchaud, membres de la fraternité missionnaire Jean-Paul II (consulté le 23 avril 2019).

¹⁶⁴ « Carême », site internet de l'Église catholique de Paris (consulté le 23 avril 2019).

Donc là je me suis dit « bah je vais faire vraiment même ne pas boire, ne pas choper, vraiment essayer de tout bien faire pendant ce mois-là ».

(Rayan, 28 ans, musulman affirmé, trader)

La métaphore de l'entraînement sportif (Déroff, 2007a), qu'il utilise à plusieurs reprises durant l'entretien, met en évidence le rôle particulier que joue le ramadan chez certain·e·s musulman·e·s : il rend possible une prise de conscience durant laquelle la sexualité est limitée ou négociée. Comme me le précise Noura (27 ans, musulmane affirmée, journaliste), « [l]es célibataires qui ont des coups d'un soir ne vont pas draguer ou faire des choses pendant le ramadan, ils vont ralentir la cadence tu vois ». Elle-même musulmane « pratiquante » et célibataire, évite les « tentations » pendant la période du ramadan en retournant plus souvent dans « [s]on quartier ».

L'éloignement conflictuel à l'égard de la religion pendant la période de jeunesse correspond pour la plupart des fidèles à l'alternance, la superposition ou le conflit entre différentes orientations intimes. Plus particulièrement, l'orientation conjugale laisse place au modèle du « réseau sexuel » ou à celui du « désir individuel », tout du moins à la découverte et à l'apprentissage, surtout pour les femmes, d'une sexualité non conjugale, multipartenaire, dissociée des sentiments amoureux (Rigot, 2016). La distance prise avec une pratique religieuse routinière souvent acquise durant l'enfance ne signifie toutefois pas que celle-ci est durable, ou que les fidèles ont rompu avec la religion. L'éloignement est bien « conflictuel », car il est à l'origine de moments de doutes chez les individus, et d'alternance entre hausse et baisse de foi, non sans lien avec des manières de vivre, penser et de se représenter la sexualité.

d) **La rupture impossible : « la religion m'a pourri peut-être une adolescence¹⁶⁵ »**

Enfin, certain·e·s individu·e·s s'éloignent fortement de la religion lors de la période de jeunesse, que ce soit dans une forme tempérée, ou dans une forme plus violente, mais sans rompre totalement avec elle¹⁶⁶. Dans le cas de Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales), la rupture féroce à l'égard de l'islam correspond à la fois à la découverte de son vaginisme et à sa colère véhémement contre son père qui la surveille de très près malgré son déménagement dans une chambre étudiante près de son université. Il s'agit d'un rejet fort et agressif de l'islam, élargi à la culture libyenne à laquelle elle appartient, qui

¹⁶⁵ Nathan, 27 ans, athée, trader, homosexuel.

¹⁶⁶ Du fait de la constitution du corpus, aucun·e enquêté·e n'a *totalement* rompu avec la religion, à l'exception de Fatiha (26 ans, athée, étudiante en sciences économiques et sociales).

s'inscrit dans un détachement déjà existant au moment de son entrée dans la sexualité, puisqu'elle se définit depuis qu'elle est petite comme « *athée* ». Pour d'autres individu·e·s, si la rupture avec la religion en tant qu'appartenance religieuse est indiscutable, leur rapport à la religion reste en revanche bienveillant et certain·e·s enquêté·e·s adoptent même des conduites affectives et sexuelles pouvant faire écho à leur engagement religieux passé. On évoque plus en détails les profils d'Éliot, Nathan et Matthieu.

Éliot, 25 ans, doctorant, est homosexuel. Anciennement catholique très pratiquant, il se considère aujourd'hui comme « *athée* ». Il a été élevé au sein d'une famille catholique pratiquante et conservatrice dans l'ouest de la France. Enfant de chœur, il s'engage rapidement dans différentes activités de la paroisse, et prend la responsabilité de plusieurs groupes de jeunes pendant les week-ends et les vacances. La rupture avec l'Église catholique a lieu l'année de son *coming out* qui se trouve être l'année des manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe en 2013 – auxquelles le curé de sa paroisse appelait à participer – ainsi que l'année d'un voyage à l'étranger en Amérique du Sud. Éliot est de plus socialisé depuis plusieurs années à une culture de gauche par ses études en sciences humaines et sociales à Paris et sa proximité avec les milieux LGBTQI. Lors de l'entretien, il me parle de ses différents partenaires sexuels et du choix de la non-exclusivité amoureuse. Ses conduites et représentations de la sexualité laissent penser qu'il s'inscrit au sein du modèle du « réseau sexuel » (Bozon, 2001b), et qu'il appartient au groupe des « détaché·e·s » dans ses représentations de l'hétéronormativité (chapitre 4 : « Les formes de l'hétéronormativité »). En dépit d'un engagement intense jusqu'à la fin de son adolescence, la rupture avec le catholicisme est consommée : il ne souhaite jamais plus « *y avoir affaire* », et a tout autant rompu avec l'Église qu'avec la vie locale qu'il menait dans la ville de son enfance. Son arrivée à Paris, la découverte de lieux de sociabilité variés, et la constitution de nouveaux groupes de pair·e·s en partie liés à son orientation sexuelle, participent aussi de ses conduites affectives et sexuelles.

Cependant, en dépit de son engagement à gauche, de ses positions globalement égalitaristes et tolérantes en matière de sexualité, et de ses pratiques sexuelles alors fondées sur le multipartenariat et l'« *amour libre* », Éliot m'explique se sentir « *gêné* » par la question de l'avortement. Même s'il est en faveur de celui-ci, qu'il considère comme un « *droit inaliénable des femmes* », il exprime des « *interrogations* » associées à un attachement plus large à « *la vie* », caractéristique des milieux catholiques (Bertina et al., 2013). De plus, suivant cet enquêté sur Facebook, j'ai pu apprendre que, depuis l'entretien mené en 2016, Éliot s'est marié et a emménagé avec son compagnon. S'il ne s'est probablement pas tourné

de nouveau vers le catholicisme, Éliot semble avoir réinvesti le modèle conjugal de sexualité, si précieux parmi les catholiques¹⁶⁷. Le cas de Nathan (27 ans, anciennement catholique, trader), dont la trajectoire est décrite au chapitre 6 (« Découvrir sa ou son conjoint·e : conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles »), est assez proche de celui d'Éliot : anciennement catholique pratiquant, Nathan s'est détourné du catholicisme au moment de son *coming out*, et se considère aujourd'hui comme athée. C'est cependant au moment des discours catholiques contre le mariage entre personnes de même sexe qu'il a souhaité s'investir dans une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s, afin de défendre les droits des personnes homosexuelles.

M : Qu'est-ce qui t'as poussé à adhérer à l'association ?

E : La lettre de Mgr André Vingt-Trois. Prière du 15 Août de Mgr André Vingt-Trois, comme les trois quarts des nouveaux adhérents.

M : Sérieux ?

E : C'était au tout début des débats sur le Mariage pour Tous. À la première du 15 Août, il a sorti un pamphlet qui disait : priez pour nos familles unies face aux dangers de la dislocation du mariage. [...] Ils ont dû prendre sérieusement 150 adhérents à ce moment-là.

(Nathan, 27 ans, anciennement catholique, trader, homosexuel)

L'investissement au sein de l'association de la part de Nathan est donc au départ en partie politique, il correspond aussi à la recherche de personnes ayant des « styles de vie » communs, l'appartenance catholique jouant ainsi le rôle de sélection sociale plus large (chapitre 6 « Découvrir sa ou son conjoint·e : conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles »). D'ailleurs, Nathan est fiancé au moment de l'entretien. En revanche, il ne signifie pas que Nathan se considère comme catholique, ou plus largement comme chrétien.

Pour certain·e·s ancien·ne·s fidèles, l'éloignement à l'égard de la religion est « sans retour », et répond à des expériences sexuelles douloureuses ou marquant un moment de bifurcation dans les trajectoires biographiques des individu·e·s. Le *coming out* correspond à un *turning point*, invitant les fidèles catholiques et musulman·e·s à repenser le rapport qu'elles et ils entretiennent à leur appartenance religieuse (Gross, 2008). Pour certain·e·s, cela ne modifie pas leur engagement, voire leur fidélité aux institutions religieuses. C'est le cas de Matthieu (28 ans, catholique pratiquant, cadre supérieur du public, homosexuel), qui ne considère pas que l'Église devrait modifier son discours à l'égard de la sexualité malgré les « dissonances cognitives » auxquelles il est confronté (Béraud, 2017). Pour d'autres,

¹⁶⁷ Il est à noter que ce modèle de sexualité conjugale peut se superposer au modèle du réseau sexuel, par exemple en continuant une pratique de couple libre avec son compagnon.

l'engagement religieux n'est plus, en tant que tel, une option possible. Ces positionnements correspondent à des orientations conjugales différentes : dans le cas de Nathan et d'Éliot, l'éloignement à l'égard de la religion et l'affirmation de leur homosexualité va de pair, pendant un temps, avec l'expérimentation du modèle de « réseau sexuel », tandis que Matthieu reste attaché au modèle conjugal dans la recherche de partenaires. Pour autant, en dépit d'une rupture définitive avec la religion en tant qu'élément de définition de leur identité sociale, tant Éliot que Nathan ont conservé des liens avec celle-ci : Nathan est investi dans une association d'homosexuel·le·s chrétien·ne·s tandis qu'Éliot semble encore attaché à certaines normes et représentations inscrites dans la cosmologie catholique (le mariage et la défense – non-militante cependant – de « *la vie* »).

L'« impossible rupture » correspond donc à différentes orientations intimes (modèle conjugal, réseau sexuel, désir individuel) qui se superposent parfois. En outre, les individu·e·s, au sein de ce groupe, sont plus largement attaché·e·s à « exprimer du désir sexuel et à le ressentir comme légitime » (Santelli, 2018) qu'au sein des autres groupes, malgré des socialisations primaires qui les en ont parfois éloigné·e·s. De plus, les individu·e·s peuvent rester proches de leur religion d'origine, ou la rejeter brutalement, selon les expériences et trajectoires biographiques individuelles.

L'imbrication des trajectoires religieuses et sexuelles des individu·e·s pendant la période de jeunesse dépend en partie de leur(s) orientation(s) intime(s) et de leur parcours relationnel. On distingue ainsi quatre types d'articulations (renforcement, distance bienveillante, éloignement conflictuel, rupture impossible), qui ne font pas état de tous les ajustements possibles entre trajectoires affective, sexuelle et religieuse, mais qui résume les principaux emboîtements observés au cours de cette recherche. Il apparaît que ces formes d'articulation entre sexualité et religion ne sont pas nécessairement différenciées selon le sexe. En revanche, les personnes homosexuelles anciennement engagées religieusement sont en proportion plus nombreuses au sein du parcours de la rupture impossible. En outre, si certaines conduites religieuses peuvent venir modifier des représentations de la sexualité et des pratiques sexuelles, on montre ici qu'au cours de la jeunesse, les expériences sexuelles, en articulation avec les orientations intimes des fidèles et leur socialisation à la sexualité (et à sa composante désirante), peuvent venir transformer un engagement religieux de manière plus ou moins durable. Si les femmes sont moins socialisées que les hommes à exprimer du désir et à ressentir du plaisir (Santelli, 2018), on montre cependant que certains événements biographiques en lien avec le parcours religieux peuvent venir modifier cette limitation féminine à la composante désirante de la sexualité.

CONCLUSION DE CHAPITRE

L'entrée dans la sexualité des fidèles catholiques et musulman·e·s correspond, sur de nombreux aspects, à celle des personnes sans religion d'appartenance : il s'agit d'une période durant laquelle les jeunes s'éloignent de leur famille et des contrôles directs et indirects pesant sur leurs conduites, ainsi que des cadres socialisateurs qu'ils avaient jusque-là fréquentés. Cette période est un moment critique notamment pour les personnes LGBT, qui peuvent pour certain·e·s accéder à une sexualité non hétérosexuelle jusque-là contenue et cachée. De plus, le premier rapport sexuel est « dramatisé » (Clair, 2010), en particulier pour les jeunes femmes, tant d'un point de vue pratique que symbolique. Les femmes entrant dans la sexualité ont été socialisées à anticiper des douleurs lors de la première fois. Elles apprennent progressivement à ressentir du plaisir sexuel, et elles dissocient, au fil de leurs expériences, la sexualité de l'affectivité. Une attention particulière est portée à la première fois par certaines jeunes femmes catholiques et musulmanes, tant dans les discours – l'injonction à la virginité est forte dans certains milieux (Tersigni, 2001) – qu'en pratique – le premier rapport sexuel est plus tardif chez les jeunes femmes catholiques et musulmanes que chez les jeunes femmes sans religion d'appartenance (chapitre 2 – « Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles chez les catholiques [années 1970 – années 2010] » et 3 « La sexualité des musulman·e·s, une sexualité de minoritaires ? »). Le premier résultat de ce travail invite toutefois à relativiser le caractère atypique de l'entrée dans la sexualité des jeunes femmes catholiques et musulman·e·s.

Ceci étant dit, les femmes catholiques et musulmanes se distinguent des autres femmes par la place centrale qu'elles accordent au couple et à la relation conjugale dans l'expression de douleurs lors des rapports sexuels et la description de situations de dysfonctions sexuelles. D'un côté, les récits de rapports sexuels douloureux pour les femmes correspondent aussi à des récits d'échecs sentimentaux. De l'autre, l'expérience de dysfonctions sexuelles ne vient pas remettre en cause, mais, au contraire, renforcer la stabilité de l'union conjugale. De plus, l'existence de problèmes sexuels au moment de l'entrée dans la sexualité n'a pas non plus conduit les jeunes femmes à mettre en doute leur engagement religieux : la religiosité est globalement préservée et le couple renforcé.

Le détour par l'entrée dans la sexualité des jeunes femmes catholiques et musulmanes rend plus nette la manière dont s'imbriquent les trajectoires religieuses, sexuelles et

conjugales durant la jeunesse. Plutôt que de penser les pratiques et représentations sexuelles des individu·e·s comme étant en partie structurées par leur engagement religieux (que celui-ci se caractérise plutôt par une socialisation familiale, des injonctions genrées, des référents culturels, la fréquentation d'un lieu de culte, etc.), on montre que c'est la biographie religieuse des fidèles qui est affectée par leur parcours conjugal et sexuel, à l'intrication de rapports de genre, de classe et de race. Ce n'est donc pas uniquement une remise en cause de l'articulation entre normes et pratiques que l'on propose ici, mais bien plutôt une manière renouvelée d'appréhender la place des biographies conjugales et sexuelles par rapport à d'autres éléments biographiques, ici religieux. La typologie proposée décrivant quatre formes possibles d'imbrication entre religion et sexualité durant la période de jeunesse sexuelle témoigne à la fois de la variété des manières d'être catholique ou musulman·e durant cette période, mais surtout de la malléabilité (partielle) de l'engagement religieux. Les parcours sexuels et conjugaux deviennent ainsi structurants, au moins pendant la jeunesse, des pratiques et positionnements religieux des fidèles.

Les usages sexuels et conjugaux du religieux

Conclusion de partie

Les fidèles catholiques et musulman·e·s mettent en cohérence leurs expériences intimes en s'appuyant entre autres sur la religion. Celle-ci ne constitue pas seulement un référent normatif (Fidolini, 2015), même si les enquêté·e·s proposent parfois des récits mettant en scène les normes religieuses. La religion devient aussi une ressource pour se repérer, se présenter dans l'espace social, et pour donner du sens à sa trajectoire sociale. Loin d'être une simple contrainte qui conduirait (uniquement) à limiter les plaisirs sexuels et les expériences affectives, la religion peut conduire à sexualiser et érotiser des conduites individuelles et interpersonnelles, dans les limites du cadre conjugal.

Les descriptions de scripts sexuels interpersonnels mettent en évidence la manière dont le positionnement religieux des individu·e·s vient troubler les frontières entre le sexuel et le non-sexuel, et proposer des formes alternatives de sexualité. Ceci est particulièrement net pour les femmes et les hommes catholiques, chez qui le retour réflexif sur soi et la mise en discours de leur sexualité sont au cœur de leurs attentes en matière de sexualité. Cette situation n'est pas nouvelle, mais elle prend une place essentielle dans les conduites sexuelles des fidèles, dans une période d'intériorisation forte des contraintes à l'égard de la sexualité. L'*ars erotica*, déjà explicité chez les musulman·e·s (Bousquet, [1953] 1990 ; Fidolini, 2015, p. 47), trouve aussi sa place chez les jeunes catholiques.

Dans ces scénarios, la dynamique conjugale prend une place centrale, que les fidèles soient ou non en couple. Celles et ceux-ci sont attaché·e·s à une « mystique de l'union » qui infiltre les pratiques et représentations de la sexualité. L'engagement des catholiques et des musulman·e·s dans un « modèle conjugal de sexualité » est très répandu, et c'est généralement au sein de ce cadre que des conduites peuvent être érotisée et de nouveaux scénarios envisagés.

La religion, catholique ou musulmane, ne se réduit ainsi pas à un ensemble de normes, de pratiques ou de croyances religieuses. Elle ne peut se comprendre qu'en articulation avec différents rapports sociaux (de genre, de race, de classe), à la possession de ressources particulières, à des relations familiales intra et intergénérationnelles. Étudier les religions sur le terrain des sciences sociales invite nécessairement à prendre en compte des trajectoires biographiques complexes et des appartenances sociales multiples et socialement hiérarchisées.

Tout particulièrement, évoquer la religion repose souvent, pour les fidèles comme pour le/la chercheur·e, sur des logiques sociales plus ou moins dicibles et/ou visibles. Ce n'est pas entièrement le cas : la religion n'est pas équivalente à une appartenance de classe, de genre, ou un positionnement dans les rapports de race. Elle devient toutefois le support de ces

appartenances (souvent imbriquées), en les renforçant, les atténuant ou les modifiant. Elle permet, de plus, leur traduction dans des logiques moins violemment classantes. Ainsi, dans le cas de la rencontre d'un·e partenaire, il est plus facilement dicible de rechercher une personne partageant sa foi qu'une personne issue de même milieu social, ou de même couleur de peau. La religion permet d'euphémiser des stratégies de sélection ou de rejet social. De la même manière, la référence religieuse peut constituer une ressource discursive dans la façon de décrire et d'exprimer des situations de domination sociale complexes, difficiles à saisir et à mettre en mots pour les individu·e·s concerné·e·s. C'est notamment le cas pour les jeunes femmes musulmanes, prises dans de nombreuses injonctions contradictoires, « entre sexisme et racisme » (Hamel, 2006).

La religion est au carrefour de rapports sociaux, et selon les cas, les accentue, les atténue, les traduit dans un autre langage, ou vient les modifier en partie. Le présent travail a permis notamment de montrer que de nombreuses conduites sexuelles ne sont pas propres aux fidèles catholiques et musulman·e·s mais répondent à des logiques sociales plus larges, embrassant l'appartenance religieuse et la religiosité individuelle. Tout comme le couple fait partie du « scénario idéal » de la plupart des jeunes femmes et des jeunes hommes, l'expérience de la douleur lors des premiers rapports sexuels fait partie des attentes des jeunes femmes, quel que soit leur engagement religieux. L'anticipation de la douleur et l'expérience de celle-ci n'est donc pas propre aux fidèles. Celles-ci s'expriment toutefois dans un registre spécifique, au sein duquel la conjugalité prend, une fois encore, une place centrale. C'est tout particulièrement net dans l'évocation du « vaginisme » subi par certain·e·s enquêtées.

La religion induit ainsi des variations discursives centrées autour de la conjugalité dans la manière dont sont évoqués des événements en lien avec la sexualité. Elle tend à accentuer des dynamiques conjugales et genrées de la sexualité. Les jeunes femmes musulmanes ont, de fait, fréquemment leur premier rapport sexuel dans une temporalité très proche de leur mariage, contrairement à la majeure partie des femmes catholiques et des femmes sans religion.

Finalement, les expériences sexuelles et affectives des fidèles les amènent à repenser leur engagement religieux, que ce soit pour le redéfinir ou pour le conforter. La manière dont les trajectoires religieuses, affectives et sexuelles se répondent permet de se détacher d'une représentation mécanique dans laquelle les normes déterminent les conduites, et dans laquelle la religion vient réguler et contraindre la sexualité. Dans la société contemporaine, religion et sexualité sont engagées dans une relation dynamique au sein de laquelle le couple (réel ou à construire) constitue un élément structurant.

Sécularisation, genre et sexualité

Conclusion générale

La parole publique religieuse – notamment catholique – sur le genre et la sexualité est particulièrement audible, portée par les autorités religieuses et par des fidèles mobilisé·e·s. Si les religions instituées tendent à essentialiser les rapports de genre, la hiérarchisation et la bicatégorisation des sexes, et l'hétérosexualité obligatoire, ce travail s'est attaché à étudier les conduites sexuelles de fidèles ordinaires et la manière dont elles et ils en font le récit.

L'articulation constante entre un matériau quantitatif (un retour sur les données des enquêtes Simon 1970, ACSF 1992, CSF 2006 et EPIC 2013) et un matériau qualitatif (composé d'entretiens biographiques) rend compte de la manière dont l'engagement religieux modifie des pratiques sexuelles et de genre, tout autant que de la façon dont les trajectoires sexuelles viennent transformer les parcours religieux des fidèles. Ce travail témoigne du rôle central du genre comme catégorie d'analyse pour comprendre les conduites religieuses et sexuelles des catholiques et des musulman·e·s. En tant que rapport de pouvoir, le genre structure la sexualité des fidèles, tout autant qu'il en est le produit (Clair, 2013). *Plus largement, la thèse propose des perspectives nouvelles pour penser l'articulation entre genre, religion, sécularisation et sexualité.*

Les résultats de cette thèse dépendent de choix méthodologiques et de contraintes liées aux outils utilisés, ainsi que d'un positionnement théorique, qui invite à partir des pratiques pour penser des positions normatives et morales. Ils reposent, en outre, sur l'articulation de deux niveaux d'analyse : d'un côté la mise en évidence de logiques religieuses communes au catholicisme et à l'islam ; de l'autre, les particularités propres à chaque confession, caractéristiques de leur histoire et des rapports sociaux dans lesquels elles sont imbriquées. La thèse permet, de fait, de réfléchir au statut de la comparaison entre deux religions aux dynamiques très distinctes. D'un côté, le catholicisme, religion dont l'ancrage historique garantit la légitimité, même quand les prises de positions des fidèles vont à l'encontre du processus de démocratisation sexuelle (Fassin, 2006). De l'autre, l'islam, religion de l'immigration, socialement minoritaire et racialisée, suscitant des inquiétudes nombreuses aux fondements racistes et/ou islamophobes. Enfin, l'usage de données quantitatives rend possible une étude élargie des conduites des catholiques indifférent·e·s et des personnes sans religion, en intégrant, de fait, les transformations contemporaines du paysage religieux en France.

Étudier la sexualité à partir du catholicisme et de l'islam a permis de réfléchir aux formes que prend le processus de sécularisation dans la société française. Il ne s'agit pas uniquement de penser les transformations internes aux religions, ou la sécularisation de la pensée, de la morale et des conduites des fidèles. Il est aussi, et surtout, question d'intégrer au raisonnement les processus de hiérarchisation sociale qui structurent les conduites des

catholiques et des musulman·e·s. Le sexuel et le religieux renvoient en effet toujours à autre chose qu'à eux-mêmes (en particulier à des rapports de genre et de conjugalité, mais aussi à des rapports de race et de classe). Cette situation est accentuée par la dynamique de sécularisation en France, caractérisée par un catholicisme culturel étendu et par l'importance grandissante de la non-appartenance religieuse (Willaime, 2012).

On revient sur trois résultats principaux de la thèse. La religion produit des subjectivités sexuelles tout autant que la sexualité structure et modifie des trajectoires religieuses ; la sexualité est au cœur de l'expression du genre chez les fidèles ; les distinctions morales et religieuses faites par les fidèles sur leur sexualité ou celle des autres relèvent souvent de logiques sociales sous-jacentes.

La religion produit des subjectivités sexuelles ; la sexualité fabrique de la religiosité

Dans leur majorité, les femmes et les hommes catholiques et musulman·e·s sont particulièrement attaché·e·s à la famille hétérosexuelle et donc à une sexualité hétérosexuelle, reproductive et conjugale. Il s'agit d'un résultat qui dépasse les appartenances religieuses, mais qui est particulièrement net parmi les fidèles. La réalisation d'une classification ascendante hiérarchique invite à relativiser cette affirmation, et atteste de la diversité des configurations de positionnements possibles à l'égard de l'hétéronormativité. On en compte trois principales : les « traditionalistes », les « familialistes » et les « détaché·e·s » selon les représentations à l'égard de l'homosexualité, du couple et de la procréation. L'analyse met notamment en évidence la pluralité des prises de position à l'égard de l'hétéronormativité chez les catholiques : certain·e·s fidèles « familialistes » (en particulier des femmes catholiques) affirment ainsi une inclination plus forte en faveur de la procréation que de l'hétérosexualité. Ces catholiques, qui accordent le plus souvent peu d'importance à la religion dans leur vie (catholiques indifférent·e·s), ne sont pas frontalement opposé·e·s aux familles homoparentales. La norme hétérosexuelle qui agit sur tou·te·s les individu·e·s pour définir leur position dans la hiérarchie de genre (Clair, 2012) est donc combinée (et parfois questionnée), pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, avec la norme procréative.

La religion, loin d'être une seule contrainte négative sur la sexualité des fidèles, ouvre de nouveaux possibles en matière de sexualité. Elle permet des formes variées d'expression de soi et participe de la constitution de l'individu comme sujet. Elle peut contribuer au renouvellement de la sexualité, en érotisant des pratiques *a priori* non-sexuelles. La constitution de nouveaux scénarios de la sexualité peut avoir lieu tant au niveau

intrapyschique (dans les fantasmes des fidèles) qu'au niveau interpersonnel. Des conduites religieuses déploient le potentiel sexuel de certaines pratiques et de certains scénarios : c'est le cas notamment de prières en couple, menées dans des conditions parfois proches de techniques sexologiques classiques. De plus, des interdits religieux peuvent accentuer les tensions sexuelles et encourager leur transgression sous certaines conditions. Ainsi, le respect du jeûne alimentaire pendant le ramadan rend acceptable le non-respect de l'interdit sexuel chez des hommes qui présentent leurs besoins sexuels comme « irrésistibles ». La religion conduit ainsi à la *construction* et à la *reconnaissance de nouveaux scripts sexuels*. Elle *démultiplie les expériences de sexualité*, en particulier au sein du cadre conjugal.

De façon symétrique, *la sexualité est vectrice de bouleversements à l'égard de la religion* pour les fidèles. Plus précisément, les expériences sexuelles et conjugales modifient la manière dont les fidèles se définissent à l'égard de la religion. Quatre trajectoires ont été mises en évidence durant la jeunesse : le « renforcement » de l'engagement religieux, la « prise de distance bienveillante », l'« éloignement conflictuel » et la « rupture impossible ». Les individu·e·s adoptent une posture de réflexivité critique à l'égard de leur engagement religieux, plus ou moins développée et affirmée selon leurs ressources, leur attachement au modèle conjugal, et leurs expériences sexuelles et conjugales. La sexualité construit ainsi en partie les trajectoires religieuses.

Homosexualité respectable, masculinité modérée, virginité morale. La sexualité au cœur d'expressions du genre chez les fidèles

La sexualité des catholiques et des musulman·e·s joue un rôle dans leur définition de la position des femmes et des hommes dans les hiérarchies sociales et dans la manière dont elles/ils adoptent des conduites de genre. La sexualité est un foyer de la fabrique du genre (Clair, 2013), qui se déploie différemment pour les catholiques et pour les musulman·e·s.

Les homosexuel·le·s catholiques rencontré·e·s dans l'enquête cherchent, par exemple, des partenaires de même confession religieuse, dans des lieux parfois marqués par le catholicisme, et ce même quand leur attachement à cette religion est limité. La quête d'un·e partenaire catholique ne peut se comprendre qu'en observant les rapports de genre et de sexualité en jeu. Il s'agit, pour les homosexuel·le·s rencontré·e·s, de trouver une femme ou un homme « respectable » (Skeggs, 2015 [1997]), autrement dit qui ne soit ni « butch » pour les femmes, ni « trop gay » pour les hommes (sortant dans les bars et accumulant les conquêtes) et qui adhère au modèle conjugal de sexualité. Les cadres de rencontres chrétiennes et

homosexuelles sont alors, dans leurs représentations, particulièrement adaptés. La recherche d'un·e partenaire est donc animée par des mécanismes et des représentations à l'imbrication entre genre et sexualité, mises en évidence par les logiques d'entre-soi religieux.

Parmi les catholiques et les musulman·e·s, c'est la sexualité des femmes qui fait l'objet de l'attention la plus forte, qu'il s'agisse pour les femmes d'auto-réguler leurs propres pratiques, ou bien – du point de vue des hommes – de garder un contrôle sur leurs conduites. Pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, l'importance de la sexualité des femmes s'observe nettement lors de l'entrée dans la sexualité. Les femmes catholiques et musulmanes entrent plus tardivement que les femmes sans religion dans la sexualité pénétrative et ce premier rapport est plus fréquemment conjugal (voire marital dans le cas des musulmanes). Les représentations associées à « l'attente » du bon partenaire, partagées par l'ensemble des jeunes femmes, sont accentuées chez les fidèles catholiques et musulman·e·s. L'âge plus tardif au premier rapport caractérise l'existence d'une morale en actes, celle de la « virginité morale », chez les jeunes femmes catholiques, qui retardent leur entrée dans la sexualité. L'importance du mariage, chez les jeunes femmes catholiques, mais plus encore chez les musulmanes, marque les contours d'une sexualité spécifique, à la fois par rapport aux hommes de même confession, mais aussi par rapport aux femmes sans religion.

La sexualité de ces femmes est marquée par les tensions existant entre les différentes injonctions pesant sur elles et par la diversification des parcours et des opportunités sexuel·le·s durant la jeunesse. Chez les femmes catholiques et musulmanes, la « virginité morale » (pour les catholiques) et la « sexualité maritale » (pour les musulmanes) actualisent donc, dans un registre religieux, une « morale de la retenue » caractéristique de la sexualité des femmes dans les années 1960 en France, et délimitant les traits de la « féminité respectable ».

Pour les hommes, les religiosités catholique et musulmane produisent des masculinités distinctes, selon leur position dans les rapports d'âge, de race et de classe. En islam, la « masculinité prédatrice » (Fidolini, 2018), définie par une sexualité débordante, multipartenariale et virile, peut être valorisée au cours de la jeunesse sexuelle, même si elle ne met pas en cause l'hégémonie de la masculinité conjugale. Une telle forme de masculinité ne s'observe pas chez les hommes catholiques, ou tout du moins n'est pas valorisée. De leur côté, la « masculinité modérée » semble être une actualisation locale de la masculinité hégémonique. Celle-ci se caractérise par une éthique de la modération, constituée de pratiques sexuelles *conjugales*, d'un attachement fort à la fidélité, d'un faible nombre de partenaires et d'un répertoire sexuel restreint.

Masculinité modérée pour les premiers, et prédatrice pour les seconds, sont deux expressions possibles de l'articulation entre genre et sexualité chez les fidèles catholiques et musulmans. La religion est ainsi une fenêtre d'observation stratégique de l'articulation entre genre et sexualité, et met en évidence des constructions de masculinités et de féminités que l'on retrouve au-delà des appartenances religieuses étudiées. Des spécificités religieuses sont toutefois observées : tant la religiosité catholique que la religiosité musulmane tendent à renforcer, pour les femmes, une retenue sexuelle retardant l'âge au premier rapport. Pour certains hommes catholiques fortement engagés, leur appartenance religieuse est associée à une sexualité modérée, et tend ainsi à atténuer le double standard sexuel.

Les distinctions morales et religieuses sont l'expression de jugements sociaux

Les usages sexuels et conjugaux du religieux mettent en évidence les logiques « non sexuelles » du sexuel, à savoir les distinctions sociales et raciales faites à partir de jugements genrés sur les conduites sexuelles des individus.

En France, la sexualité des musulman·e·s peut être qualifiée de sexualité de minoritaires, du fait de la position socialement dominée d'une partie d'entre elles/eux, de leur histoire migratoire et des rapports raciaux dans lesquels elles/ils sont pris·es. Leurs conduites sexuelles dépendent donc, en partie, de leur positionnement social. À titre d'exemple, le plus fort recours à la prostitution et la fréquentation importante des sites de rencontres par les hommes musulmans traduisent leur éloignement (social, matériel et symbolique) des lieux classiques de rencontre.

La sexualité des musulman·e·s se construit alors dans un double mouvement : sous le regard parfois inquisiteur de la population majoritaire (stigmatisant la violence des hommes arabes ou fantasmant la sodomie protectrice de l'hymen des femmes musulmanes), mais aussi au sein même du groupe. Les attentes, contraintes et injonctions pesant sur les musulman·e·s, en particulier sur les femmes, dépendent moins de la volonté de respecter les dogmes islamiques de sexualité que de logiques sociales non spécifiquement religieuses, en particulier des liens inter-familiaux et inter-raciaux existants.

La logique de distinction religieuse et raciale (nous vs vous) impose ses contraintes genrées en matière de sexualité. Ce sont surtout les conduites sexuelles de femmes qui se doivent d'être « respectables », la virginité réelle ou morale joue ici un rôle fondamental, un jugement porté à la fois par les pairs, les hommes et la famille. La moralité des conduites

sexuelles féminines, garantie entre autres par la masculinité « protectrice » (Fidolini, 2018), masque en réalité des distinctions sociales et raciales.

Les conduites sexuelles des femmes et des hommes catholiques, fortement marquées par le modèle conjugal de sexualité, s'inscrivent elles-aussi dans des *jugements moraux, teintés de religiosité, dont les logiques sociales sous-jacentes sont plus ou moins dicibles*. De fait, la religion catholique cristallise en effet des formes de sélection ou de rejet social dans la recherche d'un·e partenaire ou dans le « choix » d'un·e conjoint·e. L'amour se devant de rester socialement aveugle, retrouve légitimement la vue par la religion. La recherche d'un·e partenaire qui partagerait la même religion peut ainsi s'afficher comme une quête éthique et morale plus que sociale.

Pour les fidèles catholiques et musulman·e·s, *la sexualité et la conjugalité sont donc racialement et socialement classantes et classées*. Ces phénomènes de classements dépassent les appartenances religieuses, mais ils sont tout particulièrement nets pour les fidèles, soit que l'appartenance religieuse les renforce, soit qu'elle les contrarie. Étudier les pratiques sexuelles des personnes religieuses constitue un miroir grossissant des rapports sociaux (de genre, de classe et de race) et de leur imbrication, qui classent et hiérarchisent les individu·e·s dans la société contemporaine. Le présent travail propose des exemples empiriques de situations intersectionnelles, tant pour les catholiques que pour les musulman·e·s.

La thèse, en partant des conduites sexuelles des fidèles, permet d'approfondir la réflexion à l'égard de l'intersectionnalité, et des catégories religieuses en tant que catégories de pratiques et catégories d'analyse. Tou·te·s les individu·e·s se situent à l'intersection de rapports sociaux (Chauvin et Jaunait, 2015) et le *travail a souligné les logiques imbriquées des rapports de pouvoir pour les dominé·e·s, comme pour les dominant·e·s* : un homme blanc, bourgeois, hétérosexuel et catholique va devoir se positionner face aux autres et proposer un récit cohérent de soi qui mêle différentes appartenances, et différentes ressources, selon le contexte d'interaction. La religion est donc à la fois analysée comme *catégorie de pratique* et comme *catégorie d'analyse* (Brubaker, 2013). Comme catégorie de pratique, dans la manière dont les catholiques et les musulman·e·s s'identifient, identifient les autres et mettent en récit leurs actions. *Comme catégories d'analyse, les religions catholique et musulmane permettent d'examiner un social plié*, qu'il est ensuite possible de déplier, pour saisir des mécanismes plus spécifiques. C'est alors le caractère structurant des rapports de genre, de logiques raciales/ethniques et sociales propres à un contexte lui-même en évolution, de lectures du

monde social dont les cadrages varient, qui peut être mis en évidence, tout autant que la manière dont la religiosité vient modifier ces rapports sociaux.

Par exemple, les fidèles catholiques et musulman·e·s interrogé·e·s ont fréquemment utilisé le terme de « culture » dans leurs discours (souvent suivie d'un adjectif : catholique, musulmane, bourgeoisie, maghrébine, méditerranéenne), pour décrire un répertoire d'actions et de représentations synthétique produit par diverses appartenances qui les distinguent du reste de la population. Il s'agit souvent d'une distinction positive, même si certain·e·s en font un usage critique.

Quand elle est évoquée, la référence religieuse vient alors marquer des frontières sociales et/ou raciales traduites en éléments « culturels ». Ce terme n'a toutefois pas les mêmes significations pour les catholiques et les musulman·e·s rencontré·e·s. D'un côté, il s'agit d'une homologie entre des positions de classe (appartenance à la bourgeoisie) et un engagement catholique ; de l'autre, d'une combinaison entre une appartenance raciale (maghrébine/méditerranéenne) et musulmane. Dans les deux cas, la référence culturelle correspond souvent à un sentiment semblable d'adéquation parfaite (un « alignement des planètes » pour reprendre les termes d'une enquête catholique) entre un positionnement dans les rapports sociaux et une appartenance religieuse. Cette « osmose », différenciée pour les catholiques et les musulman·e·s, se mesure à l'aune des pratiques affectives et sexuelles des fidèles.

Pour les hommes, la culture bourgeoise facilite l'engagement des catholiques dans leur religion. La défense de la famille hétérosexuelle biparentale, considérée par Rome comme la cellule de base de la communauté humaine, est un enjeu central dans les stratégies de reproduction de la bourgeoisie. De plus, l'éthique de la modération bourgeoise correspond à une forme valorisée de masculinité catholique, caractérisée par une sexualité limitée et contenue. L'adoption d'une sexualité modérée est un élément de distinction sociale pour les hommes catholiques, qui se signalent ainsi dans l'espace social et dans celui des rencontres conjugales.

Inversement, la sexualité active et abondante de certains jeunes hommes musulmans est justifiée et expliquée (par la population majoritaire et par eux-mêmes) par leur désir irrésistible d'homme méditerranéen, perçu comme un attribut positif de leur masculinité. Leur appartenance religieuse et leur appartenance raciale forment selon eux un tout indissociable, la race venant légitimer des conduites sexuelles jugées peu conformes avec les prescriptions islamiques.

La religion se mêle diversement aux autres appartenances des fidèles. Elle facilite l'adoption de certaines conduites sexuelles dans le cas de la bourgeoisie catholique et contribue à la reproduction sociale des classes supérieures. Elle vient toutefois contrarier une logique raciale valorisant une masculinité virile et sexuellement abondante pour des jeunes hommes musulmans qui tendent à mettre à distance (ou à plus tard) les injonctions religieuses en matière de sexualité. Dans le cas des jeunes hommes musulmans, les planètes ne sont pas parfaitement alignées entre leur appartenance raciale et leur religiosité musulmane.

En outre, de nombreux travaux portant sur la sexualité des jeunes femmes issues de l'immigration ont souligné les « injonctions paradoxales » qui pèsent sur elles : elles doivent à la fois prendre position contre le sexisme des hommes arabes et ne pas trahir leur famille et leurs parents, en « défendant les hommes qui leur sont proches contre le racisme » (Hamel, 2006, p. 43). Mais c'est aussi du sexisme et du racisme de la population majoritaire qu'elles doivent se protéger, notamment du raccourci établi entre appartenance maghrébine, religion musulmane et une prétendue disponibilité à avoir des rapports sexuels anaux. Toutefois, les femmes musulmanes issues de l'immigration ne se situent pas uniquement « entre sexisme et racisme » (*Ibid.*). En effet, dans certains cas, l'affirmation de leur appartenance à l'islam peut venir renverser les assignations sexistes et racistes dont les femmes issues de l'immigration font l'objet.

Les jeunes femmes musulmanes n'échappent pas à l'individualisation des conduites sexuelles et à la subjectivation des trajectoires. La mise en avant de leur attachement à l'islam, qui peut sembler paradoxal (puisque leurs conduites rompent avec les dogmes islamiques majoritaires – malgré l'élaboration de théologies féministes), permet toutefois de rompre avec le stigmate de la femme soumise (en ayant une sexualité active), tout en préservant leur appartenance ethnique/raciale comme une appartenance choisie (en s'affirmant comme musulmane), au moins dans les interactions avec la population majoritaire. La manière dont ces jeunes femmes se présentent varie selon leur place dans les rapports sociaux (La Rivière-Zijdel, 2009), qui se modifie pour partie selon les contextes dans lesquels elles évoluent. Les références à l'islam dans leurs discours peuvent créer des espaces d'expressivité en matière de sexualité constitutifs de leur subjectivité et qui échappent pour partie aux injonctions paradoxales auxquelles elles sont soumises.

La manière dont s'articule l'appartenance à l'islam ou au catholicisme avec différents autres rapports sociaux (de genre, de classe, de race, de sexualité) n'est donc pas univoque. Dans certains cas, la religiosité renforce des logiques sociales existant indépendamment de toute appartenance religieuse. Dans d'autres, en revanche, elle les contrarie, participant ainsi à

créer des phénomènes paradoxaux ou inattendus. Ces combinaisons dépendent toutefois des statuts du catholicisme et de l'islam dans la société française. Tout particulièrement, les jugements négatifs portés sur l'islam obligent les musulman·e·s à se positionner par rapport à ces discours, et à se protéger contre certaines conduites racistes de la part de la population majoritaire.

Ces principaux résultats dépendent toutefois de choix et contraintes méthodologiques. Ils comportent des zones d'ombre que l'on souhaite évoquer à présent, avant de souligner enfin les apports plus généraux de ce travail. L'étude proposée ne concerne en effet que le catholicisme et l'islam. Ce sont les deux seules religions rassemblant suffisamment de fidèles pour pouvoir être étudiées dans les enquêtes en population générale en France. En outre, la sexualité et la conjugalité des musulman·e·s ne peuvent être étudiées quantitativement qu'à partir de l'enquête CSF 2006, dans la mesure où ces derniers/ières sont trop peu nombreux/euses à déclarer leur appartenance à l'islam dans les enquêtes antérieures (Dargent, 2010). L'enquête à venir sur la sexualité et la santé sexuelle en France (intitulée à l'heure où nous écrivons E3S), dirigée par l'Inserm, permettra de poursuivre les analyses et de consolider ou réajuster les résultats mis en évidence dans ce travail.

L'enquête sur laquelle repose la thèse est aussi limitée à la France et invite à ce titre à des élargissements. Il serait intéressant de l'étendre à d'autres pays, par exemple pour saisir des dynamiques de sécularisation différentes (Willaime, 2004). Ainsi, aux États-Unis, et contrairement à la situation française, le catholicisme n'est pas aussi étendu. Il s'agit de plus d'une religion de l'immigration (notamment hispanique¹⁶⁸) et les formes de célébration du mariage diffèrent du cas français, puisque des agents religieux peuvent être choisis par un couple pour célébrer le mariage civil, en tant qu'« agent de l'État » (Coulmont, 2007a). Les conduites sexuelles et conjugales des catholiques, dans des pays où elles/ils ne sont pas en position majoritaire, permettraient de donner plus de relief à l'intersection entre un engagement religieux et une position dans les rapports sociaux.

Ces remarques invitent à des approfondissements plus qu'elles ne limitent le propos de ce travail. La thèse apporte en effet des résultats qui vont au-delà de son objet précis : elle

¹⁶⁸ En 2014, selon l'étude « Religious landscape », 25,4 % des personnes interrogées se déclarent protestant·e·s évangéliques et 14,7 % protestant·e·s (« *mainline protestant* »). 20,8 % se déclarent catholiques. En outre, entre 2007 et 2014, la proportion des catholiques « latinos » a augmenté, passant de 29 % à 34 % des catholiques. David Masci et Gregory A. Smith, 2018, « 7 facts about American catholics », *Pew Research Center*, 10 octobre 2018 (consulté le 16 juin 2019).

propose des pistes pour comprendre la dynamique de sécularisation en France, entendue comme un processus de progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux (Baubérot, 2013).

Sécularisation et nouvelle normativité sociale

Les transformations des institutions et le déclin de celles qui proposaient des principes absolus régulant les conduites individuelles interrogent les formes que prend la normativité dans les sociétés contemporaines. Les normes ne contraignent pas seulement les individu·e·s à agir, elles ne préexistent pas toujours à leurs conduites. Les institutions au sein desquelles sont intériorisées des règles qui s'imposent à elles/eux seraient, de plus, une « fiction qui ne marche plus » (Dubet, 2014 [2002]). L'hétérogénéité et la diversité des sources normatives complexifient le rapport que les individu·e·s entretiennent avec les principes régissant leurs conduites.

Les normes sont en effet en partie reconfigurées par les individu·e·s, dans un travail de justification de leurs pratiques qui les constituent en tant que sujet (Ehrenberg, 1998). La thèse permet d'approfondir cette idée en la complexifiant. Des travaux sur les féminismes religieux ont montré de quelle manière certain·e·s fidèles proposent de nouvelles exégèses des textes religieux. Les resignifications proposées réfutent l'autorité des hommes sur les femmes et les interprétations inégalitaires des textes (Fussinger et al., 2019). Les théologies féministes proposent ainsi de penser différemment les normes religieuses. Dans ce travail cependant, le retour sur soi que font les fidèles n'est pas empreint de ce type de raisonnement. Les références directes aux textes sont rares, ce qui ne limite pas leur réflexivité, bien au contraire.

De fait, dans une société sécularisée, au sein de laquelle les références normatives sont nombreuses et peu hiérarchisées, les individu·e·s proposent des interprétations de plus en plus fréquentes de leurs conduites, et ce, à différents niveaux. Il s'agit à la fois d'un travail intrapsychique de retour sur soi (il leur faut alors gérer les tensions internes, les malaises et contradictions, la culpabilité produit·e·s par des situations sociales), mais aussi d'un travail interpersonnel, en situation d'interaction. Les individu·e·s cherchent à justifier certaines conduites face aux autres, à donner du sens à des actions, mais aussi à trouver des arrangements à l'égard des normes dans l'interaction avec d'autres personnes. Ce travail interprétatif est généralement verbalisé : les individu·e·s mettent en discours leurs conduites pour leur donner du sens et donner de la cohérence à leur trajectoire biographique.

Le travail interprétatif décrit bouleverse la manière dont on juge de la moralité des conduites. Les actions individuelles ne sont pas uniquement le produit d'injonctions normatives : elles sont aussi au fondement de récits normatifs. De fait, *les jugements moraux portent moins sur les pratiques elles-mêmes que sur la manière dont celles-ci sont justifiées par les individu·e·s*. Une personne ou une action sera alors jugée immorale si aucun récit cohérent n'est proposé pour lui donner du sens, s'il n'est pas possible de l'inclure dans un récit biographique jugé cohérent.

La sécularisation entraîne ainsi une transformation des normes religieuses, de genre et de sexualité. La normativité des conduites est à la fois éclatée, et resserrée sur le *travail d'interprétation individuel*, et sa validation collective : elle se caractérise par une réflexivité accrue de la part des individu·e·s. Elle ne constitue donc pas une série de prescriptions que les individu·e·s se doivent de suivre. Il ne s'agit pas non plus uniquement de procédés interprétatifs qui ont cours pendant l'action (Ogien, 2010). La normativité est aussi le produit d'un travail qui a lieu *a posteriori*. On attend des individu·e·s qu'elles/ils soient responsables de leurs conduites, mais aussi de la manière dont elles/ils en rendent compte. Cette capacité étant inégalement répartie dans l'espace social, *les jugements moraux sont de fait des jugements sociaux*.

Religion, sécularisation et société

Les polémiques contre le mariage entre les personnes de même sexe qui ont pris de l'ampleur en 2012 et 2013 illustrent l'imbrication entre religion et politique dans la société française, et interrogent la notion de sécularisation (Rochefort, 2014). Alors que la religion catholique perd continûment des fidèles en France, les références religieuses se complexifient et se fragmentent et les sources normatives se diversifient. La laïcisation et la sécularisation de normes religieuses (catholiques) ont, de ce fait, suscité un fort intérêt. Au cours du XX^e siècle, le pacte laïque s'est ainsi doublé d'un « pacte de genre », garantissant le maintien du patriarcat et de l'inégalité des sexes (Rochefort, 2007). Celui-ci est toutefois renouvelé avec l'affirmation de sexualités non-hétérosexuelles : l'ouverture à l'égard de l'homosexualité, la légalisation du mariage entre personnes de même sexe, constitueraient un nouveau pacte de genre, et une nouvelle étape vers la sécularisation de la société et de la pensée (Rochefort, 2014). La thèse propose d'affiner la réflexion, en envisageant la place de la conjugalité dans la définition d'un nouveau pacte de genre.

La crispation identitaire politique et religieuse autour de l'homosexualité et de la filiation continue à diviser les religions en leur sein. Les discours universalisants à l'égard d'une anthropologie humaine (marquée par la bicatégorisation des sexes et des sexualités) de la part des catholiques identitaires et d'une partie des musulman·e·s se doublent en effet d'un *attachement fondamental à la conjugalité, au couple et à la procréation*. La question conjugale, transversale à ce travail de recherche, interroge le processus de sécularisation, puisqu'elle touche non seulement les fidèles les plus engagé·e·s religieusement, mais aussi les catholiques indifférent·e·s et une partie des personnes sans religion d'appartenance. Plus précisément, le modèle conjugal de sexualité délimite les frontières de la sexualité respectable, différemment toutefois selon l'âge, le sexe, l'orientation sexuelle, la race ou encore la classe.

L'ouverture aux minorités de genre et aux minorités sexuelles, garante du degré de démocratisation sexuelle des sociétés contemporaines (Fassin, 2006), a entraîné un bouleversement important des relations entre religion et politique, et accéléré un processus de sécularisation fondé sur les rapports de genre. Toutefois, derrière les mutations de genre bien visibles (mariage pour tous, filiation, transidentité) subsistent des permanences de genre latentes : les distinctions morales genrées entre la « bonne » et la « mauvaise » sexualité sont fondées sur la centralité du modèle conjugal de sexualité pour toutes les femmes, et pour les hommes à partir d'un certain âge (Rubin, 1984). Celles-ci sont à prendre en compte à l'aune de l'héritage catholique récent (datant du XIX^e siècle), au sein duquel la famille structure les relations sociales et est considérée comme étant au fondement des sociétés humaines : elle en constitue sa « cellule vitale ».

Si les sexualités minoritaires sont mieux acceptées et si le concept de genre participe de la sécularisation de la pensée, ces mutations restent acceptables en tant qu'elles expriment tout de même une invariance : celle de la conjugalité et de la stabilité d'une union monogame entre deux personnes (de sexe différent, ou de même sexe). La continuité de la matrice catholique pourrait ainsi se cacher dans les interstices des évolutions sociales et législatives à l'égard du genre et de la sexualité. Pour mieux saisir la manière dont la sécularisation reste un processus toujours en chantier, la thèse invite à porter le regard, aussi, sur l'hétérosexualité.

La recherche menée indique que la sexualité des catholiques et des musulman·e·s est marquée par un processus d'individualisation et de subjectivation des conduites propres à l'ensemble des individu·e·s. Si l'engagement religieux peut venir modifier la sexualité des fidèles, les expériences sexuelles sont à l'origine de bouleversements des trajectoires

religieuses et du rapport qu'elles/ils entretiennent avec leur religion. Ces transformations des conduites religieuses et sexuelles, fortement structurées par les rapports de genre, sont des marqueurs d'un processus de sécularisation, au sein duquel les sources normatives sont nombreuses, diversifiées et peu hiérarchisées. Celui-ci se définit par un déplacement des normes sexuelles et religieuses, par une exigence plus forte d'interprétation des conduites et de réflexivité de la part des individus. Surtout, il renforce des hiérarchisations sociales multiples et imbriquées.

Le travail mené incite ainsi à relativiser les discours alarmistes sur le rôle de la religion sur la sexualité de ses fidèles : la thèse ne conclut ni à la violence sexuelle des hommes musulmans, ni à la frugalité sexuelle des catholiques. À une époque où émergent de nombreuses paniques morales à l'égard de la sexualité des jeunes et de leur engagement religieux, la thèse dévoile, derrière les appartenances religieuses, les rapports sociaux en présence et les hiérarchies de genre, de classe, de race et de sexualité. Les problèmes sociaux posés en termes religieux doivent donc être élargis, pour mieux comprendre les mécanismes sociaux imbriqués derrière les conduites et les discours. Alors que les questions de genre et de sexualité focalisent l'attention politique et médiatique sur les religions, l'épreuve du terrain sociologique opère un décentrement. Parler de religion revient, souvent, à parler d'autre chose.

Bibliographie

ABU-LUGHOD Lila, 2002, « Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others », *American anthropologist*, vol. 104, n°3, p. 783-790.

ADAM Pierre, 1999, « Bonheur dans le ghetto ou bonheur domestique ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 128, p. 56-67.

ADAMCZYK Amy, FINKE Roger, 2008, « Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context », *Sociological Quarterly*, vol. 49, n°4, p. 617-652.

ADAMCZYK Amy, HAYES Brittany E., 2012, « Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage », *American Sociological Review*, vol. 77, n°5, p. 723-746.

ADAMCZYK Amy, PITT Cassady, 2009, « Shaping attitudes about homosexuality: the role of religion and cultural context », *Social Science Research*, vol. 38, n°2, p. 338-351.

AGRIKOLIANSKY Éric, COLLOVALD Annie (dir.), 2014, *Mobilisations conservatrices*, Louvain-la-Neuve, Paris, De Boeck Supérieur.

ALLIEVI Stefano, 2000, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.

ALLOUCHE-BENAYOUN Joëlle, 2002, « Rites juifs de pureté familiale : entre permanence et adaptations », dans Maître Jacques, Michelat Guy (dir.), *Religion et sexualité*, L'Harmattan, Paris.

AMARI Salima, 2012, « Des lesbiennes en devenir », *Cahiers du Genre*, vol. 2, n°53, p. 55-75.

AMARI Salima, 2018, *Lesbiennes de l'immigration : Construction de soi et relations familiales*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant.

AMIRAUX Valérie, 2012, « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe : un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales », *Critique internationale*, vol. 56, n°3, p. 141-157.

AMSELLEM-MAINGUY Yaëlle, 2006, « Prescrire et proscrire des conduites, véhiculer des normes : les mères comme actrices privilégiées de prévention en matière de sexualité et de contraception », *Recherches familiales*, vol. 3, n°1, p. 49-59.

ANDRO Armelle, BACHMANN Laurence, BAJOS Nathalie, HAMEL Christelle, 2010, « La sexualité des femmes : le plaisir contraint », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 29, n°3, p. 4-13.

ARBOGAST Mathieu, 2017, « La rédaction non-sexiste et inclusive dans la recherche : enjeux et modalités pratiques. », *Document de travail INED*, 231, p. 39.

ASAL Houda, 2014, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, vol. 5, n°1, p. 13-29.

BAJOS Nathalie, **BOHET** Aline, **LE GUEN** Mireille, **MOREAU** Caroline, 2012, « La contraception en France : nouveau contexte, nouvelles pratiques ? », *Population et Sociétés*, n°492.

BAJOS Nathalie, **BOZON** Michel (dir.), 2008, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte.

BAJOS Nathalie, **BOZON** Michel, 2012, « Sexualité et appartenance sociale à l'âge adulte », *Raison Présente*, n°183, p. 23-44.

BAJOS Nathalie, **FERRAND** Michèle, 2006, « L'interruption volontaire de grossesse et la recomposition de la norme procréative », *Sociétés Contemporaines*, vol. 61, n°1, p. 91-117.

BAJOS Nathalie, **FERRAND** Michèle, **ANDRO** Armelle, 2008, « La sexualité à l'épreuve de l'égalité », dans **Bozon** Michel, **Bajos** Nathalie (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, Paris, La Découverte, p. 545-576.

BAJOS Nathalie, **RAHIB** Delphine, **BELTZER** Nathalie, 2018, « Baromètre santé 2016. Genre et sexualité d'une décennie à l'autre », Saint Maurice, Santé publique France.

BAJOS Nathalie, **ROUZAUD-CORNABAS** Mylène, **PANJO** Henri, **BOHET** Aline, **MOREAU** Caroline, 2014, « La crise de la pilule en France : vers un nouveau modèle contraceptif ? », *Population et Sociétés*, n°511.

BAKASS Fatima, **FERRAND** Michèle, 2013, « L'entrée en sexualité à Rabat : les nouveaux "arrangements" entre les sexes », *Population*, vol. 68, n°1, p. 41-65.

BANCROFT J, **COLES** L, 1976, « Three years' experience in a sexual problems clinic », *British Medical Journal*, vol. 1, n°6025, p. 1575-1577.

BARKAN Steven E., 2006, « Religiosity and premarital sex in adulthood », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 45, n°3, p. 407-417.

BAUBÉROT Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil.

BAUBÉROT Jean, 1994, « Laïcité, laïcisation, sécularisation », dans **Dierkens** Alain (dir.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, Université de Bruxelles, p. 9-20.

BAUBÉROT Jean, 2013, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan*, vol. 2, n°90, p. 31-38.

BEAUBATIE Emmanuel, 2017, *Transfuges de sexe. Genre, santé et sexualité dans les parcours d'hommes et de femmes trans en France*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.

BEAUCHEMIN Cris, **HAMEL** Christelle, **SIMON** Patrick (dir.), 2016, *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined.

BEAUD Stéphane, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 9, n°35, p. 226-257.

BEAUD Stéphane, 2014, « Les trois sœurs et le sociologue », *Idées économiques et sociales*, vol. 1, n°175, p. 36-48.

BEAUGÉ Julien, 2013, *Se voiler en France aujourd'hui, un honneur et un stigmat. Sociologie d'un acte d'institution*, Thèse de doctorant en Science Politique, Amiens, Université Picardie Jules Vernes.

BÉJIN André, 1982, « Crépuscule des psychanalystes, matin des sexologues », *Communications*, n°35, p. 159-177.

BÉJIN André, 1993, « La masturbation féminine : un exemple d'estimation et d'analyse de la sous-déclaration d'une pratique », *Population*, vol. 48, n° 5, p. 1437-1450.

BELLAMY Vanessa, 2017, « 236 300 mariages célébrés en France en 2015, dont 33 800 mariages mixtes », *Insee Première*, n°1638.

BELTZER Nathalie, **BAJOS** Nathalie, 2008, « Les sexualités homo-bisexuelles. D'une acceptation de principe aux vulnérabilités sociales et préventives », dans **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte, p. 243-271.

BEN DRIDI Ibtissem, 2004, *Le tasfih en Tunisie : un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan.

BEN DRIDI Ibtissem, 2013, « Bris-collages des vertus et accommodements religieux en terres d'Islam », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, p. 151-164.

BENALI Abdelkader, 1998, « Le Maghrébin efféminé. Le cinéma colonial ou l'autopsie d'un fantasme politique », *Intersignes*, n°11, p. 147-160.

BÉRAUD Céline, 2004, *Nouvelles formes de division du travail religieux dans le catholicisme français : entre idéal sacerdotal, processus de professionnalisation et accomplissement de soi*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.

BÉRAUD Céline, 2007, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, Presses universitaires de France.

BÉRAUD Céline, 2011, « Quand les questions de genre travaillent le catholicisme », *Études*, vol. 2, n°414, p. 211-221.

BÉRAUD Céline, 2013, « Les catholiques contre le genre. L'épisode des manuels de SVT », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, p. 109-122.

BÉRAUD Céline, 2014, « Un front commun des religions contre le mariage pour tous ? », *Contemporary French Civilization*, vol. 39, n°3, p. 335-349.

- BÉRAUD** Céline, 2017, « Être fervent catholique et marié.e en couple de même sexe. Analyse d'une combinaison improbable dans le contexte post "mariage pour tous" en France », dans **Vanderpelen-Diagre** Cécile, **Sägesser** Caroline (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, p. 145-155.
- BÉRAUD** Céline, **PORTIER** Philippe, 2015, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- BERGEAUD-BLACKER** Florence, 2013, « Normes islamiques et sexualité. L'émergence des "gays muslims" en Europe », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Armand Colin, Paris, p. 231-244.
- BERGER** Peter Ludwig, 1969, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Garden City N.Y., Anchor Books.
- BERGSTRÖM** Marie, 2011, « La toile des sites de rencontres en France. Topographie d'un nouvel espace social en ligne », *Réseaux*, vol. 2, n°166, p. 225-260.
- BERGSTRÖM** Marie, 2012, « Nouveaux scénarios et pratiques sexuels chez les jeunes utilisateurs de sites de rencontres », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n°60, p. 107-119.
- BERGSTRÖM** Marie, 2014, *Au bonheur des rencontres. Sexualité, classe et rapports de genre dans la production et l'usage des sites de rencontres en France*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Institut d'études politiques.
- BERGUES** Hélène, 1965, « Prudence Claude — Pour un planning familial humain. Des enfants quand on en veut », *Population*, vol. 20, n°1, p. 135-135.
- BERTINA** Ludovic, **GERVAIS** Mathieu, **CARNAC** Romain, **FAUCHES** Aurélien (dir.), 2013, *Nature et religions*, Paris, CNRS Éditions.
- BESSIN** Marc, 2009, « Les âges de la sexualité. Entretien avec Michel Bozon », *Mouvements*, vol. 3, n°59, p. 123-132.
- BESSIN** Marc, **BIDART** Claire, **GROSSETTI** Michel, 2009, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.
- BÉTHMONT** Rémy, **GROSS** Martine, 2017, *Homosexualité et traditions monothéistes*, Genève, Labor et Fides.
- BIDET** Jennifer, 2013, *Les vacances au bled de descendants d'immigrés algériens : Trajectoires, pratiques, appartenance*, Thèse de doctorat en sociologie, Lyon, Lyon 2.
- BILGE** Sirma, 2010, « Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n°1, p. 9-28.
- BINIK** Yitzchak M., 2010, « The DSM diagnostic criteria for vaginismus », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 39, n°2, p. 278-291.
- BIZEUL** Daniel, 2007, « Des loyautés incompatibles. Aspects moraux d'une immersion au Front National », *SociologieS* [en ligne], consulté le 20 septembre 2018, URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/226>

- BLANCHET** Alain, **GOTMAN** Anne, 2007 [2010], *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Armand Colin.
- BLIDON** Marianne, 2008, « Jalons pour une géographie des homosexualités », *L'Espace géographique*, n°2, p. 175-189.
- BOUCHET-VALAT** Milan, 2015, *Les rouages de l'amour et du hasard : homogamie et hypergamie dans la France et l'Europe contemporaines : dimensions socioéconomique et d'éducation, variations et mécanismes*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Institut d'études politiques.
- BOUHDIBA** Abdelwahab, 2004, *La sexualité en Islam*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOULARD** Fernand, 1954, *Premiers itinéraires de sociologie religieuse*, Paris, Éditions Ouvrières.
- BOURDIEU** Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, p. 69-72.
- BOURDIEU** Pierre, **CHAMBOREDON** Jean-Claude, **PASSERON** Jean-Claude, 2006 [1983], *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, EHESS.
- BOUSQUET** Georges-Henri, 1990 [1953], *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BOYER** Martine, 1990, *L'Écran de l'amour. Cinéma, érotisme et pornographie, 1960-1980*, Paris, Plon.
- BOZON** Michel, 1991, « La nouvelle place de la sexualité dans la constitution du couple », *Sciences sociales et santé*, vol. 9, n°4, p. 69-88.
- BOZON** Michel, 1993, « L'entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites », *Population*, vol. 48, n° 5, p. 1317-1352.
- BOZON** Michel, 1995, « Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle », dans **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel, **Giami** Alain, **Doré** Véronique, **Souteyrand** Yves (dir.), *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Paris, ANRS, p. 39-56.
- BOZON** Michel, 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°128, p. 3-23.
- BOZON** Michel, 2001a, « Les cadres sociaux de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, vol. 1, n°41-42, p. 5-9.
- BOZON** Michel, 2001b, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, vol. 1, n°41-42, p. 11-40.
- BOZON** Michel, 2004, « La nouvelle normativité des conduites sexuelles, ou la difficulté de mettre en cohérence les expériences intimes ? », dans **Jacques Marquet** (dir.), *Normes et conduites sexuelles contemporaines. Approches sociologiques et ouvertures disciplinaires*, Louvain-la-Neuve (Belgique), Academia L'Harmattan, p. 15-33.

BOZON Michel, 2005, « Femmes et sexualité, une individualisation sous contrainte », dans **Maruani** Margaret (dir.), *Femmes, genre et sociétés*, Paris, La Découverte, p. 103-113.

BOZON Michel, 2008a, « Pratiques et rencontres sexuelles : un répertoire qui s'élargit », dans **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, La Découverte, Paris, p. 273-295.

BOZON Michel, 2008b, « Premier rapport sexuel, première relation : des passages attendus », dans **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France*, La Découverte, Paris, p. 117-147.

BOZON Michel, 2012, « Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n° 60, p. 121-134.

BOZON Michel, 2014, « Cinquante ans de sociologie de la sexualité. Évolution du regard et transformations des comportements depuis les années 1960 », dans **Servais** Paul (dir.), *Regards sur la famille, le couple et la sexualité. Un demi-siècle de mutations*, L'Harmattan, Louvain-la-Neuve (Belgique), p. 47-67.

BOZON Michel, 2018, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Armand Colin.

BOZON Michel, 2019, « L'accès à la sexualité et à l'intimité : une socialisation pratique au genre sous tension », dans **Berckerd** Howard (dir.), *Des jeunes à la marge ? Transgression des sexes et conformité de genre dans les groupes juvéniles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 65-75.

BOZON Michel, **GIAMI** Alain, 1999, « Présentation de l'article de John Gagnon », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°128, p. 68-72.

BOZON Michel, **HEIBORN** Maria Luiza, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n°27, p. 37-58.

BOZON Michel, **HÉLAN** François, 1987, « La découverte du conjoint. I. Évolution et morphologie des scènes de rencontre », *Population*, vol. 42, n°6, p. 943-985.

BOZON Michel, **HÉLAN** François, 1988, « La découverte du conjoint. II. Les scènes de rencontre dans l'espace social », *Population*, vol. 43, n°1, p. 121-150.

BOZON Michel, **LERIDON** Henri, 1993, « Les constructions sociales de la sexualité », *Population*, vol. 48, n°5, p. 1173-1195.

BOZON Michel, **RAULT** Wilfried, 2012, « De la sexualité au couple », *Population*, vol. 67, n°3, p. 453-490.

BRAULT Jean-François, 2013, « Une visibilité islamique dissidente », *Tumultes*, vol. 2, n°41, p. 223-240.

BRÉCHON Pierre, 2008, « La religiosité des européens : diversité et tendances communes », *Politique européenne*, vol. 1, n°24, p. 21-41.

BRÉCHON Pierre, 2009, « Appartenance et identité religieuse », dans **Bréchon** Pierre, **Tchernia** Jean-François (dir.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, p. 229-232.

BRÉCHON Pierre, 2010, « Enquêtes internationales », dans **Azria** Régine, **Hervieu-Léger** Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 323-326.

BRÉCHON Pierre, 2013, « Religion et valeurs en Europe. Effets sociopolitiques de la dimension religieuse chez les Européens », *Futuribles*, n°393, p. 75-87.

BRÉCHON Pierre, **TCHERNIA** Jean-François, 2009, *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin.

BRINBAUM Yaël, **SAFI** Mirna, **SIMON** Patrick, 2016, « Les discriminations en France : entre perception et expérience », dans **Beauchemin** Cris, **Hamel** Christelle, **Simon** Patrick (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined, p. 87-115.

BRINKERHOFF Merlin B., **MACKIE** Marlene, 1985, « Religion and Gender: A Comparison of Canadian and American Student Attitudes », *Journal of Marriage and Family*, vol. 47, n°2, p. 415-429.

BRUBAKER Rogers, 2013, « Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n°1, p. 1-8.

BRUN Solène, **GALLONIER** Juliette, 2016, « Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration », *Tracés*, n°30, p. 29-54.

BUCAR Elizabeth M., 2011, *Creative Conformity: The Feminist Politics of U.S. Catholic and Iranian Shi'i Women*, Washington DC, Georgetown University Press.

BULLIVANT Stephen, 2012, « Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularisation thesis », *Approaching Religion*, vol. 2, n°1, p. 100-106.

BURGNARD Sylvie, 2012, *Produire, diffuser et contester les savoirs sur le sexe : une sociohistoire de la sexualité dans la Genève des années 1970*, Thèse de doctorat en sociologie, Genève, Université de Genève.

BURKE Kelsy C., 2012, « Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches: Women's Agency in Gender-Traditional Religions », *Sociology Compass*, vol. 6, n°2, p. 122-133.

CALLON Michel, 1998, *Laws of the Markets*, Oxford, Malden, MA, Wiley-Blackwell.

CARNAC Romain, 2013, « S'adapter pour mieux résister : la théologie de la sexualité de Jean-Paul II », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, p. 97-108.

CARNAC Romain, 2014, « L'Église catholique contre "la théorie du genre" : construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain », *Synergies Italie*, n° 10, p. 125-143.

CAYOUILLE-REMBLIÈRE Joanie, 2014, « Les classes populaires face à l'impératif scolaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n°205, p. 58-71.

CHAMBOREDON Hélène, **PAVIS** Fabienne, **SURDEZ** Muriel, **WILLEMEZ** Laurent, 1994, « S'imposer aux imposants. À propos de quelques obstacles rencontrés par des sociologues débutants dans la pratique et l'usage de l'entretien », *Genèses*, n°16, p. 114-132.

CHAMPION Françoise, **HERVIEU-LÉGER** Danièle (dir.), 1990, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Bayard Jeunesse.

CHAPERON Sylvie, 2004, « Contester normes et savoirs sur la sexualité (France-Angleterre, 1880-1980) », dans **Gubin** Eliane, **Studer** Brigitte, **Rochefort** Florence, **Jacques** Catherine, **Thébaud** Françoise, **Zancarini-Fournel** Michelle (dir.), *Le siècle des féminismes*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, p. 333-346.

CHARPENTIER Isabelle, 2012, « Les nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie : œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française », *Autrepart*, vol. 2, n°61, p. 59-79.

CHAUVIN Sébastien, 2003, « Pour une critique bienveillante de la notion de "minorités sexuelles" », *ContreTemps*, n°7, p. 26-38.

CHAUVIN Sébastien, [2003] 2005, « Honte », dans **Tin** Louis-Georges (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 222-226.

CHAUVIN Sébastien, 2016, « Les placards de l'ethnographe », dans **Leroux** Pierre et **Neveu** Érik (dir.), *En immersion. Approches ethnographiques en journalisme, littérature et sciences sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 163-174.

CHAUVIN Sébastien, **JAUNAIT** Alexandre, 2015, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques*, vol. 2, n°58, p. 55-74.

CHAUVIN Sébastien, **LERCH** Arnaud, 2015, *Sociologie de l'homosexualité*, Paris, La Découverte.

CHAUVIN Sébastien, **LERCH** Arnaud, 2016, « Hétéro/Homo », dans **Rennes** Juliette (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, p. 306-320.

CHAVES Mark, 1994, « Secularization as Declining Religious Authority », *Social Forces*, vol. 72, n°3, p. 749-774.

CHEVRIER Marie-Hélène, 2016, *Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques. Grands et petits lieux de pèlerinage aujourd'hui*, Thèse de doctorat en Géographie, aménagement et urbanisme, Lyon, Université Lumière Lyon 2.

CLAIR Isabelle, 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Paris, Armand Colin.

CLAIR Isabelle, 2010, « France. Des filles en liberté surveillée, dans les espaces ruraux et périurbains aujourd'hui », in **Blanchard** Véronique, **Revenin** Régis, **Yvorel** Jean-Jacques (dir.), *Les jeunes et la sexualité. Initiations, interdits, identités (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Autrement, p. 321-329.

CLAIR Isabelle, 2012, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n°60, p. 67-78.

CLAIR Isabelle, 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *Cahiers du genre*, vol. 1, n°54, p. 93-120.

CLAIR Isabelle, 2016, « La sexualité dans la relation d'enquête. Décryptage d'un tabou méthodologique », *Revue française de sociologie*, vol. 57, n°1, p. 45-70.

CLAIR Isabelle, **DESCOUTURES** Virginie, 2009, « Filles et garçons d'un quartier populaire parisien », Enquête financée par la Délégation à la politique de la ville et à l'intégration de la Mairie de Paris et par le CNRS [en ligne], consulté le 10 mars 2018, URL : <http://ecvf.online.fr/IMG/pdf/Rapport-d-Isabelle-Clair-Filles-et-garcons-d-un.pdf>

COCHRAN John K., **CHAMLIN** Mitchell B., **BEEGHLEY** Leonard, **FENWICK** Melissa, 2004, « Religion, Religiosity, and Nonmarital Sexual Conduct: An Application of Reference Group Theory », *Sociological Inquiry*, vol. 74, n°1, p. 70-101.

COLLINS Patricia Hill, 2008, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge.

COLSON Marie-Hélène, **LEMAIRE** Antoine, **PINTON** Philippe, **HAMIDI** Karim, **KLEIN** Patrick, 2006, « Sexual behaviors and mental perception, satisfaction and expectations of sex life in men and women in France », *The Journal of Sexual Medicine*, vol. 3, n°1, p. 121-131.

COSTEMALLE Vianney, 2017, « Formations et ruptures d'unions : quelles sont les spécificités des unions libres ? », *France, Portrait Social. Insee Références*, p. 95-110.

COULANGEON Philippe, 2010, « Les métamorphoses de la légitimité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1-2, n°181-182, p. 88-105.

COULANGEON Philippe, **LEMEL** Yannick, 2009, « Les pratiques culturelles et sportives des Français : arbitrage, diversité et cumul », *Économie et Statistique*, n°423, p. 3-30.

COULMONT Baptiste, 2004, « Les fiançailles catholiques, étude d'un "rite mou" », dans **Diantelli** Erwan, **Hervieu-Léger** Danièle et **Saint-Martin** Isabelle (dir.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, p.165-177.

COULMONT Baptiste, 2006a, « Jeux d'interdits ? Religion et homosexualité », *Archives de sciences sociales des religions*, n°136, 103-114.

COULMONT Baptiste, 2006b, « Le vibromasseur-godemiché : objet de plaisir », *EspacesTemps.net* [en ligne], consulté le 20 février 2019, URL : [godemiche-objet-de-plaisir/https://www.espacestemp.net/articles/le-vibromasseur-godemiche-objet-de-plaisir/](https://www.espacestemp.net/articles/le-vibromasseur-godemiche-objet-de-plaisir/)

COULMONT Baptiste, 2007a, « Mariage homosexuel, religion et État aux États-Unis », dans **Rochefort** Florence (dir.), *Le Pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p.217-228

- COULMONT Baptiste, 2007b, *Sex-shops. Une histoire française*, Paris, Éditions Dilecta.
- COULMONT Baptiste, 2009, « L’Affaire Olesniak », *Genre, sexualité & société* [En ligne], n°2 [en ligne], consulté le 15 mars 2018, URL : <http://journals.openedition.org/gss/1189>
- COULMONT Baptiste, 2012, « Les économies de l’obscénité. Circuits sexuels et sexués du godemiché », dans **Anstett** Élisabeth, **Gélard** Marie-Luce (dir.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, p. 155-172.
- COULMONT Baptiste, 2017, « Le petit peuple des sociologues. Anonymes et pseudonymes dans la sociologie française », *Genèses*, vol. 2, n°107, p. 153-175.
- COULMONT Baptiste et **SIMON** Patrick, 2019, « Quels prénoms les immigrés donnent-ils à leurs enfants en France », *Population et Sociétés*, n°565.
- CRENN Chantal, **TERSIGNI** Simona, 2012, « Entretien avec Éric Fassin », *Corps*, n°10, p. 21-27.
- CROSETTI Anne-Sophie, 2017, « Pierre de Loch, ce transgresseur ? Quand les normes reproductives travaillent les organisations catholiques belges en charge du couple », dans **Vanderpelen-Diagre** Cécile, **Sägesser** Caroline (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l’Église catholique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, p. 77-92.
- CROWLEY T., **GOLDMEIER** D., **HILLER** J., 2009, « Diagnosing and managing vaginismus », *BMJ*, n°338, p. 2284-2284.
- CROWLEY Tessa, **RICHARDSON** Daniel, **GOLDMEIER** David, **BASHH SPECIAL INTEREST GROUP FOR SEXUAL DYSFUNCTION**, 2006, « Recommendations for the management of vaginismus: BASHH Special Interest Group for Sexual Dysfunction », *International journal of STD & AIDS*, vol. 17, n°1, p. 14-18.
- CUCHET Guillaume, 2018, *Comment notre monde a cessé d’être chrétien*, Paris, Le Seuil.
- CURTIS Kristen Taylor, **ELLISON** Christopher G., 2002, « Religious Heterogamy and Marital Conflict: Findings From the National Survey of Families and Households », *Journal of Family Issues*, vol. 23, n°4, p. 551-576.
- DARGENT Claude, 2003, « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politiques », *Cahier du CEVIPOF*, n°34.
- DARGENT Claude, 2009, « L’État et la difficile saisie statistique de la religion : l’exemple des protestants dans les recensements en France au XIX^e siècle », *Population*, vol. 64, n°1, p. 215-232.
- DARGENT Claude, 2010, « La population musulmane de France : de l’ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie*, vol. 51, n°2, p. 219-246.
- DARMON Muriel, 2008, *Devenir anorexique*, 3^e édition, Paris, La Découverte.
- DARMON Muriel, 2010, « Des jeunesses singulières. Sociologie de l’ascétisme juvénile », *Agora débats/jeunesses*, vol. 3, n°56, p. 49-62.

- DARMON** Muriel, 2011, *Conversions. Pour une sociologie des transformations individuelles*, Habilitation à diriger les recherches, Lyon, ENS de Lyon.
- DARMON** Muriel, 2015, *Classes préparatoires. La fabrique d'une jeunesse dominante*, Paris, La Découverte.
- DAVIE** Grace, 1993, « Believing without belonging. A Liverpool case study », *Archives de sciences sociales des religions*, n°81, p. 79–89.
- DE GASQUET** Béatrice, 2016, « “Dépasser l’interdit”. Le châle de prière des femmes en France au XXI^e siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°44, p. 123-146.
- DE GASQUET** Béatrice, 2019, « Quels espaces pour les féminismes religieux ? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n°1, p. 18-35.
- DE GASQUET** Béatrice, **GROSS** Martine, 2012, « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations », *Genre, sexualité & société*, n°8 [en ligne], consulté le 12 mai 2017, URL : <http://journals.openedition.org/gss/2543>
- DE VISSER** Richard O., **SMITH** Anthony MA, **RICHTERS** Juliet, **RISSEL** Chris E., 2007, « Associations between religiosity and sexuality in a representative sample of Australian adults », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 36, n°1, p. 33–46.
- DELLA SUDDA** Magali, 2016, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 35, n°1, p. 82-101.
- DELPHY** Christine, 2006, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n°1, p. 59-83.
- DELTOMBE** Thomas, 2005, *L’islam imaginaire. La construction médiatique de l’islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte.
- DÉROFF** Marie-Laure, 2007a, *Homme/Femme : la part de la sexualité. Une sociologie du genre et de l’hétérosexualité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- DÉROFF** Marie-Laure, 2007b, « L’entretien sociologique et l’intime », *Cahiers de l’ARS*, n°4, p. 81-98.
- DESROSIÈRES** Alain, 2001, « Entre réalisme métrologique et conventions d’équivalence : les ambiguïtés de la sociologie quantitative », *Genèses*, vol. 2, n°43, p. 112-127.
- DESROSIÈRES** Alain, 2008, *Gouverner par les nombres*, Paris, Presses de l’École des mines.
- DÉTREZ** Christine, 2016, *La Construction sociale du corps*, Paris, Le Seuil.
- DI SPURIO** Laura, **PIETTE** Valérie, 2017, « Former à la vie sexuelle et affective dans le monde catholique : l’amour et la sexualité expliqués aux parents et aux adolescents (Belgique 1945-1965) », dans **Vanderpelen-Diagre** Cécile, **Sägesser** Caroline (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l’Église catholique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, p. 93-108.

- DITER** Kevin, 2019, *L'enfance des sentiments. La construction et l'intériorisation des règles des sentiments affectifs et amoureux chez les enfants de 6 à 11 ans*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Université Paris Saclay.
- DUBET** François, 2014 [2002], *Le Déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil.
- DURKHEIM** Émile, 2010 [1895], *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion.
- EDGELL** Penny, 2006, *Religion and Family in a Changing Society*, Princeton, Princeton University Press.
- EHRENBERG** Alain, 1998, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- EL AJI** Sanaa, 2018, *Sexualité et célibat au Maroc. Pratiques et verbalisation*, Casablanca, La croisée des chemins.
- ESCODA** Marta Roca i, **PRAZ** Anne-Françoise, **LÉPINARD** Éléonore, 2016, « Lutttes féministes autour de la morale sexuelle », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 35, n°1, p. 6-14.
- ELLISON** Christopher G., **BURDETTE** Amy M., **BRADFORD WILCOX** W., 2010, « The Couple That Prays Together: Race and Ethnicity, Religion, and Relationship Quality Among Working-Age Adults », *Journal of Marriage and Family*, vol. 72, n°4, p. 963-975.
- FABRE** Clarisse, **FASSIN** Eric, 2003, *Liberté - Égalité - Sexualités. Actualité politique des questions sexuelles*, Paris, Belfond.
- FANON** Franz, 2011, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte.
- FASSIN** Éric, 2005, « Préface », in **Butler** Judith (dir.), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité.*, Paris, La Découverte.
- FASSIN** Éric, 2006, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, vol. 3, n°26, p. 123-131.
- FASSIN** Éric, 2008, *L'inversion de la question homosexuelle*, Paris, Éditions Amsterdam.
- FASSIN** Éric, 2010, « Les “forêts tropicales” du mariage hétérosexuel », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°261, p. 201-222.
- FASSIN** Éric, 2013, « De la culture à la politique : le mariage gay et lesbien », dans **Chevallier** Denis, **Bozon** Michel, **Perrot** Michelle, **Rochefort** Florence (dir.), *Au Bazar du genre. Féminin et masculin en Méditerranée*, Paris, Textuel, p. 156-163.
- FASSIN** Eric, 2014, « (Sexual) whiteness and national identity: race, class and sexuality in color-blind France », dans **Murji** K., **Solomos** J. (dir.), *Theories of Race and Ethnicity: Contemporary Debates and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 233-250.
- FASSIN** Éric, **TRACHMAN** Mathieu, 2013, « Voiler les beurettes pour les dévoiler : Les doubles jeux d'un fantasme pornographique blanc », *Modern & Contemporary France*, vol. 21, n°2, p. 199-217.

FIDOLINI Vulca, 2015, *Les constructions de l'hétéronormativité. Sexualité, masculinités et transition vers l'âge adulte chez de jeunes Marocains en France et en Italie*, Thèse de doctorat en sociologie, Strasbourg, Université de Strasbourg.

FIDOLINI Vulca, 2017, « Hétérosexualités en action. La production des masculinités prédatrices et complices », *GLAD*, n°3 [en ligne], consulté le 10 mai 2019, URL : <https://www.revue-glad.org/737>

FIDOLINI Vulca, 2018, *La production de l'hétéronormativité. Sexualités et masculinités chez de jeunes Marocains en Europe*, Toulouse, Presses universitaires du midi.

FINKE Roger, **ADAMCZYK** Amy, 2008, « Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context », *Sociological Quarterly*, vol. 49, n°4, p. 617-652.

FLANDRIN Jean-Louis, 2014 [1981], *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil.

FLOOD Michael, 2008, « Men, Sex, and Homosociality: How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women », *Men and masculinities*, vol. 10, n°3, p. 339-359.

FLORANT Olivier, 2006, *Ne gâchez pas votre plaisir, il est sacré. Pour une liturgie de l'orgasme*, Paris, Presses de la Renaissance.

FOLCO Philippe Di, **BOURGEOIS** Thomas, **BRESSLER** Sonia, **CARRIÈRE** Jean-Claude, 2005, *Dictionnaire de la pornographie*, Paris, Presses universitaires de France.

FORTIER Corinne, 2010a, « Se masturber pour les hommes, montrer son sexe pour les femmes : recueil de sperme et pratiques gynécologiques dans le cadre des Procréations Médicalement Assistées (Islam sunnite-Égypte-France) » dans **Kotobi** Laurence, **Moulin** Anne-Marie (dir.), *Sociologie et Santé*, n°31, p. 211-232.

FORTIER Corinne, 2010b, « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique », *Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire*, n°59, p. 15-40.

FORTIER Corinne, 2013, « Genre, sexualité et techniques reproductives en islam », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, p. 173-188.

FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité. Tome 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 2004 [1984], *Histoire de la sexualité. Tome 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.

FOURQUET Jérôme, 2019, *L'Archipel français*, Paris, Le Seuil.

FRADOIS Gauthier, 2017, « L'éducation affective et sexuelle dans l'enseignement catholique français au début du XXI^e siècle : morale familiale et construction symbolique du sentiment amoureux », dans **Vanderpelen-Diagre** Cécile, **Sägesser** Caroline (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, p. 145-155.

FRETEL Julien, 2004, « Quand les catholiques vont au parti », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n°155, p. 76-89.

FUSSINGER Catherine, **BECCI** Irene, **MAHFOUDH** Amel, **FUEGER** Helene, 2019, « Oser penser un engagement féministe et religieux », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n°1, p. 8-17.

GAGNON John H., 1999, « Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n°128, p. 73-79.

GAGNON John H., 2008, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot.

GAGNON John H., **SIMON** William, 2002 [1973], *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, New Brunswick N.J., Aldine Transaction.

GALLAND Olivier, 2009, *Les jeunes*, Paris, La Découverte.

GALLAND Olivier, **MUXEL** Anne, 2018, *La tentation radicale. Enquête auprès des jeunes*, Paris, Presses universitaires de France.

GASQUET Béatrice de, 2011, *Genre, rituel et politiques de l'identité juive : dispositifs de socialisation dans les synagogues non orthodoxes en France*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.

GAY Vincent, 2015, « Grèves saintes ou grèves ouvrières ? », *Genèses*, vol. 1, n°98, p. 110-130.

GERMAIN Cécilia, 2018, *La « première fois » : étude sociologique sur l'entrée dans la sexualité*, Thèse de doctorat de sociologie, Grenoble, Université Grenoble Alpes.

GIAMI Alain, 1991, « De Kinsey au sida : l'évolution de la construction du comportement sexuel dans les enquêtes quantitatives », *Sciences sociales et santé*, vol. 9, n°4, p. 23-55.

GIAMI Alain, 1999, « Cent ans d'hétérosexualité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 3, n°128, p. 38-45.

GIRARD Alain, 2012 [1959], *Le Choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France*, Paris, Armand Colin.

GIRAUD Colin, 2014, *Quartiers gays*, Paris, Presses universitaires de France.

GLENN Norval D., 1982, « Interreligious Marriage in the United States: Patterns and Recent Trends », *Journal of Marriage and Family*, vol. 44, n°3, p. 555-566.

GOFFMAN Erving, 1959, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit.

GOFFMAN Erving, 1974, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.

GOLD M. A., **SHEFTEL** A. V., **CHIAPPETTA** L., **YOUNG** A. J., **ZUCKOFF** A., **DICLEMENTE** C. C., **PRIMACK** B.A., 2010, « Associations between religiosity and sexual and contraceptive behaviors », *Journal of pediatric and adolescent gynecology*, vol. 23, n°5, p. 290-297.

GROSS Martine, 2008, « Être chrétien et homosexuel en France », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n°71, p. 67-93.

GRULIER Adeline, 2010, *Pour une meilleure prise en charge des femmes souffrant de vaginisme lors de la grossesse, de l'accouchement et de ses suites : d'après l'expérience professionnelle de 260 sages-femmes des Bouches du Rhône*, Mémoire de sage-femme, Marseille, Université d'Aix-Marseille 2.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2000, *Des beurettes*, Paris, Grasset/Le Monde.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2002, « L'enfermement viriliste : des garçons arabes plus vrais que nature », *Cosmopolitiques*, n°2, p. 47-59.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2005, « En un combat douteux. Concurrence pour la conformation sexuée des Français d'ascendance migrante et coloniale », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n°2, p. 91-109.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, **BENTOUHAMI** Hourya, 2017, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie », *Cahiers du Genre*, vol. 2, n° 63, p. 205-219.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira Guénif, **MACÉ** Éric, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.

GUILLAUMIN Colette, 2002, *L'Idéologie raciste*, Paris, Gallimard.

HAMEL Christelle, 2003, « “Faire tourner les Meufs” : les viols collectifs dans les discours des agresseurs et des médias », *Gradhiva*, n°33, p. 85-92.

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

HAMEL Christelle, 2005, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations Société*, n°99-100, p. 91-104.

HAMEL Christelle, 2006, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant·e·s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n°1, p. 41-58.

HAMEL Christelle, 2012, « Devenir lesbienne : le parcours de jeunes femmes d'origine maghrébine », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n°60, p. 93-105.

HAMEL Christelle, **CLAIR** Isabelle, 2012, « “Dans le même temps, je découvre que je suis blanche...” Entretien avec Christelle Hamel », *Genre, sexualité & société*, n°7 [en ligne], consulté le 20 mai 2019, URL : <https://journals.openedition.org/gss/2380>

HAMEL Christelle, **RAULT** Wilfried, 2014, « Les inégalités de genre sous l'œil des démographes », *Population et Sociétés*, n°517.

- HARRAMI** Nouredine, 2008, « Les filles des migrants marocains en France et les règles familiales relatives à la chasteté de la jeune fille », dans **Melliti** Imed, **Mahfoudh Draoui** Dorra, **Ben Amor** Ridha, **Ben Fredj** Slaheddine (dir.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, Tunis, UNICEF, p. 237-251.
- HAWTON** Keith, 1982, « The Behavioural Treatment of Sexual Dysfunction », *The British Journal of Psychiatry*, vol. 140, n°1, p. 94-101.
- HEATON** Tim B., **PRATT** Edith L., 1990, « The Effects of Religious Homogamy on Marital Satisfaction and Stability », *Journal of Family Issues*, vol. 11, n°2, p. 191-207.
- HEINEN** Jacqueline, 2013, « Normes religieuses et statut des femmes par-delà nations et continents », dans **Rochefort** Florence, **Sanna Maria Eleonora** (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIX^e-XXI^e siècle*, Paris, Armand Colin, p. 279-290.
- HÉRAN** François, 1984, « L'assise statistique de la sociologie », *Économie et statistique*, n°168, p. 23-35.
- HERVIEU-LÉGER** Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER** Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER** Danièle, 2001, *La religion en miettes*, Paris, Calmann-Lévy.
- HERVIEU-LÉGER** Danièle, 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- HERVIEU-LÉGER** Danièle, 2010, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n°1, p. 41-62.
- HUBERT** Michel, 1998, « Studying and Comparing Sexual Behaviour and HIV / AIDS in Europe », dans **Bajos** Nathalie, **Hubert** Michel, **Sandfort** Théo (dir.), *Sexual behaviour and HIV/AIDS in Europe. Comparison of national survey*, UCL Press, London, p. 3-34.
- HUSSON** Anne-Charlotte, 2015, « Stratégies lexicales et argumentatives dans le discours anti-genre : le lexique de VigiGender », dans **Paternotte** David, **van der Dussen** Sophie, **Piette** Valérie (dir.), *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Paris, Sextant, p. 131-144.
- JACKSON** Stevi, **DELPHY** Christine, 2015, « Genre, sexualité et hétérosexualité : la complexité (et les limites) de l'hétéronormativité », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, n°2, p. 64-81.
- JAUNAIT** Alexandre, **CHAUVIN** Sébastien, 2012, « Représenter l'intersection », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°1, p. 5-20.
- KALMIJN** Matthijs, 1991, « Shifting Boundaries: Trends in Religious and Educational Homogamy », *American Sociological Review*, vol. 56, n°6, p. 786-800.
- KALMIJN** Matthijs, 1998, « Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends », *Annual Review of Sociology*, vol. 24, p. 395-421.

- KAUFMANN** Jean-Claude, **POINSOT** Marie, 2006, « Le couple en mutation. Entretien avec Jean-Claude Kaufmann », *Hommes & Migrations*, n°1262, p. 6-12.
- KEPEL** Gilles, 1993, *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil.
- KHOSROKHAVAR** Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- KNIBIEHLER** Yvonne, 1996, « L'éducation sexuelle des filles au XX^e siècle », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°4 [en ligne], consulté le 8 juin 2018, URL : <https://journals.openedition.org/cli/436>
- KRAUS** Cynthia, 2005, « Note sur la traduction », dans **Butler** Judith (dir.), *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, p. 21-24.
- KUHAR** Roman, **PATERNOTTE** David (dir.), 2018, *Campagnes anti-genre en Europe. Des mobilisations contre l'égalité*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- LACHHEB** Monia (dir.), 2012, *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Éditions Karthala.
- LAGRANGE** Frédéric, 2008, *Islam d'interdits, islam de jouissance. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, Habilitation à diriger la recherche, Paris, Université Paris Sorbonne-Paris IV.
- LAGRANGE** Hugues, 2014, « Le renouveau religieux des immigrés et de leurs descendants en France », *Revue française de sociologie*, vol. 55, n°2.
- LAHIRE** Bernard, 2005, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Armand Colin.
- LAHIRE** Bernard, 2011 [1998], *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Fayard/Pluriel.
- LAMBERT** Yves, 1993, « Âges, générations et christianisme en France et en Europe », *Revue française de sociologie*, vol. 34, n°4, p. 525-555.
- LAMBERT** Yves, 2007 [1986], *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf.
- LAMBERT** Yves, 2010, « Enquêtes françaises », dans **Azria** Régine, **Hervieu-Léger** Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 318-323.
- LAMBERT** Yves, **MICHELAT** Guy (dir.), 1992, *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France.*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- LANGLOIS** Claude, 1995, « "Toujours plus pratiquantes". La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°2 [en ligne], consulté le 17 janvier 2018, URL : <https://journals.openedition.org/cli/533>
- LAQUEUR** Thomas, 2005, *Le sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard.

LARISSE Agathe, 2015, « Réception de la “théorie du genre” par les autorités religieuses musulmanes en France : alliances, dissidences, silences et (non) débats en interne », dans **Paternotte** David, **van der Dussen** Sophie, **Piette** Valérie (dir.), *Habemus gender ! Déconstruction d’une riposte religieuse*, Paris, Sextant, p. 159-173.

LA RIVIÈRE-ZIJDEL Lydia, 2009, « The Ignored Aspects of Intersectionality », dans **Franken** Martha, **Woodward** Alison, **Cabó** Anna, **Bagilhole** (dir.), *Teaching Intersectionality. Putting Gender at the Centre*, Utrecht (Pays-Bas), Athéna, p. 31-44.

LAUFER Laurie, **ROCHEFORT** Florence (dir.), 2014, *Qu’est-ce que le genre ?*, Paris, Payot.

LE BODIC Cédric, 2009, « Masturbation et thérapeutique : l’exemple du traitement des auteurs d’agressions à caractère sexuel », *Sexologies*, vol. 18, n°4, p. 291-296.

LE BRAS Gabriel, 1955, *Études de sociologie religieuse. Tome I, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Tome II, De la morphologie à la typologie*, Paris, Presses universitaires de France.

LE GALL Didier, **LE VAN** Charlotte, 2007, *La première fois. Le passage à la sexualité adulte*, Paris, Payot.

LEHRER Evelyn L., **CHISWICK** Carmel U., 1993, « Religion as a Determinant of Marital Stability », *Demography*, vol. 30, n°3, p. 385-404.

LENCLUD Gérard, 1987, « La tradition n’est plus ce qu’elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n°9, p. 110-123.

LERIDON Henri, 2008, « Le nombre de partenaires : un certain rapprochement entre les femmes et les hommes, mais des comportements encore très différents », dans **Bajos** Nathalie, **Bozon** Michel (dir.), *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte, p. 215-242.

LERIDON Henri, **TOULEMON** Laurent, 1992, « Maîtrise de la fécondité et appartenance sociale : contraception, grossesses accidentelles et avortements », *Population*, vol. 47, n°1, p. 1-45.

LEROY Stéphane, 2005, « Le Paris gay. Éléments pour une géographie de l’homosexualité », *Annales de géographie*, vol. 6, n°646, p. 579-601.

LETT Didier, 2018, « Avant-propos. Sexualités illicites, douces et violentes », *Questes. Revue pluridisciplinaire d’études médiévales*, n°37, p. 1-8.

LEVINSON Sharman, 2001, *Les « histoires de référence » : cadres socio-temporels et représentations des premières relations sexuelles*, Thèse de doctorat en psychologie sociale, Paris, EHESS.

LE WITA Béatrix, 1995, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme.

LOÛ Annabel Desgrées du, 2015, « Contraception : les couples et l’Église font chambre à part », *Études*, n°11, p. 31-42.

- MADGE** Nicola, **HEMMING** Peter J., 2017, « Young British religious ‘nones’: findings from the Youth on Religion study », *Journal of Youth Studies*, vol. 20, n°7, p. 872-888.
- MAHMOOD** Saba, 2009 [2005], *Politique de la piété : le féminisme à l’épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte
- MAILLOCHON** Florence, 1999, « Entrée dans la sexualité, sociabilité et identité sexuée », *Débats Jeunesses*, n°4, p. 269-301.
- MAILLOCHON** Florence, 2010, « L’initiation sexuelle des jeunes : un parcours relationnel sexuellement différencié », dans **Croity-Belz** Sandrine, **Prêteur** Yves et **Rouyer** Véronique, *Genre et socialisation de l’enfance à l’âge adulte*, Toulouse, ERES, p. 141-150.
- MAILLOCHON** Florence, 2011, « Le cœur et la raison. Amis et parents invités au mariage », *Genèses*, vol. 2, n°83, p. 93-117.
- MAILLOCHON** Florence, 2012, « Premières relations sexuelles et prises de risque », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n°60, p. 59-66.
- MAILLOCHON** Florence, 2015, « L’entrée dans la sexualité : la mise en discours sexué d’un parcours unisexe », dans **Cavalli** Alessandro, **Cicchelli** Vincenzo, **Galland** Olivier (dir.), *Deux pays, deux jeunesses ? La condition juvénile en France et en Italie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 187-194.
- MAILLOCHON** Florence, 2016, *La passion du mariage*, Paris, Presses universitaires de France.
- MAILLOCHON** Florence, **EHLINGER** Virginie, **GODEAU** Emmanuelle, 2016, « L’âge “normal” au premier rapport sexuel », *Agora débats/jeunesses*, vol. 4 (Hors série), p. 37-56.
- MAÎTRE** Jacques, **MICHELAT** Guy, 2002, *Religion et sexualité*, L’Harmattan, Paris.
- MARDON** Aurélia, 2002, « Les femmes et la lingerie : intimité corporelle et morale sexuelle », *L’Esprit du temps*, vol. 3, n°27, p. 69-80.
- MARDON** Aurélia, 2009, « Les premières règles des jeunes filles : puberté et entrée dans l’adolescence », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n°75, p. 109-129.
- MARDON** Aurélia, 2011, « Honte et dégoût dans la fabrication du féminin », *Ethnologie française*, vol. 41, n°1, p. 33-40.
- MARTIN** Claude, **CHERLIN** Andrew, **CROSS-BARNET** Caitlin, 2011, « Living Together Apart : Vivre ensemble séparés. Une comparaison France-États-Unis », *Population*, vol. 66, n°3, p. 647-669.
- MASSEI** Simon, 2017, « S’engager contre l’enseignement de la “théorie du genre”. Trajectoires sociales et carrières militantes dans les mouvements anti-“ABCD de l’égalité” », *Genre, sexualité & société*, n°18 [en ligne], consulté le 4 avril 2019, URL : <https://journals.openedition.org/gss/4095>
- MASTERS** William, **JOHNSON** Virginia, 1966, *Human Sexual Response*, Boston, Little Brown and Cie.

MASTERS William, **JOHNSON** Virginia, 1971, *Les Mésestantes sexuelles*, Paris, Robert Laffont.

MASTERS William H., **JOHNSON** Virginia E., **KOLODNY** Robert C., 1994, *Heterosexuality*, New York, Random House Value Publishing.

MATHIEU Lilian, 2005, « Repères pour une sociologie des croisades morales », *Déviance et Société*, vol. 29, n°1, p. 3-12.

MATHIEU Marie, 2016, *Derrière l'avortement, les cadres sociaux de l'autonomie des femmes. Refus de maternité, sexualités et vies des femmes sous contrôle. Une comparaison France - Québec*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Montréal, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis ; université du Québec à Montréal.

MATHIEU Séverine, 2013, « Au nom du père : assistance médicale à la procréation et variable religieuse », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, p. 165-172.

MAUDET Marion, 2017, « Religion et sexualité en France des années 1970 aux années 2000. Évolution des pratiques et attachement à la famille hétérosexuelle », *Population*, vol. 72, n°4, p. 701-728.

MAUDET Marion, 2018, « Mesurer la diversité interne au groupe des catholiques. Une étude à partir des enquêtes quantitatives sur la sexualité en France », *Chrétiens et sociétés*, n°35, p. 95-121.

MCANDREW S., **VOAS** D., 2011, « Measuring Religiosity using Surveys », *SQB Topic Overview*, n°4 [en ligne], consulté le 18 février 2017, URL : https://www.ukdataservice.ac.uk/media/263004/discover_sqb_religion_mcandrew_voas.pdf

MEMMI Albert, 2002, *Portrait du colonisé, précédé de : Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard.

MESSU Michel, 2001, « Chauvière Michel, Bussat Virginie, Famille et codification. Le périmètre du familial dans la production des normes », *Revue française de sociologie*, vol. 42, n°3, p. 573-576.

MICHEL Lucy, 2015, « Le « neutre » d'une langue sans neutre », *Implications philosophiques*.

MICHEL Patrick, 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n°22, p. 159-170.

MICHELS David, 2013, *Soigner sa sexualité. Expérience des difficultés sexuelles et recours à la sexologie*, Thèse de doctorat de sociologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

MILOT Micheline, 2002, *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, Turnhout (Belgique), Brepols.

MOREAU Caroline, **TRUSSELL** James, **BAJOS** Nathalie, 2013, « Religiosity, religious affiliation, and patterns of sexual activity and contraceptive use in France », *European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, vol. 18, n°3, p. 168-180.

MOSSUZ-LAVAU Janine, **KNIBIEHLER** Yvonne, 2001, « Quand les mères se taisent », dans **Knibiehler** Yvonne (dir.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, p. 153-169.

MOSSUZ-LAVAU Janine, 2002a, *La vie sexuelle en France*, Paris, La Martinière.

MOSSUZ-LAVAU Janine, 2002b, « Le refus du plaisir : intégration au catholicisme et comportements sexuels », dans **Maître** Jacques, **Michelat** Guy (dir.), *Religion et sexualité*, Paris, L'Harmattan, p. 239-261.

MYERS Scott M., 2006, « Religious Homogamy and Marital Quality: Historical and Generational Patterns, 1980-1997 », *Journal of Marriage and Family*, vol. 68, n°2, p. 292-304.

NAAMANE-GUESSOUS Soumaya, 1991, *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, Eddif.

NEUHAUS Jessamyn, 2000, « The Importance of Being Orgasmic: Sexuality, Gender, and Marital Sex Manuals in the United States, 1920-1963 », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 9, n°4, p. 447-473.

ODASSO Laura, 2013, « Les chemins de la mixité conjugale », *Migrations Société*, vol. 3-4, n°147-148, p. 11-32.

OGIEN Albert, 2010, « Normativité sociale et normativité neuronale », *Revue française de sociologie*, vol. 51, n°4, p. 667-691.

OFFROY Louise, 2014, *Les jeunes et la sexualité : quelle place pour les parents ? Transmission, réception et transmission de la parole parentale*, Mémoire de master 2 de sociologie, Paris, EHESS.

OLIVIER Alice, 2018, *Étudiants singuliers, hommes pluriels. Orientations et socialisations masculines dans des formations « féminines » de l'enseignement supérieur*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Ined et Institut d'études politique de Paris.

PARINI Lorena, **GIANNI** Matteo, **CLAVIEN** Gaëtan, 2012, « La transversalité du genre : l'islam et les musulmans dans la presse suisse francophone », *Cahiers du Genre*, vol. 1, n°52, p. 197-218.

PASSERON Jean-Claude, 2006 [1991], *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel.

PATERNOTTE David, 2015a, « Blessing the Crowds. Catholic Mobilisations against Gender in Europe », dans **Hark** Sabine, **Villa** Paula Irène (dir.), *Anti-Genderismus*, Berlin, Bielefeld Transcript Verlag, p.129-147.

PATERNOTTE David, 2015b, « Habemus Gender ! Autopsie d'une obsession vaticane », dans **Paternotte** David, **van der Dussen** Sophie, **Piette** Valérie (dir.), *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Paris, Sextant, p. 159-173.

PATERNOTTE David, **VAN DER DUSSEN** Sophie, **PIETTE** Valérie (dir.), 2015, *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Paris, Sextant.

- PELLETIER** Denis, 2002, *La crise catholique. Religion, société, politique*, Payot, Paris, Payot.
- PETERSON** Richard A., **SIMKUS** Albert, 1992, « How Musical Tastes Mark Occupational Status Groups », dans **Lamont** Michèle, **Fournier** Marcel (dir.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 152-186.
- PETTS** Richard J., 2016, « Religious homogamy, race/ethnicity, and parents' relationship stability », *Sociological Focus*, vol. 49, n°3, p. 163-179.
- PIERRU** Emmanuel, **SPIRE** Alexis, 2008, « Le crépuscule des catégories socioprofessionnelles », *Revue française de science politique*, vol. 58, n°3, p. 457-481.
- PINÇON** Michel, **PINÇON-CHARLOT** Monique, 2016, *Sociologie de la bourgeoisie*, Paris, La Découverte.
- POLLACK** Michael, 1982, « L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto ? », *Communications*, n°35, p. 37-55.
- POPPET** Chloé, 2017, *Prise en charge d'un symptôme sexuel par les médecins généralistes*, Thèse de doctorat en médecine, Paris, Université Paris Descartes.
- PORTIER** Philippe, 2012, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », in **Béraud** Céline, **Gugelot** Frédéric, **Saint-Martin** Isabelle (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 19-36.
- POULAT** Emile, 1956, « Les cultes dans les statistiques officielles en France au XIX^e siècle », *Archives de sociologie des religions*, n°2, p. 22-26.
- PREARO** Massimo, **GARBAGNOLI** Sara, 2017, *La croisade « anti-genre ». Du Vatican aux Manif pour tous*, Paris, Textuel.
- PRIMON** Jean-Luc, 2007, « Ethnicisation, racisation, racialisation : une introduction », *Faire Savoirs*, n°6, p. 3-14.
- PRIOUX** France, 2005, « Mariage, vie en couple et rupture d'union », *Informations sociales*, vol. 2, n°122, p. 38-50.
- PUZENAT** Amélie, 2008, « Le vécu de la mixité conjugale chez les couples franco-maghrébins et la transmission identitaire aux enfants », *Diversité urbaine*, vol. 8, n°1, p. 113-128.
- PUZENAT** Amélie, 2015, *Conversions à l'islam. Unions et séparations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- RAISON DU CLEUZIQU** Yann, 2014, *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer, Confrontations.
- RAULT** Wilfried, 2007, « Nouvelles formes d'union, nouveaux rituels », *Informations sociales*, vol. 8, n°144, p. 86-94.
- RAULT** Wilfried, 2016, « Les attitudes "gayfriendly" en France : entre appartenances sociales, trajectoires familiales et biographies sexuelles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n°213, p. 38-65.

- RAULT** Wilfried, **LETRAIT** Muriel, 2010, « Formes d'unions différentes, profils distincts ? Une comparaison des pacés.e.s en couple de sexe différent et des marié.e.s », *Sociologie*, vol. 1, n°3, p. 319-336.
- REGNERUS** Mark D., **UECKER** Jeremy E., 2007, « Religious Influences on Sensitive Self-Reported Behaviors: The Product of Social Desirability, Deceit, or Embarrassment? », *Sociology of Religion*, vol. 68, n°2, p. 145-163.
- RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, 2019a, « Nouvelle vie de couple, nouvelle vie commune ? Processus de remise en couple après une séparation », *Population*, vol. 74, n° 1-2, p. 73-101.
- RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, 2019b, « Être en couple chacun chez soi, une situation plus fréquente après une séparation », *Population et Sociétés*, n°566.
- RÉGNIER-LOILIER** Arnaud, **PRIoux** France, 2009, « Comportements familiaux et pratique religieuse en France », in **Régnier-Loilier** Arnaud (dir.), *Portraits de familles. L'enquête Étude des relations familiales et intergénérationnelles*, Paris, Ined, p. 397-424.
- REISSING** Elke D., 2012, « Consultation and treatment history and causal attributions in an online sample of women with lifelong and acquired vaginismus », *The Journal of Sexual Medicine*, vol. 9, n°1, p. 251-258.
- RIGOT** Virginie, 2016, *Le paradoxe de la jouissance des femmes en contexte hétéronormatif*, Mémoire de master 2 de sociologie, Paris, EHESS.
- ROCHEFORT** Florence, 2002, « Foulard, genre et laïcité en 1989 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, n°75, p. 145-156.
- ROCHEFORT** Florence, 2004, « Contrecarrer ou interroger les religions », dans **Gubin** Eliane (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- ROCHEFORT** Florence, 2005, « Laïcisation des mœurs et équilibres de genre. Le débat sur la capacité civile de la femme mariée (1918-1938) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, n°87, p. 129-141.
- ROCHEFORT** Florence (dir.), 2007, *Le pouvoir du genre. Laïcités et religions, 1905-2005*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- ROCHEFORT** Florence, 2014, « "Mariage pour tous" : genre, religions et sécularisation », dans **Laufer** Laurie, **Rochefort** Florence (dir.), *Qu'est-ce que le genre ?*, Paris, Payot, p. 213-230.
- ROCHEFORT** Florence, **SANNA** Maria Eleonora (dir.), 2013a, *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin.
- ROCHEFORT** Florence, **SANNA** Maria Eleonora, 2013b, « Introduction », dans **Rochefort** Florence, **Sanna** Maria Eleonora (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, p. 9-22.
- ROCHEFORT** Florence, **ZANCARINI-FOURNEL** Michelle, 2005, « Du féminisme des années 1970 aux débats contemporains », dans **Maruani** Margaret (dir.), *Femmes, genre et sociétés*, Paris, La Découverte, p. 345-355.

ROSEN R. C., TAYLOR J. F., LEIBLUM S. R., BACHMANN G. A., 1993, « Prevalence of sexual dysfunction in women: results of a survey study of 329 women in an outpatient gynecological clinic », *Journal of Sex & Marital Therapy*, vol. 19, n°3, p. 171-188.

ROSENBAUM Talli Y., PADOA Anna, 2012, « Managing Pregnancy and Delivery in Women with Sexual Pain Disorders (CME) », *The Journal of Sexual Medicine*, vol. 9, n°7, p. 1726-1735.

ROUX Alexandra, VENTOLA Cécile, BAJOS Nathalie, 2017, « Des experts aux logiques profanes : les prescripteurs de contraception en France », *Sciences sociales et santé*, vol. 35, n°3, p. 41-70.

ROWATT Wade C., SCHMITT David P., 2003, « Associations between religious orientation and varieties of sexual experience », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, n°3, p. 455-465.

ROY Olivier, 2013, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil.

RUBIN Gayle, 1984, « Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality », dans **Vance Carole S.** (dir.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, London, Pandora, p. 267-293.

SANTELLI Emmanuelle, 1997, *Des cheminements sociaux aux constructions de trajectoires professionnelles : histoires familiales, relations sociales et mobilité : des cadres et des entrepreneurs d'origine algérienne*, Thèse de doctorat en sociologie, Lyon, Université Lyon 2.

SANTELLI Emmanuelle, 2018, « De la jeunesse sexuelle à la sexualité conjugale, des femmes en retrait. L'expérience de jeunes couples », *Genre, sexualité & société*, n°20 [en ligne], consulté le 10 janvier 2019, URL : <https://journals.openedition.org/gss/5079>

SANTELLI Emmanuelle, COLLET Beate, 2003, « Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? Modes de formation des couples et dynamiques conjugales d'une population française d'origine maghrébine », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n°1, p. 51-79.

SANTELLI Emmanuelle, COLLET Beate, 2011, « De l'endogamie à l'homogamie socio-ethnique. Réinterprétations normatives et réalités conjugales des descendants d'immigrés maghrébins, turcs et africains sahéliens », *Sociologie et sociétés*, vol. 43, n°2, p. 329-354.

SAYAD Abdelmalek, 2006 [1979], *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Tome 2 : Les enfants illégitimes*, Paris, Raisons d'agir.

SCHLAGDENHAUFFEN Régis, 2014, « Parler de sexualité en entretien. Comment rendre publics des propos privés », vol. 2, n°69, p. 34-38.

SCHNABEL Landon, 2016, « Gender and homosexuality attitudes across religious groups from the 1970s to 2014: Similarity, distinction, and adaptation », *Social Science Research*, vol. 55, p. 31-47.

SEIDMAN Steven, 2010, *The Social Construction of Sexuality*, New York, W. W. Norton & Company.

SEVEGRAND Martine, 1991, « Limiter les naissances. Le cas de conscience des catholiques français (1880-1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n°30, p. 40-54.

SEVEGRAND Martine, 2015 [1995], *Les Enfants du Bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel.

SEVEGRAND Martine, 2017, « Les médecins catholiques français et la procréation (1920-1974) », dans **Vanderpelen-Diagre** Cécile, **Sägesser** Caroline (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, p. 125-131.

SHEPARD Todd, 2012, « “Something Notably Erotic”: Politics, “Arab Men”, and Sexual Revolution in Post-decolonization France, 1962–1974 », *The Journal of Modern History*, vol. 84, n°1, p. 80-115.

SHEPARD Todd, 2017, *Mâle Décolonisation. L'homme arabe et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*, Paris, Payot.

SHERKAT Darren E., 2002, « Sexuality and Religious Commitment in the United States: An Empirical Examination », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, n°2, p. 313-323.

SHERKAT Darren E., **DE VRIES** Kylan Mattias, **CREEK** Stacia, 2010, « Race, Religion, and Opposition to Same-Sex Marriage », *Social Science Quarterly*, vol. 91, n°1, p. 80-98.

SIMON Patrick, **TIBERJ** Vincent, 2015, « Sécularisation ou regain du religieux ? », dans **Beauchemin** Cris, **Hamel** Christelle, **Simon** Patrick (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined, p. 559-584.

SIMON Pierre, **GONDONNEAU** Jean, **MIRONER** Lucien, **DOURLEN-ROLLIER** Anne-Marie, **LÉVY** Claude, 1972, *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, Paris, Julliard et Charron, 922 p.

SINGH Jakeet, 2015, « Religious Agency and the Limits of Intersectionality », *Hypatia*, vol. 30, n°4, p. 657-674.

SINGLY François de, 2016, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Armand Colin.

SKEGGS Beverley, 2015 [1997], *Des femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, Paris, Agone.

SLIMANI Leïla, 2017, *Sexe et mensonges. La Vie sexuelle au Maroc*, Paris, Les Arènes.

SPIRA Alfred, **BAJOS** Nathalie, **GROUPE ACSF** (dir.), 1993, *Les comportements sexuels en France*, Paris, La documentation française.

TERSIGNI Simona, 2001, « La virginité des filles et l'“honneur maghrébin” dans le contexte français », *Hommes et Migrations*, n°1232, p. 33-40.

TERSIGNI Simona, 2003, « “Prendre le foulard” : les logiques antagoniques de la revendication », *Mouvements*, vol. 5, n°30, p. 116-122.

- TERSIGNI** Simona, 2009, « Catégorisations des migrantes par le religieux et agentivité autour de l’islam », *Cahiers de la Méditerranée*, n°78, p. 119-129.
- THÉVENOT** Laurent, 1994, « Statistique et politique. La normalité du collectif », *Politix*, vol. 7, n°25, p. 5-20.
- THOMÉ** Cécile, 2011, *Corps, féminité, sexualité chez les adolescentes musulmanes d’origine algérienne issues de milieux populaires*, Mémoire de master 1 de sociologie, Lyon, École Normale Supérieure de Lyon.
- THOMÉ** Cécile, 2017, « D’un objet d’hommes à une responsabilité de femmes », *Sociétés contemporaines*, n°104, p. 67-94.
- THOMÉ** Cécile, 2019, « La sexualité aux temps de la contraception. Genre, désir et plaisir dans les rapports hétérosexuels (France, années 1960 - années 2010) », Thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.
- THOMÉ** Cécile, 2020, « Faire parler les silences. Mener et analyser un entretien biographique sur la sexualité », in *Les sciences sociales face au foisonnement biographique. Produire, recueillir et analyser les discours sur soi*, Paris, EHESS.
- TIN** Louis-Georges (dir.), 2005 [2003], *Dictionnaire de l’homophobie*, Paris, Presses universitaires de France.
- TISSOT** Sylvie, 2005, « Les sociologues et la banlieue : construction savante du problème des « quartiers sensibles » », *Genèses*, vol. 3, n°60, p. 57-75.
- TISSOT** Sylvie, 2018, *Gayfriendly. Acceptation et contrôle de l’homosexualité à Paris et à New York*, Paris, Raisons d’agir.
- TOULEMON** Laurent, 2008, « Entre le premier rapport sexuel et la première union : des jeunesses encore différentes pour les femmes et pour les hommes », dans **Bajos** Nathalie et **Bozon** Michel, *Enquête sur la sexualité en France*, La Découverte, Paris, p. 163-195.
- TRACHMAN** Mathieu, 2013, *Le travail pornographique*, Paris, La Découverte.
- TRAWALÉ** Damien, 2014, « Le rapport des gays noirs à leur position ethno-raciale et son extériorisation dans une dynamique militante LGBT noire », *Cahiers de l’Urmis*, n°15 [en ligne], consulté le 20 mars 2019, URL : <https://journals.openedition.org/urmis/1289>
- TRAWALÉ** Damien, 2018, *L’articulation du racisme et de l’homophobie en contexte français. Marginalité multidimensionnelle, subjectivations et mobilisations associatives gays noires.*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Université Paris Diderot – Paris 7.
- TRICOU** Josselin, 2016a, « Combat culturel, nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme ? Des prêtres à l’épreuve de La Manif pour tous », dans **KAOUES** Fatiha, **LAAKILI** Myriam (dir.), *Prosélytismes religieux*, Paris, CNRS Éditions, p. 29-59.
- TRICOU** Josselin, 2016b, « La “cathosphère”, montée en puissance de nouvelles autorités religieuses ? », *tic&société*, vol. 9, n°1-2 [en ligne], consulté le 3 février 2018, URL : <https://journals.openedition.org/ticetsociete/1899>

- TRICOU** Josselin, 2019, *Des soutanes et des hommes. Subjectivation genrée et politiques de la masculinité au sein du clergé catholique français depuis les années 1980*, Thèse de doctorat en science politique, Paris, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis.
- UECKER** Jeremy E., 2008, « Religion, Pledging, and the Premarital Sexual Behavior of Married Young Adults », *Journal of Marriage and Family*, vol. 70, n°3, p. 728-744.
- VANDERSCHULDEN** Mélanie, 2006, « Homogamie socioprofessionnelle et ressemblance en termes de niveau d'études : constat et évolution au fil des cohortes d'unions », *Économie et Statistique*, n°398-399, p. 33-58.
- VANDERPELEN-DIAGRE** Cécile, **SÄGESSER** Caroline, 2017, *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Université de Bruxelles.
- VAN DE VELDE** Cécile, 2008, *Devenir Adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Paris, Presses universitaires de France.
- VEYNE** Paul, 2007, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel.
- VERJUS** Anne, 2013, *Familialisme*, Paris, Presses de Sciences Po.
- VOAS** David, 2015, « Religious involvement over the life course: problems of measurement and classification », *Longitudinal and Life Course Studies*, vol. 6, n°2, p. 212-227.
- VOLANT** Sabrina, 2017, « Un premier enfant à 28,5 ans en 2015 : 4,5 ans plus tard qu'en 1974 », *Insee Première*, n°1642.
- VÖRÖS** Florian, 2015, *Les usages sociaux de la pornographie en ligne et les constructions de la masculinité. Une sociologie matérialiste de la réception des médias*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.
- WAGNER** Anne Catherine, 2008, « Mariages assortis et logiques de l'entre-soi dans l'aristocratie et dans la haute bourgeoisie », *Migrations Société*, vol. 5, n°119, p. 229-242.
- WALCH** Agnès, 2002, *La Spiritualité conjugale dans le catholicisme français : XVIe-XXe siècle*, Paris, Le Cerf.
- WALLIS** Simeon, 2014, « Ticking "no religion": A case study amongst "young nones" », *Diskus*, vol. 16, n°2.
- WEEKS** Jeffrey, 1985, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, and Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- WILCOX** W. Bradford, **WOLFINGER** Nicholas H., 2008, « Living and loving "decent": Religion and relationship quality among urban parents », *Social Science Research*, vol. 37, n°3, p. 828-843.
- WIEVIORKA** Michel, 1996, « Racisme, racialisation et ethnicisation en France », *Hommes & Migrations*, n°1195, p. 27-33.
- WILLAIME** Jean-Paul, 2004, *Europe et religions. Enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard.
- WILLAIME** Jean-Paul, 2006, « La sécularisation : une exception européenne ? », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°4, p. 755-783.

WILLAIME Jean-Paul, 2012, « Les attitudes des jeunes à l'égard de la religion en France », *Les Cahiers Dynamiques*, vol. 1, n°54, p. 6-14.

WOODHEAD Linda, 2012, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et sociétés*, vol. 1, n°27, p. 33-54.

ZUCKERMAN Phil, 2007, « Atheism: Contemporary Numbers and Patterns », dans **Martin** Michael (dir.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 47-68.

Autres sources

Introduction générale : Des discours aux pratiques. Genre et sexualité dans un monde sécularisé.

Sources de presse et ouvrages

2019, « Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église », documentaire Arte diffusé le 5 mars 2019 et réalisé par Marie-Pierre Raimbault et Éric Quintin.

LE BARS Stéphanie, 2012, « Islam et «'mariage pour tous' : l'UOIF met en garde contre la zoophilie et la polyandrie », 14 novembre 2012 [en ligne], consulté le 22 août 2018, URL : <http://religion.blog.lemonde.fr/2012/11/14/islam-et-mariage-pour-tous-luoif-met-en-garde-contre-la-zoophilie-et-la-polyandrie/>

GURREY Béatrice, 2019, « La condamnation du cardinal Barbarin, une onde de choc dans l'Église », *Le Monde*, 8 mars 2019 [en ligne], consulté le 30 mai 2019, URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2019/03/08/la-condamnation-du-cardinal-barbarin-une-onde-de-choc-dans-l-eglise_5433181_3224.html

Sites internet

Église catholique, page « œcuménisme », section « Approfondir sa foi », consulté le 21 juin 2019 : URL : <https://eglise.catholique.fr/approfondir-sa-foi/vivre-sa-foi-a-tous-les-ages/lunite-des-chretiens/372840-quest-ce-que-loecumenisme/>.

Little White House, consulté le 19 juin 2019, URL : <https://littlewhiteschoolhouse.com/>

Textes religieux officiels

Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps **Gaudium et Spes**, 1965 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Encyclique *Casti Conubii*, 1930, [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : https://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-conubii.html

Encyclique *Humanae Vitae*, 1968, [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

« **Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde** » du cardinal Joseph Ratzinger, 31 mai 2004 [en ligne], consulté le 12 février 2018, URL : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfait_h_doc_20040731_collaboration_fr.html

Chapitre 1 : Varier les points de vue. La sexualité des fidèles au croisement des méthodes

Sources de presse et ouvrages

Appel à communications de la revue *¿ Interrogations ?* qui a pris fin en mars 2017. « AAC N°25 - Retour du religieux ? », dans revue *¿ Interrogations ?*, [en ligne], consulté le 23 avril 2018, URL : <http://www.revue-interrogations.org/AAC-No25-Retour-du-religieux,525>.

Documentaire « Enquêter sur les pratiques sexuelles, une aventure scientifique au temps du sida » de l'émission *La série documentaire (LSD)* sur France Culture, 13 février 2018 [en ligne], consulté le 20 mars 2018, URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/le-sexe-comme-objet-savoirs-et-sexualite-24-enqueter-sur-les-pratiques-sexuelles-une-aventure>

FOFANA Balla, 2018, « Un 'ftour' avec Nacira Guénif, en déambulation introspective », *Libération*, 6 juin 2018 [en ligne], consulté le 20 février 2019, URL : https://www.liberation.fr/france/2018/06/06/un-ftour-avec-nacira-guenif-en-deambulation-introspective_1656748.

Sources législatives

Loi « Informatique et Libertés ». Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, article 6, modifié par Ordonnance n°2018-1125 du 12 décembre 2018 - art. 1 [en ligne], consulté le 10 janvier 2019, URL : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do?idArticle=LEGIARTI000006528073&cidTexte=LEGITEXT000006068624>

Sites internet

« Qui sommes-nous ? », Doctissimo, consulté le 10 février 2019, URL : <http://www.doctissimo.fr/equipe/doctissimo/qui-sommes-nous>
« Le prénom : catégorie sociale », site internet de Baptiste Coulmont, consulté le 20 mai 2018, URL : <http://coulmont.com/bac/>

Textes religieux officiels

Encyclique *Humanae Vitae*, 1968, [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

Chapitre 2 : Diversification et pluralisation des pratiques sexuelles des catholiques (années 1970 – années 2010)

Sources de presse et ouvrages

1972, « Déclaration de l'église sur l'érotisme », *JT de 20h*, 6 janvier 1972 [en ligne], archive vidéo consultée le 15 mai 2019, URL : <http://www.ina.fr/video/CAF97057788>.

1983, « Les catholiques face aux prescriptions de Jean-Paul II en matière de sexualité », *Antenne 2*, 7 novembre 1983, [en ligne], archive vidéo consultée le 20 mai 2019, URL : <https://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu01849/les-catholiques-francais-face-aux-recommandations-de-jean-paul-ii-en-matiere-de-sexualite.html>.

2014, « ‘Humanae Vitae’, une nouvelle affaire Galilée ? », *La Croix*, 20 novembre 2014 [en ligne], consulté le 22 juin 2019, URL : <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Humanae-vitae-une-nouvelle-affaire-Galilee-2014-11-20-1239932>.

CURRAN Charles E., 1975, « Le divorce. Point de vue de la théologie morale », *Le Supplément*, n° 113 p. 237-272.

HARGOT Thérèse, 2016, *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, Paris, Albin Michel.

LE BARS Stéphanie, 2013, « ‘Le péché de sodomie est horrible à Dieu’, Entretien avec Claude Langois », *Le Monde*, 1^e janvier 2013 [en ligne], consulté le 15 mai 2019, URL : https://www.lemonde.fr/culture/article/2013/01/24/le-peche-de-sodomie-est-horrible-a-dieu_1822235_3246.html

LUTZ Sophie, 2016, *Donne-moi des baisers de ta bouche*, Paris, Éditions de l’Emmanuel.

LUTZ Damien et LUTZ Sophie, « La sexualité a un sens », *Chrétiens en Morbihan*, revue diocésaine [en ligne], consulté le 15 mai 2019, URL : <https://www.vannes.catholique.fr/wp-content/uploads/2017/06/La-sexualit%C3%A9-a-un-sens.pdf>

MARION Céline, MARION Gaëtan, 2015, *Ils ont osé les méthodes naturelles ! Une écologie de la sexualité pour un amour durable*, Paris, Saint-Paul Éditions Religieuses.

PLÉ Alain, 1966, « La masturbation. Réflexions théologiques et pastorales », *La vie spirituelle. Le Supplément*, n° 77, p. 258-292.

VITTRANT Jean-Benoît, 1941, *Théologie morale, bref exposé à l’usage des membres du clergé et spécialement des confesseurs*, Paris, Beauchesne et ses fils.

THÉVENOT Xavier, 1979, « Les chrétiens et les déviances sexuelles », *Le Supplément*, n° 131, p. 429-444.

Sites internet

« Sessions d’été Couple : ‘S’aimer et construire son couple’ », site internet Fondacio, été 2019, consulté le 20 juin 2019, URL : <http://www.fondacio.fr/fondacio/spip.php?article1341>

« Parcours Libre pour aimer. Il est possible de sortir de la pornographie », consulté le 3 mai 2019, URL : <https://librepouraimer.com/>.

Page d’accueil du site internet de la Méthode Billings, consulté le 22 juin 2019, URL : <https://www.methode-billings.com/>

Textes religieux officiels

Catéchisme de l'Église catholique, première édition en 1992, version avec modification datant de 1998 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM.

Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, 1965 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Encyclique *Casti Conubii*, 1930, [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : https://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-conubii.html

Encyclique *Humanae Vitae*, 1968, [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

Déclaration « *Persona Humana* », 1975 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html.

Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 2013 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, 1975 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

JEAN-PAUL II, 2009 [1978–1984], *La théologie du corps*, Paris, Éditions du Cerf, 784 p.

Chapitre 3 : La sexualité des musulman e s. Une sexualité de minoritaires ?

Sites internet

Site de rencontres musulmane et maghrébine Mektoube, URL : <https://www.mektoube.fr/> (consulté le 18 mai 2019).

« *Fellation* », site internet islamaweb.net (prédication islamique), consulté le 31 mai 2018, URL : <https://articles.islamaweb.net/womanf/printFatwa.php?Id=42360&lang=F&Id=42360&lang=F>

Forum « *Relations intimes hchouma* », site Yabiladi.com, URL : <https://www.yabiladi.com/forum/relations-intimes-hchouma-3-7728939.html> (consulté le 10 mars 2018).

Chapitre 4 : Les formes de l'hétéronormativité

Sources de presse et ouvrages

CHAMBRAUD Cécile et **DUPONT** Gaëlle, 2016, « Le débat sur l'avortement se crispe. Les évêques réclament l'abandon d'une proposition de loi qui étend aux sites Internet le délit d'entrave à l'IVG », *Le Monde*, 29 novembre 2016 [en ligne], consulté le 21 mars 2019, URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2016/11/29/le-debat-sur-l-avortement-secrispe_5040087_3224.html

COLNET Claire, 2013, « La marche des 'Veilleurs' n'a pas tenu toutes ses promesses », *Le Monde*, 30 août 2013 [En ligne], consulté le 25 avril 2019, URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2013/08/30/mariage-gay-la-marche-des-veilleurs-n-a-pas-tenu-toutes-ses-promesses_3469114_3224.html.

HERVIEU-LEGER Danièle, « Mariage pour Tous : le combat perdu de l'Église », *Le Monde*, 12 janvier 2013, [En ligne], consulté le 25 avril 2019, URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/12/le-combat-perdu-de-l-eglise_1816178_3232.html.

Chapitre 5 : La subjectivation de la sexualité chez les fidèles

Sources de presse et ouvrages

2018, « Catholicisme en France en 2010 », *Enquête IFOP* [en ligne], consulté le 22 décembre 2018, URL : <https://www.ifop.com/publication/catholicisme-en-france-en-2010/>

2018, « L'islam doit-il faire sa révolution sexuelle ? », *Le Monde des Religions*, 4 octobre 2018 [en ligne], consulté le 22 décembre 2018, URL : http://www.lemondedesreligions.fr/une/l-islam-doit-il-faire-sa-revolution-sexuelle-04-10-2018-7539_115.php

EL BOUGA Nadia, **GAIRIN** Victoria, 2017, *La sexualité dévoilée. Sexologue, féministe et musulmane*, Paris, Grasset.

FERREIRA Elsa, 2018, « Sexe et religion : 'Le célibat, c'est le plaisir du calme érotique' », *Le Nouvel Observateur*, 1^e avril 2013 [en ligne], consulté le 22 décembre 2018, URL : <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-rue69/20130401.RUE5246/sexe-et-religion-le-celibat-c-est-le-plaisir-du-calme-erotique.html>

GOBILLIARD Emmanuel, **HARGOT** Thérèse, 2018, *Aime et ce que tu veux fais-le ! Regards croisés de l'Église sur la sexualité*, Paris, Albin Michel.

HARGOT Thérèse, 2016, *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, Paris, Albin Michel.

LUTZ Sophie, 2017, « Parler de sexualité en couple. Pourquoi c'est important », *RCF Radio*, 4 août 2017 [en ligne], consulté le 12 janvier 2019, URL : <https://rcf.fr/vie-quotidienne/famille/parler-de-sexualite-en-couple-pourquoi-cest-important-avec-sophie-lutz> (consulté le 12 janvier 2017).

MOUNIER Frédéric, 1994, *L'amour, le sexe et les catholiques*, Centurion, Paris, Centurion.

PONSARD Christine, 2000, « Pourquoi les catholiques ne se confessent-ils plus ? », *Famille Chrétienne*, 1^e avril 2000 [en ligne], consulté le 22 décembre 2018, URL : <https://www.famillechretienne.fr/vie-chretienne/autres-sacrements/comment-se-confesser-et-etre-touche-par-la-misericorde-du-christ-55176/pourquoi-les-catholiques-ne-se-confessent-plus-1-2-55177>

Sites internet

« La famille, un bien pour l'humanité », site de l'Église catholique de France, consulté le 25 février 2019, URL : <https://eglise.catholique.fr/sengager-dans-la-societe/la-famille/370312-la-famille-un-bien-pour-lhumanite-2/>

« Qui sommes-nous ? », site internet Équipe Tandem, consulté le 13 novembre 2018, URL : <https://equipestandem.org/qui-sommes-nous/>, consulté le 13 novembre 2018.

« Parcours couple », site internet Parcours Alpha, consulté le 22 décembre 2018, URL : <https://www.parcoursalpha.fr/couple/>

Textes religieux officiels

Constitution dogmatique sur la révélation divine *Dei Verbum*, 1965 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html

Encyclique *Casti Conubii*, 1930 [en ligne], consulté le 18 mai 2018, URL : https://w2.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-conubii.html

JEAN-PAUL II, 2009 [1978–1984], *La théologie du corps*, Paris, Éditions du Cerf.

Chapitre 6 : Choisir sa ou son conjoint e. Conjugalité et morale sexuelle chez les fidèles

Sources de presse et ouvrages

MARET Clémence, 2018, « Comment rendre ludique les randonnées en famille ? », *La Croix*, 18 juillet 2018 [en ligne], consulté le 8 mai 2019, URL : <https://www.la-croix.com/Famille/Parents-et-enfants/Comment-rendre-ludique-randonnees-famille-2016-08-16-1200782505>.

Chapitre 7 : Variations sexuelles et variations religieuses chez les fidèles

Sources de presse et ouvrages

DE VILLENEUVE Sophie et **MARSET** Philippe, 2017, « Pourquoi faire une préparation au mariage ? », *La Croix*, 19 juin 2017 [En ligne], consulté le 10 mai 2018, URL : <https://croire.la-croix.com/Definitions/Sacrements/Mariage/Pourquoi-se-preparer-au-mariage>

KOUTNOUYAN Élise, 2019, « Pourquoi il est grand temps de briser le tabou du vaginisme », *Cheek Magazine*, 23 janvier 2019 [en ligne], consulté le 2 février 2019, URL : <http://cheekmagazine.fr/societe/vaginisme-tabou/>

Sites internet

« Carême », site internet de l'Église catholique de Paris, consulté le 23 avril 2019, URL : <http://www.cheminerverspaques.com/>

« Dossier 'Le carême : 40 jours pour Dieu' », site internet de l'Église catholique de la Somme, consulté le 23 avril 2019, URL : <https://www.amiens.catholique.fr/dossiers/316978-le-careme-40-jours-pour-dieu/>

« Saint Carême 2019 », site internet « Tout à Jésus par Marie », fondé par **Thierry et Myriam Fourchaud**, membres de la fraternité missionnaire Jean-Paul II, consulté le 23 avril 2019, URL : <https://www.marieraine.com/joyeux-et-saint-careme-pour-leglise/>

Conclusion générale

Sources de presse et ouvrages

MASCI David et **SMITH** Gregory A., 2018, « 7 facts about American catholics », *Pew Research Center*, 10 octobre 2018 [en ligne], consulté le 16 juin 2019, URL : <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/10/7-facts-about-american-catholics/>

Annexes

Annexe 1 : Caractéristiques des enquêtés

Note de lecture :

Les enquêtés sont présentés selon l'appartenance religieuse déclarée (catholique, musulmane, ou sans appartenance religieuse actuelle), puis par ordre alphabétique. Les qualificatifs utilisés pour décrire l'engagement des fidèles varient pour le catholicisme et pour l'islam.

Dans le cas du catholicisme, on distingue les *catholiques pratiquant·e·s* (qui déclare une pratique religieuse régulière : assister aux offices religieux, prier, aller dans des groupes de réflexion catholiques, à des pèlerinages), les *catholiques affirmé·e·s* (considérant la religion comme importante dans leur vie et donnant du sens à leurs pratiques, mais ne pratiquant pas) et les *catholiques indifférent·e·s* (se considérant comme catholiques, mais n'accordant pas d'importance à la religion dans leur vie).

Dans le cas de l'islam, on distingue les *musulman·e·s affirmé·e·s* et les *musulman·e·s indifférent·e·s*. Le critère de la pratique religieuse n'est pas pris en compte ici, car les pratiques associées à l'islam sont très variées (de la pratique du ramadan aux cinq prières hebdomadaires) et que l'observation « objective » des pratiques ne correspond pas toujours à la manière dont se définissent eux-mêmes les fidèles musulman·e·s.

Les astérisques indiquent des entretiens qui n'ont pas été retranscrits pour diverses raisons (voir chapitre 1). Ils sont moins utilisés dans la thèse.

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Adeline [2015]	33	<i>Appellation : Catholique indifférente</i> <i>Pratique : Fréquente une église inclusive</i> <i>Éducation religieuse : baptisée catholique, messe en famille le dimanche, école privée catholique sous contrat, aumônerie, JMJ</i>	<i>Père : Avocat</i> <i>Mère : Au foyer (anciennement secrétaire)</i> <i>Fratrie : Un frère</i> <i>Profession : Cadre de la fonction publique</i> <i>Niveau de diplôme : Bac+5</i>	<i>Orientation sexuelle : Homosexuelle</i> <i>Âge au premier rapport sexuel : 20 ans</i> <i>Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif masculin</i> <i>Autres expériences sexuelles : Douleurs lors des rapports sexuels masculins</i> <i>Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1 homme ; 4-5 femmes</i>	<i>Situation conjugale : Fiancée</i> <i>Enfants : Aucun</i>

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Alexandre [2017]	26	Appellation : Catholique pratiquant Pratique : Messalisant, confession (tous les trois mois) Éducation religieuse : baptisé, catéchisme, aumônerie, scoutisme, messe le dimanche	Père : Cadre dirigeant (cie d'assurance) Mère : Création d'accessoires (boutique en ligne) Fratric : 3 (une grande sœur et un grand frère) Profession : Cadre d'entreprise Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 24 ans Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif masculin Nombre de partenaires sexuel·le·s : 2	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Angélique [2017]	34	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : messe une fois par semaine, prière tous les soirs. Éducation religieuse : messe, lecture de la Bible en famille, scoutisme, école privée non mixte hors contrat	Père : Cadre d'entreprise Mère : Cadre d'entreprise Fratric : 3 (Une petite sœur et un petit frère) Profession : Au foyer Niveau de diplôme : Bac+2	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 24 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif masculin Autres expériences sexuelles : Vaginisme Problèmes de fertilité. Elle a entrepris une FIV avec son mari. Enceinte au moment de l'entretien. Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1	Situation conjugale : Mariée (à 31 ans) Enfants : Grossesse en cours
Alya [2016]	39	Appellation : Catholique affirmée (non pratiquante) Pratique : Pas de pratique spécifique, mais religion jugée importante Éducation religieuse : baptisée, messe, catéchisme.	Père : Homme politique Mère : Au foyer Fratric : plusieurs frères et sœurs Profession : Infirmière Niveau de diplôme : Bac+2 Parcours migratoire : Née au Congo, arrivée en France à 18 ans.	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif masculin Nombre de partenaires sexuel·le·s : 2	Situation conjugale : Mariée (à 20 ans) Enfants :

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Aurore [2017]	27	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : Messe tous les dimanches Éducation religieuse : École privée catholique non mixte	Père : Garagiste concessionnaire Mère : Au foyer Fratric : 5 (Une petite sœur et trois petits frères) Profession : Gestion de projets culturels – actuellement au chômage Niveau de diplôme : Bac+2	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : Pas de rapport sexuel Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : - Autres expériences sexuelles : Vaginisme	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Bérengère [2017]	29	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : messe tous les dimanches Éducation religieuse : messe, lecture de la Bible en famille, scoutisme, école privée non mixte hors contrat, mission dans une ONG catholique	Père : Cadre d'entreprise Mère : Cadre d'entreprise Fratric : 3 (Une grande sœur et un petit frère) Profession : Chargée de recrutement en ressources humaines Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 20 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule. Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4 Autres expériences sexuelles : Vaginisme, douleurs lors des rapports	Situation conjugale : Mariée (à 27 ans) Enfants : Aucun
Bertrand [2016]	55	Appellation : Catholique pratiquant Pratique : Messe, organisation de groupes de réflexion de catholiques Éducation religieuse : messe, prière en famille, son père était à la Jeunesse agricole catholique (JAC)	Père : Agriculteur Mère : Au foyer Fratric : 10 Profession : Thérapeute (anciennement enseignant) Niveau de diplôme : Bac+4	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 17 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, méthode Ogino Nombre de partenaires sexuel·le·s : 8-10 Autres expériences sexuelles : Vaginisme de sa femme lors de leurs premiers rapports	Situation conjugale : Marié (vers 30 ans) Enfants : 3

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Camille [2017]	36	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : messe tous les dimanches, prière, lecture de la Bible en famille Éducation religieuse : messe tous les dimanches, grand-mère professeure de théologie, lecture de la Bible.	Père : Finance (fusion-acquisition) Mère : Au foyer Fratie : 5 Profession : Professeure de SVT Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1	Situation conjugale : Mariée (à 24 ans) Enfants : 2, grossesse en cours
Caroline [2018]	29	Appellation : Catholique indifférente Pratique : Pas de pratique Éducation religieuse : Baptisée, profession de foi, catéchisme jusqu'au collège	Père : Cadre du public Mère : Assistance de vie Fratie : Un frère Profession : Chargée de recrutement en ressources humaines Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 16 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3	Situation conjugale : Mariée (à 27 ans) Enfants : Grossesse en cours
Chloé [2015]	24	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : Messe le dimanche, prière de temps en temps, groupe de réflexion catholique. Éducation religieuse : messe, parents très impliqués dans leur paroisse, aumônerie, FRAT (rassemblement pour les jeunes d'Île-de-France)	Père : Cadre supérieur Mère : Au foyer Fratie : 4 (deux petites sœurs et un petit frère) Profession : Chargée de recrutement Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Christopher [2017]	29	Appellation : Catholique pratiquant Pratique : Messe tous les dimanches Éducation religieuse : Messe, parents catholiques, prière	Père : Ouvrier dans les plantations (décédé) Mère : Ouvrière dans les plantations Fratric : plusieurs frères et sœurs (au Gabon) Profession : Ingénieur en informatique Niveau de diplôme : Bac+5 Parcours migratoire : Né au Gabon, arrivé en France à 18 ans.	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 21 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4-5	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Coline [2017]	32	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : Messe de temps en temps, organisation de rencontres catholiques Éducation religieuse : messe tous les dimanches, catéchisme, FRAT	Père : Finance Mère : Au foyer Fratric : 5 Profession : Avocate Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 20 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3 Autres expériences sexuelles : A rencontré son partenaire actuel sur le site de rencontre AdopteUnMec.com	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun
Diane [2017]	27	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : Messe tous les dimanches, prière ensemble le soir avec son mari Éducation religieuse : messe, catéchisme, aumônerie, camps catholiques, JMJ, groupes de discussions entre jeunes	Père : Finance Mère : Documentaliste Fratric : 4 (trois grands frères) Profession : Employée dans un cabinet de conseil Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 26 Méthodes contraceptives utilisées : Aucune Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1	Situation conjugale : Mariée (à 26 ans) Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Élise [2017]	35	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : groupe de parole hebdomadaire avec son mari, messe épisodique, car enfant en bas âge Éducation religieuse : parents investis dans des branches d'Action catholique, messe tous les dimanches, prière, aumônerie	Père : Médecin généraliste Mère : Assistante sociale Fratrie : 3 (1 sœur et 1 frère) Profession : Cadre de la fonction publique Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 16 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule, DIU Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1	Situation conjugale : Mariée (à 30 ans) Enfants : Aucun
Élisa [2018]	27	Appellation : Catholique pratiquante (convertie) Pratique : Messe épisodique, prière, réflexions sur la théologie féministe. Éducation religieuse : Pas d'éducation religieuse, parents athées	Père : Ouvrier mécanicien Mère : Auxiliaire de vie scolaire Fratrie : 2 (1 sœur) Profession : Guide dans un monastère Niveau de diplôme : Bac+2	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 16 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif. Refuse la pilule et le DIU. Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4-5	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun
Flora [2019]	21	Appellation : Catholique indifférente Pratique : Messe pour les grandes fêtes Éducation religieuse : parents catholiques, catéchisme, collège et lycée privés catholiques sous contrat	Père : Avocat Mère : Avocat Fratrie : 2 (une sœur) Profession : Étudiante en économie Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 19 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Catholiques					
Lola [2017]	26	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : Messe tous les dimanches, prière Éducation religieuse : catholique jusqu'à ses 12 ans (messe, école catholique). Lycée catholique, messe chaque semaine	Père : Militaire Mère : Au foyer Fratric : 4 (1 sœur et 2 frères) Profession : Salariée dans la communication Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 16 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3 Autres expériences sexuelles : Kyste ovarien, douleurs pendant les rapports	Situation conjugale : Mariée (à 26 ans) Enfants : Aucun
Lucie [2017]	30	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : messe chaque semaine, prière hebdomadaire avec son mari Éducation religieuse : collège et lycée privés catholiques sous contrat, messe tous les dimanches	Père : Cadre (industrie pharmaceutique) Mère : Au foyer Fratric : Non renseigné Profession : Employée dans une ONG Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 27 Méthodes contraceptives utilisées : Méthode de régulation naturelle des naissances (Billings) Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1 Autres expériences sexuelles : Vaginisme	Situation conjugale : Mariée (à 27 ans) Enfants : Grossesse en cours
Marc [2015]	44	Appellation : Catholique indifférent/ en recherche Pratique : méditation, prière œcuménique, retraites chez les bénédictins Éducation religieuse : Parents athées, conversion catholique pendant sa classe préparatoire	Père : Professeur des universités Mère : Au foyer Fratric : Nombreuse Profession : Professeur de mathématiques Niveau de diplôme : Doctorat	Orientation sexuelle : Homosexuel Âge au premier rapport sexuel : Non renseigné Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4-5 Autres expériences sexuelles : Sites de rencontres (homosexuels et hétérosexuels)	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Prénom	Âge	Religion (appellation,	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie

anonymisé [Date entretien]		pratique, éducation religieuse)			conjugale
Catholiques					
Matthieu [2015]	28	Appellation : Catholique pratiquant Pratique : messe tous les dimanches, prières Éducation religieuse : parents catholiques non pratiquants, catéchisme, confirmation, établissements privés catholiques, année de propédeutique avant d'entrer au séminaire (abandon)	Père : Médecin rhumatologue Mère : Gestionnaire d'une société financière Fratric : Profession : Cadre supérieur du public Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Homosexuel Âge au premier rapport sexuel : 26 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : Une quinzaine Autres expériences sexuelles : Sites de rencontres (homosexuels)	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Pierre [2017]	33	Appellation : Catholique pratiquant Pratique : messe tous les dimanches, prière Éducation religieuse : catéchisme, parents investis dans leur paroisse, messe le week-end	Père : Professeure de médecine Mère : Au foyer Fratric : 4 (1 sœur et 2 frères) Profession : Avocat d'affaires Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 33 Méthodes contraceptives utilisées : Aucune Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1 Autres expériences sexuelles : Vaginitis de sa femme lors des premiers rapports. Elle ressent peu de plaisir sexuel.	Situation conjugale : Marié (à 33 ans) Enfants : Aucun
Raphaëlle [2017]	22	Appellation : Catholique pratiquante Pratique : messe en latin Éducation religieuse : parents non pratiquants. Catéchisme, aumônerie, FRAT, confirmation.	Père : Ingénieur Mère : Institutrice Fratric : 4 (1 sœur et 2 frères) Profession : Étudiante en art Niveau de diplôme : Bac+4	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 15 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif, méthodes naturelles Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Musulman·e·s					
Amel [2016]	25	Appellation : <i>Musulmane affirmée</i> Pratique : ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool. Éducation religieuse : par « tradition », Parents musulmans pratiquants	Père : Non renseigné Mère : Non renseigné Fratric : 7 (3 frères et 3 demi-frères) Profession : Étudiante en économie dans une grande école Niveau de diplôme : Bac+5 Parcours migratoire : Parents nés en Algérie	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 19 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 5-6 Autres expériences sexuelles : Vaginisme	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Amine [2016]	30	Appellation : <i>Musulman affirmé</i> Pratique : ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool, mosquée, prières Éducation religieuse : par « tradition », parents musulmans (prières)	Père : Ouvrier à l'usine (décédé) Mère : Au foyer Fratric : 3 (2 frères) Profession : Papetier Niveau de diplôme : Bac Parcours migratoire : Parents nés au Maroc	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 16 Méthodes contraceptives utilisées : Pilule Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4	Situation conjugale : Marié Enfants : 1
Assia [2017]	22	Appellation : <i>Musulmane affirmée</i> Pratique : ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool Éducation religieuse : « par tradition », parents musulmans (ramadan, prière)	Père : Ouvrier (retraite) Mère : Caissière Fratric : 4 (3 frères) Profession : Étudiante en sciences humaines et sociales Niveau de diplôme : Bac+3 Parcours migratoire : Parents nés au Maroc	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 20 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1 Autres expériences sexuelles : Douleurs fréquentes	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Musulman·e·s					
Chamya [2016]	21	Appellation : <i>Musulmane indifférente</i> Pratique : Fait de temps en temps le ramadan. Éducation religieuse : Parents musulmans (ramadan)	Père : Infirmier de nuit Mère : Infirmière de nuit Fratric : 3 (2 frères) Profession : Étudiante dans une grande école de journalisme Niveau de diplôme : Bac+3 Parcours migratoire : Parents nés en Algérie	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : Pas de rapport sexuel Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : - Autres expériences sexuelles : Application de rencontres Tinder	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Claire [2015]	21	Appellation : <i>Musulmane affirmée convertie</i> Pratique : Ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool, mosquée, prières Éducation religieuse : Aucune, parents athées	Père : Non renseigné Mère : Caissière Fratric : 2 (1 sœur) Profession : En service civique dans une association Niveau de diplôme : Bac+2 Parcours migratoire : Père malgache	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1	Situation conjugale : Mariée religieusement (à 18 ans) Enfants : Aucun
Fanta [2015]	23	Appellation : <i>Musulmane affirmée</i> Pratique : Ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool, mosquée, prières Éducation religieuse : Parents musulmans (ramadan, prières)	Père : Ouvrier Mère : Au foyer Fratric : 8 Profession : En service civique dans une association Niveau de diplôme : Bac Parcours migratoire : Née de parents maliens	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : Pas de rapport sexuel Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : -	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun

Prénom	Âge	Religion (appellation,	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie
--------	-----	------------------------	---------------------------	-------------------------------------	------------

anonymisé [Date entretien]		pratique, éducation religieuse)			conjugale
Musulman·e·s					
Hakim [2016]	25	Appellation : <i>Musulman indifférent</i> Pratique : Ramadan Éducation religieuse : Parents musulmans (prières, ramadan)	Père : Ouvrier dans le BTP Mère : Au foyer Fratric : 2 (1 sœur) Profession : Agent d'accueil Niveau de diplôme : Bac Parcours migratoire : Parents nés en Algérie	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 13-14 Méthodes contraceptives utilisées : Pilule, préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 10-15 Autres expériences sexuelles : Sites de rencontre et chat (Badou, Caramail)	Situation conjugale : Fiancé Enfants : Aucun
Leïla [2016]	27	Appellation : <i>Musulmane affirmée</i> Pratique : Ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool, prières Éducation religieuse : Mère musulmane affirmée (ramadan, prières, mosquée), père musulman indifférent, école coranique le samedi matin	Père : Commerçant sur les marchés Mère : Éducatrice spécialisée Fratric : 2 (1 sœur) Profession : Gestion de projets culturels Niveau de diplôme : Bac+2 Parcours migratoire : Parents nés en Algérie	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 24-25 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3-4 Autres expériences sexuelles : Application de rencontre Tinder	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Mehdi [2016]	25	Appellation : <i>Musulman indifférent</i> Pratique : Ramadan de temps en temps Éducation religieuse : Parents musulmans (ramadan)	Père : Artiste Mère : Doctorat en sciences naturelles Fratric : 1 Profession : Étudiant en chimie Niveau de diplôme : Bac+4 Parcours migratoire : Parents nés au Maroc	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 20 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Musulman·e·s					
Moussa* [2017]	23	Appellation : <i>Musulmane indifférente</i> Pratique : Ramadan Éducation religieuse : Parents musulmans (ramadan, prière)	Père : Ouvrier spécialisé Mère : Au foyer Fratrie : Non renseigné Profession : Projet artistique Niveau de diplôme : Bac Parcours migratoire : Parents nés en Algérie	Orientation sexuelle : Homosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : 1 Autres expériences sexuelles : Application de rencontre Tinder	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun
Mylène [2015]	22	Appellation : <i>Musulmane affirmée (voilée)</i> Pratique : Ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool, mosquée, prières Éducation religieuse : Père musulman (ramadan, prières)	Père : Ouvrier du BTP Mère : Au foyer Fratrie : 6 (2 frères et 3 demi-frères et sœurs) Profession : En service civique dans une association Niveau de diplôme : Bac+2 Parcours migratoire : Mère vietnamienne, père tunisien	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : Pas de rapport sexuel Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : -	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Noura [2017]	27	Appellation : <i>Musulmane affirmée</i> Pratique : Ramadan, ne mange pas de porc, ne boit pas d'alcool, prières Éducation religieuse : Parents musulmans (ramadan, prières)	Père : Ouvrier Mère : Non renseigné Fratrie : 4 Profession : Journaliste Niveau de diplôme : Bac+5 Parcours migratoire : Née de parents marocains	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 19 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 2-3	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Musulman·e·s					
Rayan [2017]	28	Appellation : <i>Musulman affirmé</i> Pratique : Ramadan, quelques prières Éducation religieuse : Père chrétien, mère musulmane (ramadan, prières)	Père : Informaticien (retraite) Mère : Cadre de la fonction publique Fratric : 5 (deux petites sœurs et un grand frère et un petit frère de deux unions) Profession : Trader Niveau de diplôme : Bac+5 Parcours migratoire : Père gabonais, mère marocaine	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatifs, a déjà eu des rapports non protégés Nombre de partenaires sexuel·le·s : Plus de 50 Autres expériences sexuelles : Sites de rencontre (AdopteUnMec.com)	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Yassim [2016]	37	Appellation : <i>Musulman affirmé</i> Pratique : Ramadan Éducation religieuse : Parents musulmans, « tradition »	Père : Ouvrier Mère : Au foyer Fratric : 4 (2 frères, 1 sœur) Profession : Éducateur spécialisé Niveau de diplôme : Bac+3 Parcours migratoire : Né de parents algériens	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 11-12 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 40-50	Situation conjugale : En couple Enfants : 2
Distancié·e·s					
Aïda [2017]	25	Appellation : Athée. Père athée, mère musulmane.	Père : Non renseigné Mère : Non renseigné Fratric : 3 (2 petits frères) Profession : Salariée dans une association Niveau de diplôme : Bac+3 Parcours migratoire : Mère algérienne, père français	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 15 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 4	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Distancié·e·s					
Antoine [2017]	28	Appellation : Anciennement musulman Converti à l'âge de 16 ans. Il ne se considère plus comme musulman. Se qualifie de « spirituel »	Père : Artiste Mère : Intermittente du spectacle Fratric : 2 (1 demi-frère) Profession : Intermittent du spectacle Niveau de diplôme : Bac	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun
Aymeric* [2016] Entretien interrompu (chapitre 1)	50	Appellation : Sans religion Intérêt pour l'islam (sujet fréquent de ses romans)	Père : Professeur des universités Mère : non renseigné Fratric : non renseigné Profession : Romancier Niveau de diplôme : non renseigné	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : Non renseigné Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : -	Situation conjugale : Polyamour Enfants : non renseigné
Clem* [2016]	35	Appellation : Anciennement catholique Messe tous les dimanches, catéchisme, aumônerie.	Père : Expert-comptable Mère : Infirmière Fratric : non renseigné Profession : Cadre du privé Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Homosexuelle Âge au premier rapport sexuel : Non renseigné Méthodes contraceptives utilisées : - Nombre de partenaires sexuel·le·s : 3	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun
Éliot [2016]	25	Appellation : Anciennement catholique Messe tous les dimanches, catéchisme, aumônerie, enfant de chœur.	Père : Professeur de SVT Mère : Infirmière Fratric : 4 (1 sœur et 2 frères) Profession : Doctorant en histoire Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Homosexuel Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif pour la pénétration Nombre de partenaires sexuel·le·s : Quinzaine Autres expériences sexuelles : Application de rencontre Tinder	Situation conjugale : Célibataire Enfants : Aucun

Prénom anonymisé [Date entretien]	Âge	Religion (appellation, pratique, éducation religieuse)	Caractéristiques sociales	Biographie et expériences sexuelles	Biographie conjugale
Distancié·e·s					
Étienne [2017]	59	Appellation : <i>Anciennement catholique</i> Écoles catholiques jésuites, parents catholiques pratiquants	Père : Non renseigné Mère : Non renseigné Fratric : 2 (1 sœur) Profession : Cadre du privé Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Hétérosexuel Âge au premier rapport sexuel : 23-24 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 5-6 Autres expériences sexuelles : Fréquente des forums et des chats	Situation conjugale : Marié (à 33 ans) Enfants : 3
Fatiha [2017]	26	Appellation : <i>Athée</i> Parents musulman·e·s, éducation musulmane.	Père : Doctorat de philosophie Mère : Institutrice Fratric : 2 (1 sœur) Profession : Étudiante en sciences économiques et sociales Niveau de diplôme : Bac+4 Parcours migratoire : Née de parents libyens	Orientation sexuelle : Hétérosexuelle Âge au premier rapport sexuel : 20 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : 5 Autres expériences sexuelles : Vaginisme lors des premiers rapports. Douleurs pendant l'acte sexuel	Situation conjugale : En couple Enfants : Aucun
Nathan [2015]	27	Appellation : <i>Anciennement catholique</i> JMJ, messe le dimanche, prières en famille.	Père : Employée dans une association Mère : Infirmière Fratric : 2 (1 frère) Profession : Trader Niveau de diplôme : Bac+5	Orientation sexuelle : Homosexuel Âge au premier rapport sexuel : 18 Méthodes contraceptives utilisées : Préservatif Nombre de partenaires sexuel·le·s : Trentaine Autres expériences sexuelles : Quelques relations sexuelles avec des femmes.	Situation conjugale : Fiancé Enfants : Aucun

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 2 : Retranscription intégrale d'entretien 1 (Bérengère)

Annexe 3 : Retranscription intégrale d'entretien 2 (Rayan)

Pour des raisons de garantie de l'anonymat des enquêté·e·s, les entretiens ne sont pas mis à disposition dans la version en ligne de la thèse (41 pages). Si vous souhaitez y avoir accès, merci de prendre contact avec l'autrice.

Annexe 4 : Chronologie de quelques évènements marquants (questions de genre, de sexualité et de religion en France)

Cette chronologie se propose de revenir sur quelques-uns des évènements marquants à l'égard des questions de genre, de sexualité et de religion en France, depuis la fin des années 1960. Elle débute avec la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* le 25 juillet 1968 réaffirmant l'hostilité de l'Église catholique à l'égard des méthodes de contraception artificielle.

Plusieurs ouvrages de référence ont été utilisés :

BÉRAUD Céline, **PORTIER** Philippe, 2015, *Métamorphoses catholiques : Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 205 p.

FABRE Clarisse, **FASSIN** Eric, 2003, *Liberté - Égalité - Sexualités. Actualité politique des questions sexuelles*, Paris, Belfond, 270 p.

LAUFER Laurie, **ROCHFORT** Florence (dir.), 2014, *Qu'est-ce que le genre ?*, Paris, Payot.

La chronologie mêle des événements politiques, législatifs, sociaux et religieux. Elle n'est toutefois pas exhaustive : les événements retenus sont liés aux bornes géographiques et temporelles de la recherche doctorale (France, années 1970-années 2010), ainsi qu'aux questionnements centraux de ce travail.

1968

- | | |
|---------|---|
| Mai | Des slogans situationnistes sont écrits sur les murs. On peut lire : « il n'y a pas de meilleure propagande pour la liberté que la liberté sereine de jouir », « je jouis dans les pavés », « il est interdit d'interdire ». |
| Juillet | Encyclique <i>Humanae Vitae</i> (25 juillet 1968). Le pape Paul VI réaffirme l'hostilité de l'Église catholique à l'égard des méthodes artificielles de contraception et encourage les méthodes de régulation naturelle des naissances. |
| | Parution de l'ouvrage de Wilhem Reich, <i>La révolution sexuelle</i> . Il y affirme le droit des enfants et des adolescents à l'amour naturel. |
| | La France adopte la classification de 1965 de l'OMS concernant les maladies mentales, parmi lesquelles figurent l'homosexualité, au même titre que le fétichisme, l'exhibitionnisme, la nécrophilie, le voyeurisme. |

1970

- | | |
|------|--|
| Juin | Promulgation de la loi sur l'autorité parentale conjointe le 4 juin 1970 qui modifie le Code civil et substitue l'autorité parentale conjointe à la « puissance paternelle ». L'article 213 du Code civil dispose que « les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille ». La notion de « chef de famille » disparaît. |
| Août | Des féministes déposent une gerbe à l'arc de Triomphe à Paris, en hommage à la femme du soldat inconnu, « encore plus inconnue que lui ». Le Mouvement de libération des femmes apparaît aux yeux du grand public. 26 août 1970. |

1971

- | | |
|---------|---|
| Janvier | Création de l'association « Laissez-les vivre », opposée à l'avortement. Le |
|---------|---|

	médecin et professeur de génétique Jérôme Lejeune (conseiller scientifique de l'association) initie de nombreuses actions et campagnes contre l'avortement. Certains arguments sont inspirés des positions catholiques.
Mars	Création du FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire). Ce groupe mixte entreprend sa première action le 5 mars 1971 en allant saboter un meeting contre l'avortement organisé par l'association Laissez-les vivre.
Avril	Parution du « manifeste des 343 » le 5 avril 1971 dans le <i>Nouvel Observateur</i> , pétition signée par 343 femmes déclarant s'être faites avorter.
Juillet	Création de l'association « Choisir la cause des femmes », par l'avocate Gisèle Halimi et Simone de Beauvoir, dont l'objet principal est l'abrogation de la loi de 1920 qui fait de l'avortement un crime.
1972	
Janvier	Promulgation le 3 janvier 1972 de la loi abolissant les règles discriminatoires entre enfants légitimes, naturels et adultérins. « Tous les enfants dont la filiation est légalement établie ont les mêmes droits et les mêmes devoirs dans leurs rapports avec leur père et leur mère ».
Octobre	Marie-Claire Chevalier est relaxée, suite à sa condamnation devant le tribunal pour enfants de Bobigny, pour avoir avorté à l'âge de 16 ans. La presse se fait l'écho du procès.
Décembre	La loi du 22 décembre 1972 inscrit dans le Code du travail le principe selon lequel « tout employeur assure, pour un même travail ou pour un travail de valeur égale, l'égalité de rémunération entre les femmes et les hommes ».
Décembre	Paul VI dénonce devant un groupe de juristes catholiques italiens « les exagérations de l'émancipation actuelle de la femme » et affirme que la protection de la vie humaine commence « non à partir de la naissance ou à partir d'un certain âge mais dès la conception ». 9 décembre 1972.
	Les circulaires Marcellin-Fontanet régulent et codifient les entrées et le séjour des travailleurs étrangers en France. Elles limitent l'entrée des travailleurs étrangers sur le territoire : un travailleur étranger désirant s'installer en France se verra accorder un titre de séjour seulement s'il obtient auparavant un contrat dans une entreprise et un logement.
-	Création de l'association David et Jonathan (D&J), « mouvement homosexuel chrétien ouvert à tous ».
1973	
Février	Une circulaire adressée par le ministère de l'Éducation nationale aux chefs d'établissement annonce qu'il est prévu un enseignement spécialisé sur les problèmes de la procréation. Il est précisé que la liberté d'opinion des professeurs comporte des réserves imposées par la « prudence pédagogique ». Elle fait suite à l'affaire Carpentier, du nom d'un médecin ayant fait circuler auprès de lycées un tract qui fit scandale expliquant les différentes phases de l'acte sexuel.
Février	331 médecins signent un manifeste dans lequel ils reconnaissent avoir déjà pratiqué des avortements et demandent à ce que « l'avortement soit libre ». 3 février 1973.

Avril	Création du Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception (MLAC), qui regroupe des militants du Planning familial, du MLF (Mouvement de libération des femmes) et du GIS (Groupe information santé). Le MLAC pratique des avortements à Paris et en province à l'aide de la méthode Karman.
Avril	Le conseil national de l'ordre des médecins publie un communiqué dans lequel il affirme qu'il « rejette tout rôle du corps médical dans les avortements de convenance personnelle, tant dans l'établissement de leur principe que dans leur décision et leur exécution »
Septembre	Une « grève générale des travailleurs arabes » est lancée dans les usines avec le Mouvement des travailleurs arabes (MTA, fondé en 1972). 3 et 14 septembre 1973.
1974	
Juillet	Valéry Giscard d'Estaing décide d'interrompre l'immigration. Seuls les regroupements familiaux sont autorisés, qui forment la majeure partie de l'immigration légale.
Novembre	L'assemblée de l'épiscopat français se prononce contre l'avortement le 15 novembre 1974. L'âge de la majorité sexuelle est abaissé de 21 à 18 ans pour les rapports homosexuels (Code civil et Code pénal).
1975	
Janvier	La loi du 17 janvier 1975 dite loi Veil autorise l'interruption volontaire de grossesse (IVG) pour une période probatoire de 5 ans.
Janvier	Le cardinal Marty s'exprime à la télévision. L'avortement est présentée « une atteinte radicale à la vie humaine, une œuvre de mort ». Le cardinal affirme que « l'avortement est objectivement un mal ». 19 janvier 1975.
Juillet	La loi du 11 juillet 1975 modernise le droit du divorce et reconnaît désormais trois cas : le divorce par consentement mutuel, le divorce pour rupture de vie commune et le divorce pour violation grave et renouvelée des droits et obligations du mariage. Le divorce ne met plus fin aux responsabilités des deux parents à l'égard des enfants. Mobilisations de prostituées. Occupation de l'église Saint-Nizier à Lyon par des prostituées. Elles quittent l'église quand sont levées les peines pour racolage auxquelles elles avaient été condamnées.
1976	
Janvier	La Congrégation pour la doctrine de la foi rend publique la déclaration <i>Persona humana</i> sur certaines questions d'éthique sexuelle. Il y est affirmé que les homosexuels doivent être accueillis avec « compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale » mais que l'acte homosexuel ne peut être justifié. 15 janvier 1976. Une grève des loyers est organisée par le Mouvement des travailleurs arabes (MTA) à la Sonacotra (Société nationale de construction de logements pour les

	travailleurs). L'État expulse dix-huit migrants.
Octobre	Création par le pasteur Joseph Doucé du Centre du christ libérateur. Il rassemble diverses minorités : « lesbiennes, juifs homosexuels, pédophiles, travestis, transsexuels, bisexuels, sourds-muets ».
1977	
Novembre	Décision du Conseil constitutionnel reconnaissant la liberté de l'enseignement comme l'un des principes fondamentaux reconnus par les lois de la République.
1978	
	Des journées nationales consacrés aux relations entre christianisme et homophilie sont organisées à Nantes.
1979	
Octobre	Jean-Paul II déclare lors d'un voyage aux États-Unis que « la pratique homosexuelle [...], à distinguer de la tendance homosexuelle, est moralement mauvaise ».
1980	
	Le Comité d'urgence antirépression homosexuelle (CUARH), qui regroupe diverses organisations déjà existantes comme David et Jonathan (homophiles chrétiens), Beit Havérim (juifs homosexuels) et le centre du Christ libérateur (CCL), dépose un manifeste à la Commission des affaires sociales et de la santé de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. Il y est fait la liste de toutes les discriminations dont sont victimes les homosexuels.
Décembre	La loi du 23 décembre 1980 définit le viol comme « Tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui par violence, contrainte ou surprise » (article 222.23 du Code pénal).
1981	
Juin	Une équipe de théologiens, d'évêques et de laïcs réalise une étude intitulée <i>Sexualité et vie chrétienne</i> . Il y est affirmé que si les homosexuels visent loyalement « à exercer l'amour du prochain et à se sanctifier en cherchant à donner du sens à cette limite que représente l'homosexualité, on ne voit pas au nom de quoi des prêtres pourraient leur refuser, plus qu'à d'autres, l'accès aux sacrements ».
Novembre	Dans l'exhortation apostolique <i>Familiaris consortio</i> , le pape Jean-Paul II propose les lignes fondamentales d'une pastorale de la famille et de la présence de la famille dans la société, en insistant sur la charité conjugale. 22 novembre 1981.
-	Premières grèves dans l'automobile annoncées à l'automne dans les usines Peugeot-Sochaux, Renault-Billancourt et Renault-Sandouville. Elles se poursuivent dans les années suivantes à Citroën-Aulnay, Renault-Flins et Talbot-Poissy et Billancourt. Les ouvriers immigrés revendiquent le respect de pratiques religieuses (prières, ramadan) qui deviennent un enjeu syndical. Ils ont reçu le soutien syndical de la CGT.
	L'homosexualité est retirée de la liste des maladies mentales, et le « registre

des pédérastes » de la préfecture police est détruit.

1982

Janvier Création de l'Association des travailleurs maghrébins de France (ATMF), suite à l'abrogation en 1981 du décret du Maréchal Pétain interdisant aux immigrés de se constituer en association.

Juin Loi Quillot : le « mode de vie » homosexuel ne peut plus être une cause d'annulation du bail d'habitation.

Août Dépénalisation de l'homosexualité. L'Assemblée Nationale supprime deux amendements : celui sur l'interdiction des relations homosexuelles entre un adulte et un mineur de plus de 15 ans ; celui sur l'aggravation de l'outrage à la pudeur en cas d'acte homosexuel.

Octobre L'Assemblée de l'épiscopat français, réunie à Lourdes, adopte une déclaration intitulée « L'avenir d'un peuple », réaffirmant sa condamnation de l'avortement et du principe de son remboursement. 30 octobre 1982.

Décembre Colloque *Femmes, féminisme et recherches* à Toulouse, temps fort dans le développement des études de genre en France. Le genre est présenté comme « une technique neuve et délicate ».

Décembre La loi du 31 décembre 1982, dite loi Rudy, acte le remboursement par la sécurité sociale de l'interruption volontaire de grossesse (IVG).

- Construction de salles de prières musulmanes dans les usines Renault.

1983

Décembre En réaction à des violences policières contre des jeunes d'origine immigrée aux Minguettes dans la banlieue lyonnaise, à diverses agressions racistes et dans un contexte dans lequel le Front National voit son audience augmenter, des immigré·e·s et militant·e·s anti-racistes marchent vers Paris à partir de novembre. La Marche pour l'égalité et contre le racisme (dite Marche des beurs) arrive à la capitale le 3 décembre 1983. 8 sont reçus par le président de la République François Mitterrand à l'Élysée.

Le pape Jean-Paul II déclare que « la contraception est, à juger objectivement, tellement illicite, que l'on ne peut jamais e pour aucune raison la justifier ». Il s'oppose à la loi de la gradualité, votée en 1980 par le synode consacré à la famille qui préconise aux prêtres de témoigner compréhension et patience aux époux qui contournent le dogme de l'Église en matière de contraception.

1985

Création de l'AVFT (Association européenne contre les violences faites aux femmes au travail)

1986

Lettre du cardinal Joseph Ratzinger condamnant l'homosexualité. Publication d'un texte quelques temps plus tard dans *Témoignage chrétien* par des homophiles chrétiens, dans lequel on peut lire que la pastorale proposée « éloignera surtout l'immense majorité des homosexuels de l'Église » et

qu'elle est « peu évangélique ».

1987

Juillet Promulgation de la loi dite « loi Malhuret » qui étend l'exercice de l'autorité parentale par les deux parents aux couples non mariés et aux couples divorcés. L'intervention du juge est cependant nécessaire.

1988

Août Lettre apostolique de Jean-Paul II *Mulieris dignitatem* qui expose une anthropologie catholique des sexes fondée sur l'idée de nature. 15 août 1988.

Octobre Incendie de la salle de cinéma Saint-Michel à Paris pour protester contre la projection du film de Martin Scorsese *La dernière tentation du Christ* en octobre 1988. Cet attentat, mené par un groupe fondamentaliste catholique, fait treize blessés. Les auteurs sont condamnés le 3 avril 1990.

1989

Octobre Affaire dite du « foulard islamique » : en octobre 1989, deux élèves musulmanes sont exclues du collège Gabriel-Havez de Creil (Oise) parce qu'elles refusent d'enlever leur voile en classe. Elle intervient quelques mois après l'affaire Salman Rushdie (romancier britannique condamné à mort par l'ayatollah Khomeini le 14 février 1989 pour son roman *Les Versets sataniques*) qui a suscité des tensions sur les questions religieuses jusqu'en France.

Le Conseil d'État précise les conditions du port de signes extérieurs religieux, mais proscrie tout prosélytisme à l'intérieur de l'école.

Décembre Création du Haut conseil à l'intégration (organe consultatif) le 19 décembre 1989 par le gouvernement de Michel Rocard.

1990

Mars Installation du Conseil de réflexion sur l'Organisation et l'avenir de l'Islam en France par Pierre Joxe, ministre de l'Intérieur. Il s'agit d'un organisme consultatif de quinze membres qui interviendra sur les questions relatives au culte, à l'éducation et à la culture des musulmans en France. 19 mars 1990.

Mai L'homosexualité est supprimée de la liste des maladies mentales par l'Organisation mondiale de la santé.

1991

Juin Valéry Giscard d'Estaing, alors président de la République, propose, dans les colonnes du *Figaro Magazine*, l'abandon du « droit du sol » pour réguler l'immigration. Jacques Chirac, alors maire de Paris et président du Rassemblement pour la République (RPR), récuse « le bruit et l'odeur » des personnes immigrées en France dans son discours d'Orléans (19 juin 1991).

Décembre Loi du 31 décembre 1991 contre le travail clandestin et le travail irrégulier des étrangers. Création de centres d'accueil pour les demandeurs d'asile (CADA).

Publication de l'ouvrage de Janine Mossuz-Lavau, *Les lois de l'amour. Les politiques de la sexualité en France de 1950 à nos jours*.

1992

Novembre	L'Assemblée nationale enregistre la première proposition de loi visant à créer un Contrat d'union sociale.
Décembre	Le harcèlement est défini, en France, comme un abus d'autorité : « Le fait de harceler autrui en donnant des ordres, imposant des contraintes ou exerçant des pressions graves, dans le but d'obtenir des faveurs de nature sexuelle, par une personne abusant de l'autorité que lui confèrent ses fonctions ». 16 décembre 1992.
1993	
Janvier	La loi du 8 janvier 1993 consacre le principe de la coparentalité dans la famille naturelle et dans le cadre du divorce. Les parents, qu'ils soient mariés ou non mariés, s'ils ont reconnu l'enfant dans la première année de sa vie alors qu'ils vivaient ensemble, exercent tous deux l'autorité parentale de plein droit.
1994	
Mars	Entrée en vigueur de la loi sur le harcèlement sexuel dans le nouveau Code pénal : un an d'emprisonnement et 100 000 francs (environ 15 000 euros) d'amende.
Mai	Lettre apostolique de Jean-Paul II <i>Ordinatio sacerdotalis</i> sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes. Elle stipule que l'Église n'est pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale, « la pratique suivie par le Christ n'obéissait pas à des motivations sociologiques ou culturelles propres à son temps ». 22 mai 1994.
Juillet	Loi bioéthique autorisant sous condition la procréation médicalement assistée (PMA). Elle est réservée aux couples hétérosexuels désireux de remédier à une infertilité médicalement constatée ou d'éviter la transmission d'une maladie grave à l'enfant ou à un membre du couple. 29 juillet 1994.
1995	
Janvier	Reconnaissance officielle par Charles Pasqua (alors ministre de l'Intérieur) du Conseil représentatif des musulmans de France, présidé par le Dr. Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris le 10 janvier 1995. Il remet à M. Pasqua une charte du culte musulman en France, appelant les musulman·e·s à défendre « leurs valeurs dans le cadre des lois républicaines », à se démarquer de tout extrémisme et témoigner de leur attachement à l'État, et demandant aux pouvoirs publics de favoriser l'exercice du culte musulman (construction de lieux de culte, création d'aumôneries, d'écoles privées sous contrat d'association).
Mars	Le Pape Jean-Paul II publie l'encyclique <i>Evangelium Vitae</i> , qui condamne notamment les législations sur l'avortement et sur l'euthanasie et les « États tyrans » qui légalisent ces pratiques, « violant le droit à la vie ». L'encyclique prône, au bénéfice des médecins, des parlementaires et des personnels de santé, un droit à l'objection de conscience pour s'opposer à « la culture de mort ». 25 mars 1995
Mai	Sortie au cinéma du film <i>La Haine</i> de Matthieu Kassovitz, mettant en scène des jeunes racisés de banlieue populaire.

Juillet	Début d'une série d'attaques terroristes islamistes en France attribuées au Groupe islamiste armé (GIA) basé en Algérie. Les attaques marquées par l'attentat de la station Saint-Michel du RER B à Paris (25 juillet 1995) s'étendent entre juillet et octobre. Elles font émerger le thème de la menace terroriste mêlée à l'islam radical dans le débat public en France, renforcé six ans plus tard par les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis attribués à Al-Qaida.
Septembre	4 ^e conférence mondiale sur les femmes à Pékin, organisée par l'Organisation des Nations Unies. Le terme de « genre » est introduit dans les documents de travail et le rapport final. Le Saint-Siège réaffirme, dans le rapport final, la complémentarité des sexes. 4-14 septembre 1995.
1996	
Janvier	Première commission d'enquête parlementaire présidée et rapportée par les députés Alain Gest et Jacques Guyard et publication, le 10 janvier 1996 , du rapport <i>Les sectes en France</i> . Adoption d'une liste de 173 mouvements jugés sectaires, abandonnée par la circulaire du 27 mai 2005 relative à la lutte contre les dérives sectaires.
Mai	« L'appel des 234 pour une reconnaissance légale du couple homosexuel », paru dans <i>Le Nouvel Observateur</i> et signé par des intellectuel·le·s, artistes, syndicalistes, avocat·e·s et médecins (dont Philippe Ardit, Jeanne Balibar, Pierre Bourdieu, Daniel Defert, Didier Eribon, Annie Ernaux, Françoise Héritier, Jeanne Moreau, Janine Mossuz-Lavau, Michel Perrot). 9 mai 1996.
1998	
Mars	La loi du 16 mars 1998, dite loi Guigou, rétablit la nationalité automatique à la majorité de l'enfant.
Avril	« 12 000 maires s'opposent au Contrat d'union social », l'initiative de l'UDF Michel Pinton relayée dans <i>Le Monde</i> . 15 avril 1998.
Mai	La sociologue Irène Théry remet un rapport au gouvernement de Lionel Jospin dans lequel elle propose d'étendre le concubinage aux couples homosexuels (14 mai 1998). Les députés Jean-Pierre Michel et Patrick Bloche (Parti socialiste) militent en faveur d'un contrat spécifique donnant des droits aux couples « quel que soit leur sexe » intitulé « Pacte civil de solidarité ». Lionel Jospin laisse aux parlementaires socialistes le soin de voter le Pacs.
Juillet	Victoire de l'équipe de France à la coupe du monde de football. Les médias célèbrent la France « black-blanc-beur ». 12 juillet 1998.
Octobre	Création de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes. 7 octobre 1998.
Octobre	Le Pacs est rejeté à l'Assemblée nationale faute de majorité à gauche. 9 octobre 1998.
Octobre	Colloque « Au-delà du Pacs » à l'École normale supérieure (organisé par Daniel Borrillo, Éric Fassin, Marcela Iacub).
1999	
Janvier	À Paris, manifestation contre le Pacs à l'initiative de la députée (à l'époque

	apparentée Union pour la démocratie française) Christine Boutin, réunissant 100 000 personnes. Elle réunit des élu·e·s de l'opposition, des associations familiales et de parents d'élèves de l'enseignement privé. Des slogans homophobes sont proférés comme « Les pédés au bûcher ». 31 janvier 1999.
Juin	La pilule du lendemain est en vente dans toutes les pharmacies sans obligation d'ordonnance.
Juin	À Paris, plus de 100 000 personnes défilent pour la Gay Pride dont le mot d'ordre est « pour le Pacs et contre l'homophobie. » Plusieurs associations réclament la création d'un délit de provocation à la haine homophobe. Le même jour, publication dans <i>Le Monde</i> d'un manifeste « pour l'égalité sexuelle », « à la fois entre les sexes et entre les sexualités », associant les « revendications du féminisme et du mouvement homosexuel ». 26 juin 1999.
Octobre	Le 13 octobre 1999, le Parlement adopte définitivement la proposition de loi créant le Pacte civil de solidarité (Pacs). La gauche vote massivement pour, la droite contre. Les groupes Rassemblement pour la République (RPR), Union pour la Démocratie Française (UDF) et Démocratie Libérale (DL) déposent un recours contre la proposition de loi devant le Conseil constitutionnel. Le 9 novembre 1999, ce dernier valide le Pacs. Promulgation au JO le 15 novembre.
Octobre	Première proposition de loi contre l'homophobie par François Léotard.
2000	
Juin	La loi d'application de la parité impose aux partis politiques de présenter 50 % de candidates aux élections municipales (dans les communes de plus de 3500 habitants), régionales, législatives, sénatoriales (dans certains départements) et européennes. La règle ne s'applique de manière impérative qu'aux scrutins par liste. 6 juin 2000.
Octobre	Condamnation de l'abbé Bissey à 18 ans de réclusion criminelle pour une douzaine de viols et agressions sur mineurs entre 1985 et 1996. 6 octobre 2000.
Novembre	Lors de leur assemblée annuelle à Lourdes, les évêques de France publient une déclaration commune pour condamner la pédophilie. Ils manifestent leur compassion et leur solidarité pour les victimes et leurs familles. À la suite de cette déclaration, les évêques de France créent un « Comité consultatif en matière d'abus sexuels sur mineurs », chargé de travailler de façon interdisciplinaire sur la question des abus commis au sein des institutions ecclésiastiques.
Novembre	Sortie du film <i>La Squale</i> , réalisé par Fabrice Genestal. Le film fait le récit d'un viol collectif d'une jeune fille vivant en banlieue.
2001	
Juillet	Réforme de la loi Veil. Allongement du délai légal de l'interruption volontaire de grossesse (IVG) de deux semaines.
Juillet	Décret du 12 juillet 2001 autorisant le ministère de la Culture à interdire un film aux moins de 18 ans sans l'inscrire sur la liste des films pornographiques ou d'incitation à la violence. Il fait suite au classement X du film <i>Baise-moi</i> , adapté du roman éponyme de Virginie Despentes, quelques jours après sa

	sortie en salle en 2000. La demande de classement X avait été portée par l'association catholique Promouvoir, proche de l'extrême droite.
Septembre	Condamnation à 3 mois de prison avec sursis de Mgr Pierre Pican pour « non-dénonciation de crime » et « non-dénonciation d'atteinte sexuelle sur mineurs de 15 ans » (première condamnation pénale d'un évêque depuis la Révolution française). 4 septembre 2001.
Décembre	Le terme d'« homoparentalité » apparaît dans le <i>Grand Robert</i> .
	Le tribunal de grande instance de Paris autorise l'adoption simple par une femme homosexuelle des enfants portées par sa compagne.
2002	
Janvier	La notion de harcèlement sexuel est étendue aux relations entre collègues. L'impératif de lien hiérarchique disparaît. 17 janvier 2002.
Janvier	Le Clashes, collectif d'étudiant·e·s, lance une pétition contre le harcèlement sexuel.
Février	Le démographe Hervé Le Bras (EHESS) est accusé par une doctorante de harcèlement sexuel, Sandrine Bertaux.
Mars	Promulgation de la loi relative à l'autorité parentale, qui établit des droits et des devoirs égaux entre pères et mères, développe la résidence alternée pour les enfants de parents divorcés et crée un médiateur familial. La loi introduit aussi un principe d'égalité entre toutes les formes de filiations (filiations légitimes, naturelles et adultérines). Promulgation de la loi Gérard Gouzes relative au nom de famille, 4 mars 2002.
Octobre	Mort de Sohane, 17 ans, brûlée vive dans un local à poubelle de la cité Balzac de Vitry-sur-Seine. L'auteur du meurtre, un jeune garçon de 19 ans, agit par « dépit amoureux ». Évènement donnant naissance au collectif « Ni Putes, Ni Soumises ».
Octobre	Parution de l'ouvrage de Samira Bellil, <i>Dans l'enfer des tournantes</i> (Denoël). Plus de 35 000 exemplaires vendus.
Novembre	Naissance de la « Jungle de Calais »
2003	
Janvier	États généraux des femmes des quartiers, à la Sorbonne, à Paris.
Janvier	Le Parlement vote la création du délit de racolage passif
Février	Marche des femmes des cités à travers la France. 1 ^e février-8 mars.
Mars	Journée des femmes sous le signe de la marche des femmes des cités. Elles sont invitées à Matignon, en présence de la sœur de Sohane. Création de l'association « Ni Putes, Ni Soumises », présidée par Fadela Amara. 8 mars 2003.
Avril	Création du Conseil français du culte musulman (CFCM) par le président de la République Nicolas Sarkozy le 13 avril 2003. L'objectif est de représenter le culte musulman et d'identifier un interlocuteur pour les institutions de la République.

Juillet	« Les Mariannes d'aujourd'hui » : les portraits de quatorze jeunes femmes des cités sont affichés à l'Assemblée Nationale.
Juillet	Création de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (dit commission Stasi, du nom de son président) le 3 juillet 2003. Le rapport, publié en décembre, inspire notamment la loi sur les signes religieux dans les écoles publiques.
Juillet	L'Église catholique réitère son opposition à toute forme d'union civile et de mariage entre personnes de même sexe. Le cardinal Joseph Ratzinger évoque un « phénomène moral et social inquiétant ». 31 juillet 2003.
Septembre	Publication de l'ouvrage <i>Ni putes, ni soumises</i> par Fadela Amara (La Découverte).
2004	
Mai	Circulaire du 18 mai 2004 pour la mise en œuvre du principe de laïcité dans les écoles.
Mai	« Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde » du cardinal Joseph Ratzinger (qui devient le pape Benoît XVI en 2005). Il y est rappelé la complémentarité entre les femmes et les hommes, ainsi que l'existence « audacieuse » de « la vocation chrétienne à la virginité ». 31 mai 2004.
Juin	À Bègles, Noël Mamère célèbre le premier mariage homosexuel (ce mariage est annulé en 2007).
Décembre	La loi n°2004-1486 indique l'homophobie comme un motif pénalisé de provocation, de haine, de discrimination, d'injure ou de diffamation (au même titre que le racisme, le sexisme et l'handiphobie).
2005	
Avril	Jacques Chirac est le premier Président à évoquer et reconnaître publiquement la déportation des homosexuels pendant la période de l'Occupation.
Mai	Fondation des œuvres de l'islam de France (FOIF), créée par Dominique de Villepin pour favoriser la transparence du financement de l'islam en France. 31 mai 2005.
Mai	Célébration de la Première Journée Mondiale de Lutte contre l'Homophobie et la Transphobie, créée à l'initiative de Louis Georges Tin.
Juin	Compendium de l'Église catholique, « synthèse fidèle et sûre du <i>Catéchisme de l'Église catholique</i> ». 28 juin 2005
Juin	<i>Lexique des termes ambigus et controversés</i> (Conseil pontifical de la famille). Apparition du terme de « théorie du genre ».
Juillet	Ordonnance qui abolit toute distinction entre filiation légitime et filiation naturelle. 4 juillet 2005.
Octobre	Émeutes dans les banlieues françaises, qui ont commencé à Clichy-sous-Bois à la suite de la mort Zyed Benna et Bouna Traoré. 27 octobre 2005.
2006	
Février	Publication par l'hebdomadaire <i>Charlie Hebdo</i> des caricatures de Mahomet,

	parues quelques jours auparavant dans le journal danois <i>Jyllands-Posten</i> .
Novembre	Promulgation le 14 novembre 2006 de la loi relative au contrôle de la validité des mariages, afin de lutter contre les mariages de complaisance et les mariages forcés.
-	Création de l'Institut Émilie du Châtelet (IEC), sous l'impulsion du Conseil régional d'Île-de-France. Depuis 2012, l'IEC pilote le pôle Genre du Domaine d'intérêt majeur (DIM), labellisé par la Région Île-de-France, « Genre, Inégalités, Discriminations » (GID), au côté de l'Alliance de Recherche sur les Discriminations (ARDIS). L'IEC est partenaire de l'Institut du genre, Groupe d'intérêt scientifique dédié aux recherches sur le genre et les sexualités.
2007	
Février	Le cardinal Philippe Barbarin est à l'initiative d'un communiqué « Le mariage, c'est l'union d'un homme et d'une femme » présenté comme une déclaration commune de « responsables chrétiens, juifs et musulmans de la région lyonnaise ». 6 février 2007.
Mars	La Cour de cassation annule définitivement le mariage de deux hommes, célébré en 2004 par Noël Mamère (Les Verts). Le PS souligne la nécessité de « faire évoluer la loi » en matière de conjugalité et d'homoparentalité.
Mars	Création de l'Observatoire de la laïcité à l'initiative du président de la République Jacques Chirac et par le Premier ministre Dominique de Villepin. Décret du 25 mars 2007.
Avril	« Charte de la laïcité dans les services publics ».
Mai	Création du Ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du développement sous la présidence de Nicolas Sarkozy le 17 mai 2009, fonction occupée par Brice Hortefeux jusqu'en 2009. Cet intitulé est supprimé en 2010.
Octobre	Ouverture du musée de l'histoire de l'immigration à Paris.
2008	
Janvier	La Cour européenne des droits de l'homme condamne la France après son refus de l'adoption par une femme homosexuelle.
Mai	Le 29 mai, la revue juridique Recueil Dalloz fait état d'un jugement rendu en avril de la même année par le tribunal de grande instance (TGI) de Lille, annulant le mariage de deux personnes de confession musulmane pour « erreur sur les qualités essentielles » de la conjointe, celle-ci ayant menti sur sa virginité. Le 17 novembre, la cour d'appel de Douai infirme le jugement du tribunal de Lille et rejette l'annulation.
Juillet	Le maire de la ville d'Argenteuil (Val-d'Oise), Philippe Doucet, déclare dans le quotidien <i>Le Parisien</i> que « La piscine est un lieu public et collectif qui restera laïc », après la demande faite par le « Parti des musulmans de France » de réserver des « créneaux horaires adaptés à ceux et celles qui ne souhaitent pas se baigner en slip de bain ».
Octobre	Le pape Benoît XVI (2005-2013) réitère la condamnation de la contraception par l'Église catholique, à l'occasion du quarantième anniversaire de

	l'encyclique <i>Humanae vitae</i> (1968).
Novembre	L'archevêque de Paris Monseigneur André Vingt-Trois déclare sur le plateau de Radio Notre-Dame le 6 novembre 2008 : « Le plus difficile, c'est d'avoir des femmes qui soient formées. Le tout n'est pas d'avoir une jupe, c'est d'avoir quelque chose dans la tête. » Suite à ces déclarations se forme le Comité de la Jupe, initié par Christine Pedotti et Anne Soupa.
Décembre	Création du commissariat à la diversité et à l'égalité des chances rattaché au Premier ministre au sein du gouvernement Fillon et confié à Yazid Sabeg.
2009	
Mars	La création du Comité pour la mesure et l'évaluation de la diversité et des discriminations (Comedd), dirigé par François Héran, relance les débats sur les statistiques ethniques.
Mars	Dans l'avion qui le mène au Cameroun, le pape Benoît XVI affirme que le préservatif aggrave le problème du sida au lieu de le résoudre.
Mars	Création de l'Office français de l'immigration (OFI), placé sous la tutelle du ministère de l'Immigration jusqu'en 2010, puis sous celle du ministère de l'Intérieur.
Mars	Sortie du film <i>Welcome</i> , réalisé par Philippe Lioret, qui porte sur les immigré·e·s de la Jungle de Calais, 11 mars 2009.
Juin	Nicolas Sarkozy, alors président de la République, déclare lors d'un débat au Parlement que la burqa « ne sera pas la bienvenue sur le territoire de la République », suite à la demande d'une commission d'enquête sur le sujet, lancée par André Gerin (Parti communiste).
2010	
Janvier	Création du groupe Homosexuels musulmans de France (HM2F) par Ludovic-Mohamed Zahed, qui devient Musulmans progressistes de France (MPF) en novembre 2012.
Janvier	Remise au président de l'Assemblée nationale, le 26 janvier 2010, du rapport de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral (burqa, niqab) qui préconise l'interdiction du voile intégral, dans un premier temps dans les services publics, transports compris.
Octobre	Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, notamment au sein des hôpitaux, avec la restriction qu'elle ne peut s'appliquer dans les lieux de culte ouverts au public, au risque de violer la liberté religieuse.
Décembre	« Assises de l'islamisation » organisées par Riposte laïque et le Bloc identitaire.
2011	
Février	L'association Femmes et Hommes Égalité, Droits et Libertés dans les Églises et la Société (FHEDLES) est créée le 6 février 2011. Elle succède aux deux associations Femmes et Hommes en Église (FHE) et Droits et Libertés dans les Églises (DLE), créées respectivement en 1969 et 1987.
Avril	Entrée en application le 11 avril 2011 de la loi sur l'interdiction de dissimuler son visage dans l'espace public.

Mai- automne	Querelle des manuels scolaires de SVT. Forte mobilisation catholique : plusieurs interpellations du ministère de l'Éducation nationale et du président de la République pour retirer les nouveaux manuels qui traitent du « masculin-féminin ». Peu d'ecclésiastiques s'expriment. Il s'agit surtout de laïcs et d'associations dont la Confédération nationale des associations familiales catholiques et l'association Familles de France.
Août	Quatre-vingt député·e·s et 113 sénateurs et sénatrices en majorité de droite adressent une lettre au ministre pour demander le retrait des manuels incriminés dans la querelle des manuels scolaires de SVT.
Septembre	Lettre ouverte d'un groupe de chercheur·e·s en sciences sociales au ministre de l'éducation nationale « Pourquoi cacher le genre, Monsieur le ministre ? » en réaction à la demande des député·e·s et sénateurs/trices de réécrire les manuels de SVT des classes de 1 ^e , publiée sur le site <i>Mediapart</i> . 14 septembre 2011. Tribune « Défendons les études de genre à l'école ! » publiée dans <i>Le Monde</i> et soulignant notamment que « Les politiques n'ont pas à dire la vérité scientifique ». 16 septembre 2011.
Septembre	La Communauté de l'Emmanuel (communauté nouvelle reconnue par le Saint-Siège) organise le colloque « Gender qui es-tu ? ». 24 septembre 2011.
2012	
Janvier	Vote au Sénat d'un projet de loi visant à étendre l'obligation de neutralité aux structures privées en charge de la petite enfance et aux assistantes maternelles. Celles-ci devront soit mentionner leurs convictions religieuses aux parents avant signature de leur contrat de travail, soit ne plus afficher de signes religieux sur elles et à leur domicile, durant leur temps de travail. 17 janvier 2012.
Mars	Le terroriste franco-algérien Mohammed Merah assassine sept personnes entre Toulouse et Montauban. Les tueries relancent les débats politiques et médiatiques des années 2000 sur l'islam radical en France.
Mai	La fondation Lejeune édite une brochure destinée aux lycéen·ne·s, « Théorie du genre et SVT », dans laquelle un croquis met en scène un jeune garçon se demandant « Pour les kangourous, est-ce que c'est la société qui décide que c'est la maman qui aura une poche pour porter ses petits ? »
Septembre	Fondation du collectif « La Manif pour Tous » (LMPT), par Frigide Barjot, Albéric Dumont et Ludovine de La Rochère.
Novembre	La Manif pour Tous est déclarée en préfecture le 2 novembre 2012. Parution au journal officiel le 17 novembre 2012.
Novembre	Présentation en Conseil des ministres par la ministre de la Justice, Christiane Taubira, du projet de loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe (« Mariage pour tous »). Il autorise également l'adoption pour les couples de même sexe (adoption conjointe d'un enfant par les deux époux ou l'adoption de l'enfant du conjoint). 7 novembre 2012.
Novembre	Manifestation contre le mariage entre personnes de même sexe à Paris qui réunit de 70 000 à 200 000 personnes selon les sources. 17 novembre 2012.

Novembre	La première mosquée inclusive d'Europe ouvre ses portes à Paris. 30 novembre 2012.
Décembre	Marion Larat, 19 ans, accuse la pilule de troisième génération Meliane d'être à l'origine de son AVC. Elle dépose plainte pour « atteinte involontaire à l'intégrité de la personne humaine » contre le directeur général de Bayer Santé, auprès du procureur de Bobigny (Seine-Saint-Denis). La plainte concerne aussi l'Agence nationale de sécurité du médicament (ANSM), qui n'a pas demandé le retrait de cette pilule du marché. Un débat médiatique intense s'en est suivi pendant plusieurs semaines à propos du risque de thrombose veineuse profonde associé aux pilules œstro-progestatives de 3e et 4e génération, risque mis en évidence dès 1995.
2013	
Janvier	Manifestations contre le mariage entre personnes de même sexe, organisées par La Manif pour Tous et Civitas. Trois cortèges convergent vers les champs de Mars, depuis la place Denfert-Rochereau, la place d'Italie et la porte Maillot. Ils rassemblent entre 340 000 et un million de personnes, 13 janvier 2013.
Mars	Manifestation contre le mariage entre personnes de même sexe organisée par La Manif pour Tous à Paris (entre l'arche de la Défense et la place Charles de Gaulle). Elle rassemble entre 300 000 et 1,4 million de manifestant·e·s. Béatrice Bourges, une des porte-paroles de la Manif pour tous, est évincée du mouvement et devient porte-parole du Printemps français, soutenu par des groupes extrémistes comme le GUD, Renouveau français ou les Jeunesses nationalistes. 24 mars 2013.
Mars	Le ministère de la Santé a décidé de ne plus rembourser de pilule de 3e et 4e génération. 31 mars 2013.
Avril	Vote au Sénat de la loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe le 12 avril 2013.
Avril	Manifestations spontanées et violences autour du Sénat, du palais Bourbon et de l'Assemblée Nationale en opposition au projet de loi. Les manifestant·e·s se réclament de La Manif pour Tous. 4-20 avril 2013.
Avril	Le mouvement « Les Veilleurs », mouvement d'opposition au mariage entre personnes de même sexe, pratique au sein de la Manif pour Tous une forme de manifestation pacifique, se rassemblant autour de bougies à la nuit tombée. 14 avril 2013.
Avril	Manifestation organisée par La Manif pour Tous, place Denfert Rochereau, à laquelle participent Christine Boutin (Parti chrétien démocrate), les députés Gilbert Collard (apparenté Front National), Patrick Ollier (Union pour un mouvement populaire), Hervé Mariton (UMP), Jean-Frédéric Poisson (UMP) et Jean-Christophe Fromantin (Union des démocrates indépendants). Elle rassemble entre 45 000 et 270 000 personnes, 21 avril 2013.
Avril	Saisi, le 23 avril 2013, d'un recours contre le projet de loi à propos du mariage entre personnes de même sexe. Le Conseil constitutionnel dans sa décision rendue le 17 mai 2013 juge le texte de la loi conforme à la Constitution.

Mai	Promulgation de la loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe le 17 mai 2013 (parue JO du 18 mai 2013).
Mai	Manifestation organisée par La Manif pour Tous. Elle regroupe entre 150 000 et un million de manifestant·e·s qui ont convergé en trois cortèges vers l'Esplanade des Invalides.
Juillet	Le pape François (2013-) fait, lors d'une conférence de presse en avion, la déclaration : « Si une personne est gay et qu'elle cherche le Seigneur avec bonne volonté, qui suis-je pour la juger ? (...) Le catéchisme de l'Église catholique dit très bien qu'on ne doit pas marginaliser les homosexuels. Ils sont nos frères ».
Septembre	Publication sur le site du Haut conseil à l'intégration d'un texte indiquant que « depuis le 24 décembre 2012, le président et les membres du collège du HCI ne sont plus en fonctions. À compter de cette date et en l'absence de collège, le HCI n'est donc plus en situation d'émettre des avis, ni de publier des rapports. » 3 septembre 2013.
Septembre	Nomination de Dounia Bouzar, spécialiste de l'islam et de la laïcité en entreprise comme membre de l'Observatoire de la laïcité, en remplacement de Rose-Marie Van Lerberghe. 22 septembre 2013.
Septembre	Université d'été de la « Manif pour tous »
Septembre	Le programme d'enseignement « ABCD Égalités », porté par Najat Vallaud-Belkacem, alors ministre des Droits des Femmes, est mis en place à titre expérimental dans 600 classes maternelles et élémentaires de dix académies (Bordeaux, Clermont-Ferrand, Créteil, Corse, Guadeloupe, Lyon, Montpellier, Nancy-Metz, Rouen et Toulouse). Les « ABCD Égalités » sont abandonnés en 2014.
Septembre	Le ministre de l'Éducation nationale publie la Charte de la laïcité dans l'école. Celle-ci doit être affichée dans tous les établissements scolaires publics au même titre que le drapeau tricolore, la devise républicaine « Liberté, égalité, fraternité » et la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789.
Décembre	Farida Belghoul, ancienne militante de l'extrême gauche antiraciste et alors proche de l'extrême droite, devient une figure centrale de l'opposition aux « ABCD Égalités » et à ladite « théorie du genre ». Elle appelle à une « journée de retrait » des écoles une fois par mois.
2014	
Janvier	Farida Belghoul est à l'initiative de la « Journée de retrait de l'école ». Il s'agit d'un boycott de jours de classe pour affirmer l'opposition à l'enseignement de la « théorie du genre ». La mobilisation est fortement relayée par les réseaux sociaux. Elle concerne en particulier des familles musulmanes et issues de milieux populaires.
Janvier	Le collectif « Jour de la colère » organise une manifestation contre le président de la République François Hollande rassemblant entre 17 000 et 160 000 personnes. Le défilé est hétéroclite. Il rassemble des catholiques, des « hommings », des travailleurs frontaliers avec la Suisse, des manifestant·e·s contre l'« équitaxe », des ultranationalistes. Il regroupe une soixantaine

	d'associations dont le Mariage pour Tous, Civitas, le Printemps Français. Des slogans racistes, antisémites et homophobes sont proférés. 26 janvier 2014.
Février	Deux manifestations à l'appel de la Manif pour Tous à Paris et à Lyon. Elles rassemblent entre 80 000 et 500 000 personnes à Paris et entre 20 000 et 40 000 à Lyon. 2 février 2014.
Juin	Verdict dans l'affaire Baby-Loup : la Cour de cassation valide le licenciement d'une puéricultrice qui portait le voile dans une crèche privée. 25 juin 2014.
Juin	Le ministre de l'Éducation nationale, Benoît Hamon, annonce quelques jours avant la publication du rapport d'évaluation des « ABCD Égalités » la mise en place d'un « plan d'action pour l'égalité entre les filles et les garçons à l'école ». La référence aux « ABCD Égalités » est abandonnée. 25 juin 2014.
Juin	Suite à l'annonce de Benoît Hamon relative à la mise en place d'un nouveau plan d'action pour l'égalité entre les filles et les garçons, Farida Belghoul se réjouit sur son site de la « convergence islamo-catholique », rendant hommage aux « alliés » Christine Boutin (PDC), Béatrice Bourges (Printemps français) et Alain Escada (président de l'Institut Civitas).
Septembre	1 ^{er} congrès des « Études de genre en France », organisé à l'ENS de Lyon par l'Institut du Genre CNRS/Universités, l'ENS de Lyon et la Maison des sciences de l'homme de Paris Nord. 3-5 septembre 2014.
Octobre	Manifestation organisée par La Manif pour Tous. Elle rassemble à Paris entre 70 000 et 500 000 personnes.
Novembre	Présentation du « plan d'action pour l'égalité entre filles et garçons » par la ministre de l'Éducation nationale, Najat Vallaud-Belkacem. Mise à disposition d'outils pédagogiques pour les enseignant·e·s, mise en ligne d'un site internet dédié, s'adressant aux enseignant·e·s et aux parents d'élèves. Le terme de « genre » n'est pas employé.
2015	
Janvier	Publication du roman d'anticipation <i>Soumission</i> de Michel Houellebecq. L'auteur décrit un futur proche qui voit l'élection à la présidence de la République d'un candidat issu d'un parti musulman.
Janvier	Attentat de janvier 2015. Différentes attaques terroristes sont perpétrées à Paris et dans sa périphérie entre le 7 et le 9 janvier 2015. Attaque terroriste islamiste perpétré contre le journal satirique Charlie Hebdo le 7 janvier 2015. Les terroristes se revendiquent d'Al-Qaïda dans la péninsule Arabique (AQPA). Le journal était la cible de menaces depuis la publication, en 2006, de caricatures de Mahomet parues dans le journal danois <i>Jyllands-Posten</i> . Assassinat d'une policière le 8 janvier 2015 par Amedy Coulibaly. Une autre est grièvement blessée. Il prend en otage les clients d'une supérette casher à la porte de Vincennes à Paris. Il tue quatre des clients. Il affirme agir au nom de l'organisation djihadiste de l'État islamique qui n'a pas revendiqué son acte. Il est abattu le 9 janvier 2015 lors d'un assaut du RAID et de la BRI.
Janvier	« Marches républicaines ». Quarante-quatre chefs d'État défilent à Paris le 11 janvier, en compagnie d'un million et demi de personnes.

Janvier	« Opération sentinelle » : 10500 militaires sont déployés sur le territoire français pour sécuriser 830 « points sensibles » (lieux de culte, écoles, représentations diplomatiques, etc.). 12 janvier 2012.
Janvier	Tribune « Égalité des sexes à l'école : machine arrière, toute ! » publiée par plusieurs chercheur·e·s et universitaires dénonçant le « recul idéologique » suite à l'abandon des « ABCD Égalités » et à l'annonce du « plan d'action pour l'égalité entre filles et garçons ». Site <i>Médiapart</i> , 16 janvier 2015.
Février	Renvoi d'un professeur de l'université de Paris 13 pour avoir refusé de faire cours à une étudiante voilée. 10 février 2015.
Avril	Naufrage d'une embarcation transportant 900 migrant·e·s clandestin·e·s (19 avril 2015). Début de la « crise migratoire » en Europe. « Agenda européen sur la migration » (13 mai 2015) : proposition de fixer des quotas pour réguler l'accueil des réfugié·e·s.
Avril	Le collectif « La Manif' pour Tous » devient un parti politique.
Mai	Dans un numéro de l'émission « Mots croisés » consacré aux querelles au sein du Front national (intitulé « Le Pen contre Le Pen »), le maire de Béziers, Robert Ménard, donne un pourcentage du nombre d'enfants dans les écoles musulmanes de sa ville. Il explique produire ces chiffres à partir des prénoms des élèves, qui « disent les confessions ». En fin de journée, Robert Ménard dément l'existence de tout « fichage » des enfants scolarisés. La CNIL et le Défenseur des droits sont saisis.
Mai	Encyclique <i>Laudato si'</i> , sur la sauvegarde de la maison commune. Une partie de l'encyclique porte sur l'écologie humaine. Le pape François souligne que « l'attitude qui prétend effacer la différence sexuelle parce qu'elle ne sait plus s'y confronter, n'est pas saine » (§ 155). 24 mai 2015.
Novembre	Attentats du 13 novembre 2015. Une série de fusillades et d'attaques suicides à Paris et dans sa périphérie a été revendiquée par l'organisation terroriste État islamique (Daech). Une attaque a lieu au Stade de France, lors d'un match amical France-Allemagne, d'autres dans les bars et cafés des 10 ^e et 11 ^e arrondissement. Enfin, l'attaque la plus meurtrière a lieu dans la salle de spectacle du Bataclan (11 ^e arrondissement). 131 personnes ont été tuées.
Novembre	Le Président de la République François Hollande annonce le projet de « déchoir de sa nationalité française un individu condamné pour une atteinte aux intérêts fondamentaux de la Nation ou un acte de terrorisme, même s'il est né Français (...) dès lors qu'il bénéficie d'une autre nationalité ». Un débat médiatique et politique houleux s'ouvre sur la déchéance de nationalité et la question des bi-nationaux.
Novembre	La cardinal André Vingt-Trois, archevêque de Paris, invite les catholiques à prier. Il célèbre une messe à Notre-Dame à l'intention des victimes et de leurs proches. Le chapelain de la basilique de Fourvière Hervé Benoît publie une tribune polémique dans laquelle il met sur le même plan les victimes du Bataclan (« génération bobo », « morts vivants ») et les terroristes. Il est relevé de ses fonctions par le cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon. Le Conseil français du culte musulman condamne les attentats et appelle à la solidarité. À Marseille, un collectif de onze mosquées publie une déclaration dans laquelle elle soutient l'État dans sa lutte contre le terrorisme.

Décembre	Publication sur le site du Conseil national de l'ordre des médecins (Cnom) d'un guide « Prévention de la radicalisation : ce qu'il faut retenir » pour accompagner les praticien·ne·s confronté·e·s à des patient·e·s manifestant des comportements relevant de la « radicalisation ».
2016	
Mars	Exhortation apostolique <i>Amoris Laetitia</i> . Le Pape François (2013-) explicite les implications de l'« amour dans le mariage ». 19 mars 2016.
Avril	Loi de pénalisation des clients de la prostitution. 13 avril 2016.
Juillet	Attentat au camion-bélier à Nice par Mohamed Lahouaiej-Bouhlel revendiqué par l'État islamique. Il cause la mort de 86 personnes. 14 juillet 2016.
Juillet	Deux cérémonies catholiques pour rendre hommage aux victimes se tiennent à Nice : une première à 18 heures en l'église Saint-Pierre d'Arène, une seconde à 18h30 à la cathédrale Sainte-Réparate, en présence de Nicolas Sarkozy, Christian Estrosi et Marion Maréchal-Le Pen. Les autorités musulmanes dénoncent une « attaque barbare » selon les termes du communiqué du Conseil Français du culte musulman (CFCM). Le recteur de la Grande Mosquée de Paris, Dalil Boubakeur exprime son « immense émotion ». Il appelle à « l'unité nationale de tous les citoyens ». 15 juillet 2016.
Juillet	Le don du sang est autorisé (sous conditions) pour les hommes homosexuels.
Août	Polémiques autour d'arrêtés municipaux pris pour interdire le port du burkini sur les plages. Le 26 août 2016, le Conseil d'État suspend l'arrêté pris par la commune de Villeneuve-Loubet.
Septembre	Plan de formation « Valeurs de la République et laïcité » pour tous les professionnel·le·s, agents publics, salarié·e·s et bénévoles du secteur associatif, qui sont au contact direct des publics, « prioritairement ceux en relation avec des enfants, des jeunes ou des habitants des quartiers prioritaires de la politique de la ville ».
Octobre	Démantèlement de la jungle de Calais. 24 octobre 2016.
Novembre	Publication de l'ouvrage <i>Vivre les valeurs de la République</i> , co-dirigé par Christian Chauvigné et Fabrice Larat (Presses de l'EHESP). Une étude de cas porte sur : « D'un management 'communautaire' à un pilotage 'républicain' ? La question des valeurs dans un lycée ». Un chapitre est consacré à la laïcité (« quelles interprétations et quels enjeux ? »).
Décembre	Fondation de l'islam de France (FIF), décret du 6 décembre 2016. Cette fondation succède à la Fondation des œuvres de l'islam de France (FOIF).
2017	
Juin	Le polémiste Éric Zemmour est condamné à 5000 euros d'amende pour avoir stigmatisé les musulmans et pour provocation à la haine, dans des propos tenus dans l'émission <i>C à vous</i> le 6 septembre 2016. Il avait déclaré qu'il fallait donner aux musulmans « le choix entre l'islam et la France ». 22 juin 2017.
Septembre	Publication de l'ouvrage <i>La sexualité dévoilée</i> (Grasset) par la sexologue musulmane française Nadia El Bouga.

Octobre	Début de l'affaire Harvey Weinstein et des mouvements #MeToo et #Balancetonporc.
Décembre	Colloque international « Genre et contraception : quelle(s) (r)évolutions ? », pour célébrer le cinquantième anniversaire de la légalisation de la contraception en France, organisé par le laboratoire junior Contraception&Genre, en partenariat avec l'Institution d'études démographiques (Ined). 18-19 décembre 2017.
2018	
Janvier	Publication d'une tribune portée par un collectif de 100 femmes affirmant : « Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle », <i>Le Monde</i> , 9 janvier 2018.
Février	Le Président de la République Emmanuel Macron souhaite « poser les jalons de toute l'organisation de l'islam de France », entretien du 11 février 2018.
Février	Présentation à Lille par le Premier ministre Édouard Philippe du plan national de prévention de la radicalisation : « Prévenir pour protéger ». 23 février 2018.
Février	L'islamologue Tariq Ramadan est mis en examen pour « viol » et « viol sur personne vulnérable » et placé en détention provisoire en France.
Avril	Publication de <i>La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens</i> (PUF), des sociologues Olivier Galland et Anne Muxel.
Septembre	Rapport de l'Institut Montaigne, « La Fabrique de l'islamisme », dirigé par Hakim El Karoui.
Novembre	La réunion annuelle à Lourdes des évêques de l'Église catholique met au centre des discussions le sujet des abus sexuels. Pour la première fois, des victimes y sont invitées à témoigner. Elles demandent l'indemnisation des victimes par l'Église.
Novembre	Appel de 80 intellectuel·le·s dénonçant le « décolonialisme », les stratégies et le « terrorisme intellectuel » des militants combattants décoloniaux, <i>Le Point</i> , 28 novembre 2018.
2019	
Janvier	Cinq croix gammées sont peintes sur le chantier de la mosquée d'Amboise, en Indre-et-Loire. Auparavant, des têtes de cochon avaient déjà été lancées sur le chantier.
Février	Sortie du film <i>Grâce à Dieu</i> , de François Ozon, œuvre de fiction inspirée de l'affaire Barbarin, 20 février 2019.
Février	Publication de <i>Sodoma</i> (éditions Robert Laffont) du journaliste Frédéric Martel sur l'homosexualité dans l'Église.
Février	Avis du conseil de l'ordre des médecins en opposition aux certificats de virginité, qui « peuvent être vécus comme une agression » et pour lesquels le « consentement de la patiente pose question ».
Mars	Diffusion du documentaire Arte, « Religieuses abusées, l'autre scandale de l'Église », 5 mars 2019.

Mars	Jeudi 7 mars 2019, le cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, est condamné à six mois de prison avec sursis par le tribunal correctionnel de Lyon pour n'avoir pas dénoncé les agissements pédophiles du père Bernard Preynat. Il présente sa démission, refusée par le pape François.
Mars	Publication de <i>L'Archipel Français</i> par Jérôme Fourquet (Seuil) avec des développements sur le catholicisme et l'islam.
Avril	Publication par le comité interministériel de prévention de la délinquance et de la radicalisation (CIPDR) d'un « guide commun des pratiques professionnelles référentes en direction des acteurs de la CPRAF » (Cellule de prévention de la radicalisation et d'accompagnement des familles).
Avril	Tags antimusulmans découverts sur des lieux de culte islamique à Rennes (« 88 Nic les Mus », smiley avec l'inscription « go home »).
Juin	« La PMA sans père ne passera pas comme une lettre à la poste », communiqué du mouvement « La Manif pour tous » après l'annonce faite par Édouard Philippe de la présentation du texte d'ouverture de la PMA pour toutes les femmes en conseil des ministres avant l'été 2019.
Juin	Une dizaine de cadres religieux musulmans d'Auvergne-Rhône-Alpes ont reçu une certification à l'issue de leur formation « médiation sociale et interculturelle et discours inclusif » enseignée par l'association Artémis à la Mosquée de Lyon. 6 juin 2019.

Index

A

Amour.. 20, 23, 32, 54, 62, 70, 72, 78, 79, 80, 96, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 111, 114, 115, 126, 142, 160, 163, 168, 180, 182, 191, 203, 228, 229, 233, 238, 239, 246, 249, 251, 252, 263, 276, 280, 283, 285, 286, 290, 294, 297, 302, 305, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 338, 340, 341, 347, 354, 358, 361, 362, 363, 365, 366, 369, 384, 385, 397, 400, 403, 404, 405, 423, 425, 489, 492, 494, 498, 507

Analyse des correspondances multiples (ACM) ..180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 204, 519, 524

Analyse longitudinale/pseudo-longitudinale ..91, 99, 131, 523

Appartenance

Appartenance de genre..... 219

Appartenance de race.....220, 306, 322, 385, 386

Appartenance religieuse 18, 19, 22, 23, 24, 34, 42, 46, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 67, 80, 87, 92, 108, 134, 143, 149, 168, 172, 219, 237, 240, 246, 255, 264, 265, 267, 271, 274, 276, 277, 278, 279, 292, 297, 298, 304, 306, 307, 315, 316, 323, 332, 342, 349, 351, 352, 353, 359, 360, 361, 366, 367, 374, 380, 383, 384, 385, 386, 391, 431, 519, 520, 525, 528, 531

Appartenance sociale .64, 66, 172, 228, 238, 273, 276, 278, 297, 302, 305, 322, 352, 353, 373, 394, 410, 414

Apprentissage / Expérimentation 6, 16, 18, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 39, 45, 49, 71, 73, 108, 109, 113, 124, 129, 131, 154, 164, 165, 166, 169, 171, 182, 206, 207, 209, 214, 216, 221, 222, 227, 228, 237, 238, 239, 250, 253, 258, 262, 292, 294, 304, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 331, 335, 336, 337, 338, 344, 345, 346, 347, 348, 354, 355, 356, 363, 365, 367, 368, 369, 373, 374, 381, 390, 397, 399, 407, 416, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 525, 528, 531

Associations religieuses ...67, 70, 102, 113, 115, 126, 199, 253, 283, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 302, 321, 338, 343, 356, 367, 368, 431, 432, 434, 435, 436, 438, 444, 498, 504

Attente...71, 114, 115, 116, 131, 233, 253, 259, 317, 319, 328, 357, 382

Aveu / Confession..56, 129, 153, 242, 246, 247, 249, 252, 271, 274, 302, 342, 379, 381, 382, 432, 500

Avortement 16, 21, 88, 112, 172, 190, 191, 204, 212, 300, 366, 412, 425, 489, 490, 491, 493, 495, 497

B

Beurette..... 162

Bible 206, 214, 232, 432, 433, 434

Bicatégorisation hiérarchisée des sexes..22, 27, 104, 229, 294, 379, 390

Bien-être ..13, 68, 103, 104, 119, 120, 131, 199, 201, 209, 240, 256, 257, 271

Bled 281, 311, 396

Bricolage 160, 162, 194, 237, 246, 292

Bucco-génitales (pratiques) ...31, 105, 138, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 169, 221, 358, 524

Cunnilingus 150, 155, 157, 358, 519

Fellation.. 138, 150, 155, 156, 157, 159, 162, 252, 519

C

Capacité d'agir (*agency*)18, 28, 29, 33, 271

Célibat/Célibataire..... 141, 160, 365

Chasteté..... 96, 101, 102, 103, 104, 160, 408

Classement social 138, 300, 374, 384, 497

Classes favorisées34, 66, 111, 115, 162, 190, 191, 192, 193, 202, 206, 234, 247, 249, 250, 251, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 322, 349, 350, 357, 358, 384, 385, 386, 410, 414, 419, 435

Classification ascendante hiérarchique (CAH).38, 62, 180, 187, 195, 196, 203, 205, 208, 209, 215, 380, 519, 520

Coït

Intercrural..... 138

Interrompu 48, 138, 151

Réservé (*coïtus reservatus*) 129

Vaginal 48, 100, 122, 138, 151, 158, 159, 333

Colonial / Post-colonial..... 17, 26, 133, 162, 310, 395

Confession 129

Conjugalité.....56, 75, 120, 151, 164, 203, 207, 235, 249, 251, 337, 338, 347, 373, 381

Contraception13, 20, 21, 31, 32, 45, 48, 50, 62, 87, 88, 92, 99, 100, 102, 108, 110, 111, 112, 114, 122, 124, 129, 138, 150, 190, 213, 253, 256, 325, 332, 393, 394, 406, 410, 412, 416, 418, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 489, 491, 493, 500, 508

Méthodes naturelles 102, 111, 112, 113, 238, 262

Pilule100, 111, 112, 138, 213, 256, 394, 433, 434, 435, 436, 437, 497, 503

Préservatif 99, 100, 111, 112, 113, 138, 256, 260, 345, 441, 501

Stérilet / D.I.U..... 100, 111, 112

Contrôle de la sexualité ...87, 92, 131, 133, 219, 228, 233, 243, 262, 310, 314, 315, 327, 341, 342, 365, 382, 525

Conversion religieuse63, 66, 67, 69, 77, 120, 136, 157, 163, 168, 189, 192, 209, 210, 211, 248, 249, 256, 306, 307, 308, 310, 318, 342, 348, 349, 351, 352, 353, 364, 393, 399, 408, 436, 437, 440, 524

Coran..... 28, 138, 151, 157, 158, 232, 307, 441

Corps (discours sur le)113, 142, 330, 353
Culpabilité.....80, 122, 123, 237, 249, 260, 300, 314, 326,
329, 358, 388
Culturel
Catholicisme137, 360, 380
Islam 137

D

Dégradante (pratique)..156, 157, 163, 221, 237, 330, 358
Démocratisation sexuelle134, 167, 379, 390, 404
Désir sexuel....32, 130, 138, 147, 153, 233, 235, 237, 261,
263, 264, 318, 333, 335, 368
Dignité101, 103, 104, 235
Discrimination.....135, 166, 167, 399, 492, 499, 501
Disposition206, 210, 248, 270, 288, 292, 295, 296, 297,
299, 304, 305, 308, 309, 322, 329, 354, 358, 505
Dissonances cognitives.....36, 179, 208, 297, 300, 367
Distinction 24, 96, 105, 109, 112, 179, 189, 204, 220, 241,
274, 297, 299, 300, 301, 310, 322, 331, 380, 383, 385,
390, 416, 499, 525
Dogmes..... 22, 28, 29, 33, 54, 73, 75, 101, 111, 135, 137,
221, 227, 229, 266, 268, 271, 282, 292, 318, 319, 327,
383, 386, 493, 523
Douleur39, 76, 228, 266, 323, 325, 326, 327, 328, 329,
330, 331, 332, 333, 336, 338, 339, 340, 343, 347, 348,
355, 356, 367, 369, 374, 433, 437, 525
Droit musulman138, 151, 405
Dysfonction sexuelle.....76, 334, 337, 338, 343, 345, 347,
369

E

Église (institution).....20, 96, 100, 102, 232, 344, 356, 385
Enfant66, 101, 103, 111, 112, 113, 137, 167, 168, 175,
176, 179, 180, 181, 183, 190, 191, 194, 195, 196, 199,
200, 201, 203, 204, 208, 211, 212, 213, 245, 269, 294,
304, 316, 335, 361, 396, 402, 404, 414, 416, 419, 436,
444, 489, 490, 491, 495, 496, 498, 502, 506, 507, 524
Engagement religieux.....14, 18, 30, 31, 35, 36, 38, 39, 61,
62, 63, 64, 65, 68, 114, 119, 128, 130, 132, 135, 137,
142, 144, 171, 172, 204, 208, 209, 215, 216, 219, 220,
227, 228, 239, 240, 247, 251, 254, 284, 289, 290, 291,
298, 299, 300, 301, 309, 312, 324, 326, 332, 338,
347, 348, 351, 354, 355, 357, 359, 361, 362, 364, 366,
368, 369, 370, 374, 379, 381, 385, 387, 390, 391, 522,
525
Enquête de population
(1970) Enquête sur le comportement sexuel des
Français ... 38, 41, 48, 50, 51, 57, 93, 96, 97, 98, 99,
103, 106, 107, 108, 109, 114, 116, 117, 123, 125,
241, 289, 379, 518, 523
(1972) Rapport sur le comportement sexuel des
Français .47, 48, 49, 51, 95, 96, 105, 109, 124, 417,
518
(1992) Analyse des comportements sexuels en France
.... 43, 47, 49, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 93, 97, 98,
99, 100, 103, 107, 114, 123, 125, 126, 127, 128,
276, 379, 424, 518, 523
(2000) Enquête sur les violences faites aux femmes 27

(2006) Contexte de la sexualité en France...38, 43, 47,
49, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 93, 95, 97,
98, 99, 103, 105, 107, 109, 110, 114, 117, 118,
119, 120, 121, 126, 127, 132, 134, 136, 137, 139,
140, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 154, 155, 160,
161, 164, 165, 173, 175, 176, 178, 181, 190, 196,
204, 219, 239, 242, 257, 276, 277, 278, 282, 283,
284, 333, 379, 387, 505, 518, 519
(2008) Trajectoires et origines 47, 136, 137
(2013) Étude des parcours individuels et conjugaux
.....39, 47, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 240, 275, 276,
278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290,
292, 311, 313, 316, 317, 379, 518
Entrée dans la sexualité..18, 31, 32, 39, 45, 56, 72, 88, 99,
100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 120,
131, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 149, 150, 164, 167,
169, 182, 198, 204, 219, 220, 228, 235, 239, 244, 251,
252, 259, 267, 278, 309, 310, 311, 312, 313, 314,
315, 316, 318, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 335, 336, 337, 339, 343, 347, 348, 354, 356,
359, 360, 361, 363, 366, 369, 374, 382, 397, 406, 411,
418, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 444, 445, 518, 519, 523, 525, 528, 531
Entre-soi.....165, 228, 275, 290, 291, 297, 298, 301, 303,
305, 306, 314, 317, 320, 321, 382, 419
Erotisation / Sexualisation de la religion 228, 230, 231,
232, 233, 235, 237, 238, 257, 258, 271, 524
Espaces / Lieux
Villes / Régions .1, 5, 6, 22, 25, 28, 51, 66, 68, 108,
163, 164, 192, 195, 236, 245, 248, 266, 281, 290,
292, 293, 295, 296, 298, 299, 301, 302, 304, 305,
308, 335, 352, 357, 360, 363, 364, 366, 393, 394,
395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404,
405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414,
415, 416, 417, 418, 419, 423, 424, 425, 426, 427,
434, 489, 491, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 500,
501, 502, 503, 505, 506, 507, 508
Zones / Commune rurales..... 295, 299
Zones / Quartiers favorisés66, 298, 299, 302, 353,
357, 506
Zones / Quartiers populaires66, 68, 76, 151, 157, 162,
166, 229, 232, 233, 250, 279, 282, 295, 298, 299,
307, 308, 310, 315, 349, 350, 361, 365, 401, 495,
498
Espaces / Populations
Afrique du Nord..... 141, 244, 318
Afrique Subsaharienne 263, 273
Algérie ..26, 67, 76, 160, 268, 282, 307, 308, 314, 315,
317, 318, 319, 353, 361, 396, 400, 404, 416, 417,
418, 439, 440, 441, 442, 443, 496
Allemagne..... 352, 413
Brésil..... 192, 363, 398
Cameroun..... 443, 501
Congo..... 66, 306, 307, 432
Espagne 296
Etats-Unis 496
Gabon 66, 80, 435
Italie..1, 5, 18, 22, 28, 108, 164, 172, 273, 281, 351,
356, 385, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 404, 405,
408, 410, 411, 412, 415, 503
Kazakhstan..... 256
Libye 248, 341, 365
Madagascar 440

Maghreb .24, 26, 27, 68, 136, 137, 141, 158, 159, 160, 165, 168, 206, 236, 246, 255, 268, 269, 273, 281, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 315, 331, 341, 361, 385, 386, 395, 396, 407, 409, 416, 417, 424, 440, 493

Maroc ...18, 67, 72, 139, 141, 142, 147, 159, 160, 162, 164, 168, 203, 281, 305, 306, 307, 308, 318, 328, 342, 351, 404, 405, 408, 413, 417, 439, 441, 442, 443

Méditerranée24, 70, 147, 168, 220, 236, 263, 315, 385, 404, 418

Occident22, 25, 133, 134, 167, 168, 405

Sahel 136

Tunisie141, 302, 303, 395, 442

Turquie136, 160, 273, 416

Vietnam141, 142, 442

Essentialisation13, 27, 41, 44, 171, 172, 189, 199, 205, 215, 216, 295, 379

Ethique de la modération....121, 126, 127, 129, 149, 219, 220, 382, 385, 523

Euphémisation.....70, 265, 283, 291, 297, 301, 309, 322, 374, 525, 528, 531

Exégèse28, 158

F

Famille 6, 13, 18, 20, 25, 27, 31, 33, 48, 52, 61, 64, 66, 103, 104, 108, 110, 111, 120, 152, 153, 170, 172, 173, 181, 184, 188, 189, 190, 199, 200, 203, 209, 211, 214, 215, 221, 222, 227, 228, 229, 244, 248, 259, 266, 267, 268, 269, 279, 280, 281, 284, 285, 287, 289, 290, 292, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 307, 310, 314, 315, 316, 318, 319, 321, 322, 324, 328, 329, 331, 332, 335, 341, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 369, 370, 373, 380, 383, 385, 386, 390, 393, 396, 398, 405, 408, 412, 414, 415, 416, 417, 425, 426, 489, 491, 492, 493, 495, 497, 498, 499, 502, 524, 525, 528, 531

Famille hétérosexuelle20, 61, 103, 120, 170, 172, 173, 222, 300, 380, 385, 412, 524

Fantasme ...7, 26, 130, 133, 158, 161, 162, 221, 230, 258, 381, 395, 404, 524

Fécondation 103, 207

Féminisme ...23, 29, 92, 96, 108, 120, 122, 156, 210, 227, 304, 386, 388, 400, 403, 404, 406, 407, 411, 415, 425, 436, 489, 493, 497

Féminité.....20, 32, 38, 133, 169, 193, 220, 266, 291, 293, 319, 331, 343, 349, 350, 382, 383, 418

Fidélité ...45, 103, 104, 117, 118, 119, 120, 122, 129, 131, 138, 173, 174, 175, 180, 181, 183, 184, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 201, 204, 209, 219, 228, 237, 243, 263, 367, 382, 499

Filiation ..21, 192, 210, 259, 294, 390, 396, 402, 403, 405, 417, 419, 490, 499

Flirt.....110, 283, 340

Fornication.....101, 102, 138

G

Genre

Rapports de genre....13, 17, 22, 27, 31, 38, 77, 79, 88, 133, 134, 137, 147, 149, 157, 184, 216, 235, 251,

255, 309, 316, 342, 370, 379, 380, 381, 384, 390, 391, 396, 522, 525

Représentations de genre..25, 30, 138, 173, 321, 322, 331

Théorie du genre...23, 25, 91, 171, 172, 400, 410, 411, 499, 504

Grossesse / Accouchement ...92, 111, 112, 134, 171, 176, 179, 181, 183, 184, 189, 191, 194, 195, 199, 201, 203, 211, 394, 407, 434, 490, 491, 493, 497, 498

H

Hétérogamie

Hétérogamie religieuse ..291, 302, 305, 308, 309, 321, 525

Hétérogamie sociale..... 305

Hétéronormativité...3, 33, 37, 38, 46, 62, 76, 89, 93, 103, 113, 120, 132, 147, 171, 172, 173, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 214, 215, 221, 222, 298, 301, 357, 358, 359, 366, 380, 405, 408, 415, 425, 520, 523, 524

Homogamie 273, 274, 279, 320, 322, 414, 416, 529

Homogamie raciale 309, 310

Homogamie religieuse.....39, 228, 274, 276, 277, 278, 279, 283, 288, 291, 297, 302, 306, 308, 309, 310, 312, 313, 321, 322, 329

Homogamie sociale 228, 273, 274, 277, 283, 288, 291, 297, 302, 308, 309

Homoparentalité ...38, 173, 177, 179, 181, 183, 184, 187, 188, 189, 193, 194, 199, 200, 202, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 294, 358, 359, 498, 500

Homophobie 133, 167, 202, 295, 400, 418, 497, 499

Homosexualité7, 15, 18, 21, 26, 28, 36, 38, 44, 45, 49, 52, 65, 88, 93, 102, 124, 132, 133, 167, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 221, 232, 264, 265, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 302, 321, 328, 331, 349, 355, 356, 359, 365, 366, 367, 368, 369, 380, 381, 389, 390, 393, 395, 396, 400, 401, 404, 406, 407, 410, 414, 418, 437, 438, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 504, 507, 508, 519, 524, 525, 528, 531

Hymen..... 160, 162, 230, 383

I

Immigration .18, 23, 24, 26, 27, 29, 52, 53, 56, 62, 64, 67, 80, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 145, 146, 154, 157, 160, 166, 206, 220, 221, 230, 255, 268, 269, 273, 282, 286, 303, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 317, 318, 328, 341, 379, 383, 386, 387, 393, 399, 407, 416, 491, 493, 494, 500, 501, 523

Individualisation sous contrainte 3, 13, 14, 22, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 85, 87, 92, 131, 209, 217, 219, 220, 222, 249, 266, 386, 390, 398, 522, 528, 531

Injonction.....13, 27, 29, 31, 92, 120, 121, 131, 132, 139, 148, 227, 244, 247, 248, 249, 264, 266, 314, 327, 331, 332, 341, 348, 351, 354, 370, 374, 382, 383, 386, 389

Interdits sexuels...112, 138, 139, 152, 156, 235, 236, 238, 256, 268, 333, 381, 400, 401, 427
Intersectionnalité33, 34, 362, 384, 400, 522
Intimité69, 72, 73, 74, 79, 92, 101, 119, 126, 163, 190, 233, 234, 238, 247, 251, 254, 255, 261, 263, 267, 299, 368, 373, 397, 398, 403, 411, 424

L

Laïcisation ..13, 23, 35, 108, 389, 394, 415, 499, 500, 501, 504, 507
Levrette (position) 156
Lieux de culte.....14, 15, 23, 87, 104, 141, 192, 202, 232, 287, 291, 292, 297, 358, 360, 364, 366, 422, 431, 434, 438, 439, 440, 441, 442, 491, 495, 501, 503, 506, 507, 508, 509
Lieux de rencontres122, 166, 167, 274, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 322, 383, 525
Privés..70, 75, 157, 199, 233, 259, 260, 263, 267, 277, 278, 279, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 321, 328, 338, 358, 367, 368, 426, 431, 432, 433, 434, 445, 519
Publics77, 148, 167, 168, 263, 266, 267, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 289, 294, 296, 319, 350, 381, 395, 494, 495, 506
Réservés..1, 5, 13, 15, 19, 23, 28, 35, 42, 43, 46, 52, 66, 67, 74, 75, 77, 87, 97, 104, 106, 108, 115, 141, 142, 152, 153, 162, 192, 195, 197, 199, 201, 202, 206, 208, 211, 227, 232, 233, 248, 254, 255, 267, 268, 269, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 287, 289, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 302, 304, 305, 308, 314, 324, 327, 329, 332, 335, 336, 337, 341, 342, 350, 351, 352, 353, 356, 357, 358, 360, 362, 363, 365, 366, 396, 397, 410, 412, 413, 419, 422, 431, 432, 433, 437, 439, 440, 441, 442, 491, 493, 494, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508
Site / Application de rencontres141, 150, 158, 163, 165, 166, 167, 169, 203, 221, 239, 244, 282, 283, 288, 289, 363, 383, 396, 435, 519

M

Majoritaire (population)..26, 29, 134, 135, 136, 146, 158, 159, 167, 168, 169, 230, 310, 312, 383, 385, 386, 387
Mariage..13, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 31, 33, 45, 61, 71, 77, 91, 96, 101, 103, 116, 117, 118, 122, 129, 131, 138, 139, 141, 143, 151, 159, 165, 168, 169, 171, 173, 180, 181, 184, 188, 190, 192, 193, 194, 200, 201, 202, 204, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 219, 229, 233, 235, 240, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 263, 267, 273, 274, 281, 285, 289, 290, 291, 293, 294, 296, 298, 300, 301, 302, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 327, 328, 329, 335, 341, 344, 345, 357, 359, 360, 361, 363, 364, 366, 367, 368, 374, 382, 387, 389, 390, 395, 396, 404, 411, 421, 427, 491, 499, 500, 502, 503, 504, 507, 519
Mariage entre personnes de même sexe....15, 16, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 61, 91, 171, 173, 192, 193, 201, 202,

204, 206, 208, 210, 213, 294, 366, 367, 389, 390, 395, 396, 415, 421, 499, 502, 503
Masculinité ..18, 32, 38, 44, 130, 131, 133, 147, 148, 149, 153, 155, 167, 169, 193, 220, 236, 240, 255, 281, 282, 291, 315, 319, 343, 349, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 405, 419
Masculinité modérée 381, 382
Masculinité prédatrice..... 133, 147
Masturbation .99, 100, 101, 102, 108, 109, 110, 112, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 138, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 169, 182, 189, 194, 195, 198, 199, 201, 221, 230, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 250, 345, 346, 395, 409, 423, 518, 519, 523, 528, 529, 531
Matrice catholique 17, 21, 35, 390
Méthodologie
Catégories.24, 53, 54, 58, 62, 64, 65, 87, 97, 135, 138, 177, 189, 194, 201, 208, 216, 235, 276, 277, 278, 284, 285, 293, 295, 298, 315, 379, 384, 414, 422
Effets d'âge et de génération..... 58, 135, 275
Indicateur de religiosité 42, 53, 62, 522
Méthode qualitative...7, 37, 38, 41, 44, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 93, 236, 257, 266, 333, 335, 350, 351, 354, 357, 365, 379, 397, 401, 522, 523, 528, 531
Méthode quantitative 5, 16, 17, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 53, 56, 62, 63, 64, 70, 81, 87, 93, 160, 205, 235, 240, 319, 379, 403, 406, 412, 522, 528, 531
Personne ressource.....66, 67, 68, 69, 70
Milieux populaires27, 34, 66, 137, 153, 156, 162, 177, 179, 189, 210, 248, 256, 305, 317, 319, 349, 352, 353, 417, 418, 504
Minoritaire
Population minoritaire 135, 158, 169
Sexualité de minoritaires .3, 38, 53, 88, 100, 103, 133, 158, 163, 167, 169, 230, 239, 269, 282, 323, 369, 383, 424, 523, 524
Mise en cohérence / en récit...30, 31, 121, 127, 128, 129, 130, 160, 188, 214, 222, 228, 231, 238, 248, 259, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 291, 292, 297, 300, 301, 305, 309, 331, 335, 338, 373, 388, 397, 525
Mise en scène de soi....133, 155, 161, 236, 266, 270, 294, 311, 349, 354, 358, 406
Mobilisations religieuses15, 16, 19, 21, 22, 25, 29, 35, 52, 80, 88, 167, 171, 173, 396, 403, 408, 409, 412, 414, 418, 496, 497, 502, 522
Manif' pour Tous..... 193, 210, 425, 503
Mobilité sociale66, 142, 162, 255, 268, 269, 292, 296, 300, 302, 353, 386
Morale de la retenue 116, 219, 220, 382
Morale sexuelle ...3, 13, 22, 27, 35, 39, 43, 71, 75, 91, 92, 101, 102, 112, 115, 116, 121, 122, 123, 156, 167, 168, 169, 179, 212, 219, 220, 232, 252, 273, 281, 301, 304, 305, 319, 320, 329, 330, 349, 354, 361, 364, 367, 379, 382, 383, 384, 389, 398, 403, 404, 405, 411, 423, 426, 489, 499, 525
Mystique de l'union231, 238, 244, 271, 323, 324, 373, 524

N

Normativité / Normes 7, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 45, 46, 48, 73, 87, 91, 100, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 128, 130, 131, 132, 135, 138, 139, 141, 148, 159, 160, 169, 174, 180, 188, 190, 192, 194, 203, 204, 205, 207, 211, 214, 222, 227, 229, 230, 232, 235, 242, 243, 253, 256, 257, 260, 261, 264, 265, 267, 270, 271, 273, 292, 293, 294, 297, 315, 316, 318, 319, 321, 325, 327, 332, 342, 343, 348, 350, 353, 354, 355, 357, 368, 370, 373, 374, 379, 380, 388, 389, 391, 393, 394, 397, 400, 402, 412, 413, 416, 523, 528, 529, 531

Nous vs vous168, 304, 305, 383

O

Orgasme.....100, 124, 138, 156, 340, 345, 346, 363, 405

Orientation conjugale....14, 110, 132, 173, 238, 244, 246, 248, 252, 253, 254, 259, 332, 335, 358, 359, 365, 368

P

Pacte laïque / Pacte de genre.....35, 108, 389, 394

Partenaires sexuel-le-s (nombre déclaré).....88, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 149, 205, 220, 241, 518

Péché100, 102, 103, 121, 122, 138, 191, 423

Plaisir ...48, 68, 75, 79, 101, 104, 110, 122, 124, 151, 152, 158, 232, 237, 238, 241, 243, 244, 252, 253, 254, 259, 260, 261, 295, 296, 303, 304, 316, 317, 323, 324, 325, 326, 331, 332, 340, 344, 346, 347, 355, 359, 360, 368, 369, 393, 401, 405, 409, 413, 415, 418, 425, 438, 525

Pornographie / Erotisme 68, 77, 79, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 116, 118, 119, 120, 129, 138, 143, 150, 151, 152, 161, 169, 173, 174, 175, 182, 189, 198, 221, 231, 235, 238, 243, 244, 248, 335, 358, 397, 404, 405, 418, 419, 422, 423, 425, 497, 518, 523, 528, 531

Positionnement (à l'égard de l'hétéronormativité)

Détaché-e-s.....187, 188, 189, 194, 200, 202, 203, 204, 205, 209, 210, 215, 241, 321, 366, 380, 524

Familialistes.....187, 189, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 215, 298, 380, 524

Traditionalistes.....187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 199, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 215, 221, 298, 300, 357, 358, 359, 380, 524

Pratiques religieuses

Carême / Ramadan52, 65, 235, 236, 237, 261, 262, 307, 332, 342, 359, 361, 364, 365, 381, 427, 431, 439, 440, 441, 442, 443, 492, 508

Célébrations, messes, pèlerinages, autres...43, 54, 55, 111, 199, 206, 232, 242, 259, 289, 291, 292, 295, 298, 299, 302, 308, 356, 358, 359, 362, 363, 400, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 443, 445, 506

Prière...52, 54, 120, 141, 233, 234, 235, 238, 271, 292, 332, 364, 381, 403, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 492, 493, 506

Procréation13, 20, 31, 38, 47, 91, 100, 101, 102, 151, 171, 172, 176, 177, 179, 181, 183, 184, 187, 188, 189, 194, 195, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 215, 221, 229, 254, 267, 300, 301, 302, 359, 380, 385, 386, 390, 394, 412, 417, 490, 495, 528, 531

Procréation médicalement assistée (PMA) / Gestation pour autrui (GPA)19, 204, 206, 207, 208, 210, 230, 294, 495, 509

Prostitution ..102, 103, 104, 116, 118, 119, 150, 158, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 174, 175, 221, 239, 383, 507, 519, 524, 528, 531

Pudeur 126, 141, 254, 256, 350, 351, 353, 413, 493

R

Race / Ethnie

Arabe / Maghrébin-e / Méditerranéen-ne...24, 26, 27, 68, 70, 133, 137, 141, 142, 147, 157, 158, 159, 160, 165, 168, 206, 220, 236, 246, 255, 263, 268, 269, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 315, 317, 331, 341, 342, 361, 383, 385, 386, 395, 407, 416, 417, 424, 491, 493

Blanc / Occidental / Occident.....22, 24, 25, 34, 76, 80, 133, 134, 148, 157, 159, 167, 168, 236, 303, 304, 307, 308, 341, 350, 384, 404, 405, 407

Ethnicisation 24, 134, 419

Ethnie ...24, 42, 88, 133, 134, 141, 167, 168, 263, 273, 274, 278, 291, 305, 306, 309, 310, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 384, 386, 418, 501, 525

Noir / Africain 157, 167, 263, 341, 350, 351, 418

Race ..14, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 38, 42, 46, 80, 88, 133, 134, 135, 147, 148, 157, 163, 166, 167, 168, 169, 221, 222, 230, 263, 264, 266, 267, 271, 274, 275, 291, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 314, 315, 319, 321, 341, 342, 349, 354, 362, 370, 373, 382, 383, 384, 385, 386, 390, 391, 404, 407, 414, 418, 522, 523, 528, 529, 531

Racialisation 14, 23, 24, 25, 27, 34, 134, 221, 269, 407, 414, 419, 522

Racialisé-e-s 23, 135, 141, 221, 379, 528, 531

Rapports de24, 26, 34, 46, 133, 134, 147, 219, 305, 309, 322, 373, 380

Racisme.....25, 26, 27, 269, 374, 379, 386, 387, 407, 418, 493, 499, 505

Réflexivité 31, 381, 388, 389, 391

Régression logistique..... 46, 177, 312, 314

Relations éphémères...239, 240, 244, 260, 288, 330, 331, 365

Religions (autres)

Bouddhisme..... 55, 276

Église orthodoxe..... 55

Hindouisme 55, 276

Judaïsme....17, 21, 28, 55, 56, 276, 393, 406, 492, 500

Protestantisme 15, 256

Religiosité..... 18, 30, 33, 34, 36, 37, 45, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 107, 109, 120, 128, 137, 140, 143, 149, 166, 175, 179, 182, 204, 209, 214, 219, 220, 230, 239, 240, 257, 266, 267, 278, 279, 280, 285, 297, 311, 316, 321, 322, 335, 350, 355, 369, 374, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 398, 518, 519, 522, 528, 531

Rencontre 15, 43, 66, 67, 68, 70, 75, 77, 78, 115, 116, 123, 141, 147, 160, 164, 165, 166, 167, 169, 211, 228,

232, 233, 241, 243, 255, 259, 260, 261, 263, 266, 267, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 319, 321, 322, 326, 330, 331, 340, 351, 374, 381, 385, 396, 398, 424, 435, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 519, 522, 524, 525

Répertoire sexuel. 13, 88, 92, 99, 105, 108, 109, 114, 116, 131, 149, 158, 169, 205, 219, 323, 324, 382, 523, 528, 531

Représentations de la sexualité 26, 38, 62, 73, 87, 88, 99, 103, 105, 110, 116, 119, 121, 131, 132, 133, 139, 171, 172, 173, 174, 182, 214, 216, 251, 264, 294, 321, 366, 368, 373, 523

Réputation / Honneur ...25, 143, 170, 281, 314, 315, 319, 395, 417

Réseau sexuel.....173, 238, 296, 332, 358, 359, 365, 366, 367, 368

Respectable32, 240, 248, 293, 381, 382, 390

Ressource.....19, 29, 38, 68, 112, 113, 114, 190, 200, 207, 228, 231, 246, 253, 254, 264, 265, 266, 270, 271, 273, 287, 289, 298, 302, 303, 305, 309, 321, 326, 327, 331, 332, 336, 337, 339, 346, 347, 350, 354, 359, 360, 373, 374, 381, 384, 433, 434, 525, 528, 531

S

Santé / Médecine 31, 42, 43, 47, 49, 50, 68, 74, 111, 121, 122, 123, 124, 125, 151, 232, 333, 336, 345, 387, 394, 395, 397, 406, 410, 412, 416, 491, 492, 494, 495, 518

Scénarios / Scripts 39, 42, 62, 63, 75, 76, 78, 80, 130, 139, 143, 179, 219, 228, 230, 231, 236, 238, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 287, 288, 322, 324, 326, 330, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 373, 374, 380, 396, 406, 523, 525

Scoutisme289, 294, 295, 302, 352, 432, 433

Sécularisation 3, 11, 13, 14, 15, 22, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 85, 87, 92, 137, 217, 219, 377, 379, 387, 388, 389, 390, 391, 394, 415, 417, 419, 421, 522, 528, 531

Ségrégation.....135, 137, 166

Sélection sociale ..228, 283, 297, 301, 309, 321, 322, 367, 528, 531

Sexisme7, 25, 26, 27, 77, 374, 386, 407, 499

Sexualité conjugale..17, 22, 131, 139, 143, 151, 159, 169, 229, 234, 235, 238, 243, 244, 245, 246, 253, 254, 257, 261, 271, 296, 323, 324, 327, 332, 346, 347, 357, 359, 367, 368, 373, 381, 382, 384, 390, 416

Socialisation19, 63, 135, 152, 168, 202, 203, 206, 211, 214, 215, 216, 248, 296, 297, 298, 307, 315, 324, 326, 331, 332, 343, 349, 356, 358, 360, 368, 370, 398, 406, 411, 413

Sodomie. 61, 68, 79, 88, 99, 100, 102, 103, 108, 109, 113, 114, 138, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 221, 242, 252, 383, 384, 386, 423, 519, 524

Soumission.....26, 27, 133, 138, 156, 221, 266, 271, 350, 386, 499

Sous-déclaration97, 100, 108, 121, 122, 152, 161, 242, 395

Standard sexuel .32, 33, 37, 139, 144, 149, 220, 221, 383, 522, 523

Stigmate..... 134, 141, 143, 161, 170, 310, 386, 395, 507

Subjectivation3, 14, 30, 31, 36, 37, 38, 114, 115, 119, 120, 121, 132, 203, 222, 227, 228, 229, 238, 259, 300, 318, 323, 332, 335, 386, 390, 419, 425, 524

Sunna 28, 138, 232

T

Textes religieux catholiques

(1930) Encyclique *Casti Connubii* ...100, 103, 421, 424, 426

(1965) Constitution dogmatique *Dei Verbum* 232, 426

(1965) Constitution pastorale *Gaudium et Spes* 20, 101, 421, 424

(1968) Encyclique *Humanae Vitae* ...20, 48, 87, 91, 96, 101, 102, 421, 422, 423, 424, 489

(1975) Déclaration *Persona humana* 101, 491

(1975) Exhortation *Evangelii Nuntiandi* 52

(1978-1984) *Théologie du corps*.....20, 104, 229, 250, 253, 424, 426

Trajectoire.....73, 135, 142, 220, 256, 269, 271, 287, 294, 295, 296, 299, 303, 306, 307, 309, 312, 341, 373

Trajectoires affectives, sexuelles, religieuses imbriquées

L'éloignement conflictuel.....351, 355, 356, 362, 364, 365, 368, 381, 526

L'impossible rupture..... 355, 368

La distance bienveillante 355, 359, 360, 361, 368, 381, 525

Le renforcement..... 355, 356, 525

V

Vaginisme 39, 71, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 355, 365, 374, 407, 427, 525

Viol 27, 102, 122, 129, 407, 492, 497, 508

Violence ...19, 27, 134, 269, 271, 295, 297, 303, 329, 330, 383, 391, 492, 493, 497, 503

Virginité .20, 114, 116, 131, 137, 141, 142, 143, 159, 160, 161, 162, 219, 220, 221, 230, 233, 248, 254, 256, 259, 262, 263, 268, 281, 306, 310, 314, 315, 317, 318, 319, 321, 327, 329, 330, 332, 340, 341, 343, 358, 369, 381, 382, 383, 395, 400, 407, 417, 499, 500, 508, 523

Virginité morale ... 114, 116, 131, 219, 220, 381, 382, 523

Voile .25, 35, 134, 141, 319, 349, 350, 352, 417, 494, 501, 505

Table des tableaux

Tableau 1	Présentation des enquêtes sur la sexualité et la conjugalité en France (1970, 1992, 2006, 2013).....	50
Tableau 2	Les critères de l'analyse systématique du rapport Simon (enquête Simon 1970).....	51
Tableau 3	Questions posées sur la religion dans les enquêtes sur la conjugalité et sur la sexualité en France (1970, 1992, 2006, 2013).....	55
Tableau 4	Répartition selon le sexe des « autres » religions (hors catholicisme et islam) en 2006 et en 2013 parmi les 18-29 ans (CSF) et les 25-45 ans (EPIC).....	56
Tableau 5	Religiosité selon le sexe parmi les 18-29 ans en 2006 (en %)	58
Tableau 6	Présentation des cohortes fictives	59
Tableau 7	Évolution de la religiosité pour trois cohortes fictives entre 1992 et 2013 selon le sexe (en %)	60
Tableau 8	Présentation des enquêté-e-s selon le sexe et la religiosité	65
Tableau 9	Présentation des questions sur l'érotisme/la pornographie posées dans les trois enquêtes françaises sur la sexualité.....	95
Tableau 10	Indicateurs de consommation et de représentation de la pornographie (1970, 1992, 2006)	98
Tableau 11	Pratiques sexuelles selon le sexe et la religiosité de 1970 à 2006 (en %).....	107
Tableau 12	Représentations sexuelles selon le sexe et la religion lors des trois enquêtes de 1970, 1992 et 2006 (en %) ...	118
Tableau 13	La masturbation est toujours mauvaise pour la santé selon l'âge, le sexe et la pratique religieuse en 1970 parmi les 20-49 ans (en %).....	125
Tableau 14	La masturbation n'est « pas du tout acceptable » selon le sexe et la religion parmi les 20-49 ans en 1992 (en %)	126
Tableau 15	Se masturbe « souvent ou parfois » parmi les 18-29 ans en 1992 et en 2006 (en %).....	127
Tableau 16	Fréquence de la masturbation chez les individu-e-s considérant qu'il n'est « pas du tout acceptable » de se masturber en 1992 (en %)	128
Tableau 17	Lien à la migration selon la religion en 2006 parmi les 18-29 ans (en %).....	136
Tableau 18	Âge au premier rapport sexuel selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans en 2006 (en %)	140
Tableau 19	« Comment considérez-vous votre premier partenaire ? », selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans (en %).....	144
Tableau 20	Nombre de partenaires sexuel-le-s selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans en 2006 (en %)	145
Tableau 21	Régression logistique sur le fait de n'avoir eu qu'un seul partenaire sexuel pour les femmes et plus de 20 partenaires sexuelles pour les hommes.....	146
Tableau 22	Pratiques sexuelles selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans en 2006 (en %).....	150

Tableau 23	
Se masturber souvent ou parfois selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans (en %).....	152
Tableau 24	
Régression logistique sur le fait de se masturber « souvent » ou « parfois » parmi les 18-29 ans	154
Tableau 25	
Pratiquer « souvent » ou « parfois » le cunnilingus et la fellation selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans (en %).....	155
Tableau 26	
A déjà pratiqué la pénétration anale au moins une fois selon le sexe et la religion parmi les 18-29 ans en 2006 (en %).....	161
Tableau 27	
Avoir déjà eu recours à la prostitution ou s'être déjà connecté sur un site de rencontre pour les hommes selon religion parmi les 18-29 ans en 2006 (en %)	165
Tableau 28	
Représentations à l'égard du genre et de la sexualité selon le sexe et la religiosité en 2006 parmi les 18-29 ans (en %).....	175
Tableau 29	
Régression logistique sur le fait de considérer les rapports homosexuels ne sont pas « une sexualité comme une autre » (18-29 ans)	178
Tableau 30	
Glossaire des variables actives de l'ACM.....	183
Tableau 31	
Synthèse des résultats de la CAH	195
Tableau 32	
Variables actives de la CAH en trois classes (en %).....	196
Tableau 33	
Caractéristiques socio-démographiques des classes (en %)	197
Tableau 34	
Pratiques et biographie sexuelles des classes (en %).....	198
Tableau 35	
Statut légal selon le sexe et la religiosité en 2013	240
Tableau 36 :	
Proportion de personnes en couple selon le sexe et la religiosité parmi les 18-29 ans en 2006 (en %).....	257
Tableau 37	
Homogamie religieuse selon le sexe et l'appartenance religieuse en 2013 (en %).....	276
Tableau 38	
Lieu de rencontre du partenaire actuel selon le sexe et la religiosité parmi les 25-45 ans en 2013.....	280
Tableau 39	
Lieu de rencontre selon le sexe et la religiosité parmi les 25-45 ans en 2013 (en %)	285
Tableau 40	
Régression logistique sur le fait d'avoir rencontré son partenaire dans un lieu privé selon le sexe parmi les 25-45 ans.....	286
Tableau 41	
Temps écoulé entre le premier rapport sexuel et le mariage selon le sexe et la religiosité	311
Tableau 42	
Régression logistique sur le fait d'avoir un premier rapport sexuel dans l'année du mariage ou après celui-ci (femmes, 25-45 ans).....	313

Table des encadrés

Encadré 1	
Race, racialisation, islam.....	24
Encadré 2	
Courriel d'une « personne ressource » catholique (Bérénice).....	69
Encadré 3	
Le vaginisme, un regard médical.....	334

Table des figures

Figure 1	
Évolution de l'appartenance religieuse en France de 1970 à 2013 (en %).....	57
Figure 2	
Les formes de l'hétéronormativité parmi les 18 à 29 ans (dimensions 1 et 2, variables actives et illustratives)	185
Figure 3	
Les formes de l'hétéronormativité parmi les 18 à 29 ans (dimensions 1 et 3, variables actives et illustratives)	186
Figure 4	
Dendrogramme de la CAH (3 classes).....	187

Table des matières

Remerciements	5
---------------------	---

Note de lecture	7
-----------------------	---

Introduction générale

Des discours aux pratiques. Genre et sexualité dans un monde sécularisé.....	11
--	----

I – Naissance d’une question de recherche : des mobilisations catholiques à la sexualité des fidèles ordinaires	15
--	----

II – L’« archipel » des discours sur le genre et la sexualité des catholiques et des musulman·e·s en France depuis les années 2000	17
1. La religion comme « variable » : retour sur les travaux sur la sexualité	18
2. Des mobilisations catholiques conservatrices et « anti-genre »	19
3. Les discours sur la sexualité des musulman·e·s, entre rapports de genre et assignation raciale..	22
a) Minorisation et racialisation de l’islam en France	23
b) Être musulman·e : entre assignation raciale et assignation sexuelle	24
4. Normes religieuses et négociations individuelles	28

III – Transformations de la sexualité et de la religiosité contemporaine et processus de sécularisation	30
1. La religion comme point d’observation de la sexualité contemporaine.....	30
a) L’individualisation des pratiques sexuelles à l’aune de l’engagement religieux	31
b) Religiosité, conjugalité et double standard sexuel	32
c) La sexualité à l’épreuve de l’intersectionnalité.....	33
2. Le genre et la sexualité au fondement d’expressions de la religiosité	34
a) La sexualité, révélatrice des mutations religieuses contemporaines	34
b) La sexualité comme foyer possible de la fabrique de trajectoires religieuses genrées	35

IV – Plan de la thèse	37
-----------------------------	----

CHAPITRE 1

VARIER LES REGARDS SUR LA SEXUALITE DES FIDELES : AU CROISEMENT DES METHODES.....	41
---	----

Introduction de chapitre	41
--------------------------------	----

I – Sexualité(s) et religion(s) : les méandres d’un questionnement statistique	42
1. Un raisonnement quantitatif peu investi en France	42
2. Une analyse multi-enquêtes.....	47
3. Évolution de la religiosité dans les enquêtes (1970-2013)	53
a) Construire un indicateur de religiosité.....	53
b) Une religiosité stable pour les catholiques, en hausse pour les musulman·e·s	57

II – Une approche biographique par entretiens	63
1. Constitution et présentation du corpus	63
a) Description du corpus d’entretiens.....	63
b) À la rencontre des enquêté·e·s	67
2. Parler de sexualité (et de religion) en entretien	70
a) Des sujets sensibles : techniques et méthodes.....	70
Présentation du sujet d’enquête.....	70
Maintenir la « bonne volonté » des enquêté·e·s en adoptant une posture empathique	72

Mettre à mal l'illusion biographique et appréhender la réalité des pratiques.....	74
b) Enquêter sur la sexualité en tant que femme : ordre hétéronormatif et script interpersonnel...	76
Conclusion de chapitre	81
CHAPITRE 2	
DIVERSIFICATION ET PLURALISATION DES PRATIQUES SEXUELLES DES CATHOLIQUES (ANNEES 1970-ANNEES 2010)	91
.....	
Introduction de chapitre	91
I — Construire des indicateurs de pratiques et représentations sexuelles	
– enjeux méthodologiques.....	93
1. À la recherche d'équivalents fonctionnels : l'indicateur de consommation de pornographie.....	94
2. Une analyse pseudo-longitudinale à partir d'indicateurs de pratiques et de représentations sexuelles	99
II — Des pratiques sexuelles qui se rapprochent entre 1970 et 2006, un clivage normatif persistant.....	105
1. Pratiques sexuelles (1970-2006) : un rapprochement graduel entre catholiques et personnes sans religion.....	106
a) Des pratiques sexuelles proches entre femmes pratiquantes et non pratiquantes en 1970.....	106
b) Une diversification du répertoire sexuel des catholiques visible dans les enquêtes de 1992 et de 2006	109
c) Âge au premier rapport sexuel et « virginité morale » chez les femmes catholiques	114
2. Évolution des représentations de la sexualité : des clivages persistants dans les années 2000 entre catholiques et personnes sans religion	116
III — Un hiatus entre pratique et discours ?	
Analyse d'un paradoxe à partir du cas de la masturbation (1970-1992).....	121
1. La masturbation : un détour historique	121
2. Des pratiquant-e-s plus critiques à l'égard de la masturbation que les non pratiquant-e-s en 1970 et en 1992.....	123
3. L'« éthique de la modération » des hommes catholiques affirmés.....	127
Conclusion de chapitre	131
CHAPITRE 3	
LA SEXUALITE DES MUSULMAN·E·S, UNE SEXUALITE DE MINORITAIRES ?	133
Introduction de chapitre	133
I — Sexualité et islam : entre question raciale et dogme islamique	135
1. L'islam : une religion de l'immigration	136
2. L'islam : le « licite » et l'« illicite » de la sexualité	138
II — Le double standard sexuel chez les musulman-e-s	139
1. Une entrée dans la sexualité plus tardive pour les femmes	139
2. Un nombre de partenaires sexuelles élevé pour les hommes.....	144
III — Un répertoire sexuel toutefois limité pour les hommes comme pour les femmes	149
1. Une moindre pratique de la masturbation	151

2.	Des pratiques bucco-génitales moins souvent déclarées par les musulman·e·s	155
IV	— Une sexualité de minoritaires	158
1.	La sodomie : description d'un fantasme	158
2.	Sites de rencontres et prostitution : une sexualité masculine	164
	Conclusion de chapitre	169
CHAPITRE 4		
LES FORMES DE L'HÉTÉRONORMATIVITÉ.....		
171		
	Introduction de chapitre	171
I	— L'attachement à la famille hétérosexuelle.....	173
II	— Une classification des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité.....	180
1.	Méthodologie	180
2.	Une ACM structurée par les représentations de l'homosexualité et de la conjugalité	184
III	— Trois registres de l'hétéronormativité	189
1.	Les « traditionalistes » (31,6 %) : « <i>faut pas trop pousser la nature</i> ».....	189
2.	Les « familialistes » (34,1 %) : « <i>construire ma famille et avoir des enfants c'est vraiment au top de mes priorités</i> »	199
3.	Les « détaché·e·s » (20,6 %) : « moi je suis pour, ils font comme ils veulent »	200
IV	— La jeunesse : période de transformation ou de renforcement des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité	205
1.	Des formes plurielles de l'hétéronormativité	206
2.	La conversion religieuse comme processus de transformation des positionnements à l'égard de l'hétéronormativité	209
3.	Un travail de réactivation d'un positionnement traditionaliste : « je ne peux pas m'empêcher de comprendre la position de l'Église »	211
	Conclusion de chapitre	215
Conclusion de partie.....		217
Deuxième partie		
Les usages sexuels et conjugaux du religieux (années 2000 – années 2010).....		
225		
CHAPITRE 5		
LA SUBJECTIVATION DE LA SEXUALITÉ CHEZ LES FIDÈLES.....		
229		
	Introduction de chapitre	229
I	— L'érotisation de la religion chez les catholiques et les musulman·e·s	232
II	— La mystique de l'union	238

III — Mettre en mot et donner du sens : « Je ne veux pas que ça devienne qu'une pratique »	246
IV — Sexualiser et déssexualiser : reconnaître les scripts et les interrompre.....	257
V — Des récits cohérents : l'islam comme ressource discursive	264
Conclusion de chapitre	271
CHAPITRE 6	
DECOUVRIR SA OU SON CONJOINT·E : CONJUGALITE ET MORALE SEXUELLE CHEZ LES FIDELES	273
Introduction de chapitre	273
I — Les lieux de rencontre des catholiques et des musulman·e·s	276
1. Les lieux « privés » privilégiés par les musulman·e·s	279
2. De la segmentation des lieux aux scènes de rencontre : les jeux de sociabilité des fidèles.....	288
II — Homogamie religieuse, homogamie sociale ?	291
1. Rencontrer des homosexuel·le·s : l'euphémisation de critères sociaux par la religion	291
2. Consolider des pratiques socialement distinctives par l'appartenance religieuse : le cas de catholiques issu·e·s de milieu supérieur	297
3. Une hétérogamie religieuse socialement homogame	302
III — Du premier rapport sexuel à la mise en couple : des parcours genrés pour les musulman·e·s	309
1. Un premier rapport sexuel déjà conjugal : le contrôle de la sexualité des jeunes femmes musulmanes	309
2. Se marier pour légitimer sa sexualité : rapports de genre et rapports interethniques pour les musulman·e·s	316
Conclusion de chapitre	321
CHAPITRE 7	
VARIATIONS SEXUELLES ET VARIATIONS RELIGIEUSES CHEZ LES FIDELES AU COURS DE LA JEUNESSE	323
Introduction de chapitre	323
I — De l'expérience de la douleur à l'apprentissage du plaisir	325
1. Des premiers rapports sexuels forcément douloureux pour les femmes ?.....	325
a) L'anticipation de la douleur : variations religieuses d'un phénomène de genre.....	325
b) La construction sociale des troubles sexuels : le cas du vaginisme	333
2. Orgasmes en cours d'acquisition : apprendre le plaisir hors et au sein du couple.....	344
II — Entre corps et âme : les transformations de l'engagement religieux durant la jeunesse sexuelle	348
1. Se reconnaître par corps : des mises en scène de soi à l'intersection de différents rapports sociaux.....	348
2. Des trajectoires affectives, sexuelles et religieuses imbriquées	354
a) Le renforcement : « <i>au contraire, j'ai fait une anti-crise d'adolescence</i> ».....	355
b) La distance bienveillante : « <i>ça fait plaisir à la famille et à nous aussi</i> »	359

c) L'éloignement conflictuel : « <i>je disais que j'étais catholique, mais après je faisais un peu ce que je voulais</i> »	362
d) La rupture impossible : « <i>la religion m'a pourri peut-être une adolescence</i> »	365
Conclusion de chapitre	369
Conclusion générale.....	377
Bibliographie.....	393
Autres sources.	421
Annexes	429
Index	511
Table des tableaux.....	518
Table des encadrés.....	520
Table des figures.....	520
Table des matières	522
Résumé de thèse.....	528

Résumé de thèse

Sécularisation, genre, sexualité. Des catholiques et des musulman·e·s en quête de sens (années 1970-années 2010)

Les paysages religieux et sexuels se caractérisent, en France, par des mutations communes, caractérisant la dynamique plus large de sécularisation de la société française. Ils sont traversés par des processus de diversification des pratiques, de pluralisation des répertoires d'action et d'individualisation des normes, tout autant que par le maintien de cadres sociaux régulant les conduites.

Le contexte religieux français est marqué par la perte d'influence institutionnelle de la religion catholique et par la diminution des appartenances catholiques, par l'importance croissante des individus ne déclarant aucune appartenance religieuse, ainsi que par l'affirmation de l'islam. Il s'agit en effet d'une religion jeune, dynamique, et souvent socialement minorée et racialisée. Ces évolutions – tout autant que l'histoire différente du catholicisme et de l'islam en France – interrogent la forte visibilité publique et médiatique d'une frange religieuse mobilisée autour de questions de genre et de sexualité. Pour mieux comprendre ces phénomènes, le travail de thèse questionne l'articulation entre genre, sexualité et religions en France depuis les années 1970, en s'appuyant sur les pratiques et représentations sexuelles des catholiques et des musulman·e·s.

L'analyse utilise deux types de matériaux : trois grandes enquêtes de population sur la sexualité en France (1970, 1992, 2006) et une sur la conjugalité (2013), ainsi que des entretiens biographiques auprès de personnes se déclarant catholiques et musulman·e·s. Le croisement de ces deux matériaux permet d'étudier, dans une perspective comparative, l'évolution des conduites sexuelles des femmes et des hommes selon leur religiosité.

Le répertoire sexuel des individus, qu'ils soient catholiques, musulmans ou sans religion d'appartenance, est diversifié et étendu. Les pratiques sexuelles se rapprochent entre catholiques et personnes sans religion (âge d'entrée dans la sexualité, masturbation, pornographie), tandis que la sexualité des musulman·e·s est marquée par des écarts de genre importants et des pratiques en lien leur position minoritaire dans l'espace social (comme le recours à la prostitution pour les hommes). Les représentations associées à la famille et à l'homosexualité se résument à trois grandes configurations, selon l'attachement des personnes au couple, à la procréation et à l'hétérosexualité. La religion détermine en partie ces positionnements, qui s'inscrivent toutefois dans des parcours biographiques et des expériences sexuelles plus larges.

La thèse montre de plus comment s'imbriquent les trajectoires religieuses et sexuelles des femmes et des hommes à partir de leurs parcours de vie et de leur position dans les rapports sociaux (de classe, de genre, de race). La religion apparaît, selon le contexte, comme une ressource (culturelle, sociale ou symbolique) pouvant être utilisée dans la recherche d'un·e partenaire et euphémiser ou renforcer des logiques de sélection sociale. Les entretiens éclairent les manières dont les individus s'approprient leur religion, tant dans leurs discours que dans les discours sur leurs pratiques, mais aussi les façons dont ils subjectivent les normes et les (re)constituent *a posteriori*, en relisant leurs expériences biographiques.

In fine, la thèse apporte des clés pour mieux comprendre le processus de sécularisation en France. La sexualité des catholiques et des musulman·e·s offre un point de vue original sur la manière dont les individu·e·s se constituent comme sujets. Elle apporte un nouveau sur les formes que prend la normativité sociale, dans une société sécularisée, au sein de laquelle les sources normatives sont nombreuses et peu hiérarchisées. Enfin, elle démontre que la religion renvoie à des rapports sociaux combinés, dans une société traversée par des inégalités de genre, de classe, de race et de sexualité.

Mots-clés : genre, sexualité, conjugalité, religion, catholicisme, islam, rapports sociaux, homogamie, race, classe, norme.

Thesis summary

Secularization, gender and sexuality. Catholics and Muslims in search of sense and sensuality (France, 1970–2010)

The French religious and sexual landscapes share certain mutations that characterized a larger dynamic of secularization. They are structured not only by processes that diversify practices, multiply the available choices for action, and individualize norms, but also by the persistence of social frameworks that regulate behaviour. The state of religion in France is characterized by the Catholic faith's loss of institutional influence and a reduction in church membership, a growing number of people stating no religious affiliation, and the specific position of Islam. The latter is a young, dynamic religion that is often understated and racialized in social space. These changes—and the differing histories of Catholicism and Islam in France—explain and interrogate the high public and media visibility of a religious fringe concerned with questions of gender and sexuality. To better understand these phenomena, the thesis examines the links between gender, sexuality and religion in France since the 1970s, on the basis of the sexual practice and representations of Catholics and Muslims.

My analysis uses two types of material: three major population surveys on sexuality in France (1970, 1992, 2006) and one on conjugality (2013), together with biographical interviews with respondents who identify as Catholics and Muslims. The combination of these research materials provides a comparative perspective on the development of sexual behaviour among women and men according to their religiosity.

The range of sexual behaviour among individuals, whether Catholic, Muslim or non-affiliated, is wide and diversified. Practices (first sexual experience, masturbation, pornography) are becoming more similar between Catholics and the non-affiliated, while Muslims' sexuality is characterized by major gender differences and practices related to their minorized position in social space (such as men's use of prostitutes). The perceptions of family and homosexuality fall into three major patterns, according to the respondents' attachment to life as a couple, childbearing and heterosexuality. Religious commitment to some extent determines these positions, which are also situated within broader life stories and sexual experience.

The thesis also demonstrates how women and men's religious and sexual trajectories are connected on the basis of their life stories and place in power relationship (class, gender, race). In some cases, religion may be a resource (cultural, social or symbolic) for finding a partner and underplaying or reinforcing processes of social selection. The research interviews throw light on the ways in which respondents appropriate their religion, in what they say about it and about their behaviour, and the ways they subjectivate norms and (re)construct them in hindsight as they review their life experiences.

The thesis offers new insight into the process of secularization in France. The sexuality of Catholics and Muslims provides an original view of the way men and women establish themselves as subjects. It sheds new light on the various forms of social normativity in a society where normative sources are multiple and non-hierarchical. Finally, it demonstrates that religion is only socially significant in a society structured by gender, class, race, and sexual inequalities.

Keywords: gender, sexuality, conjugality, religion, Catholicism, Islam, social relations, homogamy, race, class, norm.

Sécularisation, genre, sexualité.

Des catholiques et des musulman·e·s en quête de sens (années 1970-années 2010)

Thèse de doctorat en sociologie

Marion MAUDET (EHESS, Iris, Ined)

Directeur de thèse : Michel BOZON (directeur de recherche à l'Ined, chercheur associé à l'Iris)

Rapporteurs : Baptiste COULMONT (professeur de sociologie à l'Université Paris 8)

Éric FASSIN (professeur de sociologie à l'Université Paris 8)

Présidente : Céline BÉRAUD (sociologue, directrice d'études à l'EHESS)

Jury : Céline BÉRAUD (sociologue, directrice d'études à l'EHESS)

Sébastien CHAUVIN (professeur associé, Université de Lausanne)

Baptiste COULMONT (professeur de sociologie à l'Université Paris 8)

Éric FASSIN (professeur de sociologie à l'Université Paris 8)

Florence MAILLOCHON (directrice de recherche CNRS, professeure associée à l'ENS)

Florence ROCHEFORT (chargée de recherche CNRS)

Résumé de la thèse

Les paysages religieux et sexuels se caractérisent, en France, par des mutations communes, caractérisant la dynamique plus large de sécularisation de la société française. Ils sont traversés par des processus de diversification des pratiques, de pluralisation des répertoires d'action et d'individualisation des normes, tout autant que par le maintien de cadres sociaux régulant les conduites.

Le contexte religieux français est marqué par la perte d'influence institutionnelle de la religion catholique et par la diminution des appartenances catholiques, par l'importance croissante des individus ne déclarant aucune appartenance religieuse, ainsi que par l'affirmation de l'islam. Il s'agit en effet d'une religion jeune, dynamique, et souvent socialement minorée et racialisée. Ces évolutions – tout autant que l'histoire différente du catholicisme et de l'islam en France – interrogent la forte visibilité publique et médiatique d'une frange religieuse mobilisée autour de questions de genre et de sexualité. Pour mieux comprendre ces phénomènes, le travail de thèse questionne l'articulation entre genre, sexualité et religions en France depuis les années 1970, en s'appuyant sur les pratiques et représentations sexuelles des catholiques et des musulman·e·s.

L'analyse utilise deux types de matériaux : trois grandes enquêtes de population sur la sexualité en France (1970, 1992, 2006) et une sur la conjugalité (2013), ainsi que des entretiens biographiques auprès de personnes se déclarant catholiques et musulman·e·s. Le croisement de ces deux matériaux permet d'étudier, dans une perspective comparative, l'évolution des conduites sexuelles des femmes et des hommes selon leur religiosité.

Le répertoire sexuel des individus, qu'ils soient catholiques, musulmans ou sans religion d'appartenance, est diversifié et étendu. Les pratiques sexuelles se rapprochent entre catholiques et personnes sans religion (âge d'entrée dans la sexualité, masturbation, pornographie), tandis que la sexualité des musulman·e·s est marquée par des écarts de genre importants et des pratiques en lien leur position minoritaire dans l'espace social (comme le recours à la prostitution pour les hommes). Les représentations associées à la famille et à l'homosexualité se résument à trois grandes configurations, selon l'attachement des personnes au couple, à la procréation et à l'hétérosexualité. La religion détermine en partie ces positionnements, qui s'inscrivent toutefois dans des parcours biographiques et des expériences sexuelles plus larges.

La thèse montre de plus comment s'imbriquent les trajectoires religieuses et sexuelles des femmes et des hommes à partir de leurs parcours de vie et de leur position dans les rapports sociaux (de classe, de genre, de race). La religion apparaît, selon le contexte, comme une ressource (culturelle, sociale ou symbolique) pouvant être utilisée dans la recherche d'un·e partenaire et euphémiser ou renforcer des logiques de sélection sociale. Les entretiens éclairent les manières dont les individus s'approprient leur religion, tant dans leurs discours que dans les discours sur leurs pratiques, mais aussi les façons dont ils subjectivent les normes et les (re)constituent *a posteriori*, en relisant leurs expériences biographiques.

In fine, la thèse apporte des clés pour mieux comprendre le processus de sécularisation en France. La sexualité des catholiques et des musulman·e·s offre un point de vue original sur la manière dont les individu·e·s se constituent comme sujets. Elle apporte un nouveau sur les formes que prend la normativité sociale, dans une société sécularisée, au sein de laquelle les sources normatives sont nombreuses et peu hiérarchisées. Enfin, elle démontre que la religion renvoie à des rapports sociaux combinés, dans une société traversée par des inégalités de genre, de classe, de race et de sexualité.

Mots-clés : genre, sexualité, conjugalité, religion, catholicisme, islam, rapports sociaux, homogamie, race, norme.