

**Racisme antimusulman
en Suisse :
étude de référence**

*Noemi Trucco, Asmaa Dehbi
Amir Dziri, Hansjörg Schmid*

SZIG/CSIS-Studies 12

Les SZIG/CSIS-Studies ainsi que les autres publications du Centre suisse islam et société sont disponibles sur le site web du CSIS : www.unifr.ch/szig/fr.

© 2025, CSIS
Université de Fribourg
Rue du Criblet 13
1700 Fribourg
szig@unifr.ch

Auteur-e-s : Noemi Trucco, Asmaa Dehbi, Amir Dziri et Hansjörg Schmid ; CSIS, Université de Fribourg

Traduction française : service linguistique du Secrétariat général du Département fédéral de l'intérieur

Toutes les citations des sujets interviewés sont reproduites telles quelles si elles existent en français et ont été librement traduites dans le cas contraire. Les citations de la littérature secondaire qui ne sont pas en français ont également été traduites en français.

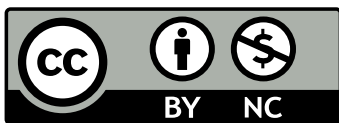
DOI: [10.51363/unifr.szigs.2025.012f](https://doi.org/10.51363/unifr.szigs.2025.012f)

ISSN : 2673-2629 (Print)

ISSN : 2673-2637 (Online)

Rapport rédigé sur mandat du Service de lutte contre le racisme (SLR)

Département fédéral de l'intérieur (DFI)



Cet ouvrage est publié sous une licence Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Table des matières

1. Introduction	5
2. Racisme antimusulman en Suisse : bases et état de la recherche	6
2.1 Terminologie et notions théoriques	6
2.1.1 <i>Le racisme antimusulman en tant que rapport social</i>	7
2.1.2 <i>Schémas de pensée, de perception et d'action, altérisation et légitimation des relations de pouvoir et d'inégalité</i>	8
2.1.3 <i>Racialisation et construction des différences</i>	9
2.1.4 <i>Intersectionnalité</i>	11
2.1.5 <i>Critique légitime de l'islam et remise en question justifiée de la critique</i>	11
2.2 Les représentations sociales pertinentes et leur historicité	12
2.2.1 <i>Continuités historiques</i>	12
2.2.2 <i>Discours actuels sur l'islam et les personnes musulmanes et événements discursifs en Suisse</i>	16
2.3 Résultats empiriques pour la Suisse	21
2.3.1 <i>Attitudes de la population suisse</i>	22
2.3.2 <i>Ressenti en matière de discrimination raciale</i>	23
2.3.3 <i>Signalements et cas juridiques</i>	24
2.3.4 <i>Le racisme antimusulman sur le marché du travail</i>	24
2.3.5 <i>Le racisme antimusulman dans la formation</i>	26
2.3.6 <i>Imbrications entre racisme antimusulman et genre</i>	27
2.3.7 <i>Imbrications entre racisme antimusulman et condition sociale</i>	28
2.4 Conseil et intervention	29
2.4.1 <i>Services de conseil et de signalement</i>	29
2.4.2 <i>Sous-signalement</i>	31
3. Éclairage empirique sur le racisme antimusulman en Suisse	32
3.1 Méthodologie	32
3.2 Expérience des personnes confrontées aux assignations identitaires, aux stéréotypes et au racisme	34
3.2.1 <i>Expérience des personnes confrontées aux assignations identitaires et aux stéréotypes</i>	35
3.2.2 <i>Formation / école / crèche</i>	38
3.2.3 <i>Marché de l'emploi et lieu de travail</i>	41
3.2.4 <i>Santé</i>	44
3.2.5 <i>Espace public et offres publiques du secteur privé</i>	45
3.2.6 <i>Police et autorités publiques</i>	47
3.2.7 <i>Voisinage</i>	48
3.3 Stratégies d'adaptation	49
3.3.1 <i>Éviter ou nier la problématique</i>	49
3.3.2 <i>Se replier sur sa communauté</i>	51

3.3.3	<i>Signaler les incidents, mais sans vouloir se faire remarquer</i>	52
3.3.4	<i>Lutter contre les stéréotypes et les discriminations</i>	53
3.3.5	<i>S'appuyer sur ses connaissances et son expérience</i>	55
3.3.6	<i>Gérer les stéréotypes de manière consciente et stratégique</i>	56
4.	Synthèse et recommandations	58
Annexe	65
A :	Bibliographie	65
B :	Autres sources	78
	<i>Consultations de spécialistes (CS)</i>	78
	<i>Entretiens et discussion de groupe</i>	79
C :	Centres de conseil et services de signalement.....	80

1. Introduction

Des études de l'Office fédéral de la statistique (OFS) et les évaluations des centres de consultation pour les victimes du racisme montrent qu'en Suisse, les discriminations à l'encontre des personnes musulmanes sont une réalité. Alors qu'il y a quelques années encore, on parlait surtout d'islamophobie ou d'hostilité envers les personnes musulmanes, la notion de racisme antimusulman est désormais de plus en plus utilisée (Bröse 2018 ; Dehbi 2021a ; CFR 2023 ; SLR 2024a ; Keskinliç 2019 ; Khazaei 2022 ; Opratko 2019). Dans ce contexte, la présente étude poursuit un double objectif : d'une part, il s'agit d'évaluer l'état de la recherche et les résultats empiriques disponibles sur le racisme antimusulman et de contribuer ainsi à une clarification terminologique et conceptuelle. D'autre part, il s'agit de mettre l'accent sur la perspective des personnes concernées, qui n'a pas encore été prise en compte dans les débats publics (Esteves, Picard et Talpin 2024:22) et pour laquelle nous avons mené une recherche qualitative. Cette approche permet de savoir dans quels domaines et quelles situations les personnes musulmanes ou perçues comme telles font l'expérience du racisme, comment elles y font face et quelles stratégies d'adaptation elles ont développées. Les recommandations finales mettent en évidence les conséquences pratiques qu'il faudrait tirer des résultats obtenus.

Le Service de lutte contre le racisme (SLR) a confié le mandat de cette étude à notre institution, le Centre suisse islam et société (CSIS) de l'Université de Fribourg, qui se concentre sur l'autoréflexion musulmane. Pour la mener à bien, notre équipe s'est appuyée sur nombre de recherches et de projets pratiques déjà réalisés sur la perception de l'islam en Suisse ou sur les organisations musulmanes et leurs interactions avec les divers acteurs de la société.

Dans le cadre de cette recherche, nous avons consulté des experts de 21 services spécialisés, autorités publiques et organisations musulmanes ainsi que 10 experts scientifiques (voir annexe B). À cela s'ajoutent des entretiens qualitatifs avec 11 personnes touchées par le racisme antimusulman et une discussion organisée comme un espace de dialogue protégé avec un groupe de 6 personnes. Enfin, un groupe d'accompagnement conduit par le SLR a soutenu le travail réalisé au cours de l'étude. Il comprenait les personnes suivantes : Cenk Akdoğanbulut, historien et doctorant de l'Université de Fribourg ; Pascal Gemperli, médiateur SDM-FSM et responsable d'associations (Fédération des organisations islamiques de Suisse, FOIS, et Union vaudoise des associations musulmanes, UVAM) ; Meral Kaya, historienne et spécialiste de la recherche sur le genre ; Meriam Mastour, juriste, conseillère et formatrice sur les questions de genre, de diversité et d'inclusion, et Fatima Moumouni, auteure de théâtre et promotrice de l'intersectionnalité et de l'antiracisme. Ce dispositif nous a permis d'acquérir une vaste perspective sur la thématique.

Nos remerciements s'adressent à toutes les personnes et institutions précitées qui ont partagé leurs connaissances et leurs expériences avec nous et qui ont ainsi rendu possible cette recherche. Un merci particulier à l'équipe du SLR pour sa collaboration constructive tout au long de ce mandat.

Cette étude se distingue par le fait qu'elle rend visibles des expériences et des perceptions qui sont généralement ignorées. Nous nous réjouissons que ces voix, associées à l'analyse théorique présentée dans l'étude, suscitent réflexions et discussions et contribuent à la lutte contre le racisme.

2. Racisme antimusulman en Suisse : bases et état de la recherche

Une étude sur le racisme antimusulman se doit de commencer par clarifier la terminologie et les notions utilisées. C'est ce que nous faisons dans un premier chapitre (2.1). Partant de la définition du racisme antimusulman retenue pour ce travail, nous expliquons ses différentes dimensions sans élaborer de théorie propre, mais en apportant divers éléments tirés d'un éventail de théories. Nous présentons ensuite les résultats empiriques disponibles en Suisse en deux temps (2.2 et 2.3), avant d'aborder les possibilités de conseil et d'intervention existantes en Suisse (2.4).

2.1 Terminologie et notions théoriques

Par racisme antimusulman, on entend un rapport social qui s'est historiquement développé au sein de la société. Ce rapport se caractérise par des schémas de pensée, de perception et d'action qui produisent de la différence et de l'altérité en vue de créer et de légitimer des relations de pouvoir et d'inégalité. Suivant un processus de racialisation, les personnes musulmanes ou perçues comme telles sont réduites à constituer un groupe homogène et essentialisé, auquel des caractéristiques – ou stéréotypes – sont attribuées. Comme telles, elles sont opposées à un groupe distinct (le groupe de référence) de manière dichotomique et hiérarchique. Cette différenciation prend appui sur des représentations de « race », de « religion » et de « culture », qui s'imbriquent généralement les unes dans les autres.

La présente étude retient le terme de racisme antimusulman, de préférence à celui d'islamophobie, défini pour la première fois par le think tank britannique Runnymede Trust (1997)¹. Dans son étude, le Runnymede Trust avait opposé l'islamophobie à un « bon islam », contribuant ainsi, du point de vue de la théorie du racisme, à une perspective niant l'hétérogénéité de l'islam (Tamdgidi 2012:76). L'islamophobie est en outre souvent comprise comme un terme qui se réfère uniquement à la religion et non aux personnes (SLR 2021:15 ; Pfahl-Traugher 2020:136), ce qui fait perdre de vue les expériences de discrimination vécues par celles-ci². Par ailleurs, le suffixe « -phobie » pose le problème de la pathologisation et de l'individualisation d'un phénomène sociétal. De fait, l'islamophobie – tout comme le terme d'hostilité envers les personnes musulmanes – provient de la recherche sur les préjugés, qui se concentre sur les attitudes individuelles envers certains groupes et les détermine à l'aide de méthodes statistiques (UEM 2023:26). Cette approche néglige ainsi fondamentalement les dimensions politiques, structurelles et institutionnelles, lesquelles présentent des continuités historiques (Keskinkılıç 2019). De plus, l'utilisation du mot « hostilité » met l'accent sur des stratégies intentionnelles conscientes, qui reposent sur des présupposés idéologiques. Il manque en outre une analyse de

¹ Tarek Naguib (2014:65-66) indique que le terme a été utilisé dès les années 1910 dans des publications historiques sur les relations coloniales entre la France et l'Algérie et, en sciences sociales, probablement pour la première fois par Tariq Modood dans les années 1980.

² Par discrimination, on entend un « traitement inégal des personnes », « alors qu'il existe un droit légitime à l'égalité de traitement » (El-Mafaalani, Waleciak et Weitzel 2016:7). La discrimination constitue un concept juridique, étant explicitement ancrée dans les textes internationaux et constitutionnels pertinents (Naguib 2014:34). Pour la Suisse, voir l'art. 8, al. 2, de la Constitution fédérale (1999).

l'origine et de la construction des groupes concernés (les « musulmans ») (Opratko 2019:63). Autrement dit, l'existence et l'homogénéité de tels groupes dans la société ne sont pas questionnées (Terkessidis 2004:42).

Dans les trois régions linguistiques de Suisse, l'usage de ces termes varie selon la langue. On observe toutefois des tendances similaires : le terme de racisme antimusulman (*antimuslimischer Rassismus*, *razzismo antimusulmano*) tend à s'établir, notamment dans le langage des autorités, même si le terme d'islamophobie (*Muslimfeindlichkeit*, *islamofobia*) demeure plus courant (CS08 ; CS15³). Par ailleurs, le sens du terme islamophobie et de ses équivalents en allemand et en italien évolue pour se rapprocher, selon les utilisateurs et le contexte, de celui de racisme antimusulman. Autrement dit, ces deux termes sont aujourd'hui parfois utilisés comme synonymes. C'est également le cas en France (Esteves et al. 2024:24). Au niveau international, le terme *islamophobia* est largement utilisé (p. ex. UN 2020).

Le racisme antimusulman doit également être distingué de la critique légitime de l'islam ou des personnes musulmanes ; en effet, la critique du racisme n'empêche pas une discussion objective et différenciée sur l'islam elle valide même l'esprit critique, sous réserve d'exclure les jugements arbitraires et sans nuances (Dehbi et Dziri 2023:38). Comme ce point requiert quelques explications, nous le présentons plus amplement au chap. 2.1.5. Mais avant cela, les paragraphes qui suivent explicitent la définition du racisme antimusulman retenue pour cette étude en reprenant chacun de ses éléments.

2.1.1 *Le racisme antimusulman en tant que rapport social*

Lorsque l'on considère le racisme antimusulman comme un rapport social, on ne parle pas du racisme au sens que le langage ordinaire donne à ce terme, c'est-à-dire comme un acte de violence immédiat, généralement individuel, intentionnel et visant un but précis (UEM 2023:28). Une telle conception usuelle du racisme repose sur des idéologies et des pratiques qui remontent à l'impérialisme et au colonialisme européens (voir chap. 2.2.1), lesquels ont divisé « l'humanité en < races > biologiquement distinctes » (Hall 1989:913) et ainsi justifient « l'exploitation, l'esclavage, la politique d'assimilation et les génocides » (UEM 2023:28). Le sens véhiculé par le langage ordinaire n'est pourtant pas figé ; il évolue au fil de l'histoire et dépend du contexte. Si l'on s'en tient à la conception usuelle dont nous venons de parler, le fait de nommer le racisme aujourd'hui et de chercher à en parler peut provoquer un rejet véhément des personnes qui s'expriment ou agissent de manière raciste, vu le caractère délibéré et le lien à la violence physique que cette définition suppose. En revanche, si l'on en parle comme d'un rapport social, c'est aux formes non explicites, non délibérées mais subtiles du racisme que l'on prêtera attention. En même temps, tout rapport social implique les personnes en jeu et les fait donc participer de différentes manières : il doit être compris comme un rapport systématique et structurel.

³ Les consultations de spécialistes sont indiquées par l'abréviation CS suivie d'un nombre. L'annexe B présente un aperçu des entretiens menés.

2.1.2 Schémas de pensée, de perception et d'action, altérisation et légitimation des relations de pouvoir et d'inégalité

En tant que rapport social, le racisme antimusulman est caractérisé, selon notre définition, par des schémas de pensée, de perception et d'action. Ceux-ci font partie des représentations sociales (Keller [2022] parle ici de *Wissensordnungen*, ordres de connaissance). Dès la naissance, les êtres humains se socialisent, autrement dit : ils appréhendent le monde par le biais des connaissances qui leur sont transmises par leurs parents, leur proche entourage et, plus tard, par l'école et le monde du travail. Au cours de leur socialisation, ils apprennent et intériorisent ainsi des structures de connaissance qui leur servent à réfléchir sur eux-mêmes et sur le monde. Ils perçoivent le monde à travers ce prisme et agissent partiellement en conséquence. Ces éléments ne sont cependant pas figés, ils sont produits dans le cadre de processus sociaux (Berger et Luckmann 2022 [1966]). Ils structurent notre façon de penser et de percevoir les choses et influencent nos actions sans être nécessairement rattachés à une intention particulière. Yasemin Shooman écrit à ce sujet :

« Du point de vue de la recherche sur le racisme, l'analyse des discours est importante parce que ceux-ci n'influencent pas seulement la perception et les attitudes envers les minorités, mais ils agissent aussi à un niveau institutionnel et peuvent entraîner ou légitimer sous différentes formes des actions discriminatoires. » (Shooman 2014:25)

Ainsi, à considérer le racisme antimusulman comme un rapport social caractérisé par des schémas de pensée, de perception et d'action, on souligne l'aspect non délibéré de ce racisme. Encore faut-il caractériser plus précisément les schémas de pensée, de perception et d'action dont il est question dans cette définition : il s'agit, comme nous le verrons, de schémas bien spécifiques qui produisent de la différence sociale et de l'altérité afin de créer et de légitimer des relations de pouvoir et d'inégalité. Par « différence sociale », on entend des différences structurées dans des relations créant un certain ordre. Le racisme antimusulman se caractérise ainsi par des schémas de pensée, de perception et d'action qui construisent une différence entre « nous » et « les autres » ; on parle alors d'altérisation (*othering*), au sens d'« un geste permanent de délimitation et de catégorisation » (Siouti 2022:111).

Edward Said, parmi d'autres, a fortement influencé le concept d'altérisation. Dans son ouvrage *L'orientalisme* (Said 2005 [1978]), il a étudié la manière dont l'« Orient » et donc « l'islam » étaient représentés dans différents domaines scientifiques de l'Occident ; il en conclut que « les discours sur l'orientalisme ne disent rien sur la nature réelle de l'Orient, mais servent plutôt de révélateur à la culture occidentale, grâce auquel celle-ci génère son identité » (Siouti et al. 2022:8). L'autre est donc requis dans son antagonisme pour nous renvoyer à notre propre définition (Riegel 2016:52). La binarité de l'opposition entre « nous » et « les autres » permet en outre de définir la normalité du « nous » : l'« autre » est considéré comme déviant, « le primitif et le traditionnel semblent ainsi toujours situés en dehors de l'Europe » (Siouti et al. 2022:8). C'est aussi ce que Stuart Hall (2021 [1992]) a décrit avec justesse dans son article « L'Ouest et le reste. Discours et pouvoir ». Les processus d'altérisation servent donc également à la valorisation de soi (Bröse 2018:307). Le concept forgé par Said a cependant été critiqué, du fait qu'il construit

« l'Occident » de manière similaire et tout aussi essentialiste que « l'Orient » (Fähndrich 1988:183)⁴.

L'altérisation, en tant que positionnement de groupes et d'individus dans un ordre social, est l'expression de relations de pouvoir et de domination, qu'elle légitime dans le même temps. Elle s'accompagne d'un accès inégal aux ressources, aux domaines d'existence et aux espaces de liberté, concrétisé par un jeu d'inclusions et d'exclusions (Mecheril et Melter 2009:16). Même les systèmes de description prétendument neutres sont, en tant que structures de connaissance, toujours imprégnés de pouvoir (Castro Varela et Dhawan 2015:97). La puissance des relations de pouvoir racistes est également manifeste dans le fait que les personnes perçues comme autres ont elles-mêmes recours à des constructions et à des caractéristiques qui font d'elles des autres (Riegel 2016:53). Gayatri Chakravorty Spivak (1988) a également souligné l'absence de voix des autres marginalisés et leur difficulté à trouver un langage pour s'exprimer. Cependant, les théories postcoloniales attirent aussi l'attention sur le fait que l'autoreprésentation n'est pas en soi plus juste, car elle aussi « dépend de porte-parole éloquentes qui s'expriment au nom du groupe marginalisé » (Amir-Moazami 2014:371) au sein des relations de pouvoir et d'inégalité établies. Shirin Amir-Moazami suggère par conséquent que les représentations des groupes marginalisés « soient toujours considérées au sein des structures discursives qui délimitent ce qui mérite d'être représenté » (Amir-Moazami 2014:373) ; il faut ainsi toujours problématiser les structures de pouvoir. C'est là un élément central de la réflexion théorique sur le racisme.

2.1.3 *Racialisation et construction des différences*

Toujours selon la définition ici retenue, les personnes musulmanes ou perçues comme telles sont catégorisées, suivant un processus de racialisation, comme un groupe homogène et essentialisé auquel des caractéristiques sont attribuées. Le terme de racialisation décrit un processus d'attribution et d'ancrage de différences (SLR 2024b) qu'on légitime dans le même temps. Depuis quelques décennies, on assiste au passage d'un racisme fondé sur la biologie à un racisme fondé sur la culture (Dehbi et Dziri 2023:36). Alors que le terme de culture a connu un glissement de sens depuis les années 1970, en particulier au sein de l'anthropologie sociale, une conception historiquement dépassée du terme s'est établie dans le langage ordinaire (Dahinden et Korteweg 2023:421), qui sert de point de départ au racisme fondé sur des arguments culturalistes :

« Idéologiquement, le racisme actuel (...) s'inscrit dans le cadre d'un « racisme sans races » (...): un racisme dont le thème dominant n'est pas l'hérédité biologique, mais l'irréductibilité des différences culturelles ; un racisme qui, à première vue, ne postule pas la supériorité de certains groupes ou peuples par rapport à d'autres, mais « seulement » la nocivité de l'effacement des frontières, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions (...). » (Balibar 2007 [1988]:32-33)

⁴ D'autres critiques figurent dans Castro Verela et Dhawan (2015:106-119) et Pouillon et Vatin (2015).

Par conséquent, la racialisation désigne tout processus « qui peut faire en sorte que d'autres caractéristiques » que les caractéristiques phénotypiques sur lesquelles se base le racisme fondé sur un argumentaire biologique, comme la couleur de la peau par exemple, « deviennent un motif de distinction » (Dehbi et Dziri 2023:36).

Par un processus de racialisation, les personnes musulmanes ou perçues comme telles sont donc constituées en un groupe. Ce processus est indépendant du fait que les personnes concernées s'identifient ou non à la confession musulmane (Shooman 2014:65). On peut donc dire du racisme antimusulman qu'il commence dès que des personnes sont perçues de manière essentialisante comme musulmanes (Attia 2013:5) et qu'il touche aussi des personnes qui ne se considèrent pas elles-mêmes comme musulmanes. La construction du groupe en tant que tel se caractérise par des essentialisations qui font des rapports sociaux des rapports « naturels » (Attia 2013:7)⁵. Les personnes musulmanes ou perçues comme telles se voient attribuer une essence immuable, quasi naturelle (Mecheril et Melter 2009:16), leur déniaient ainsi tout potentiel de développement et de changement. Ou, comme l'écrit Balibar, « la culture peut elle aussi fonctionner comme une nature, en particulier comme une façon d'enfermer a priori les individus et les groupes dans une généalogie, une détermination d'origine immuable et intangible » (Balibar 2007 [1988]:34). Les personnes musulmanes ou perçues comme telles sont ainsi construites comme un tout homogène et monolithique, ce qui nie la pluralité intramusulmane (Behloul 2007:295-296 ; Spielhaus 2006:32). En outre, leur identité est réduite à leur religion, ses multiples autres aspects étant ignorés (Allievi 2006:37 ; Spielhaus 2010:15). Les personnes musulmanes et perçues comme telles sont ainsi supposées partager les mêmes valeurs, les mêmes visions du monde, voire la même orientation politique (Gianni et al. 2010:15). Souvent, elles se voient attribuer par un procédé de généralisation d'autres caractéristiques communes : homophobie, sexisme, antisémitisme, incapacité à s'informer, résistance à la démocratie ou potentiel de violence, pour n'en citer que quelques-unes (Behloul 2009:261 ; Dehbi 2021a:355)⁶.

Le groupe résultant de cette construction est opposé de manière dichotomique à un groupe distinct, propre à celui qui se le représente. La différence construite entre « nous » et « les autres » a un effet hiérarchisant – elle ordonne de manière normative. Cette dichotomie fait apparaître un « nous » lui aussi homogène, mais contrairement au groupe dévalorisé, tout aussi bien présenté comme hétérogène. L'altérité ainsi établie crée des exclusions, mais comprend également d'autres pratiques, souvent considérées comme étant « bien intentionnées », telles que l'exotisation ou la paternalisation (Attia, Keskinilic et Okcu 2021:180). Ces dernières sont la preuve que le racisme ne peut pas être identifié par ses motivations et qu'un comportement justifié par les meilleures intentions du monde peut aussi s'avérer raciste (Attia et al. 2021:22-23).

⁵ Dans les mots de Stuart Hall, la naturalisation consiste en une stratégie de représentation qui fige la différence pour la sécuriser à tout jamais (« to fix difference, and thus secure it forever ») (Hall 1997:245).

⁶ Nous décrivons ici un processus visant à généraliser des individus et ne nous prononçons pas sur la question de savoir dans quelle mesure certains aspects sont effectivement présents à des degrés divers chez les personnes concernées (voir chap. 2.1.5).

2.1.4 Intersectionnalité

La dernière phrase de notre définition du racisme antimusulman met en lien la création de différences, expliquée en détail dans les développements précédents, avec des représentations de « race », de « religion » ou de « culture ». Ce point souligne qu'il s'agit de constructions mentales et non de caractéristiques ou de propriétés objectivement définies. La dernière partie de la phrase, qui relève l'imbrication de ces différents marqueurs de différence (ECRI 2021:11), est particulièrement importante, car elle met en évidence la nécessité d'une perspective intersectionnelle. Le terme d'intersectionnalité a été inventé par Kimberle Crenshaw (2023 [1989]), pour mettre en évidence l'imbrication des catégories créant des différences et les angles morts des approches unidimensionnelles du racisme. Ces imbrications entraînent des interactions ; elles ne se résument pas à la somme des facteurs individuels de discrimination (Crenshaw 2023 [1989]:149). Concrètement, on ne peut considérer que la discrimination commise envers une musulmane égale l'addition de la discrimination envers les femmes et de la discrimination envers les personnes musulmanes, car l'imbrication du genre et de l'appartenance religieuse confère à cette discrimination une tout autre dimension. Pour l'analyse, cela signifie d'une part qu'il n'est pas toujours possible de déterminer avec précision la raison pour laquelle une personne est discriminée – est-ce la religion, la culture ou d'autres caractéristiques supposées ? D'autre part, il convient d'accorder une attention particulière à l'imbrication des marqueurs de différence. En Suisse, c'est particulièrement le cas en ce qui concerne le genre (voir chap. 2.3.1) ; mais comme Barbara Dellwo (2019:112) a pu le montrer, ça l'est aussi en ce qui concerne la condition sociale (voir chap. 2.3.2).

2.1.5 Critique légitime de l'islam et remise en question justifiée de la critique

Les processus de racialisation comprennent, comme nous l'avons vu, des processus d'homogénéisation, d'essentialisation, de distinction et de dévalorisation. Or, il est fait reproche à la recherche sur le racisme, qui étudie ces mécanismes de manière critique, de vouloir empêcher les critiques légitimes portant sur l'islam ou les personnes musulmanes (Tezcan 2021:115-117), de restreindre la liberté d'expression et de moraliser de plus en plus la parole publique. La critique des doctrines religieuses de l'islam, du comportement des personnes qui se définissent comme musulmanes, des organisations, des sociétés et des États musulmans est sans aucun doute légitime. Cependant, la critique peut prendre des formes problématiques. L'excès d'attention portée sur les personnes musulmanes et l'islam est un premier indice d'une critique injustifiée. Un autre indice réside dans le fait de rendre ces personnes responsables de divers problèmes sociaux, en « islamisant » des questions de société dont le contenu n'a guère de rapport avec la population musulmane et en les présentant exclusivement comme des « problèmes en lien avec les musulmans » (Biskamp 2018:115 ; Schneiders 2010:14). Autre indice d'une critique injustifiée : le fait de porter un jugement général sur toutes les personnes musulmanes vivant en Suisse à partir d'un cas particulier, réel ou supposé, par exemple un événement survenu à l'étranger (Attia 2010:114). De telles généralisations vont souvent de pair avec l'opinion selon laquelle ces personnes seraient déterminées par leur religion, et donc incapables d'évoluer, ce qui justifierait le rejet pur et simple de l'islam et de ses croyants (Shooman 2014:59). Lorsque des personnes musulmanes expriment leur incompréhension face à des caricatures visant des

symboles clés de l'islam, leur réaction passe pour une incapacité foncière à supporter la critique et, partant, la preuve de l'incompatibilité de l'islam avec les valeurs européennes (Asad et al. 2013:xi-xii). Dernier indice : une perception et une représentation à la fois réductrices et négatives de la population musulmane dans l'opinion. On peut légitimement supposer que cette perception est arbitraire et qu'elle repose sur un stéréotype (Benz 2005:234-235). L'exagération, la projection, la généralisation, l'essentialisation, la partialité et l'arbitraire sont autant de signes permettant de douter de la légitimité de la critique émise. En revanche, les propos nuancés permettent de distinguer les critiques justifiées à l'encontre de la population musulmane (Goel 2013:89-90) et d'aborder des sujets comme l'antisémitisme (Dziri 2024), l'extrémisme (Schmid et al. 2018) ou l'inégalité des sexes (Dehbi 2023 ; Ströbele et al. 2021) ayant cours dans la socialisation musulmane, sans pour autant considérer ces phénomènes comme étant l'apanage des seules personnes musulmanes ni en tenir ceux-ci responsables. Il est essentiel de prendre en compte la complexité de ces phénomènes et de les considérer comme des défis touchant l'ensemble de la société.

2.2 Les représentations sociales pertinentes et leur historicité

Comme nous l'avons expliqué au chap. 2.1.2, les schémas de pensée, de perception et d'action propres au racisme antimusulman s'inscrivent dans des représentations sociales ou contribuent à la constitution de ces derniers. Dans ce qui suit, nous décrivons, autant qu'il est possible dans le cadre de ce rapport, les ordres de connaissance particulièrement pertinents pour la Suisse en montrant leurs dimensions historiques. Nous commençons par les grandes continuités historiques avant d'aborder les débats publics actuels sur l'islam et les personnes musulmanes en Suisse.

2.2.1 Continuités historiques

Dans l'Europe du Moyen Âge, les personnes musulmanes ont d'abord été appelées « Sarrasins » et « Ismaéliens » (Naumann 2009:22). Comme le montrent des sources latines de l'époque, une première présence musulmane peut être attestée en Suisse dès le ^xe siècle : les « Sarrasins » contrôlaient certains cols alpins suisses et entreprenaient également des incursions dans des monastères et des abbayes (Versteegh 1990:377-381). Cependant, comme ils ne sont pas mentionnés dans les sources arabes, il ne s'agissait probablement pas d'une armée régulière, mais plutôt de troupes composées de mercenaires et d'aventuriers (Versteegh 1990:360-361). Ainsi, comme le montre cet exemple, les personnes musulmanes ont été perçues comme des ennemis extérieurs dès le Moyen Âge, en raison de l'expansion musulmane ayant eu lieu aux ^{vii}e et ^{viii}e siècles au détriment du christianisme (Shooman 2014:40). Le narratif d'une « avancée islamique » a donc des racines anciennes et s'est vu réactivé par l'expansion ottomane aux ^{xv}e et ^{xvi}e siècles, notamment lors du siège de Vienne en 1529 (Naumann 2009:22, 29). Le deuxième siège de Vienne en 1683, à la suite duquel les Ottomans ont été refoulés, marque toutefois un tournant (Schmid 1999:799). Avec l'affaiblissement de la menace militaire, cette perception des personnes musulmanes est remplacée par « l'idée d'un Orient exotique et subordonné » (Shooman 2014:43). La différence construite entre un « Occident » supérieur et un « Orient » inférieur a permis de définir ce qui est normal et ce qui est déviant (Castro Varela et

Dhawan 2015:114-116). D'autre part, les discours coloniaux déploient précisément une ambivalence de phobie et de désir, faisant de « l'Orient » imaginé une surface de projection pour toutes sortes de désirs et de souhaits (Bhabha 2000), comme on le voit par exemple dans les peintures orientalistes du XIX^e siècle (Nochlin 1989).

On peut se demander ce que cela signifie concrètement pour la Suisse, car l'opinion selon laquelle la Suisse n'a pas pris part au colonialisme est encore largement répandue dans la société (Purtschert, Lüthi et Falk 2012:13). D'une part, cela influe directement sur la perception du racisme en Suisse, car celui-ci apparaît comme un « problème des « vaincus » de la Seconde Guerre mondiale et des puissances coloniales » (dos Santos et al. 2022:18). D'autre part, la perception de soi en tant qu'« acteur extérieur au monde colonial » permet de dissimuler sa propre implication dans l'entreprise coloniale et de profiter de ce statut. Pour étayer cette compréhension, la Suisse a toujours invoqué sa neutralité – et elle le fait encore (Boulila 2019:1413). Elle a ainsi offert ses bons offices dans la gestion des séquelles du colonialisme et s'est présentée comme un partenaire au-dessus de tout soupçon dans les relations avec les anciennes colonies (Purtschert, Falk et Lüthi 2016:290-291). C'est pourquoi les scientifiques la considèrent aussi comme le « tiers gagnant » de l'impérialisme (Purtschert et al. 2012:27).

Plusieurs travaux de recherche montrent toutefois que la Suisse a bel et bien pris part au colonialisme. Marchands, sociétés commerciales et institutions financières suisses ont participé, directement ou non, au commerce de personnes réduites en esclavage, que ce soit en armant des navires, en faisant commerce de marchandises – par exemple des indiennes – ou en cultivant et en exportant des produits coloniaux sur le continent américain (David, Etemad et Schaufelbuehl 2005) :

« Les de Meuron, Hoffmann, Faesch, Pourtalès, Thurneysen, Flach, Tobler ou de Pury faisaient partie d'une élite économique européenne qui, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, a maintenu et approvisionné la traite transatlantique et le système esclavagiste, qui se sont souvent révélés particulièrement rentables. » (David et al. 2005:122)

Des scientifiques, des missionnaires et des soldats suisses, ainsi que des Suisses établis dans les colonies, ont été impliqués dans les projets coloniaux à différents endroits du monde (Lüthi et Skenderovic 2019:3). Certains Suisses se sont mis au service des administrations coloniales et ont fait progresser les entreprises des puissances coloniales (Minder 2011:399). La Suisse disposait d'une « recherche sur les races » réputée, qui était également impliquée dans le mouvement eugéniste ; c'est pourquoi les chercheurs suisses étaient « des experts recherchés dans le projet global du colonialisme et de l'impérialisme » (dos Santos et al. 2022:24). Entre 1879 et 1939, une centaine de « zoos humains » (Purtschert et al. 2016:297) ont été organisés en Suisse pour promouvoir les « villages nègres », par exemple lors de l'Exposition nationale suisse de 1896 à Genève, où une affiche invitait à venir découvrir les « fêtes musulmanes et fétichistes » (Minder 2011:105). Les images et les représentations coloniales ne se sont pas seulement répandues en Suisse par le biais d'expositions, de photographies et de films, mais aussi à travers la publicité et sur les emballages de produits coloniaux (Minder 2011), qui se sont progressivement diffusés dans la société suisse à mesure que la consommation augmentait (Purtschert et al. 2016:294). Des logiques colonisatrices ont également été à l'œuvre à l'intérieur

de la Suisse (Purtschert et Fischer-Tiné 2015:8), à l'exemple du projet de Pro Juventute « Œuvre d'entraide pour les enfants de la grand-route », qui, pendant des décennies, a systématiquement retiré leurs enfants aux familles yéniches suisses, parfois aussi aux familles des Manouches/Sintés (Leimgruber, Meier et Sablonier 1998).

L'image de la Suisse d'hier et d'aujourd'hui comme un *Sonderfall* masque donc la très forte implication du pays dans des projets coloniaux (Purtschert et Fischer-Tiné 2015:4). Dès la première moitié du XIX^e siècle, un tiers des exportations suisses étaient destinées aux pays du Sud : « Les marchés lointains ont joué un rôle décisif dans l'industrialisation précoce de la Suisse », estime Lea Haller (2019:31). Bien que la Suisse ne possédât pas de colonies, elle disposait, en plus d'une importante économie d'exportation, d'un commerce de transit substantiel à partir du XIX^e siècle⁷ (Haller 2019:19, 377-378). La Suisse a donc compris très tôt que l'espace territorial et politique et l'espace économique ne devaient pas nécessairement coïncider et elle en a « tiré profit au fil des siècles » (Haller 2019:394). Aujourd'hui, un cinquième à un quart environ du commerce mondial de matières premières passe par la Suisse. L'opinion publique n'a pourtant pas encore pris conscience du fait que la Suisse est la principale place de négoce des matières premières au monde (Haller 2019:7, 19).

Dans une étude, Ashkira Darman et Bernhard Schär (2023) ont fourni des exemples typiques de l'implication de la Suisse dans le discours et les pratiques orientalistes. Les auteurs ont étudié deux immeubles appartenant à la Ville de Zurich et portant des inscriptions avec le mot « Mohr », dans le but de savoir quand et comment leurs noms et leurs inscriptions étaient apparus. Ils ont pu montrer que les Zurichois avaient participé à l'affrontement entre les puissances chrétiennes et musulmanes pour la domination religieuse et militaire de l'Europe, du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord :

« Le symbole de la « tête de Maure », qui allait donner son nom à l'immeuble du Neumarkt en 1443, est né dans le contexte des croisades et des guerres de religion (*Reconquista*) dans la péninsule ibérique, autrement dit des guerres contre les prétendus Maures. La « tête de Maure » a ensuite représenté cette lutte, voire la victoire sur les musulmans, symbolisée par la tête coupée. » (Darman et Schär 2023:9)

Cette illustration symbolisait la richesse, l'exotisme, les voyages et le commerce avec des pays lointains, comme en témoignent les armoiries d'alliance zurichoises (Darman et Schär 2023:55).

En résumé, il est tout à fait logique de parler d'une « Suisse coloniale » (Minder 2011) ou d'une « Suisse postcoloniale » (Purtschert et al. 2012). On observe depuis une continuité historique à travers d'autres mouvances, notamment un certain schéma d'interprétation dans les débats sur l'immigration et l'intégration, qui persiste depuis le début du XX^e siècle et s'articule sur la notion d'*Überfremdung* (Lüthi et Skenderovic 2019:6). Le terme (généralement traduit par

⁷ Par « commerce de transit », on entend le commerce intermédiaire international. Selon Haller (2019:18), dans le commerce de transit, les acheteurs reçoivent la marchandise directement du pays d'origine, mais la paient à l'entreprise commerciale dans un pays tiers, qui l'a elle-même déjà payée au producteur. En pratique, dans le cas de la Suisse, cela signifie que l'argent transite par la Suisse, tandis que les marchandises sont livrées directement d'un pays A vers un pays B.

« surpopulation étrangère ») exprime un excès et suppose, en creux, une normalité imaginaire aux contours imprécis (Kury 2003:74) ainsi qu'un danger présumé, « la crainte d'être débordés (*Über*) par les étrangers » (Garrido 1987:9). Il est au cœur d'un narratif décrivant la Suisse comme un petit pays menacé par une surpopulation étrangère due à l'immigration et qui doit s'en défendre (Dahinden 2014:98). Chaque étranger représente une menace potentielle pour l'État national suisse (Dahinden et Manser-Egli 2023:144). Cette « autodéfinition *ex negativo* » (Kury 2008:24) a permis à la Suisse, nation fondée sur la volonté (*Willensnation*), de s'homogénéiser en se démarquant des étrangers, tout en préservant son hétérogénéité linguistique et culturelle (Erlanger, Kury et Lüthi 2003:442). C'est ainsi que la Suisse passe aujourd'hui encore pour un modèle de pluralisme en raison de la coexistence et de la représentation politique des quatre groupes linguistiques au niveau de l'État, tandis que sa fermeture à l'égard des « étrangers » passe inaperçue (Dahinden, Duemmler et Moret 2014:335). La notion de « surpopulation étrangère » est apparue vers 1900 (Tanner 1994:18) ; elle a trouvé une première forme institutionnelle en 1917 dans la création d'une police des étrangers, dont la mission principale était de « lutter contre la surpopulation étrangère » (Erlanger et al. 2003:438). La première loi sur les étrangers – la loi fédérale de 1931 sur le séjour et l'établissement des étrangers (LSEE) – s'inscrit elle aussi dans le discours sur l'*Überfremdung*, puisque les directives d'exécution mentionnent expressément le terme (Kury 2003:174). Depuis la Seconde Guerre mondiale, différents partis conservateurs de droite se sont emparés de ce discours à plusieurs reprises (Dahinden et Korteweg 2023:437), par exemple lors de la campagne en faveur de l'initiative Schwarzenbach de 1970, qui visait à limiter à 10 % la proportion d'étrangers en Suisse et qui n'a été rejetée que de justesse (Buomberger 2004:15-28). La notion d'*Überfremdung* est donc un élément important dans les débats sur l'immigration et l'intégration :

« Ce discours axé sur une prétendue surpopulation étrangère a toujours absorbé et produit des contenus et des images racistes – depuis les politiques antisémites de naturalisation et d'accueil des réfugiés avant et pendant la Seconde Guerre mondiale, jusqu'aux discours et mobilisations antimusulmans récents, en passant par les campagnes politiques et médiatiques contre les demandeurs d'asile dans les années 1980. » (dos Santos et al. 2022:37)

Au fil des années, la notion de surpopulation étrangère a ainsi été utilisée contre un grand nombre de groupes de toute nature : juifs, communistes, travailleurs immigrés italiens, espagnols, ex-yougoslaves et turcs et, plus récemment, contre les personnes musulmanes (Dahinden et al. 2014:335). Cela signifie également que ces dernières sont considérées comme « extra-européennes », « étrangères » et « non-blanches », indépendamment de leur origine et de leur nationalité (Shooman 2014:71). Autrement dit, les convertis suisses à l'islam peuvent également être perçus comme étant « différents » et racisés, ainsi que Moosavi (2014) l'a montré pour le Royaume-Uni.

2.2.2 *Discours actuels sur l'islam et les personnes musulmanes et événements discursifs en Suisse*

Si l'on considère les débats publics actuels sur l'islam et les personnes musulmanes en Suisse, on constate que certains événements clés attirent l'attention du public. Ces *événements discursifs*, comme on les appelle, suscitent particulièrement l'intérêt des médias et des milieux politiques et influencent ainsi fondamentalement les discours (Jäger et Jäger 2007:27). En ce qui concerne la transformation de l'islam en sujet politique, les attentats du 11 septembre 2001 ont constitué un événement discursif global, à la suite duquel les personnes immigrées, notamment celles en provenance des Balkans, ont été perçues principalement comme étant musulmanes et, eu égard aux actes de violence perpétrés à cette date, comme une menace (Lüthi et Skenderovic 2019:6-7). Au niveau national, l'adoption de l'initiative contre la construction de minarets, fin novembre 2009, a contribué à ce que la population musulmane de Suisse soit perçue comme un problème (Gianni 2016:28). Toutefois, l'islam et les personnes musulmanes étaient, dans une certaine mesure, déjà présents dans le débat public suisse avant ces deux événements. Les médias ont très tôt abordé ce sujet, notamment dans le cadre d'événements internationaux généralement violents comme la guerre civile en Afghanistan (Ettinger et Udriš 2009:71). Selon Damir Skenderovic, au niveau politique, c'est surtout l'Union démocratique du centre (UDC) qui, dès les années 1990, a commencé à diffuser des images racistes au sujet des personnes musulmanes, les décrivant comme étant incapables de s'intégrer et par conséquent comme un obstacle à la politique d'intégration (Skenderovic 2007:170). Certains auteurs font remonter le début de ce processus à la fin de la guerre froide, arguant du fait que ce moment correspond à la perte d'une différence structurante (« Est-Ouest ») et à la nécessité de lui trouver un substitut (Schranz et Imhof 2002:2).

L'arène politique suisse produit à intervalles réguliers des événements discursifs susceptibles d'exacerber les discours racistes⁸, notamment parce qu'il est possible d'user des instruments de la démocratie directe comme l'initiative populaire pour restreindre les droits des minorités (Skenderovic 2007:171-174 ; Vatter 2011)⁹. La population musulmane fait l'objet de débats publics dans le cadre d'initiatives et de votations, mais aussi d'interventions parlementaires. Ces dernières sont un moyen pour les élus politiques de mettre certains sujets à l'ordre du jour et de leur donner une certaine visibilité. Un nombre relativement important d'interventions parlementaires sur l'islam et les personnes musulmanes sont déposées au Parlement fédéral (Institut de droit des religions 2024). On peut faire remonter l'apparition de ce sujet comme un problème public à la votation fédérale de 2004 sur la naturalisation facilitée des étrangers de deuxième et troisième génération. De fait, celle-ci ne concernait pas les personnes musulmanes, mais « la campagne des opposants a principalement ciblé la jeunesse musulmane et suscité la peur d'une islamisation de la société suisse » (Feddersen 2015:288). Le rejet de cette initiative montre à quel point le discours différentialiste et le racisme antimusulman se sont imbriqués dans l'argumentaire traditionnel agitant le risque d'une surpopulation étrangère. Cette votation représente également un événement discursif, car depuis lors, les personnes

⁸ La controverse sur l'affiche de l'UDC présentant des moutons est assez paradigmatique à cet égard ; voir Michel (2015).

⁹ Historiquement, l'initiative fédérale demandant l'interdiction de l'abattage rituel, en 1893, était déjà dirigée contre la minorité juive de Suisse. Les communautés linguistiques n'ont jusque-là jamais fait l'objet d'une initiative fédérale (Bolliger 2007).

musulmanes sont de plus en plus considérées comme des « figures d'altérité, autrement dit : des sujets incapables d'appartenir à la nation suisse, n'ayant pas la volonté suffisante de s'assimiler, ce qui supposerait notamment qu'ils soient moins *visibles* dans l'espace public » (Baycan and Gianni 2019:187).

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'adoption de l'initiative contre la construction de minarets en 2009 a marqué, sur le plan politique, un véritable climax. Les débats menés durant la campagne ont fortement contribué à l'idée que « les musulmans sont un problème en Suisse et que les institutions publiques doivent poser une limite claire à la visibilité sociale et politique de leurs valeurs et de leurs pratiques culturelles et religieuses » (Gianni 2016:28). Une étude des débats parlementaires sur l'initiative a cependant montré que les problèmes effectivement soulevés par l'initiative n'ont guère été évoqués, et que l'argument central était plutôt le risque d'un effet domino si l'on autorisait la construction de minarets (Cheng 2015:582-583). En référence aux images et discours diffusés avant et pendant la campagne de vote dans le but de raciser et d'exclure les personnes musulmanes (Eskandari et Banfi 2017), Baycan et Gianni relèvent ce qui suit :

« En Suisse, la légitimité démocratique repose en grande partie dans le fait que les membres de la communauté politique sont censés être autonomes et que leur autonomie suppose un minimum de protection par respect pour les principes démocratiques. Or cette protection est en partie refusée aux personnes musulmanes. Cela remet en question leur statut de citoyens à part entière, jouissant de l'égalité de droits. » (Baycan et Gianni 2019:188)

De ce constat, les deux auteurs déduisent que l'interdiction des minarets peut être considérée comme injuste non seulement parce qu'elle vise unilatéralement une minorité religieuse et limite ses droits civils, mais aussi parce que les femmes et les hommes de confession musulmane n'ont pas été traités comme des citoyens à part entière dans le processus politique, ce qui enfreint un principe fondamental de légitimité démocratique (Baycan et Gianni 2019:191)¹⁰.

Au niveau national, on peut également considérer l'adoption de l'initiative sur l'interdiction de se dissimuler le visage au début de l'année 2021 comme un événement discursif. Depuis lors, la Suisse dispose désormais de deux articles constitutionnels qui visent directement ou indirectement la minorité musulmane. Certes, contrairement à l'initiative contre la construction des minarets, celle qui interdisait de se dissimuler le visage était rédigée en termes généraux et s'appliquait à tout le monde. Mais de fait, les débats qui ont précédé la votation ont porté presque exclusivement sur les personnes musulmanes, et plus particulièrement sur les femmes (Schulze 2021). Comme le montrent Dahinden et Manser-Egli (2023:153-154), le message du Conseil fédéral sur l'initiative opposait l'image de la Suissesse convertie à l'islam, qui peut décider volontairement de porter le foulard, à celle de l'immigrée musulmane qui n'est pas en mesure de le faire. Les débats menés autour de l'initiative montrent à quel point les discours tenus

¹⁰ En outre, l'acquisition de la citoyenneté et, par conséquent, l'accès aux droits politiques en Suisse se caractérisent par des obstacles élevés en comparaison internationale, ce qui rend la participation politique encore plus difficile (Cinalli et Giugni 2013:157).

publiquement en Suisse sur l'islam et la population musulmane sont genrés, mais aussi à quel point les images associées à l'étranger et au genre s'imbriquent au fil de l'argumentaire. La représentation qui est faite de la communauté des citoyennes et des citoyens suisses a pour trait caractéristique l'égalité des sexes (Fischer et Dahinden 2017:458 ; Banfi 2021) ; cela dit, le fait que les femmes aient obtenu très tard le droit de vote et d'éligibilité devrait empêcher de considérer l'égalité des sexes comme un principe fondamental du peuple suisse, Joan Wallach Scott le souligne à juste titre (Scott 2018:17)¹¹. À l'inverse, la femme musulmane est dépeinte comme privée de liberté et opprimée, et l'homme musulman comme sexiste (Kaya 2012:122-123). On a affaire ici à une forme complexe et intersectionnelle d'altérisation, qui produit de l'exclusion tout en renforçant la cohésion nationale (Dahinden et Manser-Egli 2023:141). Cette différence genrée occulte complètement les discriminations dont toutes les femmes sont encore victimes en Suisse (Fischer et Dahinden 2017:459), tout en présentant le sexisme des hommes suisses comme un problème individuel, par opposition au sexisme des musulmans (Kaya 2012:123). La structuration de ces discours relève d'une forme de « fémonationalisme »¹² intrinsèquement racialisé (Farris 2021 [2019]) et les conceptions genrées qui y sont inscrites sont entre-temps devenues en Suisse des présupposés standard dans les pratiques et les interactions quotidiennes, comme le montrent Dahinden et Manser-Egli (2023:155-156).

Au niveau cantonal, on trouve également des initiatives politiques et des interventions parlementaires traitant de l'islam et de la population musulmane. De toutes les religions, l'islam est de loin la plus thématifiée et la plus controversée dans les interventions parlementaires cantonales, comme le montre une étude (Amman et Pahud de Mortanges 2019). En Suisse romande, par exemple, plusieurs interventions ont été déposées entre 2010 et 2016 en vue d'interdire le port du foulard à l'école (Dupuis 2021:45). De même, des initiatives populaires ont permis l'interdiction de se dissimuler le visage dans les cantons du Tessin en 2013 et de Saint-Gall en 2018. En outre, en 2019, le canton de Genève a adopté la loi sur la laïcité, qui interdit à tous les agents de l'État de porter des signes extérieurs signalant leur appartenance religieuse. Depuis lors, on constate sur le terrain que ce sont principalement les femmes qui portent le foulard qui sont touchées (CS17). Cette conséquence a une composante économique qui suit une logique coloniale, car ce type de réglementation « oriente les femmes musulmanes vers le secteur des bas salaires » (Kaya 2021:269). Le collectif genevois *Foulards violets*¹³ avait dénoncé cette « division racialisée du travail, qui réduit les femmes migrantes et musulmanes à des emplois non qualifiés et mal

¹¹ Le droit de vote refusé aux femmes au niveau fédéral jusqu'en 1971 n'est pas le seul aspect de l'inégalité de traitement en Suisse : « Jusqu'en 1952, les femmes qui épousaient un non-Suisse perdaient automatiquement leurs droits civils ; [...] jusqu'à l'introduction du nouveau droit matrimonial en 1988, elles ne pouvaient pas ouvrir de compte bancaire sans la signature de leur époux » (Lavanchy et Purtschert 2022:145).

¹² Selon Sara R. Farris (2021 [2019]:4), le terme de fémonationalisme fait référence à « l'exploitation des thèmes féministes par les nationalistes et les néolibéraux dans les campagnes menées contre l'islam (mais aussi, comme je vais le montrer, contre l'immigration) et à la participation de certaines féministes et fémocrates à la stigmatisation des hommes musulmans au nom de l'égalité. Le fémonationalisme qualifie donc, d'une part, les tentatives des partis de droite et des néolibéraux d'Europe occidentale de faire progresser la politique xénophobe et raciste au motif de l'égalité entre les sexes, tandis que, d'autre part, il capture l'implication de diverses féministes et fémocrates bien connues et très visibles dans la représentation actuelle de l'islam comme religion et culture intrinsèquement misogynes ».

¹³ Sur les différentes formes de politisation au sein du collectif, voir Dierenberger et El-Sikh (2023).

payés et les exclut des emplois qualifiés » (Khazaei 2022:139) lors de la grève des femmes de 2019. Le collectif a été pris à partie par des participants à la grève (Kaya 2020), avant de voir les organisateurs de la grève reprendre sa perspective critique sur le racisme dans leurs revendications.

On peut considérer que, dès son élaboration, la proposition de loi genevoise a été problématique ; en effet, les organisations musulmanes, exclues de la procédure d'audition, n'ont pu s'exprimer que par écrit, alors que l'Association suisse vigilance islam, très critique à l'égard de l'islam¹⁴, était auditionnée (Sanchez-Mazas 2023:96). Cela montre l'exclusion du processus politique que Baycan et Gianni (2019) avaient déjà constatée dans le cas de l'interdiction de construire des minarets : « Les procédures de consultation et les débats illustrent de quelle manière les minorités, et en particulier un certain nombre de citoyens musulmans, sont dans l'impossibilité de participer à la (re)définition de notre vivre-ensemble » (Barras 2021:291). L'interdiction faite aux membres du législatif de porter des signes religieux est un autre exemple de discrimination dans l'exercice démocratique (Sanchez-Mazas 2023:103), même si cette discrimination a souvent été réfutée par l'argument selon lequel la neutralité ne peut pas être politique, « puisqu'elle s'applique à <tous> les agents publics <de la même manière> » (Barras 2021:298). La loi sur la laïcité fait maintenant l'objet de plusieurs procédures judiciaires. Dans l'intervalle, la disposition qui interdisait aux membres du Grand Conseil et des conseils municipaux du canton de Genève de porter des signes religieux a déjà été annulée par la chambre constitutionnelle du canton (Pouvoir judiciaire de Genève 2019).

Depuis 2003 environ, les médias suisses présentent eux aussi de plus en plus l'islam et la population musulmane comme un problème (Ettinger 2010:269) ; le nombre d'articles créant de la distance par rapport à ces personnes a continuellement augmenté jusqu'en 2017. L'accent mis sur la radicalisation et le terrorisme n'a cessé de croître, si bien qu'au premier semestre 2017, un article sur deux consacré à l'islam et aux personnes musulmanes en Suisse était dédié à cette question (Ettinger 2018:14-15). Cependant, depuis la parution de l'étude d'Ettinger (2018), aucune étude globale n'a plus été menée sur la couverture médiatique de la population musulmane de Suisse. La pandémie de coronavirus, en particulier, semble avoir entraîné un recul temporaire de cette thématique, hormis les débats sur l'interdiction de se dissimuler le visage (Schneuwly Purdie et Tunger-Zanetti 2023:667). Le conflit au Proche-Orient, qui s'est brusquement ravivé depuis octobre 2023, a suscité un regain d'intérêt dans l'opinion publique (voir les chap. 2.3.1 et 3.2.5).

Les médias font régulièrement référence à des événements survenus à l'étranger. On peut citer comme exemples les attentats de Londres en juillet 2005 ou l'affaire des caricatures publiées au Danemark en 2005/2006, qui sont devenus des événements discursifs. La couverture médiatique du terrorisme est majoritairement dominée par une représentation indifférenciée ne faisant pas de distinction entre les personnes musulmanes en général et les terroristes (von Sikorski et al. 2022). De ce fait, les débats publics sur l'islam et la population musulmane sont fortement marqués par ce que l'on appelle la sécurisation, par quoi on entend le fait d'identifier et de traiter un phénomène comme une menace (Buzan, Wæver et de Wilde 1998). Robert M. Bosco (2014) a montré, à l'exemple de la Grande-Bretagne, de la France et des États-Unis, que

¹⁴ Voir également Thomas (2021).

l'« islam radical » est présenté comme une menace, tandis que l'« islam modéré » devient un objet de référence dans le discours sécuritaire de chacun de ces États. Du point de vue musulman, il est particulièrement problématique que les gouvernements définissent eux-mêmes ce qu'est l'islam modéré. La sécurisation conduit en outre à une distinction entre les « bons » et les « mauvais » musulmans (Bonnefoy 2003 ; Belt 2009 ; Mamdani 2002, 2004, 2005), un phénomène que l'on retrouve dans le débat, en Suisse, concernant les imams (Trucco à paraître). Il est également avéré que les débats dans les médias sont dominés en Suisse par des acteurs non musulmans (Dolezal, Helbling et Hutter 2010:184 ; Matthes et al. 2020:2147-2148). Les personnes musulmanes qui s'y expriment ont tendance à afficher des positions polarisantes et une intolérance à l'ambiguïté, ce qui leur permet d'attirer davantage l'attention que ceux qui adoptent des positions plus ouvertes à la coexistence de visions du monde différentes dans la société (Trucco 2021:301).

Internet et les réseaux sociaux constituent un autre espace important de débat public. En 2017 déjà, le Conseil fédéral constatait dans un rapport que « le problème des propos haineux, incendiaires, racistes et discriminatoires tenus sur les réseaux sociaux [s'était] considérablement aggravé » (Conseil fédéral 2017:38). Cette tendance se poursuit, comme en témoigne l'aperçu des cas juridiques portant sur la norme pénale contre la discrimination, publié par la Commission fédérale contre le racisme (CFR 2021). Une étude suédoise montre qu'en ce qui concerne les narratifs racistes antimusulmans, les réseaux sociaux ne sont pas seulement un espace libre pour le contre-discours, mais deviennent des « amplificateurs en ligne qui servent à renforcer les représentations véhiculées par les médias traditionnels » (Törnberg et Törnberg 2016:141). Oliver Wäckerlig (2019) y fait également référence dans son livre, qui étudie, analyse à l'appui, l'émergence d'un mouvement anti-islamique transatlantique en ligne. Il souligne que le réseau qu'il étudie ne se compose pas seulement de contributeurs de blogs et de réseaux sociaux, mais qu'il inclut également des médias établis (Wäckerlig 2019:384). 14 % des acteurs du réseau qu'il a étudié sont originaires de Suisse (Wäckerlig 2019:80). Wäckerlig parvient également à montrer la manière dont certains schémas d'interprétation sont repris dans d'autres contextes : par exemple, le parti allemand *Alternative für Deutschland* (AfD) a utilisé la terminologie de l'initiative contre la construction de minarets dans un projet de son programme (Wäckerlig 2019:58).

Enfin, il faut encore évoquer un autre aspect des discours actuels. Shirin Amir-Moazami attire l'attention sur les techniques de pouvoir de tradition libérale et sécularisée qui, d'une part, ont une orientation émancipatrice, mais qui, d'autre part, peuvent passer, comme le relève Talal Asad (2003), pour des pratiques « qui contrôlent les frontières entre le religieux et le séculier dans la sphère publique comme dans la sphère privée, et façonnent ainsi les citoyens » (Amir-Moazami 2014:359). Les discussions portant sur les formes de religion autorisées (Amir-Moazami 2014:364) font actuellement l'objet d'un débat en Europe, et ce principalement à propos de l'islam. Ce faisant, on occulte souvent le fait que la laïcité, dans son émergence en Europe, a été marquée par le christianisme (Scott 2018:10-14). Par conséquent, Amir-Moazami (2016:31) préconise de tenir compte de « la manière dont le christianisme, surtout dans ses variantes protestantes, a imprégné des conceptions sécularisées de l'État, de la nation et de la religion, jusqu'à devenir la norme banale, désincarnée et universaliste que l'on connaît ». La séparation ou la coopération entre l'État et la religion n'est donc jamais « neutre » et exempte de pouvoir (Amir-Moazami 2016:31-32), bien qu'elle soit généralement présentée comme telle. De son côté,

l'historienne Joan Wallach Scott aborde la sécularisation sous l'angle du genre et déconstruit le rapprochement anhistorique qui est fait entre la sécularisation et l'égalité des sexes (Scott 2018:27) :

« À la lumière de l'histoire, il est très clair que l'égalité des sexes aujourd'hui invoquée comme un principe fondamental et durable de la laïcité n'était pas du tout incluse dans les premières définitions du terme. De fait, *l'inégalité entre les sexes a joué un rôle fondamental dans l'articulation du nouvel ordre, caractérisé par la séparation de l'Église et de l'État, qui a inauguré la modernité occidentale*. J'irais même jusqu'à suggérer que la modernité euro-atlantique a entraîné un nouvel ordre de subordination des femmes, les assignant à une sphère familiale féminisée destinée à compléter les domaines rationnels masculins de la politique et de l'économie. » (Scott 2018:3)

De plus, l'analyse de Scott explique en quoi certaines parties du discours actuel sur la sécularisation sont intrinsèquement antimusulmanes, utilisant l'islam comme un symbole de déviance, lequel trouve son origine dans l'histoire coloniale (Scott 2018:20). C'est pourquoi les questions d'égalité et d'émancipation sont au cœur des débats publics actuels sur l'islam et la population musulmane (Scott 2018:168). C'est aussi ce qui explique que ce débat soit fortement genré, comme nous l'avons déjà relevé.

2.3 Résultats empiriques pour la Suisse

Il est possible d'approfondir les éléments théoriques abordés ci-avant avec les résultats empiriques disponibles en Suisse sur le racisme antimusulman. Les travaux correspondants peuvent être classés en trois groupes selon qu'il s'agit de travaux de recherche quantitative, qualitative ou mixte¹⁵. On peut tout d'abord évoquer les deux enquêtes quantitatives de l'Office fédéral de la statistique (OFS) : *Vivre ensemble en Suisse (VeS)* et *l'enquête sur la langue, la religion et la culture (ELRC)*. Toutes deux sont des enquêtes représentatives qui recensent les attitudes et le ressenti en matière de discrimination de la population suisse¹⁶. Elles se fondent toutefois en partie sur des constructions susceptibles de renforcer les aspects du racisme antimusulman. Ainsi, dans l'enquête VeS, les personnes musulmanes, noires et juives sont présentées comme des groupes et sont donc d'autant plus susceptibles d'être perçues comme des ensembles homogènes et naturels¹⁷. Parmi les autres sources, on peut également citer le recueil de cas juridiques de la

¹⁵ Par recherche mixte, on entend les études qui combinent recherche quantitative et recherche qualitative.

¹⁶ Les deux enquêtes se fondent sur des échantillons aléatoires issus de ménages de la population résidente permanente de plus de 15 ans (3000 personnes pour l'enquête VeS et 10 000 personnes pour la ELRC). Aucune personne vivant en habitat collectif (EMS, institutions pour personnes handicapées, cliniques, hôpitaux, établissements pénitentiaires, foyers, etc.) n'est prise en compte, ce qui induit un certain validisme, c'est-à-dire une discrimination des personnes ayant un handicap physique, mental ou psychique.

¹⁷ Voir le *codebook* de l'enquête (OFS 2023b). La critique de Terkessidis (2004:42) est également éclairante ; ce journaliste et chercheur allemand explique qu'un tel cadre oblige les personnes interrogées à exprimer leurs sentiments – comme la sympathie – de manière complètement indifférenciée à l'égard de groupes entiers de personnes, et déplore qu'aucune alternative ne soit prévue. S'agissant de la problématique générale de la représentation des personnes musulmanes construite dans les enquêtes, voir Johansen et Spielhaus (2012).

CFR¹⁸, qui se penche sur les décisions et jugements relatifs à la norme pénale contre la discrimination et l'incitation à la haine (art. 261^{bis} CP). Conformément à l'art. 1, ch. 9, de l'ordonnance réglant la communication des décisions pénales prises par les autorités cantonales (RS 312.3), les cantons sont tenus de communiquer à l'Office fédéral de la police (fedpol) l'ensemble des jugements, prononcés administratifs et ordonnances de non-lieu des autorités administratives relatives à la norme. fedpol les transmet ensuite à la CFR, qui les enregistre sous forme anonymisée dans sa banque de données (Wiecken 2017:42). Quant aux rapports annuels du Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme (humanrights.ch et CFR 2023, 2024), ils proposent non seulement des informations qualitatives (exemples de cas), qui contribuent à sensibiliser le public, mais aussi des données quantitatives sur les cas de conseil. Enfin, on peut également mentionner les travaux de recherche qualitative, réalisés pour la plupart par des universités ou de hautes écoles, qui analysent en détail certains aspects du racisme antimusulman. Le présent chapitre a pour but de présenter ces résultats empiriques pour la Suisse.

2.3.1 Attitudes de la population suisse

Les sources de données quantitatives évoquées au paragraphe précédent fournissent différentes informations sur les attitudes de la population suisse. Une analyse détaillée des résultats de l'enquête VeS 2016-2020 montre ainsi que la population a une attitude globalement plus négative envers les personnes musulmanes que les autres groupes de population (OFS 2021:6). Ainsi, 34 % de la population suisse a des stéréotypes très négatifs à l'égard des personnes musulmanes, et seuls 5 % rejettent complètement les stéréotypes les concernant, le taux le plus bas parmi les groupes sous revue (BFS 2021:11). À noter toutefois que les attitudes positives à l'égard de la population musulmane ont augmenté : la part de la population rejetant les affirmations négatives sur les personnes musulmanes est ainsi passée de 27 % (2016) à 37 % (2020), une tendance que l'OFS ne pourra toutefois confirmer qu'avec davantage de recul (BFS 2021:27). Force est en outre de constater que la perception des personnes musulmanes est fortement influencée par les événements extérieurs. Une étude consacrée à la Suisse et au conflit au Proche-Orient a ainsi montré que 44 % des personnes interrogées dans ce contexte ont des sentiments négatifs, voire très négatifs vis-à-vis de la population musulmane (Sotomo 2023:24). D'autres résultats empiriques d'enquêtes réalisées à l'étranger confirment cette conclusion en pointant une augmentation des attaques antimusulmanes depuis le 7 octobre 2023 (CLAIM 2024:5, 37, 48 ; Dokustelle 2024:9, 13). En résumé, un peu plus d'un tiers de la population suisse nourrit de fortes réserves vis-à-vis des personnes musulmanes et cette proportion a tendance à augmenter depuis octobre 2023. À l'inverse, plus d'un tiers de la population rejette les affirmations connotées négativement sur les personnes musulmanes. On observe donc une certaine polarisation des attitudes à l'égard de la population musulmane.

Une étude du *Center for Security Studies* de l'EPF Zurich – qui s'est toutefois penchée sur les attitudes non pas à l'égard des personnes musulmanes, mais à l'égard de l'islam – montre qu'il existe une corrélation étroite entre ces attitudes et les votes exprimés lors des votations en lien avec l'immigration, c'est-à-dire qu'une attitude négative vis-à-vis de l'islam va souvent de pair

¹⁸ Voir <https://www.ekr.admin.ch/prestations/f269.html>

avec un rejet de l'étranger. On peut faire le lien avec le schéma d'interprétation relatif à la surpopulation étrangère (*Überfremdung*) (voir chap. 2.2.1). L'étude conclut que la culture politique du milieu de la personne interrogée joue un rôle central dans la construction de son attitude sur l'islam et sur les groupes de population considérés comme étrangers (Farman et Nussio 2018:3).

2.3.2 *Ressenti en matière de discrimination raciale*

Les mêmes études permettent également de quantifier la discrimination raciale telle que ressentie par la population suisse¹⁹. Précisons tout d'abord que le ressenti en matière de discrimination est un processus interprétatif, comme l'explique El-Mafaalani et al. (2016:8) en indiquant que ce ressenti est d'abord la perspective de la victime, c'est-à-dire que différentes personnes peuvent évaluer une même situation de manière différente et l'auteur, lui, considérer son comportement vis-à-vis de la victime comme non discriminatoire et légitime (El-Mafaalani et al. 2016:8). Différentes études ont montré que la perception de la discrimination est d'autant plus marquée que les chances de participation du groupe concerné sont élevées. Ainsi, lorsque les discriminations reculent parce que les chances de participation/d'inclusion augmentent, lesdites discriminations peuvent être perçues plus fortement (El-Mafaalani et al. 2016:3), car cette discrimination résiduelle se fait alors d'autant plus ressentir (El-Mafaalani et al. 2016:14).

Selon les résultats de l'enquête VeS, 17 % de la population indiquait en 2022 avoir ressenti une discrimination (OFS 2023a). Cette proportion est plus élevée pour les personnes musulmanes puisqu'en 2019, 35 % d'entre elles annonçaient avoir été victimes de discrimination raciale dans au moins une situation concrète (OFS 2020:28). S'agissant des motifs indiqués dans l'enquête VeS 2022, 69,8 % des personnes musulmanes ont répondu la nationalité et 68,7 %, la religion (OFS 2023c). Cela montre à quel point les catégories s'imbriquent lorsqu'il est question de racisme, tout en allant dans le sens de la conclusion précitée selon laquelle une attitude globalement xénophobe va souvent de pair avec un rejet de l'islam, et, probablement, des personnes musulmanes (Farman et Nussio 2018). Une étude universitaire consacrée à la perception subjective de la discrimination par les personnes musulmanes aboutit elle aussi à la conclusion que la population musulmane suisse représente le groupe avec le ressenti de discrimination le plus marqué, et ce indépendamment du domaine dans lequel les personnes ont subi les discriminations, et indépendamment aussi de leur genre, de leur situation professionnelle et de leur niveau de formation (Lindemann et Stolz 2021:182, 185). Ce dernier point est intéressant puisque la recherche montre que globalement, plus le niveau de formation est haut, plus la perception des discriminations est élevée (El-Mafaalani et al. 2016:3-4).

¹⁹ L'OFS définit la discrimination comme « les actes et les pratiques qui désavantagent, humilient, menacent ou mettent en danger de manière injustifiée l'intégrité d'une personne » (OFS 2023b:60). Par discrimination raciale, il entend la discrimination opérée sur la base des « caractéristiques de nationalité, religion, ethnicité, couleur de peau et d'autres caractéristiques physiques » (OFS 2023a). Cette définition implique que la discrimination s'inscrive dans une dimension individuelle et interactionniste (Scharathow 2017:119) et néglige les aspects structurels.

2.3.3 Signalements et cas juridiques

En 2023, le Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme a enregistré 63 cas de conseil pour racisme antimusulman et 69 autres pour racisme anti-Arabs (humanrights.ch et CFR 2024:16). Pour son recensement, le réseau prévoit la possibilité d'attribuer un même cas à plusieurs catégories (CE06), ce qui met en évidence l'intersectionnalité des expériences de racisme. Les personnes musulmanes éprouvent le racisme à leur encontre principalement dans le monde du travail, à l'école ou en formation, et dans l'espace public, les contacts avec les autorités ainsi que la recherche d'un logement (CFR 2023:3 ; voir chap. 2.3.4 et 2.3.5). Si le nombre d'incidents relevant du racisme antimusulman recensé par le réseau reste relativement stable, celui inscrit dans le recueil de cas de la CFR, lui, augmente (SLR 2024c). Globalement, ce sont plus de 90 procédures pénales qui ont été ouvertes pour racisme à l'égard de personnes musulmanes depuis 1995, soit près de 8 % de toutes les procédures engagées au titre de l'art. 261^{bis} CP selon la CFR. Dans 73 cas, la procédure a abouti à une condamnation (CFR 2023:8). Évidemment, le racisme antimusulman peut relever d'autres bases légales, et donc ne pas être recensé dans le recueil de cas de la CFR ; on peut notamment citer les dispositions relatives à la liberté de conscience et de croyance (art. 15 Cst.), aux lésions corporelles (art. 122 ss. CP), aux dommages à la propriété (art. 144 CP) ou aux délits contre l'honneur (art. 173 ss. CP) (CFR 2023:7). À noter que la Suisse, contrairement à de nombreux autres pays, ne considère pas systématiquement la motivation raciste d'un délit comme une circonstance aggravante, et ce malgré la recommandation expresse de la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI 2020:21). Bon nombre des cas de racisme antimusulman répertoriés dans le recueil de la CFR concernent les réseaux sociaux (CFR 2023:8). Dans un entretien, le porte-parole de la Fédération des organisations islamiques de Suisse (FOIS) a mentionné le fait que de nombreux cas qui lui sont signalés concernent les pages de commentaires des réseaux sociaux (voir chap. 2.2.2). Fin novembre 2021, la CFR a lancé une plateforme de signalement des discours de haine racistes sur Internet et 191 contenus racistes ont ainsi été répertoriés en une année, dont un tiers environ tombait sous le coup du droit pénal. Parmi ceux-ci, seuls 27 relevaient du racisme antimusulman (humanrights.ch et CFR 2024:23), ce qui ne représente donc probablement que la partie émergée de l'iceberg (voir chap. 2.4.2).

2.3.4 Le racisme antimusulman sur le marché du travail

Le monitoring du SLR, qui combine plusieurs sources de données, indique que, en 2022, 69 % des personnes ayant subi une discrimination raciale ont précisé l'avoir été dans leur quotidien professionnel ou dans la recherche d'un emploi (SLR 2024d:16). L'espace public arrive en seconde position (30 %), suivi de l'école (27 %). Inégalité de traitement injustifiée dans une procédure de recrutement, insultes ou harcèlement moral sur le lieu de travail, écarts de salaires injustifiés : les formes de discrimination sont variées. Seuls quelques-uns des domaines concernés ont été analysés en détail dans les études menées jusqu'ici. S'agissant du marché du travail, on trouve quelques enquêtes faisant état du fort taux de discrimination des personnes musulmanes (p. ex. Birkelund et al. 2019 ; Di Stasio et al. 2021 ; Ghumman et Ryan 2013 ; Pierné 2013 ; Weichselbaumer 2020). Pour la Suisse, Eva Zschirnt et Rosita Fibbi ont réalisé ce qu'on appelle un *correspondence testing*. Il s'agit d'une méthode d'investigation spécifique qui permet de prouver

les discriminations lors de la première phase d'une procédure de recrutement grâce à l'envoi de candidatures fictives. Zschirnt et Fibbi ont notamment évalué dans quelle mesure les personnes à la recherche d'un emploi ayant un nom autre que suisse²⁰ sont discriminées à l'embauche sur le marché suisse du travail et dans quelle mesure la discrimination varie d'un groupe d'appartenance ethnique à l'autre (Zschirnt et Fibbi 2019:5). Cette étude est intéressante s'agissant du racisme antimusulman, car elle inclut des personnes portant un nom turc ou kosovar, lesquelles peuvent donc être perçues comme musulmanes. Les résultats montrent qu'il existe une inégalité de traitement des demandeurs d'emploi suisses issus de la migration, en Suisse romande comme en Suisse alémanique ; la discrimination des personnes portant un nom kosovar lors des procédures de recrutement est statistiquement représentative (Zschirnt et Fibbi 2019:18). Quant aux différences identifiées pour les personnes portant un nom turc, elles ne peuvent pas être établies, car les résultats ne sont pas statistiquement représentatifs (Zschirnt et Fibbi 2019:15). Si les deux auteures de l'étude ne donnent pas de véritable explication à ces résultats, on peut toutefois conclure que les personnes d'origine kosovare sont confrontées à une discrimination intersectionnelle, c'est-à-dire que les motifs peuvent être tant la religion que l'origine ethnique supposée, avec toutes les spéculations qui vont avec. Dans une autre étude, Eva Zschirnt (2019) a analysé dans quelle mesure les personnes portant un nom autre que suisse et qui n'avaient pas été discriminées dans la première phase du recrutement l'étaient lors de la deuxième phase. Elle a pu établir une discrimination subtile au niveau du contenu des réponses et du délai de réponse (Zschirnt 2019:156). Il s'agit d'une conclusion majeure, car ce sont justement ces formes subtiles de discrimination qui sont moins visibles, souvent ambiguës et difficiles à identifier, ce qui les rend difficiles à mesurer.

Dans une étude quantitative, Anaïd Lindemann et Jörg Stolz se sont pour leur part penchés sur le *muslim employment gap* en analysant les données 2014 de la ELRC. Ils ont pu démontrer qu'il existe des différences à l'embauche entre les personnes musulmanes et le reste de la population, les premières ayant un risque 2,4 fois plus élevé d'être au chômage (Lindemann et Stolz 2018:156). Grâce à différents modèles, ils ont par ailleurs observé qu'une partie du risque s'expliquait par des difficultés linguistiques et des lacunes de formation, mais ni par une pratique religieuse accrue ni par l'appartenance à la première, la deuxième ou la troisième génération. Avoir la nationalité suisse ne change pas non plus la donne (Lindemann et Stolz 2018:157-158). Les deux auteurs de l'étude arrivent par ailleurs à une autre conclusion étonnante : contre toute attente, le risque de chômage ne diminue pas avec le niveau de formation dans le cas des personnes musulmanes. Il baisse certes pour les personnes dotées d'un CFC ou d'un diplôme de maturité (du secondaire II) mais augmente pour celles diplômées d'une haute école. Selon eux, c'est parce qu'il y a moins de postes pour les personnes hautement qualifiées et que la concurrence est plus rude entre personnes musulmanes et non-musulmanes que ce n'est le cas pour les postes

²⁰ Les CV présentent les demandeurs d'emploi comme des immigrés de la deuxième génération, binationaux suisses parlant couramment la langue nationale concernée. Les auteures de l'étude ont formé un groupe comprenant un homme et une femme portant des noms turc et kosovar ainsi qu'un homme et une femme avec un nom allemand en Suisse alémanique et un nom français en Suisse romande. Le groupe de contrôle se composait pour sa part d'un homme et d'une femme suisse alémanique ou romand (Zschirnt et Fibbi 2019:910).

moins qualifiés. De plus, les employeurs ont probablement tendance à confier ces postes disputés et à responsabilité à des personnes du même groupe qu'eux (Lindemann et Stolz 2018). Dans ces situations, il est donc probable que les frontières symboliques entre les représentations que l'on se fait des groupes soient plus fréquentes. Cela sous-entend aussi que, pour ces postes hautement qualifiés, la majorité des employeurs n'est probablement pas musulmane.

2.3.5 *Le racisme antimusulman dans la formation*

Il existe encore très peu d'études qui ciblent le racisme dans le système suisse de formation, et ce bien que celui-ci soit arrivé en tête de liste des domaines concernés par la discrimination dans le dernier rapport du Réseau de centres de conseil (humanrights.ch et CFR 2023:9). Les recherches sur la formation et les inégalités sociales ont montré que les enfants et les jeunes issus de familles défavorisées sont désavantagés dans le système de formation (Becker et Schoch 2018 ; Consortium PISA.ch 2019:20-21)²¹. Ce n'est pas le seul facteur de risque : le fait d'être issu de la migration induit aussi un risque plus élevé d'être confronté à des inégalités dans son parcours scolaire (Beck et Jäpel 2019 ; Consortium PISA.ch 2019:21)²². Ces deux dimensions sont donc importantes pour l'analyse du racisme antimusulman dans la formation, car de nombreuses personnes musulmanes sont considérées comme issues de la migration en Suisse et, lorsque c'est le cas, font plutôt partie des couches défavorisées (voir chap. 2.3.7). La stratification importante du système suisse renforce encore les inégalités, car la répartition selon le niveau se fait dès la fin de l'école primaire. On a par ailleurs constaté une discrimination institutionnelle (Gomolla 2023) : lors des transitions, c'est-à-dire du passage au secondaire et à la fin de l'enseignement obligatoire, les décisions prises jouent en défaveur des enfants issus de la migration, car on leur attribue des capacités moindres et des chances de succès plus restreintes (Deppe et Hadjar 2021:17), c'est-à-dire qu'ils sont discriminés de manière volontaire ou involontaire par les enseignants (Mugglin et al. 2022:30 ; voir chap. 3.2.2). Or il n'existe pas pour la Suisse d'études abordant le rôle des enseignants selon une perspective critique antiraciste. À ce propos, une spécialiste indique qu'elle constate régulièrement des attitudes racistes latentes envers les personnes musulmanes chez le personnel enseignant lors des ateliers qu'elle encadre (CE22). Parmi les autres pistes permettant d'expliquer les inégalités observées dans le domaine de la formation, on peut citer les connaissances insuffisantes du système scolaire par les parents, lesquels ne sont pas en mesure de comprendre les implications majeures des décisions prises dans ce domaine. Ici, on peut citer l'exemple « Zara » de Nathalie Gasser, concernant une jeune musulmane, qui, ne pouvant compter sur l'appui de ses parents, opte pour la *Realschule* malgré ses bonnes notes, parce que c'est ce que font ses camarades. Gasser impute la situation à une combinaison des facteurs « migration », « classe sociale » et « genre » (Gasser 2023:9-10 ; pour les obstacles liés au genre, voir chap. 2.3.5).

Les inégalités ne sont toutefois pas le seul élément important lorsqu'on se penche sur le racisme antimusulman dans le système de formation. L'altérisation pendant les cours joue aussi

²¹ Le fossé qui existe en termes de performance entre les élèves des couches favorisées et défavorisées s'est même creusé ces dernières années (OCDE 2022:54).

²² À noter que certaines études montrent que le contexte migratoire remplace l'origine sociale en termes d'effets, alors que d'autres constatent des effets liés à l'origine migratoire même lorsque l'origine sociale a été neutralisée.

un rôle majeur (Riegel 2016). Abou Shoak et El-Maawi (2020) ont ainsi démontré que les manuels scolaires suisses véhiculent encore et toujours des stéréotypes, ce qui induit un certain racisme structurel. La migration est certes toujours plus présentée comme une constante historique à valoriser positivement et les parcours migratoires des familles des élèves mis en avant, mais ces efforts ne font souvent que reproduire des codes d'appartenance hégémoniques (Affolter, Sperisen et al. 2021:245-247). L'expérience commune du statut d'étranger est donc centrale pour les personnes issues de la migration (Bozay 2012:119). Sans compter qu'il n'est pas rare que les enfants et les jeunes personnes musulmanes soient involontairement considérés comme des spécialistes de l'islam. Ce faisant, ils sont définis comme « autres », car seul un aspect de leur identité – leur appartenance religieuse – est mis en avant, à l'exclusion de tous les autres (Scharathow 2011:202).

2.3.6 *Imbrications entre racisme antimusulman et genre*

Comme expliqué au chap. 2.2, les débats et les discours actuels sur l'islam sont fortement genrés : les femmes musulmanes subissent d'autres formes de discrimination que les hommes musulmans. Le voile en tant que signe extérieur joue un rôle important dans le débat public. À l'inverse, les couvre-chefs des hommes de type turban ou calotte de prière (*sarik, takke*) ne font pas débat, n'étant pas perçus comme obligatoires, mais tout au plus portés pendant la prière (Schmid et Trucco 2024:112). Les musulmanes qui portent le voile (*hidjab*), elles, sont logiquement bien plus sujettes aux pratiques discriminatoires, car le voile est considéré comme « l'un des signes distinctifs religieux les plus visibles chez les femmes musulmanes » (Amir-Moazami 2007:27).

Il n'existe en Suisse que quelques études abordant la discrimination des femmes voilées. Dans une étude qualitative, Anaïd Lindemann (2021) a analysé la manière dont les spécialistes, notamment ceux des centres de conseil pour les victimes du racisme, décrivent et expliquent la discrimination des femmes portant le voile. Concrètement, les femmes voilées qui sont discriminées sont la plupart du temps perçues comme étrangères, et ce indépendamment de leur nationalité, de leur niveau de formation et de leur contexte socio-économique (Lindemann 2021:10). L'un des arguments que l'on rencontre fréquemment dans le monde du travail est celui selon lequel les clients ou les patients pourraient être choqués ou perturbés par une femme voilée (Lindemann 2021:10). On le retrouve notamment dans le rapport 2022 du Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme, qui présente le cas d'une femme à laquelle un stage en pharmacie a été refusé à cause de son voile. La raison précise était que cela pouvait porter préjudice à la relation de confiance entre la pharmacie et sa clientèle (humanrights.ch et CFR 2023:16). Une étude expérimentale allemande montre elle aussi la discrimination des femmes voilées sur le marché du travail. Une femme voilée et portant un nom turc doit envoyer en moyenne 4,5 fois plus de candidatures qu'une femme non voilée au nom allemand (Weichselbaumer 2016:17).

Pour sa part, Nathalie Gasser (2020) a montré que le port du voile constitue un obstacle dans la formation professionnelle en Suisse, ce qui n'est pas le cas dans le degré tertiaire²³. Les

²³ À l'exception des formations pédagogiques où, là aussi, il semble difficile de trouver une place de stage quand on porte le voile (Gasser 2020:275, note de bas de page 8).

récits des femmes qu'elle a interrogées montrent qu'il est difficile pour une femme voilée de trouver une place d'apprentissage même avec d'excellents bulletins (Gasser 2020:276). Gasser constate que ce sont notamment les personnes de référence (*gatekeepers*) comme les maîtres d'apprentissage et les formateurs qui entravent l'accès au marché du travail des jeunes femmes portant le voile. Elle en impute la responsabilité à la structure du système suisse de la formation professionnelle, où les petites et moyennes entreprises décident de manière autonome de l'attribution des places d'apprentissage et où un contexte migratoire peut constituer un critère d'exclusion (Imdorf 2011) ; les grandes entreprises disposent pour leur part d'un service dédié à la diversité chargé de garantir une certaine hétérogénéité dans les recrutements (Gasser 2020:277-278). Souvent, les femmes concernées n'ont donc pas d'autre choix que de retirer leur voile ou de se réorienter (Gasser 2020:276). Gasser attire également l'attention sur le fait que l'accès à la formation est d'autant plus entravé que d'autres marqueurs de différence viennent s'ajouter, tels que le physique (la couleur de peau, p. ex.), la classe sociale ou le contexte migratoire (Gasser 2020:275-276). Elle présente notamment le cas d'une jeune femme noire et voilée, confrontée presque quotidiennement à des attitudes hostiles à motif raciste (Gasser 2020:225). Cet exemple montre bien les imbrications des marqueurs de différence et le fait qu'elles se renforcent mutuellement.

Enfin, il convient de mentionner une étude suisse consacrée à la discrimination des femmes voilées au quotidien. Aidenberger et Doehne (2021) ont testé, lors de deux essais « sur le terrain », si les femmes portant le voile étaient traitées différemment des autres. Le premier a évalué les différences de traitement d'une personne ne respectant pas la règle consistant à se placer à droite pour permettre aux gens qui descendent l'escalator de passer par la gauche. Le deuxième s'est penché sur les différences de traitement d'une personne souhaitant emprunter un téléphone à un tiers pour passer un coup de fil urgent. Dans les deux cas, les chercheurs arrivent à la conclusion que les femmes voilées sont discriminées. On leur a ainsi davantage reproché de se placer au mauvais endroit sur l'escalator et on les a moins souvent aidées en leur prêtant un téléphone (Aidenberger et Doehne 2021:339-340).

2.3.7 *Imbrications entre racisme antimusulman et condition sociale*

La condition sociale des personnes musulmanes est l'une des dimensions du racisme antimusulman peu étudiées jusqu'ici. Comme dans bon nombre de pays européens, les personnes musulmanes de Suisse sont principalement venues dans notre pays comme travailleuses saisonnières ou réfugiées (Tunger-Zanetti 2019:667), ou sont les descendantes de cette première génération (Shooman 2014:29)²⁴. La condition sociale représente donc une précieuse catégorie d'analyse s'agissant du racisme antimusulman. Une étude qualitative des élites musulmanes genevoises réalisée par Barbara Dellwo montre que ces dernières ne se sentent ni discriminées ni concernées par les débats publics sur l'islam et les personnes musulmanes (Dellwo 2018:104).

²⁴ À l'inverse, une majorité de personnes musulmanes américaines appartient à la classe moyenne. La condition sociale comme catégorie d'analyse peut donc constituer une piste pour expliquer certains narratifs. Ainsi, alors que la Suisse est plutôt confrontée à des stéréotypes sur les personnes musulmanes « parasites », les États-Unis, eux, connaissent des théories du complot relatives à des personnes musulmanes prétendument influentes (Shooman 2014:29).

Elle montre l'existence d'une hiérarchie globale entre les « migrants », d'une part, et les « expatriés », de l'autre, qui se fonde implicitement sur la différence de classe (Glick Schiller 2010:113). En effet, si les mouvements migratoires sont considérés comme problématiques, ceux des expatriés sont souhaités et qualifiés de « mobilité » (Dellwo 2018:97). Cette inégalité de traitement transparaît dans la recherche sur les migrations, qui se consacre en grande partie aux migrants et non aux élites transnationales. Elle se reflète aussi dans le débat public, où les élites sont rarement évoquées lorsqu'il est question de migration et d'intégration. Rohit Jain (2018:60) l'a aussi constaté dans son analyse de la subjectivation à l'endroit des Indiens de la deuxième génération : alors que les membres des classes inférieures et les personnes musulmanes sont souvent considérés comme des étrangers inassimilables, ceux de la classe moyenne relativement bien formée sont, eux, perçus comme les ressortissants étrangers cosmopolites (*kosmopolitische Expoten*) d'une Suisse ouverte et mondialisée. C'est la raison pour laquelle les membres de l'élite musulmane transnationale genevoise interrogés par Barbara Dellwo ne se sentent pas concernés par les discussions sur l'islam et les personnes musulmanes et les débats sur l'immigration, voire ne sont pas conscients de l'existence même de ces discours (Dellwo 2018:107). L'auteure qualifie cette situation de double invisibilité des élites dans le débat (Dellwo 2019:110). Par conséquent, la racisation n'impacte pas de la même manière les élites que les réfugiés ou les migrants économiques musulmans (Dellwo 2019:113), un thème que la recherche n'a que très rarement abordé jusqu'à présent.

2.4 Conseil et intervention

Pour clore ce chapitre, il est utile d'évoquer les offres de conseil et d'intervention qui existent dans notre pays à l'intention des personnes confrontées au racisme antimusulman.

2.4.1 Services de conseil et de signalement

Le Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme regroupe 23 services spécialisés, 20 cantonaux et 3 spécifiques²⁵ qui sont répartis dans toute la Suisse et auxquels les personnes confrontées au racisme antimusulman peuvent s'adresser. Ces services offrent une vaste palette de prestations dépendant de la taille du service : offre basique de conseils, consultations juridiques et psychosociales sur la discrimination raciale, informations sur les démarches ultérieures, renvoi vers d'autres spécialistes et experts, interventions sur le terrain et médiations (humanrights.ch et CFR 2023:6-7 ; CS06 ; CS07 ; CS12 ; CS20). Les cas signalés à ces centres de conseil sont enregistrés dans une banque de données, DoSyRa, et font l'objet d'une analyse annuelle (voir humanrights.ch et CFR 2023, 2024). Ils ont ainsi une existence statistique et contribuent à l'information et à la sensibilisation de la population.

Les organisations musulmanes ont aussi leurs propres centres de conseil et services de signalement (voir annexe C), comme la Fédération des organisations islamiques de Suisse (FOIS), qui propose un service auquel signaler les cas de discrimination en ligne ou par téléphone. À noter

²⁵ Les trois services spécialisés spécifiques précités sont la CFR, le service de signalement de la Fédération suisse des communautés israélites (FSCI) ainsi que la fondation *Assurer l'avenir des gens du voyage suisses* (humanrights.ch et CFR 2023:7 ; CS12).

que la personne responsable de ce service ne travaille plus qu'à titre bénévole depuis deux ans, de sorte qu'elle ne fait plus qu'enregistrer les cas, d'autres services ou spécialistes externes se chargeant de les traiter. La FOIS n'a pas non plus les ressources pour procéder à une analyse annuelle systématique des cas. La fondation genevoise De l'individuel au collectif (DIAC) possède quant à elle un service de conseil dédié au racisme antimusulman depuis le 1^{er} avril 2023, mais la personne qui le gère ne travaille qu'à 20 %. À l'origine, le service – financé par la Ville et le Canton de Genève – ne devait couvrir que le territorial cantonal. Dans les faits, il reçoit désormais des appels de toute la Suisse romande. Les personnes confrontées au racisme antimusulman peuvent également s'adresser à l'association biennoise Tasamouh, qui propose une offre de conseil, mais qui traite le sujet parfois par la bande, à savoir via l'un de ses piliers, la prévention de la radicalisation, et les nombreux ateliers qu'elle organise. Par ailleurs, deux personnes de la Commission bâloise des musulmans (*Basler Muslimkommission, BMK*) ont participé à une formation du canton de Bâle-Ville et sont désormais des interlocuteurs officiels des personnes musulmanes confrontées au racisme antimusulman. Pour sa part, l'Association faîtière des organisations islamiques de Zurich (VIOZ) propose elle aussi aux personnes concernées de la contacter par téléphone ou par courriel. À terme, elle aimerait former un service ou un centre de compétences en la matière. Au printemps 2023, elle a par ailleurs recensé les cas traités pendant un mois, car elle avait été invitée par le Bureau des institutions démocratiques et des droits de l'homme (BIDDH) de l'OSCE à présenter un rapport sur les incidents en lien avec le racisme antimusulman pour son rapport annuel sur les crimes de haine. Enfin, l'Union vaudoise des associations musulmanes (UVAM) travaille avec le service cantonal de conseil et la FOIS ; elle leur transmet les cas personnels, et intervient parfois aussi directement, comme lors de la profanation du carré musulman du cimetière du Bois-de-Vaux en 2017 à Lausanne (CS03 ; CS04 ; CS14 ; CS17 ; CS21 ; CS23).

La FOIS a également réalisé un projet pilote visant à protéger les mosquées et les salles de prière dans les cantons de Vaud et de Zurich ; ce projet, qui a reçu le soutien de fedpol et du Canton de Zurich, consistait à sensibiliser les associations à différents risques²⁶ par le biais d'un guide et d'un outil d'analyse qu'elle a mis à disposition sur son site Internet. L'idée était de renforcer la sécurité des lieux de prière à des coûts raisonnables (FIDS-FOIS 2024). L'interlocuteur de la FOIS est toutefois d'avis que les personnes musulmanes n'ont pas encore pris conscience du fait que le racisme antimusulman – qu'elles perçoivent – peut impliquer des incidents potentiellement dangereux et constitue donc un facteur de risque pour les mosquées et les salles de prière.

En résumé, les organisations musulmanes ont conscience de l'existence d'un racisme antimusulman et de la nécessité d'établir des services de conseil et de signalement. Le personnel des services spécialisés travaille toutefois souvent bénévolement ou à un taux d'occupation très

²⁶ Le projet comprenait non seulement des mesures visant à prévenir les incidents en lien avec le racisme antimusulman comme du vandalisme, des menaces, des incendies criminels ou des agressions, mais aussi des contrôles de sécurité, par exemple le bon fonctionnement des issues de secours. C'est la motion 16.3945 de Daniel Jositsch « Protéger les communautés religieuses contre le terrorisme et la violence extrémiste » qui a donné l'impulsion à l'octroi d'un financement de 5 millions de francs par le Conseil fédéral et la promulgation de l'ordonnance du 9 octobre 2019 sur les mesures visant à promouvoir la sécurité des minorités ayant un besoin de protection particulier (OSMP ; RS 311.039.6).

limité²⁷. Ces ressources restreintes expliquent les offres encore peu développées et l'absence d'évaluation systématique des cas signalés.

2.4.2 *Sous-signalement*

Comme indiqué au chap. 2.3.3, on peut partir du principe que les cas de racisme antimusulman faisant l'objet d'un signalement ne représentent que la partie émergée de l'iceberg. C'est également l'avis de plusieurs spécialistes que nous avons interrogés, lesquels supposent que l'accès des personnes touchées par le racisme antimusulman à un soutien est plutôt compliqué, autrement dit : que l'offre proposée n'atteint pas son public (CS05 ; CS12 ; CS14 ; CS15 ; CS19). Une étude portant sur les signalements de discrimination par leurs victimes musulmanes et juives en Suisse conclut elle aussi à un sous-signalement desdits cas (Lindemann et Stolz 2022) : sur 2471 personnes musulmanes qui se sont senties discriminées, une seule a signalé la discrimination. Il en va de même pour le racisme à l'égard des juifs, à la différence que le nombre de signalements est 27 fois plus élevé pour cette population (Lindemann et Stolz 2022:10). Les auteurs de l'étude donnent plusieurs explications : les personnes musulmanes doutent généralement davantage de l'issue positive d'un tel signalement, répugnent à être considérées comme des victimes, connaissent moins l'existence des services de signalement, ont moins confiance dans les autorités et ont peu de choix en termes de communautés vers lesquelles se tourner (Lindemann et Stolz 2022:16). Une étude allemande confirme que les personnes concernées ne connaissent souvent pas les services auxquels signaler un cas de discrimination et doutent de l'intérêt d'un tel signalement (Perry et al. 2023:27-33).

L'interlocuteur de l'offre musulmane de conseil DIAC pointe lui aussi le fait que les victimes musulmanes éprouvent parfois une certaine défiance vis-à-vis des autorités. Depuis le lancement de l'offre en avril 2023, plusieurs personnes se sont ainsi tournées vers le conseiller de la fondation après s'être adressées à un service cantonal, parce qu'elles avaient l'impression d'avoir à se justifier. Dans le cadre de son projet pilote visant à recenser le racisme antimusulman à l'intention du BIDDH de l'OSCE, la VIOZ a pu quant à elle constater qu'une majorité des personnes ayant signalé des cas n'étaient pas sûres du service auquel s'adresser, ce qui confirme que l'information sur les services de signalement et de conseil n'est pas satisfaisante. La VIOZ en conclut qu'il faudrait mettre à la disposition des personnes concernées les ressources nécessaires pour leur permettre de mieux comprendre et défendre leurs droits (VIOZ 2023:2). L'interlocuteur de la VIOZ indique par ailleurs que les personnes concernées ont parfois aussi l'impression de ne pas pouvoir s'adresser à un service cantonal, faute de savoir s'exprimer suffisamment bien. Il faudrait donc réfléchir à la manière dont les autorités et les acteurs musulmans pourraient éventuellement renforcer leur collaboration dans le domaine du conseil.

²⁷ Le fait que les organisations musulmanes ne sont pas reconnues de droit public (Pahud de Mortanges et Süess 2019:1321), qui peut être considéré comme une inégalité de traitement structurelle par rapport à d'autres communautés religieuses (humanrights.ch 2023), a pour conséquence qu'elles ne peuvent pas prélever d'impôts auprès de leurs membres au niveau cantonal et qu'elles sont largement tributaires du bénévolat (Trucco et al. 2024:8).

3 Éclairage empirique sur le racisme antimusulman en Suisse

La seconde partie de cette étude vise à apporter un éclairage empirique sur le racisme antimusulman en Suisse en s'appuyant sur des exemples. Dans le premier chapitre (3.1), nous exposerons notre approche empirique. Les deux chapitres suivants présenteront le vécu des personnes musulmanes ou perçues comme telles qui ont fait l'objet d'associations d'idées, de stéréotypes ou de racisme (3.2) ainsi que leurs différentes stratégies (3.3) pour y faire face.

3.1 Méthodologie

Dans cette partie empirique, nous avons privilégié une approche qualitative. Les études qualitatives ne prétendent pas aboutir à des résultats généralisables ou représentatifs. Elles permettent d'éclairer des phénomènes en profondeur et de les présenter dans leur contexte. Cette seconde partie vise donc à analyser le dessous des chiffres sur le racisme antimusulman en Suisse (voir chap. 2.3.1 et 2.3.2). Nous nous sommes basés sur trois types de données (voir annexe B) : les informations recueillies auprès de 21 services spécialisés, autorités publiques et organisations musulmanes et de dix scientifiques ; les 10 entretiens centrés sur le problème qui ont été menés avec 11 personnes dans les trois régions linguistiques ; enfin, les apports d'une discussion de groupe organisée en Suisse alémanique, où six jeunes musulmans et musulmanes d'une vingtaine d'années ont pu s'exprimer en toute confiance²⁸.

La consultation des spécialistes nous a fourni des éléments sur l'état de la recherche et les données empiriques, qui sont au cœur de la première partie²⁹. Nous nous sommes aussi appuyés sur leur expertise dans la seconde partie. Nous avons sélectionné les spécialistes de manière à couvrir le plus largement possible les différents domaines thématiques de l'étude. En outre, c'est par leur intermédiaire que nous avons réuni les participants aux entretiens. Afin d'interroger chaque spécialiste de manière ciblée et de recueillir les connaissances pertinentes pour l'étude, nous avons élaboré des guides d'entretien individuels, sans suivre de procédure uniforme.

Dans un entretien centré sur le problème (Witzel 1985, 2000), le récit du sujet interviewé occupe une place centrale. Celui-ci est invité à s'exprimer librement sur le problème abordé (Witzel 1985:232). La question initiale doit être suffisamment générale et ouverte pour qu'il puisse développer sa réponse sous la forme de la narration. Nous avons donc introduit la discussion en demandant aux sujets interviewés de se remémorer des situations dans lesquelles ils avaient eu le sentiment d'être fondamentalement perçus comme musulmans, afin de savoir s'ils s'étaient déjà sentis étiquetés ou la cible de stéréotypes. Dans un second temps, nous leur avons demandé s'ils avaient déjà été discriminés. Cependant, après avoir répondu à la première question, plusieurs ont enchaîné directement sur leur expérience de la discrimination. Cela indique d'une part que l'étiquette du « musulman » est connotée négativement (voir chap. 2.2 et 3.2.1) et qu'elle n'est, dans les faits, pas forcément dissociable des expériences de la discrimination. D'autre part, la manière dont les participants ont répondu est probablement liée

²⁸ Ce groupe visait à offrir un espace de dialogue protégé qui incite les jeunes à partager leurs expériences et leurs réflexions sans crainte d'être discriminés.

²⁹ Comme il s'agit de la première étude sur le racisme antimusulman en Suisse, cette méthode exploratoire a permis de rassembler rapidement de nombreuses connaissances.

au fait que nous avons délibérément ciblé la thématique dès le début. En effet, contrairement à l'approche répandue dans la recherche qualitative, qui consiste à ne pas circonscrire le sujet trop vite afin de ne pas fausser les résultats (Przyborsky et Wohlrab-Sahr 2021:63), nous avons décidé, pour des raisons éthiques et pragmatiques, d'indiquer d'emblée aux candidats potentiels que l'étude portait sur le racisme antimusulman. Le racisme pouvant laisser un traumatisme, il nous a semblé important que notre groupe cible consente à participer à l'étude en toute connaissance de cause afin de ne pas revivre celui-ci au cours de l'entretien. La chercheuse chargée des entretiens a en outre suivi une formation ad hoc³⁰.

Nous avons procédé à une sélection ciblée des candidats afin de couvrir plusieurs dimensions prédéfinies (*purposeful sampling*, Patton 2002:230-242). Nous avons recherché des profils très hétérogènes. Nous voulions interroger un nombre équivalent de femmes et d'hommes ainsi que des personnes issues des trois grandes régions linguistiques – la Suisse alémanique, la Suisse romande et le Tessin. Nous avons retenu au total cinq femmes, cinq hommes et une personne du troisième genre ; sept provenaient de Suisse alémanique, trois de Suisse romande et une du Tessin. Nous avons en outre veillé à intégrer des perspectives intersectionnelles en interrogeant des femmes avec et sans voile, des personnes converties, des personnes perçues comme musulmanes alors qu'elles ne le sont pas, ainsi que des personnes queers et des personnes noires. Nous avons essayé de voir ces aspects non pas comme des caractéristiques individuelles, mais comme des dimensions qui se croisent et qui, en interagissant, peuvent entraîner certaines expériences et apporter certaines perspectives (Attia et al. 2021:52-53). Bien que l'ayant défini comme un objectif secondaire, nous sommes parvenus à sélectionner des personnes représentant les milieux de l'éducation, de la santé et de la politique. Parmi les profils retenus se trouvaient ainsi deux personnes travaillant dans le système éducatif, deux personnes travaillant dans l'enseignement supérieur et deux autres personnes employées dans le secteur de la santé. Trois candidats sur onze menaient en outre des activités politiques. Le point faible de l'échantillon réside dans la quasi-homogénéité des classes sociales représentées. Nous n'avons pas appliqué de critère de sélection relatif au statut socio-économique ; nous nous sommes contentés de demander le niveau de formation de la personne et sa profession à la fin de chaque entretien. La grande majorité avait réalisé des études supérieures, dix personnes sur onze ayant achevé au minimum un bachelor³¹. Ce constat peut s'expliquer par le fait que les personnes hautement formées sont celles qui signalent le plus souvent la discrimination, selon une étude allemande s'intéressant aux personnes d'origine turque (Diehl et Liebau 2017). Cette affirmation repose sur l'hypothèse que la capacité à nommer la discrimination suppose de pouvoir l'identifier et la décrire en tant que phénomène. Les personnes disposées à participer à une étude sur le racisme antimusulman seraient déjà en mesure de le faire, tandis que les personnes musulmanes – ou perçues comme telles – issues de couches socio-économiques moins élevées ne se rendraient pas

³⁰ La formation dispensée enseignait les mécanismes du traumatisme et les techniques à utiliser pour interroger des personnes ayant potentiellement vécu un traumatisme. Elle apprenait en outre à identifier le moment où une personne sort de sa fenêtre de tolérance optimale dans la gestion des émotions et transmettait des exercices simples pour intervenir.

³¹ Pendant la durée de l'étude, l'une des personnes était en train de suivre une formation professionnelle raccourcie dans le secteur de la santé. Bien que titulaire d'un bachelor obtenu dans son pays d'origine et qu'elle avait fait reconnaître en Suisse, ce diplôme ne lui ouvrait pas de portes dans le monde professionnel.

forcément compte qu'elles sont en présence d'une discrimination, et parviendraient encore moins à mettre les mots dessus.

Pour la discussion de groupe, nous nous sommes inspirés de Bohnsack (2022:380-382), en particulier de l'idée qu'il faille s'adresser à l'ensemble du groupe, soulever une problématique (citation de départ), ne pas répartir la prise de parole et n'intervenir qu'à un stade avancé de la discussion. Là encore, nous avons sélectionné les participants de manière ciblée (*purposeful sampling*, Patton 2002:230-242). Il était important qu'il s'agisse de jeunes adultes musulmanes et musulmans âgés de 18 à 30 ans et que la parité entre les sexes soit respectée. Nous avons atteint cet objectif, avec un groupe composé de trois femmes et de trois hommes qui avaient entre 20 et 29 ans, pour une moyenne d'âge de 24 ans. Trois cantons alémaniques étaient représentés.

Nous avons enregistré tous les entretiens ainsi que la discussion de groupe et les avons retranscrits dans leur intégralité en veillant à les anonymiser³². Nous nous sommes efforcés de transcrire la parole des participants le plus fidèlement possible : les ruptures de phrase sont indiquées par un tiret³³, les propos accentués sont soulignés et les pauses, indiquées³⁴. À la fin de chaque entretien et de la discussion de groupe, nous avons résumé les points intéressants dans une note. Nous avons utilisé des initiales pour anonymiser les noms des participants aux entretiens (« Mme D. », p. ex.), tandis que les participants au groupe de discussion ont choisi un nom d'emprunt.

L'analyse des données visait, d'une part, à recenser par domaine les expériences relatées lors des entretiens et de la discussion de groupe³⁵ (voir chap. 3.2), et, d'autre part, à mettre en évidence les différentes réactions et stratégies des personnes confrontées aux stéréotypes ou au racisme (voir chap. 3.3). Après avoir codé les entretiens et la discussion de groupe dans MAXQDA, nous avons cherché des données probantes dans un certain nombre de passages avec le concours de plusieurs chercheurs, en nous fondant sur la sociologie herméneutique de la connaissance (Reichert et Schröer 1994).

3.2 Expérience des personnes confrontées aux assignations identitaires, aux stéréotypes et au racisme

Afin de garantir autant que possible l'anonymat des sujets interviewés dans ce chapitre, nous avons choisi de ne pas restituer leurs expériences dans le détail et au cas par cas, préférant mettre en lumière les domaines dans lesquels ces personnes ont été confrontées à des assignations

³² Les participants pouvaient s'exprimer dans la langue de leur choix (allemand, français, anglais).

³³ Par exemple : « Parce que- j'ai- enfin je ne suis pas discriminée en ce moment. » (Mme F., lignes 998-999)

³⁴ Les pauses sont indiquées de la manière suivante : (.) pour une pause d'une seconde, (..) pour une pause de deux secondes, (...) pour une pause de trois secondes, et (4s), (5s), etc. pour les pauses plus longues. Les passages que nous avons coupés sont signalés entre crochets.

³⁵ En raison des délais relativement serrés de l'étude, nous n'avons pas pu mettre en évidence les processus de négociation ou les savoirs partagés pendant la discussion de groupe. Nous avons donc traité les entretiens et la discussion de groupe de la même manière.

identitaires, à des stéréotypes et plus particulièrement au racisme³⁶. Nous commencerons par transmettre leurs réflexions générales sur le fait d'être étiqueté (« C'est une musulmane ») et exposé aux stéréotypes (« On l'a forcée à porter le voile »), deux mécanismes qui engendrent la discrimination.

3.2.1 *Expérience des personnes confrontées aux assignations identitaires et aux stéréotypes*

Les récits présentés dans cette partie font suite à la première question posée lors des entretiens : nous avons demandé aux sujets interviewés de se remémorer des situations dans lesquelles ils avaient eu l'impression d'être fondamentalement perçus comme musulmans³⁷. Les participants aux entretiens et au groupe de discussion distinguent globalement trois éléments sur lesquels se fonde le jugement d'autrui pour établir des différences : le nom, l'apparence et – dans la dimension genrée de l'apparence – le port du voile. L'étiquette de l'« étranger », qui va de pair avec un ensemble de stéréotypes, semble être le concept dominant pour tracer une frontière entre soi – autrement dit son groupe de référence – et les autres. On voit ici à quel point le discours sur la surpopulation étrangère influence l'image que les Suisses ont d'eux-mêmes (Dahinden et Manser-Egli 2023:155 ; voir chap. 2.2.1). Or de nos jours, « musulman » est synonyme d'étranger. (Aeschbach 2024:258).

La citation lue au début de la discussion de groupe³⁸ a amené presque tous les participants à parler de l'influence du nom dans le processus d'altérisation : Lou raconte par exemple qu'avant de porter le voile, elle était moins considérée comme une étrangère, jusqu'à ce qu'on découvre son nom (lignes 27-28). Elle explique toutefois que ce dernier est rarement associé à l'islam et plutôt connoté positivement : « Ah, c'est super exotique » (ligne 56). Mohammed témoigne à son tour : « Mon nom attire bien sûr l'attention, en général les gens se disent : ah OK, il est [provenance 4] » (lignes 38-39). Nora passe quant à elle pour une musulmane : « Avec ce nom, j'étais l'étrangère, mais aussi la musulmane » (ligne 49). Il en va autrement pour Sara, qui ne porte pas de nom ni de prénom à consonance étrangère : « Je n'ai jamais eu de problème avec mon nom ; personne n'a deviné que j'étais musulmane » (lignes 59-62). Seul Murad, musulman converti, ne s'exprime pas à ce sujet. Si la citation lue au groupe a conduit les participants à établir une distinction entre l'étiquette de l'étranger et celle du musulman, les entretiens individuels ont montré que les personnes dont le nom est associé à l'islam sont considérées comme « étrangères » et que cette perception s'accompagne d'une connotation négative. J. raconte : « Comme mon nom est arabe, qu'on prononce arabe du coup, voilà, on a déjà eu des expériences en Europe qu'il n'y avait pas forcément besoin d'avoir une identité visible pour être discriminé » (lignes 55-58). Bien que née en Suisse, la fille de Mme F. est considérée comme une étrangère en raison de son

³⁶ La taille de l'étude nous a contraints à sélectionner les domaines exposés dans ce chapitre. Pendant les entretiens et la discussion de groupe, les participants en ont cependant évoqué d'autres : il s'agit du racisme en ligne (réseaux sociaux, p. ex.) ou encore, bien que plus rare, de la discrimination dans le cercle familial, dans la vie associative ou au service militaire. Plusieurs participants déplorent également le discours parfois discriminatoire de la politique et des médias suisses.

³⁷ Nous avons aussi posé cette question dans la discussion de groupe, après avoir laissé les participants réagir à la citation de départ, qui les invitait déjà à réfléchir à leur expérience des stéréotypes.

³⁸ « Autrefois, mon nom faisait de moi une étrangère ; aujourd'hui je suis perçue comme une musulmane. »

patronyme et se heurte à des stéréotypes : « Je parie que son père ou sa mère ne connaît pas grand-chose (.), ça m'étonnerait qu'ils parlent allemand » (lignes 543-544). M. C. raconte même s'être donné un autre nom quand il était à l'école primaire et l'utiliser encore aujourd'hui : « À l'époque, j'ai peut-être essayé de me donner un nom qui n'était pas connoté » (lignes 525-526). Une spécialiste (CS11) confirme que la question d'abandonner son nom à cause des stéréotypes qu'il peut susciter fait débat parmi les personnes considérées, à tort ou à raison, comme musulmanes. Comme le montrent clairement les entretiens et la discussion de groupe, les personnes concernées intériorisent parfois les stéréotypes. Ainsi, dans les entretiens, il arrive qu'elles écorchent leur propre nom ou qu'elles évoquent le cas de proches qui orthographient mal leur nom de famille en omettant les caractères spéciaux.

L'apparence semble aussi jouer un rôle important dans la perception de l'autre comme un étranger, comme l'ont montré les entretiens et la discussion de groupe. M. C. témoigne : « Juste parce que j'ai l'air d'être comme ça, euh (.), même si je suis à moitié suisse [...], on me voit souvent comme un- (.) je dirais comme un [provenance 2] ou un [provenance 3] » (lignes 18-21). Chez les hommes en particulier, certains vêtements sont associés à l'image de l'« étranger » de basse condition sociale, comme le suggèrent deux références au survêtement dans les entretiens : M. E. raconte ainsi avoir été un jour catégorisé comme un étranger (voir chap. 3.2.2), alors qu'il n'était pas « venu en survêtement » (lignes 519-520). M. C. évoque une situation dans laquelle une femme a eu peur de lui :

« Cette personne m'a dit que la femme lui avait dit, euh (.) qu'elle avait eu peur car il y avait un homme bizarre là-bas devant (rire). C'est typiquement un moment où je me suis dit : « C'est dingue, je suis juste- c'est peut-être le week-end, je suis sorti en survêt' et je ne me suis pas rasé, et voilà ce que ça fait (.), ça fait peur aux personnes âgées [...]. » » (M. C., lignes 34-40)

Dès lors, être perçu comme un blanc représente un privilège : « J'ai le privilège d'être blanc et d'être à moitié- à moitié suisse déjà, et je parle leur langue, donc on ne voit pas (.) tout de suite que je suis musulman jusqu'à ce que je dise que je dois faire ma prière » (M. G., lignes 28-30). M. G. pense que c'est également grâce à sa couleur de peau qu'on ne le considère pas comme un étranger, contrairement à d'autres membres de sa famille : « J'ai des cousins qui n'ont pas la peau aussi claire que moi. Pour eux, c'est un peu [...] plus difficile » (lignes 93-94). M. A. raconte qu'on lui prête des opinions politiques : « Il y a des a priori sur ce que je pourrais penser de la guerre en Palestine sur la base de mon apparence quoi, en fait » (lignes 23-24). Les femmes expliquent que tant qu'elles ne portent pas le voile, elles passent souvent pour des Espagnoles ou des Italiennes (Mme F., ligne 8 ; Mme K, lignes 226-227), c'est-à-dire des étrangères « non problématiques ». Le port du voile au contraire affiche l'appartenance religieuse des femmes, de sorte que genre et religion se confondent : « On sait toujours ce que je suis », affirme Mme F. (lignes 4-5). En conséquence, les musulmanes voilées observent à leur égard des comportements dictés par des stéréotypes :

« Face à ce signe, j'ai différents types de réactions. Je vois qu'il y a des gens en fait, ils s'adressent à moi en tant que personne. Et des fois je vois que ça interfère en fait dans la

communication [...], dans la façon qu'on peut avoir de me parler, dans la façon qu'on peut avoir de m'expliquer ou de ne pas m'expliquer certaines choses, je vois tout de suite qu'il y a des gens qui viennent avec des présupposés. » (Mme D., lignes 6-16)

Mme D. n'est pas la seule à faire ce constat. Mme G., qui porte le voile depuis deux ans, partage son expérience durant l'entretien et résume les changements qu'elle a observés de la manière suivante : « Avant, les gens étaient plus gentils avec moi » (lignes 615-616). Par ailleurs, les participants à l'étude évoquent les regards qu'on leur lance dans l'espace public lorsqu'ils se trouvent en compagnie d'une musulmane voilée (Nora, ligne 90 ; Murad, ligne 331), ainsi que les commentaires qu'ils reçoivent de la part d'inconnus (Sara, ligne 105). Mme K. renonce par conséquent à porter le voile : « Dans la société, on vous impose presque de ne pas porter le *hijab*, du coup c'est- (...) ce n'est pas (...) comme (...). Je crois que si je vivais dans une (...) société plus ouverte ou dans une société musulmane (...), je porterais le *hijab* » (lignes 229-233).

L'un des stéréotypes les plus tenaces au sujet des personnes considérées comme « étrangères » ou « différentes » est, comme évoqué plus haut, qu'elles maîtrisent mal la langue locale : « On nous parle souvent en bon allemand ou d'une manière un peu hachée » (M. C., lignes 272-273). Cette expérience, presque tous les participants aux entretiens l'ont citée. Certains racontent avoir provoqué l'étonnement : « Mais tu parles très bien allemand ! » (M. E., lignes 115-116). Ils considèrent la maîtrise de la langue comme un atout, car elle permet de briser les stéréotypes et d'éviter certains préjugés. Mme D. raconte que les gens changent souvent d'attitude dès qu'elle commence à parler : « Pourquoi ? Parce qu'évidemment, je m'exprime très bien en français » (ligne 18). Ce préjugé sur les compétences linguistiques va souvent de pair avec l'idée que les personnes ont un bas niveau d'éducation : « La plupart pensent par exemple : « Les étrangers, [...] ils sont bêtes, ils ne comprennent rien, ils n'y arrivent pas », mais ils ne savent pas que beaucoup se fixent des objectifs pour continuer à apprendre, pour évoluer » (M. H., lignes 141-143). Sara se souvient des préjugés de son institutrice envers une camarade de classe lorsqu'elle était à l'école obligatoire : « Elle [l'enseignante, ndlr] lui a par exemple demandé [...] : « Combien de temps est-ce que tes parents sont allés à l'école ? D'ailleurs, est-ce que ta maman y est même déjà allée ? » » (lignes 397-399).

Les participants disent aussi subir l'image négative et réductrice de l'islam véhiculée par les médias (chap. 2.2.2), qui fait l'amalgame entre musulmans et terroristes (von Sikorski et al. 2022) : « C'est déjà arrivé deux fois qu'on vienne me dire [...] : « Vous savez, l'islam, c'est la religion la plus agressive » » (Mme K., lignes 5-7). « On m'insulte d'être terroriste », déclare J., ajoutant qu'on lui prête parfois des intentions de prosélytisme : « [...] de vouloir convertir les personnes queer à l'islam » (lignes 6 et 12). Par ailleurs, si certains choix, comme le fait de ne pas boire d'alcool, sont perçus comme une décision personnelle quand ils émanent de non-musulmans, ils sont jugés dans le cas contraire : « Ceux qui associent ça à l'islam ou à (...) cette part de mon identité musulmane pensent automatiquement que c'est une contrainte ou [...] une injonction, tu n'as pas le droit, parce que c'est écrit quelque part » (Nora, lignes 707-710). Dans la discussion de groupe, les jeunes évoquent l'homogénéisation de la population musulmane : « Notre diversité n'est même pas une question, elle est niée » (Nora, ligne 1056). Les personnes sont ainsi réduites à leur religion. « Je ne me réduis pas à ça », affirme Mohammed (ligne 170). En outre, elles peuvent se

voir attribuer une fonction de représentant, comme le décrit Lou : « Quand c'est nous qui faisons quelque chose, alors c'est forcément parce que nous sommes musulmans ou musulmanes. Ça n'a rien à voir avec ta personnalité, tu représentes l'Islam dans sa globalité, c'est-à-dire tous les musulmans de la Terre entière, c'est ça qui te définit. » (lignes 1016-1019).

Les musulmanes qui portent le voile affrontent également d'autres types de stéréotypes (Schmid et Trucco 2024:113-119). Mme F. raconte qu'on lui a un jour demandé, car elle portait le voile, si elle était reconnaissante d'avoir un travail (lignes 997-998). Cet exemple montre qu'elle s'est vue réduite à son appartenance religieuse, une caractéristique visible, tandis que tout ce qui pouvait façonner sa personne par ailleurs – comme l'accomplissement d'un excellent cursus scolaire, par exemple – n'entrait pas en ligne de compte. Les musulmanes voilées sont aussi perçues comme des femmes qui évoluent dans un milieu patriarcal, que ce soit dans la famille ou leur rapport aux hommes en général : « Il existe encore des gens qui pensent que [...] tu n'as pas le choix » (Mme B., lignes 50-51). Un préjugé qui touche aussi les hommes : « La première chose que j'ai entendue de (.), pas de tout le monde, mais de certains, c'est que c'est moi qui l'avais forcée à mettre le voile » (M. G., lignes 584-586).

En résumé, nous avons dégagé de l'ensemble des témoignages trois caractéristiques sur lesquelles repose l'étiquette dominante de « l'étranger » : le nom, l'apparence et – dans la dimension genrée de l'apparence – le port du voile. L'image du voile, symbole de « différence », et celle de la femme s'imbriquent pour faire surgir de nouvelles formes de stéréotypes. La langue est un autre aspect qui sert à tracer une frontière entre soi et l'autre (Pokitsch 2022). On aura tendance à penser qu'une personne étrangère (ou perçue comme telle) a un faible niveau de langue. De là à penser qu'elle possède un faible niveau de formation, il n'y a qu'un pas. Parmi les autres stéréotypes recensés figurent la soumission et le manque d'autodétermination, ainsi que divers a priori liés à l'image négative de l'islam dans les médias. Enfin, les jeunes du groupe de discussion ont évoqué l'homogénéisation des personnes musulmanes, la réduction des individus à leur appartenance religieuse et l'idée qu'ils agissent en « représentants » de leur religion.

3.2.2 Formation / école / crèche

Les participants à l'entretien et à la discussion de groupe ont mentionné à de nombreuses reprises avoir été victimes ou témoins d'une discrimination ou de stéréotypes dans le cadre de leur formation, à l'école ou à la crèche. Il s'agit donc d'un domaine déterminant (voir chap. 2.3.5). Ces expériences subjectives se rapportent à la fois à leur propre parcours et à ce que certaines de ces personnes vivent actuellement avec leurs enfants. Elles couvrent donc une longue période et ne se réfèrent pas uniquement à la situation actuelle du système éducatif suisse.

Tout d'abord, les différents récits font apparaître plusieurs cas de figure. On distingue des situations vécues entre élèves musulmans et non musulmans : « Et puis (.) on m'a fait un commentaire du type : « Au début, j'avais peur de toi » » (M. C., lignes 240-241). Les participants à l'étude évoquent toutefois principalement les préjugés des enseignants, qui attribuent aux élèves musulmans ou perçus comme tels – et donc à l'islam en général – des caractéristiques immuables « ancrées dans leur culture », comme le fait d'être violent (M. A., lignes 428-429), ou antidémocratiques (CS22). Pendant les cours, l'élève peut se voir malgré lui attribuer un statut de spécialiste de l'islam (Allenbach et Herzig 2010), comme l'explique Sara en relatant une situation

vécue à l'école primaire : « J'ai dit : < dans le *Qur'an*, il est écrit qu'il est interdit de tuer, sauf si c'est pour se défendre >, puis elle m'a dit- [l'enseignante, ndlr] elle m'a rapporté un *Qur'an* écrit en allemand et m'a demandé de lui montrer où se trouvait ce passage » (lignes 377-379). Les enseignants associent en particulier le voile à des images stéréotypées de l'étranger, notamment à l'idée que les femmes évoluent dans un milieu familial et social patriarcal. Partant, le voile est perçu comme un obstacle à l'intégration et à la carrière des femmes. Mme F. raconte que le premier jour où sa fille est venue à l'école avec un voile, un enseignant lui a demandé de l'enlever (ligne 520) alors qu'elle était dans son droit au regard du règlement cantonal. Lou, jeune musulmane voilée, se remémore son expérience :

« Lorsque je suis arrivée, il [l'enseignant, ndlr] a dit : < Attends-moi dehors un instant >, et je l'ai attendu, tout ça juste parce qu'il m'avait vue pour la première fois avec un voile. Puis il m'a dit : < Alors, euh, je voulais juste te dire que tu n'arriveras à rien comme ça dans la vie et que, euh, je ne sais pas ce que ton père t'a dit, mais au moins comme ça- peut-être que tu pourras y réfléchir un peu. > » (Lou, lignes 1285-1290)

On voit ici que l'enseignant considère son élève vouée à l'échec dans ses études et sa future carrière si elle continue de porter le voile. En outre, il s'imagine que l'élève a agi sous l'influence de son père et la croit donc soumise à un modèle familial patriarcal.

Les mères voilées sont elles aussi confrontées aux préjugés des enseignants, comme le raconte Mme D., musulmane convertie : « On ne m'écoutait pas. Et (.) de nouveau, je pense que j'avais une image qui faisait qu'on ne m'écoutait pas [...] il y avait une décrédibilisation de ma parole » (lignes 282-284 et 303). Mme F., qui porte aussi le voile, revient sur un épisode : « Et puis la professeure d'allemand, celle qui donne les cours d'allemand comme seconde langue, est venue vers moi et m'a dit : < Oh, vous parlez allemand. Nous ne savions pas si elle pouvait compter sur quelqu'un à la maison. > J'ai répondu : < Oui, je parle allemand, pourquoi suppose-t-on que ce n'est pas le cas ? > » (lignes 235-239). Les attributs visibles tels que le voile ne sont pas les seuls à ouvrir la voie aux interprétations sur les différences culturelles d'une personne. Comme nous l'avons expliqué au chapitre 3.2.1, le nom joue aussi un rôle et donc la figure du père.

« Une fois, j'ai amené mon fils à la crèche et il y avait une auxiliaire remplaçante que je n'avais encore jamais vue [...] ; je ne suis pas venu [...] en jogging [...], j'étais en tenue pour tra-, enfin, je portais une chemise [...] et puis elle a vu nos noms et là, elle m'a littéralement dit (.) en bon allemand et en hachant les mots (il se met à parler en bon allemand) : < Vous pouvez me laisser votre fils. C'est toujours un moment spécial pour les enfants. > Et puis j'ai dit, euh : < Oui, je sais comment mon fils doit se comporter et je vous comprends quand vous parlez > et là, elle a eu l'air perplexe. » (M. E., lignes 515-527)

Comme nous l'avons vu, les élèves musulmans ou perçus comme tels ainsi que leurs parents font l'objet de préjugés essentiellement négatifs et sont ainsi considérés comme des personnes « à part » (voir chap. 3.2.1). De nouveau, ces préjugés sont parfois intériorisés. M. E., enseignant musulman, explique que ses élèves ne le voient pas comme un modèle d'ascension sociale, un exemple à suivre, bien qu'il leur raconte son histoire : « Il [un élève, ndlr] a dit qu'il aimerait bien

devenir enseignant mais qu'il n'a aucune chance au vu de ses origines. Je lui ai demandé ce qu'il voulait dire et il m'a répondu (...) : « Pour un [provenance 2] comme moi, ce n'est pas possible ! » Alors j'ai dit : « Tu sais pourtant d'où je viens. » Et il s'est fermé » (lignes 217-222). Qu'ils soient musulmans ou considérés comme tels, les élèves semblent intérioriser la position d'infériorité qu'on leur a attribuée au point de ne plus voir les exemples qui leur permettraient de s'en affranchir.

Au-delà des stéréotypes, les récits mettent en lumière les désavantages et la discrimination vécus à l'école. La discrimination se manifeste principalement à travers la notation des enseignants et leurs conseils en orientation. Bien que l'avis des enseignants n'ait pas le même poids dans le parcours de l'élève selon les cantons, les récits recueillis présentent des similitudes. Au lieu d'être encouragés à aller au gymnase, les élèves musulmans ou perçus comme tels sont orientés vers un apprentissage, par exemple pour devenir concierge (M. A., ligne 440) ou infirmière (Mme F., lignes 47 et 49). Lors de l'entretien d'orientation, certains enseignants ont même dit ouvertement aux parents que la Suisse avait besoin de personnel de nettoyage³⁹. Par ailleurs, les enseignants semblent parfois penser que leurs élèves musulmans – ou qu'ils considèrent comme tels – ont un statut socio-économique plus faible, de même qu'ils sous-estiment leur niveau scolaire et en attendent moins d'eux : « Puis il a dit : « Dans la mesure où l'allemand n'est pas votre langue maternelle, je serais déjà satisfait si vous obteniez un 4 » et je lui ai répondu : « Eh bien pas moi ! » » (M. E., lignes 241-243). Mme F. rapporte quelque chose de similaire, qu'elle a observé dans la classe de sa fille :

« Tous les enfants dont les parents n'ont pas une bonne situation sont considérés comme moins bons. Ils sont tous envoyés en [niveau 3]. C'est-à-dire tous les enfants de réfugiés etc. etc. [ton indigné] : ils vont tous en [niveau 3]. Alors j'ai dit : « On ne va pas me dire que ça n'est quand même pas un hasard ! » Je ne peux pas croire qu'ils soient tous aussi mauvais ! » (Mme F., lignes 269-274)

En outre, Mme F. a remarqué que les enseignants orientent parfois les enfants issus d'un meilleur milieu socio-économique vers des niveaux plus élevés, même lorsque leurs résultats ne sont pas convaincants : « Quand ce sont des enfants suisses ou des *expats*, on suppose tout de suite qu'ils auront de l'aide à la maison et qu'ils peuvent donc intégrer un niveau plus élevé » (lignes 298-300). En conséquence, certains participants à l'étude savent que la capacité à intervenir de leurs parents a considérablement influencé leur situation à l'école. Lou raconte que sa mère a téléphoné un jour à une enseignante qui la mettait en difficulté : « J'ai remarqué ensuite que (.) visiblement, le coup de fil de ma mère avait suffi à changer la donne. Mes notes remontaient d'un coup et cette femme arrêtait de me mettre la honte » (lignes 1324-1327). Par ailleurs, plusieurs récits mettent en exergue le rôle crucial de certains enseignants dans le cursus scolaire de l'élève, soit parce qu'ils

³⁹ Ce témoignage est tiré d'un entretien réalisé en dehors de la présente étude (M. F., lignes 762-785 ; voir Trucco, à paraître). Nous l'avons ajoutée à titre complémentaire.

ont cherché à le pousser⁴⁰, soit parce qu'ils ont agi en sa défaveur⁴¹. Les exemples cités montrent clairement que les préjugés des enseignants sur la maîtrise de la langue, le niveau scolaire ou la condition sociale de leurs élèves musulmans et musulmanes peuvent se répercuter sur le parcours de ces jeunes. Ce constat rejoint les résultats de travaux qui démontrent que l'égalité des chances est encore loin d'être pleine et entière dans le système éducatif suisse. Encore aujourd'hui, les opportunités en termes de formation varient selon la condition sociale, le genre, ou encore la présence d'un contexte migratoire, c'est-à-dire des facteurs qui n'ont rien à voir avec les performances de l'élève (Becker et Schoch 2018:27).

Enfin, il est apparu lors des entretiens que la pratique religieuse des élèves pouvait entrer en conflit avec le cadre scolaire. La question de la nourriture *halal* est abordée à quelques reprises : un couple raconte avoir été informé par la crèche qu'il n'y avait qu'un seul menu le midi alors qu'il n'avait pas réclamé de menu spécifique avec de la viande *halal* pour leurs enfants. Une option végétarienne leur aurait aussi convenu (M. et Mme G., lignes 372-386). Mme K. relate qu'à l'école primaire, son enseignante avait forcé un camarade de classe juif à manger une saucisse de porc. Prévenue par ses parents que les saucisses à rôtir contiennent souvent de la viande de porc, elle avait elle-même pris ses précautions et demandé autre chose. Elle se souvient avoir été choquée par cet épisode (lignes 131-146). Le rapport annuel du Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme fait état d'un incident similaire : « L'enseignante donne une saucisse de porc à un enfant en lui disant que c'est du poulet. Dans un autre cas, elle retire les boulettes de porc de la soupe et demande à l'enfant de la manger comme ça. » (humanrights.ch et CFR 2023:20). Selon le rapport, l'enseignante a justifié son comportement en expliquant que les enfants devaient s'adapter à la culture suisse, laissant transparaître certaines conceptions ancrées en elle du « nous » et des « Autres ».

S'agissant de la prière, nous avons relevé deux cas, l'un tiré d'un entretien, l'autre de la consultation d'un spécialiste. Dans le premier cas, un couple souhaitait se rendre à la prière du vendredi avec ses enfants, pratique autorisée par le département de l'instruction publique de leur canton. Bien que les parents aient proposé plusieurs solutions à l'école, leur demande a été refusée. Ce n'est qu'après s'être tournés vers les autorités et l'association faîtière musulmane cantonale qu'ils ont obtenu une autorisation (M. et Mme G., lignes 35-77, 176-199). Dans le deuxième cas, une école a contacté l'association Tasamouh parce qu'un groupe de jeunes priait à la vue de tout le monde dans le couloir. L'établissement avait refusé de mettre une salle de prière à leur disposition. Grâce à l'intervention de Tasamouh, l'école a accepté d'ouvrir une salle à des horaires précis pour que les jeunes puissent y prier, à condition que celle-ci soit accessible à tous les élèves.

3.2.3 *Marché de l'emploi et lieu de travail*

Le marché de l'emploi et le lieu de travail sont deux domaines dans lesquels les personnes musulmanes ou perçues comme telles sont victimes de stéréotypes et de discrimination. Comme

⁴⁰ « J'ai eu de bons professeurs, qui m'ont soutenu. » (M. A., ligne 211) ; « Ils ont envoyé une lettre, que j'ai conservée [...] et grâce à ça, le gymnase m'a admise provisoirement. » (Mme F., lignes 60-64)

⁴¹ « Il a dit : « Tu sais, si je veux, je peux te mettre une mauvaise note à l'oral, et ensuite tu seras- tu ne pourras plus y arriver. » » (Mme F., lignes 171-173)

exposé au chapitre 2.3.4, c'est dans la procédure de recrutement que ce phénomène est le plus ancré. J. raconte avoir envoyé plus de 160 candidatures : « Les seules personnes qui ont répondu, c'étaient des personnes qui étaient d'origine étrangère » (lignes 130-132). Dans l'impasse, J. a essayé d'envoyer différentes versions de son CV, sans succès, et a finalement opté pour le statut d'indépendant (lignes 243-244, 257). Le processus de recrutement s'avère également difficile pour les femmes qui portent le voile (Mme G., lignes 328-333 ; CS01 ; CS25). Mme F. explique être restée longtemps au chômage malgré son haut niveau de formation. Pour finir, l'ORP lui a demandé de candidater sans le voile (voir Knežević 2023) :

« Ça s'appelle le devoir de collaborer, alors j'ai envoyé des CV sans photo [...] et je suis allée à l'entretien avec ce (.) voile, mais juste avant que ça commence, je l'ai enlevé en vitesse, c'est- je trouve que c'est vraiment la plus grosse erreur que j'aie pu faire. [...] J'étais (.) presque (.) arrivée en fin de droit, je n'avais évidemment toujours pas de travail et ils m'ont mis la pression. (.) J'ai joué le jeu au début et ensuite j'ai dit : « Non, je ne le ferai plus. » » (Mme F., lignes 15-25)

Mme G. a observé des cas similaires : « J'ai déjà deux amies qui ont arrêté de porter le *hijab* dans ce pays » (ligne 697). Mme F. et J. possèdent un très bon niveau de formation. Leurs témoignages pourraient donc confirmer l'affirmation selon laquelle les personnes musulmanes au bénéfice d'un diplôme du degré tertiaire en Suisse ont plus de probabilités de se retrouver au chômage que celles et ceux qui sont diplômés du secondaire II (Lindemann et Stolz 2018 ; chap. 2.3.4).

Les personnes musulmanes ne sont pas seulement exposées aux stéréotypes et à la discrimination pendant le recrutement, mais aussi sur leur lieu de travail. Les stéréotypes se fondent souvent sur de présumées « différences culturelles ». Par exemple, on a un jour demandé à M. E. comment il s'était marié (lignes 457-466). M. H., qui travaille dans la santé, a eu quant à lui un échange avec un patient qui lui demandait comment il mangeait et s'il utilisait aussi des services dans son pays (lignes 215-219). « Innocentes » ou non, ces questions peuvent être perçues par leurs destinataires comme une manière de les différencier, voire de les altérer : « Cette question du « vous » et du « nous » revient toujours à dire : « Tu n'es pas des nôtres » » (M. E., lignes 467-468). Si certains stéréotypes ne véhiculent en apparence aucun jugement de valeur, d'autres sont dévalorisants. Mme F. rapporte les propos d'une collègue au sujet de l'Aïd, qui marque la fin du ramadan : « En quelque sorte, c'est le jour où vous vous goinfrez à mort » (lignes 608-609). Quant à la discrimination sur le lieu de travail, elle est souvent subtile, ce qui la rend difficile à identifier :

« Ce n'est jamais [...] explicite, on ne va pas dire « sale musulman » ou quoi [...] mais c'est plus, on va se mettre dans une posture de : « Ah, mais toi en tant que musulman, tu ne sais rien » ou : « De toute façon, vous êtes une minorité, du coup il ne faut pas parler » et puis on te le fait comprendre un peu, mais c'est toujours des signes un peu subtils quoi. » (J., lignes 121-126)

Mme K. évoque l'organisation des plannings dans son travail, qui tient normalement compte des souhaits du personnel. Elle raconte avoir demandé à ne pas travailler pendant le ramadan et que

son employeur n'en a pas tenu compte, alors qu'elle avait indiqué son motif (lignes 24-42). « C'est typiquement le genre de cas où on ne peut pas vraiment dire, ah, c'est à cause de ça, car à aucun moment ils ne m'ont dit que ce n'était pas une raison valable » (lignes 43-46). M. H. a lui aussi vécu une situation ambiguë : il raconte avoir voulu réaliser un apprentissage. Ne se voyant pas offrir cette possibilité par son employeur, il a finalement décidé de démissionner. C'est seulement à ce stade que son entreprise a pris sa demande en considération (lignes 99-124). Il évoque le flou de la situation : « On ne sait pas exactement ce qui se passe » (ligne 151).

Les femmes qui portent le voile sont les premières à être discriminées sur le marché de l'emploi et sur leur lieu de travail. Doté d'une loi sur la laïcité, le canton de Genève constitue à cet égard un cas particulier : bien que l'obligation de neutralité visée à l'art. 3, al. 5, ne s'applique qu'aux agents de l'État, elle a des conséquences dans le secteur privé, où certaines femmes se font licencier au seul motif qu'elles refusent d'enlever le voile (CS17). Mme D., qui vit à Genève, relate son expérience : « Je me sens clairement discriminée et j'ai fait le choix d'enlever mon foulard parce que je me rendais bien compte que, au niveau professionnel, je n'aurais aucune possibilité autre » (lignes 179-181). Dans d'autres cantons, les femmes voilées ne peuvent pas toujours exercer le métier d'enseignante, non pas parce que la loi l'interdit⁴², mais parce qu'elles se heurtent à des obstacles structurels (M. E., lignes 652-672). Par ailleurs, les pharmacies et les hôpitaux inscrivent parfois l'interdiction du voile dans leurs contrats de travail (Mme K., lignes 259-262 ; Mohammed, lignes 1177-1182). Certains magasins interdisent également aux employées de porter le voile, comme le montre un cas notoire chez Coop (Sennhauser 2023 ; Schenker 2023 ; CS04). Le contact avec la clientèle est le principal argument avancé par les employeurs, qui demandent dans ce cas également aux hommes de retirer leur couvre-chef en présence de clients (CS20). Mme F., qui porte le voile, a été victime de discrimination dans son ancien emploi. Elle a décidé de démissionner et de lancer une procédure pour harcèlement moral :

« Ils m'ont dit très franchement- en gros : « Tu es (.) compétente, c'est tout. » Ils voulaient dire (.) que je maîtrise bien la langue, que je suis bonne dans mon domaine. Et : « Si ce n'était pas le cas, tu n'aurais rien à faire ici en tant que- » (.) euh (.) comment est-ce qu'ils ont dit ça déjà ? Euh- « en tant que musulmane (.) de culture [provenance 2]. » » (Mme F., lignes 84-89)

Aujourd'hui, Mme F. est satisfaite de son nouvel emploi. Néanmoins, depuis octobre 2023 et l'escalade du conflit au Proche-Orient, elle a été discriminée plusieurs fois par des clients qui refusaient qu'une musulmane s'occupe d'eux. Elle affirme ne pas être un cas isolé et que des collègues vivent des choses similaires. L'un de ses collègues, qui porte un nom albanais, s'est entendu dire : « Je suppose que vous êtes musulman et donc aussi antisémite, je ne veux donc pas avoir affaire à vous » (lignes 399-400 ; voir chap. 3.2.5). Mme F. et ses collègues ont pu compter sur le soutien de leurs responsables et de leur entreprise. Certains clients fautifs ont été invités à partir ou pris en charge par une autre personne.

⁴² En l'absence de législation à ce sujet, c'est un arrêté du Tribunal fédéral de 1997 concernant une enseignante genevoise qui fait jurisprudence. Voir à ce sujet Pahud de Mortanges et Süess 2019:58-59.

3.2.4 Santé

Il existe encore peu d'études sur la discrimination et le racisme dans le système de santé suisse (Mugglin et al. 2022:34-35), mais la question intéresse de plus en plus (Brahimi et al. 2023 ; Russo 2023). En 2010, un réseau d'hôpitaux suisses a vu le jour afin de promouvoir l'égalité des chances dans la santé (*Swiss Health Network for Equity* 2024). Les témoignages recueillis en entretien montrent que ce domaine n'est pas épargné par les préjugés ni la discrimination, qui frappent aussi bien le personnel soignant que les patients. Pour ces derniers, la discrimination est souvent plus difficile à vivre dans ces situations de vulnérabilité. L'une des spécialistes rapporte que les musulmanes sont particulièrement exposées aux a priori du corps médical sur des questions comme la pilosité, la virginité ou les relations familiales, considérées comme patriarcales (CS11). Mme D. abonde dans ce sens :

« Dans l'accès aux soins, il faut des fois se battre un peu hein, justement. Parce que typiquement, il y a des préjugés comme quoi les femmes musulmanes sauraient plus- se plaindraient plus au niveau des douleurs, des choses comme ça et euh- bah- j'ai eu vraiment l'expérience cet été, hein. Il y a un an et demi, j'ai fait une appendicite. [...] Et je devais me battre pour avoir de la morphine et tout à coup je pars au scanner et là, ils voient que ça ne va pas du tout [elle rit] et là, c'est eux qui sont toutes les deux minutes en train de me donner de la morphine. » (Mme D., lignes 257-269)

Le récit de Mme D. n'est pas sans évoquer les expériences de personnes noires aux États-Unis : plusieurs études ont démontré que les soignants minimisent souvent la douleur des patients noirs et qu'ils la traitent donc moins bien (p. ex. Hoffman et al. 2016 ; Trawalter et Hoffman 2015). Pour l'heure, il n'existe pas d'étude analogue au sujet des patients musulmans. Mme D. reproche en outre aux hôpitaux de ne pas être inclusifs pour les personnes en surpoids comme elle (lignes 100-101). On peut donc supposer qu'en plus d'être stigmatisée par rapport à sa religion, elle l'est en raison de son poids, et qu'en interagissant, ces marqueurs de différence engendrent d'autres formes de discrimination. Autre cas : Mme F. a longtemps accompagné sa mère à des rendez-vous médicaux. Un jour où celle-ci se trouvait dans une situation d'urgence et ne réagissait plus aux sollicitations, la personne en charge d'elle a demandé à Mme F. : « Est-ce que votre mère comprend l'allemand ? Ah, c'est évident que non » (lignes 1092-1093). Mme F. raconte que ce n'est pas la seule fois où l'on a vu sa mère comme une étrangère :

« Les gens se comportaient toujours comme si elle n'était pas là. [...] On l'a toujours fait attendre, on ne lui disait rien, on- normalement, ils disent toujours : « Vous avez ceci ou cela, on va vous faire ceci ou cela », quelque chose comme : « Vous ne devez pas avoir peur ». Là, rien ! Aucune information. Bien sûr, elle porte le voile et moi aussi. » (Mme F., lignes 1064-1069)

Une étude sur le système de santé suisse corrobore le témoignage de Mme F. : elle révèle que le statut de séjour des patients ainsi que les a priori sur leur origine et leur capacité financière influencent l'empressement des médecins à les soigner (Drewniak et al. 2016). Cette influence peut s'avérer tragique : la mère d'une connaissance de Mme K. se plaignait de maux de tête. Le

médecin avait d'abord mis ces céphalées au compte d'une hydratation insuffisante pendant le ramadan, puis du voile trop serré de la femme. « Ils ont fini par comprendre qu'elle avait fait une crise d'épilepsie et lui ont découvert une tumeur au cerveau » (lignes 278-284).

Elle-même médecin, Mme K. connaît le fonctionnement interne du système médical et explique que la médecine pousse parfois à mettre les gens dans des cases, parce que certaines maladies sont plus fréquentes dans certains groupes de population (lignes 299-301). Elle ne nie pas pour autant le rôle des préjugés : « Avec les gens du euh bassin méditerranéen, on dit que plus il y a de personnes autour du patient, plus la maladie est sérieuse, du coup quand toute la famille est là, avec les cousins et les cousines, il faut commencer à s'inquiéter » (lignes 273-276). Selon une étude qualitative allemande, les étudiants en médecine manquent de connaissances sur le racisme structurel et intersectionnel et ses conséquences sur la santé, un sujet encore absent du programme d'études (Weßel et Gerhards 2023:8). À n'en pas douter, ce constat s'applique aussi à la Suisse, à l'exception d'une poignée d'institutions qui ont reconnu la nécessité d'agir dans ce domaine (Mugglin et al. 2022:35).

Pour ce qui est de la discrimination et du racisme vécus par le personnel soignant au travail, nous nous bornerons ici à évoquer les comportements des patients. M. H., infirmier noir et musulman, explique que la discrimination par des patients est son lot quotidien (Schwarz 2019 ; Stuber 2023). Dans son cas également, plusieurs motifs d'exclusion interagissent et entraînent une discrimination intersectionnelle. On lui a déjà dit : « Je ne veux plus voir cette peau noire » ou « cet étranger » (lignes 159-160). Il arrive que ses collègues interviennent : « Ils ne sont pas tous [...] d'accord avec ce genre de situation, il y en a qui disent : « Vous ne pouvez pas dire ça M. x ou Mme y, ne recommencez pas, sinon euh (.) il ne viendra plus s'occuper de vous » » (lignes 190-192). M. H. tolère ces comportements tant bien que mal (voir chap. 3.3.3) « parce qu'au moins, là, il y a une raison, à savoir que ces personnes sont malades. Ou âgées. Elles ont toutes des maladies, prennent des médicaments » (lignes 537-539). Il nuance : « Ça nous atteint quand même quand il [le patient, ndlr] nous dit directement qu'on est une « personne de couleur » » (lignes 163-164). Il se demande comment la société devrait gérer ce problème au vu de la pénurie de main-d'œuvre qualifiée dans le secteur médical : dans son établissement, « les deux tiers du personnel qualifié sont des étrangers » (ligne 223).

3.2.5 *Espace public et offres publiques du secteur privé*

Les participants aux entretiens et au groupe de discussion ont aussi évoqué les stéréotypes et la discrimination à l'œuvre dans l'espace public et dans le cadre des prestations fournies par le secteur privé (dans les magasins, p. ex.). Il s'agit souvent de propos dévalorisants ou insultants : « Rentre chez toi [...], sale arabe » (M. A., lignes 113-114) ou « Retournez dans votre pays, vous n'avez rien à faire ici » (Mme K., lignes 220-221). Les femmes portant le voile y sont particulièrement exposées quand elles se trouvent dans l'espace public avec leurs enfants :

« Une fois, mon fils de quatre ans [...] était en train de faire du vélo et a frôlé une vieille dame [...]. Elle est devenue très agressive et s'est mise à crier. [...] Et elle m'a dit : « Oui, oui, ce n'est pas à lui que je parle, mais à vous. Vous l'avez mal élevé, vous ne lui avez pas appris les bonnes manières. » » (Mme G., lignes 143-150)

Murad, dont la sœur porte le voile, rapporte une expérience similaire : alors qu'ils marchaient ensemble, un homme s'est adressé à sa nièce de deux ans en ces termes : « Tu verras, quand tu seras plus grande, toi aussi on te forcera à mettre le voile ! » (lignes 335-336). D'autres racontent que certaines personnes ne laissent pas des femmes voilées s'asseoir à côté d'elles dans les transports publics ou qu'elles changent de place (Nora, lignes 1349-1350 ; CS06 ; CS20), qu'on bouscule des musulmanes avec des chariots de courses (Mme K., lignes 220-221), voire qu'on leur crache dessus (Lou, ligne 1068). Les hommes musulmans, pour leur part, sont soupçonnés d'agressivité, comme le raconte M. C. :

« L'autre jour, au guichet des CFF, [...] elle a dit : « Gardez vos distances, vous avez l'air agressif. » J'avais seulement un problème avec mon application SwissPass, je lui ai tendu mon téléphone pour qu'elle voie rapidement pourquoi ça ne s'affichait pas, mais elle n'a pas réussi à faire défiler l'affichage, alors (.) je l'ai fait rapidement moi-même parce que c'était mon téléphone et que je l'avais dans les mains, et là elle a reculé et a dit : « Enlevez vos mains, je vais le faire moi-même. » C'était vraiment très bizarre ! » (M. C., lignes 85-93)

En un an, M. C. a par ailleurs noté que les gens avaient de plus en plus souvent peur de lui : « J'ai l'impression que c'est lié à ces (.) images qu'on nous balance tout le temps » (lignes 165-167). Les personnes musulmanes qui jouissent d'une certaine notoriété publique en raison de leur fonction reçoivent des e-mails de haine. Pendant son entretien, M. A. a lu à voix haute deux e-mails anonymes qu'il avait reçus, dont voici des extraits :

« Espèce de vilain, salopard arabe, retournes chez toi pour baiser avec tes camarades parasites fascistes, sous-humains, palestiniens, nous n'en voulons plus de vous en Europe, partez. [...] idiotie, votre fausse fraternité, votre propagande antisemite, vous êtes dégoûtants, vous vous êtes infiltrés partout dans l'Occident, de l'Italie à la Suède, du Canada à Argentine, au sein de nos universités et notre politique, les juifs sont nos frères depuis des siècles, vous les musulmans n'êtes que des sauvages nouvellement arrivés, des étrangers hostils [...]. » (M. A., lignes 280-288)

« Tu es né en Europe, mais tu ne comprends rien, tu n'as rien appris, ton ADN prouve génétiquement non seulement que tous les arabes-musulmans vous êtes des traîtres parce que vous êtes mentalement retardés, stupide jusqu'à l'âme grâce à des générations d'esclaves foutus à lire le Coran, mais aussi que vous persistez dans votre hypocrisie dégoûtante, pourvu que vous vous entre-tuez depuis toujours [...]. » (M. A., lignes 294-300)

Si ces exemples contiennent des insultes haineuses et extrêmement dégradantes, ils mettent aussi en évidence les représentations racistes en tous genres qui découlent du colonialisme (voir chap. 2.2) : la supériorité des Européens ou de l'Occident, parfois même considérée comme génétique, l'idée que les personnes ne sont pas « d'ici » (« nouvellement arrivés, des étrangers hostils ») et qu'elles cherchent à s'infiltrer (Schmid, Trucco et Biasca 2022:19-26), rappelant

d'anciens récits de l'« avancée islamique », ainsi que des accusations d'antisémitisme. Le discours sur l'antisémitisme semble avoir pris de l'ampleur depuis l'escalade du conflit au Proche-Orient déclenchée en octobre 2023. Il est aussi plus largement diffusé par les médias de masse (Dziri 2024). Dans l'ensemble, « la guerre au Proche-Orient a renforcé les dynamiques racistes et antisémites de notre société » (humanrights.ch et CFR 2024, 4). De nombreux spécialistes et participants à l'étude partagent ce constat. On observe par ailleurs un certain mutisme du côté des personnes musulmanes, qui se mettent en retrait. Cela s'explique par le fait que les Palestiniens sont automatiquement perçus comme des musulmans et assimilés à des terroristes, que les médias ne replacent pas toujours le conflit dans son contexte et que l'attention est centrée sur les incidents antisémites (CS04 ; CS11 ; CS12 ; CS13 ; CS15 ; CS17 ; CS21 ; CS22 ; CS23 ; CS27 ; CS28 ; voir aussi Goebel 2024 ; Orellano 2024).

3.2.6 Police et autorités publiques

Les entretiens ont permis de recenser quelques cas de discrimination au contact de la police et des autorités publiques. M. A., par exemple, voulait porter plainte contre les auteurs des courriels présentés au chapitre 3.2.5, mais le policier de service lui a dit que ce genre d'incident était « normal » pour une personne exerçant une fonction publique comme la sienne et qu'il devait s'en accommoder. Il n'a reçu un rendez-vous pour aller porter plainte qu'au bout de deux semaines. « Je sais que ça arrive tout le temps euh, chaque semaine à des gens qui ont peur d'y aller » (lignes 359-360). En raison de sa confession musulmane, J. se méfie de la police et n'oserait pas aller porter plainte pour discrimination, même si celle-ci visait son identité queer :

« S'il m'arrive quelque chose, je sais que je ne vais pas aller à la police [...] y a une chance sur deux que le policier soit lui-même islamophobe quoi » (J., lignes 329-331)

J. estime qu'il est plus facile aujourd'hui pour une personne queer d'aller porter plainte, car la police est mieux formée à cet égard. C'est donc la peur du racisme antimusulman au commissariat qui agit comme un frein. Selon Mme D., les personnes musulmanes se heurtent aux préjugés des policiers et subissent des inégalités de traitement :

« C'est difficile, la police. Alors j'ai des fois eu des gens vraiment qui me parlaient mal. Et la première chose en fait, [...] c'est : « Donnez-moi votre pièce d'identité ! » Dès que j'ai affaire à la police, je dois montrer ma pièce d'identité. Et des fois, je dis : « Mais non, mais là, il y a aucune raison pour que vous me demandiez ma pièce d'identité. » Bah, ils ont une autorité, ils ont le droit, mais je dis : « Ma voiture est mal parkée, euh, de montrer ma pièce d'identité ? Non, vous mettez une amende. Ma voiture est mal parkée. » Et on sent des fois- des fois, ça m'est vraiment arrivé où on me regardait mes trucs avec un mépris, une- ouais, vraiment de haut quoi, « C'est quoi cette femme ? » Et puis vraiment, je n'ai jamais rien fait de grave dans ma vie à part parfois mal me parker [elle rit]. » (Mme D., lignes 322-332)

Mme D. évoque son expérience avec les autorités publiques en général : « Ça dépend en fait de la personne que j'ai en face » (lignes 29-30). M. H. raconte que les autorités avaient d'abord refusé

de délivrer un permis C à son fils au motif que celui-ci avait commis un délit. Cependant, comme celui-ci était mineur au moment des faits, sa faute n'était pas inscrite au casier judiciaire. M. H. a dû insister et demander une preuve que le refus était justifié pour obtenir gain de cause.

« < Pouvez-vous me montrer où c'est écrit, pour que je le sache aussi ? > Puis elle est partie dans son bureau, a parlé avec sa cheffe, est revenue (.) et nous a dit : < Non (.), il peut effectivement demander un permis C, parce qu'il n'a pas de casier judiciaire. > Pour finir, il a obtenu son permis. » (M. H., lignes 301-305)

Comme évoqué dans le chapitre sur l'école et la formation, cet exemple montre que l'issue de certaines situations dépend en partie de la capacité des personnes à s'exprimer et à se défendre. Par ailleurs, il met en lumière l'existence d'inégalités structurelles, car si M. H. ne s'était pas montré perspicace, son fils n'aurait peut-être pas obtenu son permis.

3.2.7 Voisinage

Le rapport annuel du Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme mentionne le voisinage comme un domaine largement concerné par la discrimination (humanrights.ch et CFR 2023:9). Nous avons relevé deux exemples à ce sujet lors des entretiens. Mme F. raconte comment l'appartement de ses parents a été vandalisé avec des œufs :

« Ils ne s'en sont pris [...] qu'à cet étage et ils ont si bien visé que des œufs sont même rentrés dans l'appartement. C'était juste entrouvert- la fenêtre était juste entrouverte et c'est rentré à l'intérieur. Donc il y avait des œufs dans l'appartement, sur le tapis ! » (Mme F., lignes 1333-1337)

Pour Mme F., le plus dur fut presque d'entendre la police lui dire qu'à part lui fournir une attestation pour l'assurance, il n'y avait rien à faire. Selon certains chercheurs, ce sentiment d'impuissance est l'une des raisons qui expliquent le fort sous-signalement du racisme antimusulman (Lindemann et Stolz, 2022:11-12). Convaincus que leur démarche n'aboutira à rien, de nombreuses personnes musulmanes renoncent souvent à signaler les incidents.

M. H. subit le racisme d'un voisin de palier, qui a un jour collé une photo sur sa porte. L'image, qui représentait une famille visée par une arme à feu, était accompagnée du message : « Les réfugiés, rentrez chez vous ». En outre, quelqu'un a dérobé des chaussures rangées sur le palier et les a recouvertes d'un liquide malodorant (lignes 2-84). Suite à une intervention, l'image a été décollée de la porte. M. H. n'a toutefois pas pu prouver la culpabilité de son voisin pour le vol et la dégradation des chaussures, de sorte que cet acte de malveillance est resté sans suite. Par ailleurs, M. H. est allé voir son voisin parce qu'il tapait régulièrement contre le mur quand ses enfants faisaient un peu de bruit : « Il m'a juste répondu : < Je n'en ai rien à foutre qu'ils aient peur > » (lignes 551-552). Depuis, M. H. préfère garder ses distances (voir chap. 3.3.3), ce qui ne l'empêche pas d'exprimer des inquiétudes :

« Ça m'inquiète [...]. Si quelque chose arrive, je suis loin, je ne suis pas à [ville 6], je travaille à [commune 3], c'est- on est toujours sur le qui-vive quand il y a un souci à côté de (.) la maison ou de l'appartement. Surtout que les enfants sont encore petits. » (M. H., lignes 496-500)

Comme le montre le cas de M. H., les incidents racistes dans le voisinage peuvent provoquer un grand sentiment d'insécurité, car ils touchent à la sphère privée. Face à un conflit, les victimes demandent souvent aux centres de conseil d'intervenir, mais cela ne conduit généralement qu'à une amélioration de courte durée (CS06 ; CS20). Dans bien des cas, la meilleure solution est de déménager, mais elle n'est pas à la portée de tout le monde. Même si M. H. et sa famille se souhaitent de pouvoir « vivre normalement, en sécurité », ils ont décidé de commencer par augmenter leur niveau de vie, « et après, si la situation s'améliore [...], de chercher un autre endroit où habiter » (lignes 583-585 ; voir chap. 3.3.3).

3.3 Stratégies d'adaptation

Présentons maintenant les différentes stratégies adoptées par les participants à l'étude pour gérer les problématiques décrites au chapitre précédent. Ces « tactiques » (Gasser 2020:115-249) ou « auto-positionnements » (Attia et al. 2021, pp. 135-168) ont déjà fait l'objet d'autres études (Esteves et al. 2024:22), mais la question y était abordée sous un angle légèrement différent⁴³. Il est important de préciser que nous plaçons toutes ces stratégies sur un pied d'égalité, c'est-à-dire que l'ordre de présentation ne reflète pas leur degré d'importance : elles ont toutes une fonction d'autodéfense contre les assignations identitaires, les stéréotypes, les expériences de racisme et les mécanismes d'exclusion qui en découlent. Le fait d'adopter ces stratégies montre notamment que les personnes concernées peuvent difficilement ignorer les propos ou discriminations racistes : elles doivent s'y confronter d'une manière ou d'une autre. Pour élaborer la typologie ci-après, nous avons procédé par induction à partir du matériel récolté. En fonction des expériences décrites par les participants à l'étude et de leurs réactions, nous avons ainsi identifié plusieurs stratégies. Nous avons toutefois renoncé sciemment à attribuer un type précis de stratégie à chaque personne, partant du principe que chaque individu recourt à différentes stratégies en fonction du contexte et que ces stratégies peuvent évoluer au fil du temps. Il faudra assurément poursuivre les recherches dans ce domaine.

3.3.1 Éviter ou nier la problématique

Cette stratégie est adoptée par Mme B., Latif et Murad. Son ressort principal consiste à éviter ou à nier plus ou moins subtilement les expériences d'assignation identitaire ou de racisme. Ainsi, lorsqu'il est invité à parler de son expérience de la discrimination, Latif réagit par exemple de la manière suivante : « Pourrait-on commencer par une expérience positive ? Ok, commençons par

⁴³ L'étude de Nathalie Gasser (2020) porte sur de jeunes femmes musulmanes issues de la migration et vivant en Suisse alémanique (voir chap. 2.3.6) ; l'étude d'Attia et al. (2021) analyse le discours sécuritaire en vogue en Allemagne ; et l'étude de Perry et al. (2023) se penche en particulier sur la conscience que les personnes concernées ont de leur propre expérience du racisme.

quelque chose de positif, *bismillah* » (Latif, lignes 1072-1073). Cette stratégie se subdivise en deux sous-catégories. La première consiste essentiellement à invoquer un argumentaire d'ordre religieux ou spirituel. Ainsi, Mme B. et Latif soulignent qu'ils sont fiers, heureux et reconnaissants d'être musulmans. Tous deux mettent l'accent sur l'importance pour les personnes musulmanes de se montrer exemplaires : « C'est très important- vous savez, de bien se comporter » (Mme B., lignes 67-68). Derrière cette attitude se cache la volonté de montrer que l'islam ne correspond pas aux représentations négatives véhiculées par les médias : « L'islam, ce n'est pas ça » (Mme B., ligne 77). Latif évoque de son côté les « musulmans du Ramadan », qui participent à la prière du vendredi, mais qui « font ensuite des choses qu'ils ne devraient pas faire. (.) En tant que musulman » (Latif, lignes 480-481). En se focalisant sur leur comportement, ces personnes en viennent à considérer les expériences de racisme comme un problème individuel et personnel, qui dépendrait d'elles plutôt que de facteurs structurels et systémiques. Les personnes qui adoptent cette stratégie se focalisent aussi fortement sur des éléments positifs, qu'elles mettent volontiers en avant. Latif raconte ainsi que son employeur l'a autorisé, voire encouragé à prier pendant les heures de travail : « Je veux juste dire par là qu'il y a des gens qui ont du cœur [...] avant, c'était inimaginable » (Latif, lignes 1031-1025). Il fait référence à l'expérience migratoire de sa famille pour montrer qu'il n'est pas à plaindre : « Nos parents n'ont pas eu la vie facile [...] ils sont venus en Suisse pour offrir un avenir meilleur à leurs enfants. Je leur suis reconnaissant de m'avoir permis de grandir ici » (Latif, lignes 424-428)⁴⁴. Dans ce contexte, il conseille aux autres membres du groupe de discussion de faire preuve de *sabr* (patience) – une vertu souvent associée aux situations de vie difficiles et aux maladies (Aydınlı 2020). Cependant, tant Mme B. que Latif ne parviennent pas toujours à garder une attitude positive, ce qui révèle les limites de la stratégie d'évitement : « Je n'ai jamais vraiment eu de problèmes de discrimination- (.) Je- remercie Dieu de ne pas me sentir- de ne m'être jamais sentie, enfin, bien sûr j'ai aussi entendu parler de situations, comment dire... » (Mme B., lignes 116-118). Nier les expériences d'exclusion et de discrimination représente une sorte de réflexe d'autodéfense : les personnes concernées refusent d'être perçues comme des victimes ou d'être associées à certains stéréotypes ou préjugés visant la population musulmane.

La deuxième sous-catégorie de cette stratégie consiste à éviter la problématique en se positionnant comme un membre à part entière de la communauté nationale afin d'écartier les assignations négatives, et notamment l'étiquette de « l'étranger ». Ainsi, Murad rejette la citation de départ⁴⁵ de la discussion de groupe : « Personnellement, je ne peux pas (.) adhérer à cette phrase, parce je suis Suisse et que je suis converti à l'islam depuis dix ans » (Murad, lignes 5-7). On observe là aussi un état d'esprit positif. Dans une longue séquence où il évoque son service militaire, Murad décrit les autres recrues comme des personnes très bienveillantes à son égard : « Et puis, à chaque fois que je faisais la prière, ils avaient même la gentillesse d'arrêter la musique » (Murad, lignes 1248-1250). En éludant les mécanismes d'exclusion et en banalisant la problématique, Murad essaie de renforcer l'image qu'il a de lui : un ressortissant suisse de foi musulmane. On observe toutefois que ses certitudes sont ébranlées à certains moments de la

⁴⁴ Mme B. tient des propos similaires : « Mon père est venu en Suisse- euh bien sûr parce qu'il- il était à la recherche d'une- une vie meilleure » (Mme B., lignes 387-388).

⁴⁵ « Autrefois, mon nom faisait de moi une étrangère ; aujourd'hui je suis perçue comme une musulmane. »

discussion. Ce type de stratégie ne convient pas à toutes les personnes. Murad en est partiellement conscient : « Quand je suis seul, je n'ai absolument aucun problème parce qu'on me considère comme un Suisse, mais quand je sors avec ma sœur, qui porte le voile, je remarque bien que (.) les regards » (Murad, lignes 327-330). Ce passage montre bien que les femmes qui portent le voile sont systématiquement perçues comme étrangères, même si elles sont blanches. Si Murad peut donc se revendiquer comme un membre de la communauté nationale, c'est parce qu'en tant qu'homme blanc au bénéfice d'un passeport suisse, il n'est pas immédiatement identifié comme musulman. En tant que personne convertie à l'islam, il doit néanmoins s'efforcer d'échapper aux stéréotypes racisants, ce qui implique de passer inaperçu pour ne pas être catalogué comme « étranger ».

Bien que cette stratégie, à la fois discrète et défensive, puisse avoir une connotation négative, il est essentiel de rappeler qu'elle n'est pas moins valable qu'une autre : face à la difficile expérience de la discrimination raciale, toutes les stratégies ont leur pertinence. En l'occurrence, celle-ci permet aux personnes de se protéger contre les assignations identitaires, les stéréotypes ou les expériences de racisme, tout en luttant contre le mécanisme d'exclusion qui en découle.

3.3.2 *Se replier sur sa communauté*

Cette deuxième stratégie, observée chez Mme G. et Mme K, consiste à fréquenter essentiellement des personnes appartenant à la même communauté que soi. Dans les entretiens, ces deux personnes évoquent des expériences flagrantes d'assignation identitaire et d'altérisation. Ainsi, Mme K. raconte par exemple : « Quand j'étais petite, et plus tard aussi, la seule chose qui me faisait sentir étrangère dans ce pays, c'était le fait de me dire OK (.) je suis musulmane et je vois bien que pour les gens (.) du coup, je ne suis pas suisse » (lignes 68-71). Précisons que Mme K. est née en Suisse, tandis que Mme G. y a immigré. Mme K. semble désenchantée par les constantes assignations identitaires et les expériences de discrimination : « À quoi ça sert (.) d'être une bonne personne, de s'intégrer aussi bien dans la société, si finalement on est quand même perçus comme des gens à part » (lignes 82-84). Elle se sent déçue (lignes 130 et 168), désespérée (ligne 81) et triste (ligne 75). En revanche, si Mme G. admet qu'il est « difficile » et « stressant » de porter un voile en Suisse (lignes 657 et 665), elle affirme que « certaines personnes sont aussi très gentilles » (ligne 161). Le point commun qui les unit, c'est leur choix de fréquenter prioritairement des semblables pour se protéger des assignations identitaires et du racisme. De nature très sociable, Mme G. raconte qu'elle choisit minutieusement ses fréquentations depuis qu'elle porte le voile : « Je sors et je vois des gens, mais uniquement des personnes qui me ressemblent, qui comprennent mon- qui me soutiennent ou qui portent le voile comme moi. » (lignes 622-623). Mme K. donne une explication similaire :

« Désormais (..) je recherche plutôt le contact avec des gens qui me ressemblent, y compris des secondos musulmans pour qui la foi est importante mais qui sont tout aussi suisses que le reste de la population (.) seulement avec une autre religion. (4 s) Oui, c'est- (...) comme si on était un peu étranger dans son propre pays (.) mais (.) on se sent moins étranger (.) avec des gens qui partagent nos convictions. » (Mme K., lignes 89-94)

Cette stratégie illustre l'impact des structures racistes sur la participation des personnes à la vie en société : pour ne pas être perçues comme étrangères et se sentir pleinement intégrées et reconnues, certaines personnes préfèrent se replier sur leur communauté. Selon l'ampleur du phénomène, ce mécanisme est néfaste pour la société dans son ensemble et constitue donc une raison parmi d'autres de lutter contre les structures racistes. En témoigne notamment une étude menée en France, qui montre que les expériences de racisme et les restrictions de la liberté religieuse ont même conduit des personnes musulmanes à quitter le pays (Esteves et al. 2024).

3.3.3 *Signaler les incidents, mais sans vouloir se faire remarquer*

Cette stratégie, adoptée par M. H., consiste à documenter les faits et à entreprendre des démarches formelles pour dénoncer les cas de discrimination (informer le concierge, l'employeur ou l'autorité compétente). Comme l'explique M. H. : « Tu dois tout pouvoir prouver. J'ai fait ceci et cela, voilà le document qui le prouve » (lignes 661-662). M. H. est capable d'identifier les stéréotypes et les discriminations et de s'y opposer. Il constate toutefois que les signalements débouchent rarement sur des résultats concrets (ligne 566). Lors de l'entretien, il s'est informé à plusieurs reprises des bases légales existantes et des structures de conseil et de protection. Malgré cet engagement, il tient à ne pas attirer l'attention outre mesure : « Pour éviter, comment dire, d'aggraver les choses » (lignes 568-569). Le but est notamment de coller à l'image du bon citoyen⁴⁶ : « Nous vivons ici, la commune, la police savent où nous sommes, ce que nous faisons, tout va bien, nous ne sommes pas ici illégalement, mais (.) en même temps nous ne cherchons pas les problèmes. Nous voulons juste vivre normalement » (lignes 571-574). M. H. insiste sur cette idée en répétant que son but est de « vivre normalement, en paix et en sécurité, de faire des études, de trouver un travail le plus vite possible et après, quand la situation sera meilleure, de partir ailleurs » (lignes 582-585).

En situation de discrimination, M. H. essaie sur le moment de ne pas s'impliquer : « La meilleure solution est d'ignorer la chose en disant < je dois partir, désolé > » (lignes 186-187) ou « simplement (.) de garder ses distances » (ligne 567). Bien que seul M. H. fasse usage de cette stratégie, il est très vraisemblable qu'elle soit liée à la situation socio-économique et au statut de la personne concernée. M. H. jouissait probablement d'un statut socio-économique plus élevé dans son pays d'origine⁴⁷. En arrivant en Suisse, il a dû s'adapter aux politiques d'intégration en vigueur dans notre pays, qui peuvent être considérées comme assimilationnistes (Gianni 2016:26). Dans le cas d'espèce, il est aussi important de relever que M. H. et sa famille sont confrontés à des discriminations et stéréotypes intersectionnels, où s'entrecroisent des facteurs phénotypiques, religieux et socio-économiques. Par les efforts d'adaptation décrits ci-dessus, M. H. tente de ne pas fournir de motif d'exclusion supplémentaire. Dans ce contexte, les normes sociales et

⁴⁶ Selon Gianni D'Amato et Noemi Carrel, le « bon citoyen » est une personne qui vit en conformité avec les normes sociales formelles et informelles. Il gagne sa vie honnêtement, paie ses dettes, ne dépend pas des prestations sociales, respecte la loi et l'ordre public et ne commet pas de crimes (D'Amato et Carrel 2017:73-74).

⁴⁷ Le fait que son bachelors soit reconnu en Suisse, mais qu'il ne lui ouvre aucune perspective professionnelle, en est une illustration frappante.

comportementales jouent un rôle déterminant et constituent un idéal difficile à atteindre, particulièrement pour les personnes confrontées à des discriminations multiples.

3.3.4 *Lutter contre les stéréotypes et les discriminations*

Cette stratégie est adoptée par plusieurs personnes : M. A., Mme D., Mme F., M. G. et Lou. À l'exception de Lou, toutes ces personnes emploient d'ailleurs explicitement le champ lexical de la « lutte ». M. A. explique par exemple : « Je lutte contre l'islamophobie, le racisme, la discrimination » (lignes 335-336), alors que Mme F. affirme : « Moi, personnellement, je sais me défendre » (ligne 624). Si Lou évite ce langage, les comportements qu'elle décrit dénotent un esprit de résistance. Elle affirme ainsi avoir « une grande gueule » (ligne 116) et raconte : « J'ai eu de la chance jusqu'à présent, je n'ai jamais dû me bagarrer » (lignes 233-234). Seul M. G. remet en question ce terme en même temps qu'il l'emploie : « Je trouve qu'il n'est pas correct de parler de lutte pour défendre mes droits au XXI^e siècle ; je veux dire (.) ce sont- mes droits et ils devraient être acceptés et- et respectés. [...] On se bat pour quelque chose qu'on n'a pas » (lignes 418-422). Autrement dit, M. G. estime qu'il ne devrait pas être nécessaire de se battre pour faire respecter des droits déjà acquis.

Dans les entretiens, nous avons observé de légères différences selon que la stratégie est adoptée par des femmes ou par des hommes. Ainsi, les deux hommes concernés se disent globalement peu affectés émotionnellement par les discriminations, même s'ils admettent ressentir parfois de l'indignation ou de la frustration : « J'ai la peau dure », déclare par exemple M. G. (lignes 101-102). Quant à M. A., il avoue : « Je suis un peu habitué, [...] ça ne me touche pas personnellement » (lignes 49 et 64). Ces déclarations renvoient au stéréotype masculin de l'invulnérabilité. Une attitude qui a toutefois ses limites. Ainsi, sur la fin de son entretien, M. A. admet : « Je m'inquiète beaucoup euh [...] je me demande aussi si je vais rester en Suisse toute ma vie, franchement [...] peut-être qu'ils ont raison, peut-être que je serais peut-être mieux ailleurs » (lignes 371-374). Quant aux trois femmes concernées par cette stratégie, elles portent toutes le voile et sont donc systématiquement étiquetées comme musulmanes. À ce titre, elles sont constamment exposées aux discriminations et stéréotypes intersectionnels. Mme D. et Mme F. semblent en être très affectées. Mme F. admet être à bout de nerfs (ligne 418) et ajoute : « Nous devons toujours être sur le qui-vive et ça- ça me fatigue » (ligne 835). Mme D. estime elle aussi que c'est « fatigant » et « lourd » (lignes 127-128). Elle ajoute :

« J'en parle pas, je ne parle pas de ça, je ne parle pas de mes peurs. Je ne parle pas de ma peur [elle baisse la voix], non, je ne parle pas de ma peur. Je vis avec ma peur. » (Mme D., lignes 509-513)

Alors que Mme F. et Mme D. présentent clairement cette situation comme un fardeau, Lou vit les choses avec davantage d'insouciance, peut-être parce qu'elle est plus jeune (voir chap. 3.3.6). Elle fait preuve de résilience (voir paragraphe suivant) et sait relativiser les situations pénibles : « Oui, j'ai appris à voir les choses différemment et à en rire pour ne plus m'énerver autant. [...] Ma stratégie d'adaptation, c'est simplement de prendre les choses avec humour » (lignes 122-125).

Les cinq personnes concernées s'engagent chacune à leur manière contre les stéréotypes et les discriminations. Par exemple, M. A. indique avoir porté plainte lorsqu'il a reçu des courriels haineux (voir chap. 3.2.5) : « Je prends souvent position pour dénoncer le racisme structurel » (lignes 11, 18 et 19). Quant à M. G., il a réussi à obtenir la permission de l'école pour que son fils puisse se rendre à la prière du vendredi (voir chap. 3.2.2). Pour régler ce conflit, l'établissement scolaire s'est d'abord tourné vers les autorités. M. G. a alors réagi en cherchant lui aussi du soutien : « C'est là que je me suis dit : OK, si l'école va chercher du renfort, il faut aussi que j'en trouve [rires]. C'est alors que j'ai contacté l'organisation faîtière cantonale des musulmans » (lignes 186-188). Quant à Mme D., elle se bat régulièrement contre les stéréotypes et les discriminations : « Je me prépare chaque fois que je rentre, mais c'est vraiment chaque fois, hein ! » (lignes 365-366). Elle évoque un certain conditionnement mental : « Je- je me prépare si vous voulez à la discrimination » (lignes 358-360). Elle a développé pour cela toute une palette de stratégies : réagir avec humour, se montrer ouverte et agréable, remettre les autres à leur place, agir en justice, discuter avec les autres ou faire semblant d'ignorer le problème. Par le passé, elle s'est engagée dans des activités militantes : « Il y a une période de ma vie où j'ai été très active, où je suis allée dans les mouvements associatifs de lutte contre le racisme » (lignes 106-108). Mme F. se bat elle aussi depuis son adolescence contre les stéréotypes et les discriminations. Il lui est notamment déjà arrivé de défendre ses parents, sa fille, voire des camarades de classe de sa fille (voir chap. 3.2.2). À force de détermination et d'engagement, elle a su surmonter de nombreux obstacles pour obtenir au final sa maturité gymnasiale :

« J'étais déjà en 12^e année et ils m'ont fait reculer de quatre ans. // Intervieweuse : Mmh // Avec l'idée que- ils pensaient probablement que je dirais < non, c'est trop pour moi >. Mais j'ai dit < OK, allons-y >. [...] Bien sûr, j'ai été soutenue, mais j'ai toujours essayé (.) de me battre en me disant OK, si je fais une mauvaise note, je vais essayer de faire mieux la prochaine fois, pour compenser. » (Mme F., lignes 153-168)

À l'image de Mme D., Mme F. doit se battre au quotidien : « Je subis les coups, puis je me relève, ou plutôt je rends coup pour coup. Dans le sens où je montre le bon exemple, je veux dire » (Mme F., lignes 464-467). Lou pense aussi qu'il est important de « se défendre soi-même » (ligne 504). Elle explique qu'elle a appris à réagir en fonction de la situation. Elle se décrit elle-même comme « insolente » (ligne 236), ce qui se reflète effectivement dans ses réponses :

« Il y a aussi des jours où je suis plus ou moins bien et, là, lorsqu'on vient me dire < ton voile ne va pas te protéger, tu sais > ou des conneries comme ça // Nora : Mmh // Eh bien, soit je réponds quelque chose, soit je me dis que je n'ai pas envie de réagir, soit je réponds en criant [Nora rit] et alors je m'en prends aussi aux autres personnes présentes, je fais vraiment en sorte que tout le monde en prenne pour son grade. » (Lou, lignes 240-246)

En adoptant une approche parfois conflictuelle, Lou rompt délibérément avec l'image de la femme musulmane servile et opprimée (voir chap. 2.2.2). Elle semble en tirer de la force, car elle paraît globalement moins affectée que Mme D. et Mme F. Les témoignages de ces dernières montrent que lutter contre la discrimination n'est pas anodin. Les efforts intenses et répétés que cette

stratégie exige sur les plans émotionnel et mental entraînent souvent de l'épuisement psychique et de la frustration (Dehbi 2021b).

3.3.5 *S'appuyer sur ses connaissances et son expérience*

Cette stratégie est adoptée par M. C., M. E. et J. et se subdivise elle aussi en deux catégories : alors que M. C. et M. E. s'appuient sur leur savoir en matière d'antiracisme, J. mobilise des connaissances empiriques du racisme intersectionnel basées sur son vécu. L'expertise de M. E. transparaît dans la terminologie qu'il emploie : il parle par exemple à plusieurs reprises de « perspective de domination » (lignes 472 et 511) ou de « déconstruction des privilèges » (ligne 829). Répondant de manière factuelle et réfléchie, M. E. est capable de prendre de la distance par rapport à sa propre expérience : « Ce n'est pas un problème personnel, le fait que je sois moi-même touché, ça en fait partie, c'est clair, mais ça va plus loin ou plutôt, il s'agit d'un problème de société » (lignes 850-852). Il explique aussi qu'il est important d'objectiver les expériences de racisme (lignes 878-881). Il est d'ailleurs parfaitement conscient du fait qu'il s'agisse d'un moyen de se protéger : « Dans la plupart des cas, j'arrive à réagir assez bien, notamment grâce à mon- euh à mon bagage de connaissances » (lignes 106-107). Par ailleurs, M. E. utilise ses vastes connaissances de différentes manières pour se mobiliser contre les discriminations et défendre la diversité. M. C. fait aussi appel à ses connaissances en matière d'antiracisme comme stratégie de défense. Au cours de l'entretien, il évoque notamment le racisme intériorisé, qu'il définit comme un schéma que les personnes assimilent au cours de leur vie : « Dans nos relations aux autres, nous devrions sérieusement (.) questionner nos schémas de pensée » (ligne 356). Il poursuit en donnant des exemples où il est lui-même tombé dans des schémas racistes.

De son côté, J. a vécu des expériences de racisme intersectionnel lié à son identité de genre. Cette expérience l'aide à prendre du recul, même si c'est sous une forme très différente par rapport à M. E. : « Parce que c'est mon travail, donc je sais que- j'arrive à- (..) à prendre du recul [...] J'ai vraiment de l'expérience là-dedans et je suis entraîné pour- pour ça » (lignes 34-37). J. a appris à réagir à différentes situations (lignes 365-367). À l'entendre décrire une expérience de racisme vécue lors d'un atelier, on voit bien que sa connaissance empirique du racisme intersectionnel est une expérience proprement physique. De fait, la première chose que J. décrit est l'impact physique de cette expérience (lignes 168-171), avant d'ajouter :

« Puis t'as directement tes émotions, un peu là qui- qui montent dans ton corps, tu tends, tu sens ton visage qui se tend à la- il faut que je souris et puis y a même une chose qui se passe dans ta tête et c'est vraiment une situation, ouais, de stress. [...] ça laisse quand même une trace en toi. » (J., lignes 191-198)

Ce témoignage montre que J. a parfaitement conscience de la réaction du corps face à la discrimination. En tant que personne queer et musulmane, J. mobilise son expérience très spécifique du racisme intersectionnel, qui lui confère un statut de personne de référence : « Et là, ce que- en ayant toujours une approche intersectionnelle, c'est- j'ai une porte d'entrée, ouais, on m'appelle pour ça » (lignes 459-460). Les personnes qui disposent de connaissances dans le domaine de la lutte contre le racisme intersectionnel sont capables de situer leurs expériences de

discrimination et de marginalisation dans un contexte sociétal plus large, ce qui permet aussi de les gérer. Ces connaissances leur octroient un statut de spécialiste qu'elles tentent de mettre à profit pour obtenir une forme de reconnaissance sociale. Cette reconnaissance peut contribuer à accroître la visibilité et la prise en compte de leur vécu et de leur point de vue.

3.3.6 Gérer les stéréotypes de manière consciente et stratégique

La dernière stratégie est observable chez Nora, Sara et Mohammed. Il s'agit donc d'une stratégie adoptée par les jeunes. Ceux-ci sont particulièrement conscients des stéréotypes affublés aux personnes musulmanes ou perçues comme telles. Ils observent que des actes similaires sont jugés différemment selon qu'ils sont effectués par des personnes musulmanes ou non musulmanes (voir chap. 3.2.1). Sara indique par exemple que les personnes musulmanes sont pointées du doigt parce qu'elles ne mangent pas de viande de porc, alors qu'il en va tout autrement des personnes végétariennes et véganes : « À moi, on me dit : « Mais vas-y, mange-moi cette viande », mais par contre si c'est- si un végétarien ou un végane vient et dit : « Je ne veux pas manger ça »- » (Sara, lignes 688-690). Sara interrompt sa phrase, mais on comprend bien ce qu'elle veut dire : pour les personnes végétariennes et véganes, ce n'est pas un problème. Ou comme le raconte Mohammed : « Ce qui me dérange personnellement, c'est que comme je l'ai dit [...] on me met dans une catégorie qui ne me correspond pas. Les gens se disent : « Ah voilà, c'est un musulman, il est soumis, il fait la prière, il est, je ne sais pas, à moitié radicalisé » ou des choses comme ça » (Mohammed, lignes 1121-1124). Leur stratégie table sur la gestion des stéréotypes :

« J'ai toujours l'impression de provoquer une image dans la tête des gens dès que je m'exprime, euh, et je n'aime pas cette image // Lou : Oui complètement d'accord avec toi ! // Je veux renvoyer une autre image. » (Mohammed, lignes 166-168)

Pour revenir à l'exemple de la viande de porc, Mohammed préfère dire qu'il ne mange pas de viande du tout, sans en spécifier la raison. Le fait de réussir à orienter la discussion permet aux personnes concernées de prendre leur situation en main et d'être en position de force :

« Et oui, je le fais aussi un peu pour orienter la discussion, comme lorsque tu réponds à une question par un trait d'humour, ça change beaucoup de choses. // Lou : Oui. // Tu as alors un peu plus de pouvoir. » (Mohammed, lignes 184-186)

Cette stratégie peut aussi consister à renoncer à s'exprimer :

« Mais je trouve aussi- selon la situation, je trouve que ça te donne tellement de pouvoir (.) // Lou : Mmh // Quand justement tu ne dis rien // Lou : Oui // Quand tu ne donnes pas d'explications et que tu ne te justifies pas. » (Nora, lignes 258-260)

Les personnes qui sont conscientes des stéréotypes et qui sont en mesure de les gérer comprennent bien qu'elles peuvent aussi servir de *modèles*, ce qu'elles considèrent comme problématique : « Je suis une sorte de *symbole* et je dois alors [...] représenter tout ce qui va avec, mais que je le fasse ou non je serai [...] exclue » (Nora, lignes 1030-1032). Pour résumer, cette

stratégie s'appuie sur une bonne compréhension et une réflexion critique des mécanismes et des manifestations du racisme antimusulman, ainsi que sur une forte capacité à remettre en question et à gérer les stéréotypes et les assignations identitaires.

4. Synthèse et recommandations

La présente étude contextualise le racisme antimusulman en Suisse à travers un état des lieux de la recherche, et examine le phénomène de manière empirique en prêtant une attention particulière aux personnes qui en sont victimes. L'étude définit le racisme antimusulman comme un rapport social qui ne se limite pas à des attitudes individuelles, mais qui se caractérise par une altérisation systématique et par l'attribution de stéréotypes. En d'autres termes, il consiste à opposer, de manière dichotomique et hiérarchique, les personnes musulmanes ou perçues comme telles à son propre groupe (entendu comme le groupe de référence). Le racisme antimusulman se combine par ailleurs avec d'autres marqueurs de différence comme la religion, la culture, la nationalité et le genre. La présente étude se base sur une enquête effectuée auprès d'une cinquantaine de personnes (au cours d'entretiens et de consultations de spécialistes), ainsi que sur l'analyse de plus de 200 publications scientifiques. Globalement, les personnes interrogées accordent une grande importance à la thématique et estiment qu'il faut prendre des mesures pour lutter contre cette forme de racisme. Aussi bien dans la partie empirique que dans la partie théorique, la notion de racisme s'est avérée utile sur le plan analytique pour qualifier avec précision la discrimination vécue par les personnes musulmanes ou perçues comme telles et la replacer dans un contexte historique et social plus large. Une saisie plus précise et complète permet en effet de lutter efficacement contre les discriminations vécues par ce groupe de personnes et de mieux sensibiliser le public au racisme antimusulman. L'utilisation d'une définition large du racisme, incluant le racisme antimusulman, permet également d'éviter de créer une nouvelle catégorie spécifique de personnes discriminées. Le racisme antimusulman résulte de représentations sociales (*Wissensordnungen*) qui font des personnes musulmanes des ennemis extérieurs, les considèrent comme des subordonnés dans un contexte colonialiste, ou les font percevoir comme une menace dans les discours évoquant une « surpopulation étrangère ». Ce n'est que récemment que des études se sont penchées sur l'implication de la Suisse dans le colonialisme, pourtant connue de longue date ; c'est pourquoi ces représentations sociales méritent un réexamen critique. Quant aux médias, lorsqu'ils évoquent des thèmes liés à la population musulmane, c'est souvent en lien avec des événements violents survenus à l'étranger. De même, les interventions parlementaires et les initiatives populaires traitant de l'islam présentent bien souvent les personnes musulmanes comme un problème, ce qui renforce leur exclusion.

Des études quantitatives montrent que plus d'un tiers de la population suisse a de fortes réticences à l'égard des personnes musulmanes, alors que plus d'un tiers de la population rejette les affirmations connotées négativement au sujet de ces dernières. Une certaine polarisation des attitudes à l'égard de la population musulmane se fait donc jour. En 2019, 35 % des musulmans et des musulmanes indiquaient avoir été victimes de discrimination raciale. Cette population est plus durement touchée par le chômage, en particulier les femmes portant le voile. Les études quantitatives ont toutefois certaines limites : elles peuvent d'une part contribuer à construire l'image d'une communauté homogène, en présentant les personnes musulmanes comme un seul et même groupe. D'autre part, elles ne fournissent pas d'indications quant à l'impact du racisme sur les personnes qui en sont victimes ni sur la manière dont celles-ci gèrent les discriminations.

La présente étude comble cette lacune et met en évidence les conséquences du racisme antimusulman dans différents domaines du point de vue des personnes touchées. Ce racisme mobilise le nom, l'apparence et le port du voile pour établir une différence. À l'école par exemple, les élèves musulmans font face à des idées reçues ; ils grandiraient, par exemple, dans un environnement familial patriarcal et seraient des experts dans les questions liées à l'islam. Or, les stéréotypes, quand ils sont intériorisés, nuisent au parcours scolaire des enfants concernés. Sur le marché de l'emploi et le lieu de travail également, les stéréotypes existent et jouent surtout un rôle dans les procédures de recrutement. Dans le domaine de la santé, ces stéréotypes peuvent avoir une influence sur les soins prodigués aux patients musulmans et touchent également le personnel soignant. On observe aussi des discriminations dans d'autres domaines, comme l'espace public (transports et commerces), ainsi que dans les contacts avec la police et les autorités. Certaines expériences vécues avec le voisinage altèrent également le sentiment de sécurité des personnes qui subissent ce racisme.

Différentes stratégies permettent aux personnes victimes de discrimination de se protéger et de gérer ces expériences. L'éventail est large : éviter ou nier la problématique ; se replier sur sa communauté ; signaler les incidents, mais sans vouloir se faire remarquer ; lutter contre les stéréotypes et les discriminations ; s'appuyer sur les connaissances empiriques intersectionnelles et antiracistes ; gérer les stéréotypes de manière stratégique. Ces méthodes mettent en lumière la capacité de réaction des personnes racisées. En revanche, on constate un impact négatif sur les individus concernés (qui ont difficilement – voire pas du tout – accès à des domaines centraux de la vie quotidienne) et sur la société dans son ensemble, en raison de la participation parfois limitée des groupes racisés à la vie démocratique. Ces éléments soulignent l'importance aussi bien de la lutte contre le racisme, que des différents acteurs qui soutiennent les victimes.

Les recommandations ci-après se basent non seulement sur les conclusions de la littérature scientifique et les déclarations des spécialistes interrogés, mais également sur l'analyse des entretiens effectués. Par souci de concision, cette conclusion signale uniquement les références non mentionnées dans les chapitres précédents. Ces recommandations doivent servir à élaborer des stratégies et des plans de mesures dans différents domaines. L'étude ayant pour thème le racisme antimusulman, les recommandations concernent spécifiquement cette problématique – même s'il est possible de faire des liens avec le racisme en général. Les deux champs peuvent ainsi s'enrichir mutuellement, et tous deux, au moins en partie, faire l'objet de mêmes projets et mesures. Les recommandations qui suivent visent l'essentiel et leur ordre n'obéit à aucune priorisation.

1. Sous-signalement et monitoring : Le fait que le racisme antimusulman soit insuffisamment signalé (cf. chap. 2.4.2) s'explique en premier lieu par des raisons structurelles, notamment un tabou autour de la thématique, la banalisation et l'intériorisation du racisme ainsi qu'un manque de protection par le droit civil ou encore une pratique juridique lacunaire. Parfois, le sous-signalement résulte également du fait que les victimes n'ont pas confiance dans les institutions et craignent qu'une dénonciation ne soit pas prise au sérieux. En conséquence, les centres de conseil (cantonaux) devraient renforcer encore les mesures d'information sur leurs prestations et être dotés de ressources suffisantes (ECRI 2022:4). De plus, ils devraient intensifier une approche de

proximité, afin de pouvoir fournir des informations accessibles à tout le monde dans les communautés et les lieux de rencontre et instaurer ainsi un climat de confiance. Il convient également de proposer les informations dans davantage de langues. Le Service de lutte contre le racisme réalise chaque année un monitoring qui recense les signalements, les cas traités par les centres de conseil ainsi que les données sur la discrimination et sur les attitudes de la population. Cependant, rien ne garantit que les données sur les différentes formes de racisme soient de qualité égale. Il serait indiqué de miser sur des normes de saisie uniformes et sur une coordination active de tous les acteurs concernés. Pour garantir l'exhaustivité et la pertinence du monitoring, il faudrait donc envisager une centralisation, idéalement auprès d'un service indépendant doté de ressources suffisantes pour la collecte des données, la coordination et l'évaluation.

2. Le rôle des organisations musulmanes : Les services spécialisés et les services de signalement des organisations musulmanes (voir annexe C) jouent déjà un rôle important à l'heure actuelle. Une partie des personnes interrogées soulignent la confiance que les victimes de racisme accordent à ces services, qui sont toutefois gérés par des bénévoles ou des personnes travaillant à temps partiel. En raison d'un manque de ressources, les prestations correspondantes restent donc limitées, et une analyse systématique des cas signalés s'avère presque impossible. Il serait donc pertinent de renforcer les réseaux de conseil existants (p. ex. en engageant des juristes et des personnes clés au sein de la population musulmane), et d'encourager leur mise en réseau avec les organisations musulmanes. Au sein des structures ordinaires, il serait également possible de prendre davantage en compte l'intersectionnalité de la discrimination raciale. Il faudrait par ailleurs soutenir les organisations musulmanes au niveau cantonal et fédéral afin de les encourager à transférer les incidents qu'on leur signale aux institutions ou aux centres de conseil existants (fonction de triage).

3. École et formation : L'école s'avère être un espace déterminant, au sein duquel les jeunes sont confrontés à des stéréotypes et à de la discrimination (voir chap. 3.2.2). De plus, le corps enseignant joue un rôle clé dans l'évaluation du niveau des élèves, et donc dans leur parcours scolaire et professionnel. De ce fait, il est urgent de mettre en place et de développer pour les (futurs) enseignants et collaborateurs des services scolaires des formations ad hoc, s'appuyant sur les approches de l'éducation critique antiraciste. Il conviendrait par ailleurs de mettre en place différentes mesures de lutte contre le racisme (identification, prévention, intervention) au niveau institutionnel, afin de combattre le racisme dans les interactions interpersonnelles, le matériel pédagogique, les procédures de sélection ainsi qu'au sein même du corps enseignant et de la culture scolaire. Dans ce domaine, il faudrait documenter et diffuser systématiquement les bonnes pratiques, par exemple par la Conférence des directrices et directeurs cantonaux de l'instruction publique (CDIP), afin de permettre une large utilisation des approches qui fonctionnent. En outre, il faudrait créer des offres de conseil spécifiques pour les enfants et les jeunes victimes de racisme.

4. Marché de l'emploi et lieu de travail : Les personnes musulmanes sont touchées par le racisme dans le quotidien professionnel et les procédures de recrutement (voir chap. 3.2.3). Il faut par conséquent sensibiliser les employeurs, privés comme publics, à la problématique du racisme, à

l'existence d'un racisme structurel intersectionnel et à ses effets sur les parcours de formation et les parcours professionnels. L'utilisation de curriculum vitae anonymisés ou de listes de contrôle servant de guides pour les entretiens d'embauche peut y pourvoir (Schneuwly Purdie et al. 2018:41). D'autres mesures consistent à donner au personnel les moyens d'intervenir en cas de discrimination, et à mettre en place un service de signalement auquel les victimes de comportements discriminatoires peuvent s'adresser. De manière générale, la sensibilisation devrait également viser à attirer l'attention des employeurs privés et publics ainsi que des associations qui les représentent sur l'importance de leur devoir de protection envers le personnel.

5. Autorités et police : La discrimination raciale concerne également les autorités et la police (voir chap. 3.2.6). Dans ces domaines, il est nécessaire d'agir au niveau structurel à tous les niveaux de l'administration publique ainsi qu'auprès des responsables politiques et opérationnels des forces de police. Concrètement, il faut aborder la thématique dans le cadre de la formation de base et continue, de colloques et d'actions de sensibilisation. Pour que le savoir et l'expérience empiriques qui ont fait leurs preuves puissent s'inscrire dans la durée, il faudrait les consigner sous forme de normes et de lignes directrices (Künzli et al. 2017). Sur ce point, il est recommandé d'impliquer aussi bien les centres de conseil cantonaux que les organisations musulmanes. Par ailleurs, les personnes musulmanes font constamment l'expérience d'être perçues comme non suisses. C'est précisément la raison pour laquelle il est important que les autorités ne réduisent pas le racisme antimusulman à un problème de politique migratoire ou d'intégration, mais qu'elles l'abordent plus largement, par exemple dans le cadre de la formation ou de la culture d'entreprise.

6. Politique et médias : Le discours médiatique et les débats politiques peuvent tout aussi bien favoriser le racisme antimusulman que contribuer à une meilleure sensibilisation à son sujet (voir chap. 2.2.2). Les membres des parlements et gouvernements communaux, cantonaux et fédéraux devraient se pencher sur le racisme en général, et le racisme antimusulman en particulier, et faire en sorte d'exclure tout propos raciste du débat politique. Ils devraient également contribuer à modifier la législation pour prévenir et combattre ce phénomène. Les professionnels des médias devraient porter un regard critique sur leur couverture des événements afin d'éviter toute racialisation ou polarisation dans les sujets choisis, le langage utilisé ou les images associées aux textes. Les médias devraient également réexaminer leurs normes et directives rédactionnelles. Il est important que leurs reportages proposent diverses perspectives et fassent entendre différentes voix. Il importe également que cette diversité se manifeste dans la composition des équipes de rédaction.

7. Discriminations en ligne : Il y a plusieurs années déjà, le Conseil fédéral a signalé une augmentation des propos haineux, racistes, discriminatoires et incendiaires sur les réseaux sociaux (Conseil fédéral 2017:38) et les personnes musulmanes font partie des groupes particulièrement visés (Stahel et al. 2022:27). Dans ce domaine, il est nécessaire de renforcer la sensibilisation, de mieux faire connaître la plateforme de signalement de la Commission fédérale contre le racisme et les autres offres similaires et d'améliorer le monitoring du racisme en ligne,

jusqu'ici lacunaire. En outre, il y a lieu de parler de cette problématique, et plus particulièrement des groupes vulnérables, aux enfants et adolescents en particulier (Stahel 2020:61). Il faudrait aussi mettre sur pied et diffuser des stratégies de lutte contre les discriminations en ligne et les discours de haine. Un bon moyen pourrait être de témoigner de l'empathie pour les groupes racisés ou, dans l'esprit de la présente étude, de sensibiliser aux expériences vécues par les personnes concernées (Public Discourse Fondation 2024). De telles actions permettent de montrer le racisme de certains propos et comportements et leur caractère inacceptable. Les mesures de sensibilisation doivent s'adresser tout particulièrement aux personnes concernées et aux autorités de poursuite pénale, mais aussi à la population dans son ensemble.

8. Sensibilisation du grand public : L'information et la sensibilisation auprès du grand public doivent montrer que les propos et les actes racistes pénalement répréhensibles ne couvrent pas l'ensemble des comportements racistes et discriminatoires (p. ex. le racisme quotidien ou structurel). Les exemples de cas concrets sont particulièrement utiles lorsqu'il s'agit de rendre le racisme plus visible et mieux identifiable, et il importe de montrer que, dans bien des cas, le racisme va de pair et interagit avec d'autres discriminations et désavantages, comme le sexisme ou la pauvreté (sur l'intersectionnalité, voir chap. 2.1.4). De plus, le travail de sensibilisation doit aussi s'adresser aux personnes musulmanes. Une partie d'entre eux n'ont pas toujours les connaissances et les moyens leur permettant de nommer le racisme. À cet égard, il est également nécessaire de porter un regard critique sur la thèse selon laquelle la discrimination est imputable au comportement des victimes. L'objectif d'une large sensibilisation devrait être non seulement de renforcer les connaissances et la capacité de chacun à percevoir ce type de situations, mais également d'appeler à faire preuve de courage civique face à des incidents racistes. Cette recommandation s'adresse avant tout aux médias, aux services spécialisés de la lutte contre le racisme et aux établissements de formation.

9. Création d'espaces protégés permettant les discussions critiques : Les personnes interrogées ont souligné la nécessité de créer des espaces d'échanges protégés, gérés de manière autonome ou bénéficiant d'un accompagnement professionnel, qui permettent d'aborder des questions critiques, par exemple concernant l'islam. De tels espaces doivent permettre aux personnes de partager leurs expériences, leurs doutes, leurs besoins ou leurs souhaits. Les jeunes personnes racisées ont des besoins particuliers en lien avec leur quête d'identité et leur sentiment de reconnaissance et d'appartenance : il est donc recommandé de mettre l'accent sur les offres relevant du domaine de l'animation jeunesse. Au vu de la polarisation actuelle du débat public, l'existence d'espaces protégés est d'autant plus importante pour les jeunes. Cette recommandation s'adresse en particulier aux institutions de la formation extrascolaire, aux institutions de soutien publiques et privées ainsi qu'aux organisations musulmanes.

10. Cadre légal et norme pénale contre la discrimination : Les instruments juridiques peuvent également contribuer à lutter contre le racisme (voir chap. 2.3.3). Seule une partie des personnes concernées considèrent le droit comme un instrument utile à cet effet, et ce malgré les poursuites pénales que permet l'art. 261^{bis} CP. Force est de constater que de grandes incertitudes demeurent

quant aux cas concrets dans lesquels la norme pénale s'applique, car les incidents racistes relèvent rarement du droit pénal. Le champ d'application de la norme pénale contre la discrimination est par ailleurs limité, puisqu'il ne couvre que les actes d'une certaine gravité qui sont commis publiquement. Qui plus est, aucune règle explicite ne définit la discrimination en tant que circonstance aggravante. Les autorités de poursuite pénale devraient mener une réflexion approfondie et appliquer systématiquement le droit en vigueur. Il est en outre avéré que l'accès aux procédures de droit privé et de droit administratif est difficile en raison d'obstacles d'ordre matériel (au sens juridique du terme), psychologique et économique, d'un manque de connaissances et de la complexité de ces procédures. Enfin, les responsables politiques devraient renforcer la protection juridique contre la discrimination (ECRI 2020:21).

11. Racisme antimusulman et antisémitisme : L'antisémitisme et le racisme antimusulman, qui ont tous deux augmenté dernièrement (voir chap. 3.2), doivent être traités en tant que phénomènes indépendants, chacun avec ses spécificités, même s'ils présentent des similitudes d'un point de vue structurel. Dans le débat public, on observe parfois que les deux phénomènes, qui tombent sous l'interdiction de la discrimination, sont mis en opposition, par exemple lorsque les musulmans sont accusés en bloc d'antisémitisme ou que ceux-ci contestent toute accusation de ce genre. Par conséquent, il conviendrait d'instaurer un cadre (p. ex. en encourageant différents projets) afin que les établissements de formation et les organisations de la société civile luttent contre le racisme antimusulman et l'antisémitisme en étroite collaboration les unes avec les autres et, si possible, prennent ces deux problématiques en considération en adoptant des mesures adaptées aux spécificités de chacune.

12. Dialogue interreligieux : Outre les autres formats d'échange, le dialogue interreligieux offre la possibilité d'aller au-delà des perceptions stéréotypées, d'identifier des points communs entre les différentes religions et d'approfondir les connaissances sur les unes et les autres. Cependant, ce dialogue reste fortement marqué par des asymétries, de sorte que les personnes musulmanes, juives ou appartenant à d'autres minorités religieuses doivent souvent se comporter de manière à correspondre aux attentes de leurs vis-à-vis chrétiens. Par conséquent, le dialogue interreligieux n'est pas forcément exempt de racisme. Églises, communautés religieuses et organisations dédiées au dialogue devraient veiller à réfléchir aux asymétries qui grèvent les échanges et à prendre en considération les critiques dénonçant un racisme dans le dialogue interreligieux (Arbeitsgruppe Interreligiöser Dialog 2023). Au reste, tous les participants au dialogue interreligieux devraient se pencher sur leur propre positionnement et il faudrait intensifier le dialogue entre personnes juives et musulmanes.

13. Recherche sur le racisme antimusulman : Il existe une forte corrélation entre le niveau de formation et la probabilité de s'adresser à un centre de conseil en cas de besoin. De ce fait, les incidents signalés et les sondages sont avant tout représentatifs de personnes bien formées et la présente étude ne fait pas exception à la règle, dans le choix des personnes qu'elle a consultées. Il faudrait en tenir compte dans le cadre d'études plus poussées sur le racisme antimusulman, en portant une attention particulière à la catégorie socioprofessionnelle des personnes interrogées.

Dans leurs travaux sur la discrimination, les équipes et instituts de recherche devraient cibler le système de santé (voir chap. 3.2.4) et la formation (voir chap. 3.2.2), les données correspondantes étant rares. La problématique des discriminations et du racisme sur les réseaux sociaux devrait également faire l'objet d'analyses plus détaillées. Dans tous les domaines, la recherche peut contribuer à mettre sur pied des mesures appropriées pour lutter contre le racisme antimusulman.

Annexe

A : Bibliographie

- Abou-Shoak, Mandy et Rahel El-Maawi (2020). *Einblick: Rassismus in Lehrmitteln*. Zurich : Eigenverlag. Consulté le 23.04.2024 sur <https://www.el-maawi.ch/assets/templates/public/image/Flyer/Brosch%C3%BCren%20Einblicke%20Rassismus%20in%20Schulb%C3%BCchern.pdf>.
- Aeschbach, Mirjam (2024). *Bilder nationaler Zugehörigkeit. Muslimische Frauen und «akzeptable Differenz» in Deutschschweizer Mediendiskursen*. Bielefeld : transcript.
- Affolter, Simon, Vera Sperisen et al. (2021). Migration – Rassismus – Schule. Eine dialogische Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Praxis. In: Dankwa, Serena O., Sarah-Mee Filep, Ulla Klingovsky und Georges Pfruender (éd.). *Bildung. Macht. Diversität. Critical Diversity Literacy im Hochschulraum* (243–266). Bielefeld : transcript.
- Aidenberger, Amelie et Malte Doehne (2021). Unveiling everyday discrimination. Two field experiments on discrimination against religious minorities in day-to-day interactions. *British Journal of Sociology*, 72(2), 328–346.
- Allenbach, Birgit et Pascale Herzig (2010). Der Islam aus Sicht von Kindern und Jugendlichen. In : Allenbach Birgit und Martin Sökefeld (éd.). *Muslime in der Schweiz* (296–330). Zurich : Seismo.
- Allievi, Stefano (2006). How & Why “Immigrants” became “Muslims”. *ISIM Review*, 18, 37.
- Amir-Moazami, Shirin (2007). *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld : transcript.
- Amir-Moazami, Shirin (2014). Wer spricht wie für wen – und warum? Zur Anerkennung, Authentizität und Repräsentation von Muslimen und liberal-säkularen Bedingungen. In : Bertelsmann Stiftung (éd.). *Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft* (357–377). Gütersloh : Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Amir-Moazami, Shirin (2016). Dämonisierung und Einverleibung : Die «muslimische Frage» in Europa. In : Castro Varela, María do Mar und Paul Mecheril (éd.). *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik in der Gegenwart* (21–39). Bielefeld : transcript.
- Ammann, Max et René de Pahud Mortanges (2019). *Religion in der politischen Arena. Eine Auswertung parlamentarischer Vorstösse auf kantonaler Ebene*. Fribourg : Institut de droit des religions, Université de Fribourg.
- Arbeitsgruppe Interreligiöser Dialog (2023). *Strategische Ziele für den Interreligiösen Dialog im Raum Zürich*. Consulté le 23.04.2024 sur https://www.zhkath.ch/kirche-aktuell/fuer-frieden-und-freiheit-gegen-rassismus-und-intoleranz/strategische-ziele/@@download/file/Strategische%20Ziele%20f%C3%BCr%20den%20interreligi%C3%B6sen%20Dialog_Web.pdf.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*. Baltimore/London : John Hopkins University Press.
- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith P. Butler et Saba Mahmood (2013). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York : Fordham University Press.
- Attia, Iman (2010). Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalsozialismus. In: Bülent Ucar (éd.). *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte* (113–126). Francfort-sur-le-Main : Peter Lang.
- Attia, Iman (2013). Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. *Journal für Psychologie*, 21(1), 1–31.

- Attia, Iman, Ozan Zakariya Keskinliç et Büşra Okcu (2021). *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario*. Bielefeld : transcript.
- Aydınlı, Fatma (2020). Leid und Geduld – ein muslimisch-seelsorgerlicher Weg zur Bewältigung. In: Badawia, Tarek, Gülbahar Erdem und Mahmoud Abdallah (éd.). *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen* (173–186). Wiesbaden : Springer VS.
- Balibar, Etienne (2007 [1988]). Y a-t-il un « néo-racisme » ? In : Balibar, Etienne et Immanuel Wallerstein (éd.). *Rasse, nation, classe. Les identités ambiguës* (25–41). Paris : La Découverte.
- Banfi, Elisa (2021). Genre et racialisation des musulman.es : une analyse des Interventions parlementaires en Suisse (2001–2016). In : Lépinard, Éléonore, Oriane Sarrasin und Lavinia Gianettoni (éd.). *Genre et islamophobie : discriminations, préjugés et représentations en Europe* (31–55). Lyon : ENS Éditions.
- Barras, Amélie (2021). Formalizing Secularism as a Regime of Restrictions and Protections : The Case of Quebec (Canada) and Geneva (Switzerland). *Canadian Journal of Law and Society*, 36(2), 283–302.
- Baycan, Esmâ et Matteo Gianni (2019). What is Wrong with the Swiss Minaret Ban ? In : Seglow, Jonathan und Andrew Shorten (éd.). *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and the New Challenges of Religious Diversity* (175–194). London/New York : Rowman & Littlefield.
- Beck, Michael et Franziska Jäpel (2019). Migration und Bildungsarmut : Übertrittsrisiko im Schweizer Bildungssystem. In: Quenzel, Gudrun und Klaus Hurrelmann (éd.). *Handbuch Bildungsarmut* (491–522). Wiesbaden : Springer VS.
- Becker, Rolf et Jürg Schoch (2018). *Soziale Selektivität. Empfehlungen des Schweizerischen Wissenschaftsrates SWR*. Berne : SWR.
- Behloul, Samuel M. (2007). The Society is Watching You! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion. In : Durst, Michael und Hans J. Münk (éd.). *Religion und Gesellschaft. Theologische Berichte 30* (276–315). Fribourg : Paulusverlag.
- Behloul, Samuel M. (2009). Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis. In : Wolfgang W. Müller (éd.). *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog* (229–268). Zurich : Theologischer Verlag Zürich.
- Belt, David (2009). Islamism in Popular Western Discourse. *Policy Perspectives*, 6(2), 1–20.
- Benz, Wolfgang (2005). *Was ist Antisemitismus ?* München : C. H. Beck.
- Berger, Peter L. et Thomas Luckmann (2022 [1966]). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Colin.
- Bhabha, Homi K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen : Stauffenburg Verlag.
- Birkelund, Gunn Elisabeth, Tak Wing Chan, Elisabeth Ugreninov, Arnfinn H. Midtbøen et Jon Rogstad (2019). Do terrorist attacks affect ethnic discrimination in the labour market? Evidence from two randomized field experiments. *The British Journal of Sociology*, 70(1), 241–260.
- Biskamp, Floris (2011). Das Reden über das Reden über den Islam. Kritische Forschung im Double-Bind von "Islamophobiekritik" und "Islamkritik". In : Opferberatung des RAA Sachsen e.V. (éd.). *Tödliche Realitäten. Der rassistische Mord an Marwa El-Sherbini* (136–148). Hoyerswerda : RAA Sachsen e.V.
- Biskamp, Floris (2018). Die Überhitzung und Verzerrung der "Islamdebatten". In : Dziri, Amir et Bacem Dziri (éd.). *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft* (108–120). Freiburg im Breisgau : Herder Verlag.
- Bohnsack, Ralf (2022). 5.4 Gruppendiskussion. In : Flick, Uwe, Ernst von Kardorff et Ines Steinke (éd.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (369–384). Reinbek bei Hamburg: Rohwolt Taschenbuch.
- Bolliger, Christian (2007). Minderheiten in der direkten Demokratie : Die Medaille hat auch eine Vorderseite. In : Freitag, Markus et Uwe Wagschal (éd.). *Direkte Demokratie. Bestandesaufnahmen und Wirkungen im internationalen Vergleich* (419–446). Berlin : LIT Verlag.
- Bonnefoy, Laurent (2003). Public institutions and Islam. A New Stigmatization ? *ISIM Newsletter*, 13, 22–23.

- Bosco, Robert M. (2014). *Securing the Sacred: Religion, National Security, and the Western State*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- Boulila, Stefanie Claudine (2019). Race and racial denial in Switzerland. *Ethnic and Racial Studies*, 42(9), 1401–1418.
- Bozay, Kemal (2012). Probleme und Ursachen der Re-Ethnisierung und Selbstethnisierung im Klassenzimmer. In : Feiredooni, Karim (éd.). *Das interkulturelle Klassenzimmer. Perspektiven neuer deutscher Lehrkräfte auf den Bildungs- und Integrationsdiskurs* (117–124). Wiesbaden : Springer VS.
- Brahimi, Deniz, Verena Braun, Aleksandra Ivanovic, Emma Perez et Jérémy Perriraz (2023). Voreingenommenheit im Gesundheitswesen angesichts akuter Schmerzen bei dunkelhäutigen Menschen. *Prim Hosp Care Allg Inn Med*, 23(09), 274–276.
- Bröse, Johanna (2018). Antimuslimischer Rassismus. Funktionsweisen und aktuelle Entwicklungen. In : Blank, Beate, Süleyman Gögercin, Karin E. Sauer et Barbara Schramkowski (éd.). *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder* (303–314). Wiesbaden : Springer VS.
- Buomberger, Thomas (2004). *Der Kampf gegen unerwünschte Fremde. Von James Schwarzenbach bis Christoph Blocher*. Zurich : Orell Füssli.
- Buzan, Barry, Ole Wæver et Jaap de Wilde (1998). *Security. A New Framework for Analysis*. Colorado : Lynne Rienner Publishers.
- Castro Verela, María do Mar et Nikita Dhawan (2015). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2., komplett überarbeitete und erweiterte Auflage). Bielefeld : transcript.
- CFR (2021) *Moyens utilisés*. Site web. <https://www.ekr.admin.ch/prestations/f280.html>. Consulté le 4.12.2024.
- CFR (2023). *Dossier thématique. Racisme à l'égard des musulmans*. Berne. En ligne : www.ekr.admin.ch/publikationen/f839/1376.html
- Cheng, Jennifer E. (2015). Islamophobia, Muslimophobia or racism ? Parliamentary discourses on Islam and Muslims in debates on the minaret ban in Switzerland. *Discourse & Society*, 26(5), 562–586.
- Cinalli, Manlio et Marco Giugni (2013). Political opportunities, citizenship models and political claim-making over Islam. *Ethnicities*, 13(2), 147–164.
- CLAIM (2024). *Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2023*. Berlin : CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit in Kooperation mit ZEOK e. V. im Rahmen des Kompetenznetzwerks Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- Conseil fédéral (2017). *Cadre juridique pour les médias sociaux : nouvel état des lieux. Rapport complémentaire du Conseil fédéral sur le postulat Amherd 11.3912 « Cadre juridique pour les médias sociaux »*. Berne : Confédération suisse. Consulté le 08.11.2024 en ligne : https://www.bakom.admin.ch/dam/bakom/fr/dokumente/informationsgesellschaft/social_media/social%20media%20bericht.pdf.download.pdf/rapport-media-sociaux-2017-FR.pdf
- CP. Code pénal suisse (1937). RS 311.0, Version du 1.1.2024. Consulté le 23.4.2024 sur https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/fr.
- Crenshaw, Kimberle (2023 [1989]). Démarginaliser l'intersection race/sexe. Une critique féministe noire de la doctrine antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques antiracistes. In : Crenshaw, Kimberle. *Intersectionnalité* (7-66). Trad. E. Delanoë. Petite Bibliothèque Payot 124. Paris : Payot.
- Cst. Constitution fédérale (1999). RS 101, Version du 1.1.2024. Consulté le 23.04.2024 en ligne : <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/fr>.
- D'Amato, Gianni et Noemi Carrel (2017). Contentious citizenship. Denizens and the negotiation of deportation measures in Switzerland. In : Mackert, Jürgen et Bryan S. Turner (éd.). *The Transformation of Citizenship. Volume 2. Boundaries of Inclusion and Exclusion* (67–83). London/New York : Routledge.

- Dahinden, Janine (2014). « Kultur » als Form symbolischer Gewalt: Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz. In : Nieswand, Boris et Heike Drotbohm (éd.). *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung* (97–121). Wiesbaden : Springer VS.
- Dahinden, Janine et Anna C. Korteweg (2023). Culture as politics in contemporary migration contexts: the in/visibilization of power relations. *Ethnic and Racial Studies*, 46(3), 420–449.
- Dahinden, Janine et Stefan Manser-Egli (2023). Gendernativism and Liberal Subjecthood : The Cases of Forced Marriage and the Burqa Ban in Switzerland. *Social Politics*, 30(1), 140–163.
- Dahinden, Janine, Kerstin Duemmler et Joëlle Moret (2014). Disentangling Religious, Ethnic and Gendered Contents in Boundary Work : How Young Adults Create the Figure of ‘The Oppressed Muslim Woman’. *Journal of Intercultural Studies*, 35(4), 329–348.
- Darman, Ashkira et Schär Bernhard C. (2023). Zürcher «Mohren»-Fantasien. Eine Bau- und begriffsgeschichtliche Auslegeordnung, ca. 1400–2022. Studie im Auftrag des Präsidialdepartements der Stadt Zürich zu den « Häuserinschriften mit rassistischer Wirkung » an den Liegenschaften am Neumarkt 13 und an der Niederdorfstrasse 29. Consulté le 04.07.2024 sur https://www.stadt-zuerich.ch/content/dam/stzh/portal/Deutsch/politik-der-stadt-zuerich/grafik-und-foto/koloniales-erbe/Bericht_ETHZ_Zuercher%20M-Fantasien.pdf.
- David, Thomas, Bouda Etemad et Janick Marina Schaufelbuehl (2005). *Schwarze Geschäfte. Die Beteiligung von Schweizern an Sklaverei und Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert*. Zurich : Limmat Verlag.
- Dehbi, Asmaa (2021a). Antimuslimischer Rassismus. In : INES (éd.). *Handbuch Neue Schweiz* (335). Zurich : Diaphanes.
- Dehbi, Asmaa (2021b). Muslime zwischen Teilhabe und Rechtfertigungsdruck. *aufbruch*, 249, 56–57.
- Dehbi, Asmaa et Amir Dziri (2023). Der Rassismus der Anderen und der Blick auf das Selbst. Muslim*innen im Spagat multipler Kritik. *Cardo*, 21, 35–44.
- Dehbi, Asmaa (2023). Unmosqued. Warum sich Frauen aus Moscheen zurückziehen. *FAMA*, 3, 10–12.
- Dellwo, Barbara (2018). Les représentations de la mobilité au prisme de la culturalisation. Pour une étude intersectionnelle des élites transnationales de culture musulmane à Genève. In : Ortard, Nathalie, Monika Salzbrunn et Mathis Stock (éd.). *Migrations, circulations, mobilités. Nouveaux enjeux épistémologiques et conceptuels à l'épreuve du terrain* (95–107). Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.
- Dellwo, Barbara (2019). La figure du « musulman » comme antithèse du sujet néolibéral. Remettre la classe sociale au cœur des processus contemporains de racialisation. In: Salzbrunn, Monika (éd.). *L'islam (in)visible en ville. Appartenances et engagements dans l'espace urbain* (105–131). Genève : Labor et Fides.
- Deppe, Ulrike et Andreas Hadjar (2021). Schule und soziale Ungleichheit. In : Hascher, Tina, Till-Sebastian Idel et Werner Helsper (éd.). *Handbuch Schulforschung* (1–25). Wiesbaden : VS Verlag.
- Diehl, Claudia et Elisabeth Liebau (2017). *Perceptions of discrimination : What do they measure and why do they matter ? SOEPPapers on Multidisciplinary Panel Data Research 945*. Berlin : Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung (DIW). Consulté le 23.04.2024 sur https://www.diw.de/de/diw_01.c.574688.de/publikationen/soeppapers/2017_0945/perceptions_of_discrimination_what_do_they_measure_and_why_do_they_matter.html.
- Direnberger, Lucia et Inès El-Shikh (2023). L'intersectionnalité comme outil réflexif et pratique politique. Trajectoires de politisation des Foulards violets. *Nouvelles Questions Féministes*, 42(1), 65–84.
- Di Stasio, Valentina, Bram Lancee, Susanne Veit et Ruta Yemane (2021). Muslim by default or religious discrimination? Results from a cross-national field experiment on hiring discrimination. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(6), 1305–1326.
- Dokustelle (2024). *Antimuslimischer Rassismus Report 2023*. Wien : Dokumentations- und Beratungsstelle Islamfeindlichkeit & antimuslimischer Rassismus.

- Dolezal, Martin, Marc Helbling et Swen Hutter (2010). Debating Islam in Austria, Germany and Switzerland : Ethnic Citizenship, Church-State Relations and Right-Wing Populism. *West European Politics*, 33(2), 171–190.
- Dos Santos Pinto, Jovita, Pamela Ohene-Nyako, Mélanie-Evely Pétrémont, Anne Lavanchy, Barbara Lüthi, Patricia Purtschert et Damir Skenderovic (2022). Einleitung : Un/doing Race – Rassifizierung in der Schweiz. In : dos Santos Pinto, Jovita et al. (éd.) *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (9–62). Zurich : Seismo.
- Drewniak, Daniel, Tanja Krones, Carsten Sauer et Verina Wild (2016). The influence of patients' immigration background and residence permit status on treatment decisions in health care. Results of a factorial survey among general practitioners in Switzerland. *Social Science & Medicine*, 161, 64–73.
- Dupuis, Sébastien (2021). *Féminisme et Islamité : une appartenance multiple au centre de tous les débats. réflexions à partir d'un cas genevois : les Foulards violets*. Travail de master non publié. Lausanne : Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.
- Dziri, Amir (éd.) (2024). *Jüdisch-muslimische Bildungsarbeit und aktueller Antisemitismus. SZIG-Papers 14*. Fribourg : Centre suisse islam et société, Université de Fribourg.
- ECRI (2020). *Rapport de l'ECRI sur la Suisse (sixième cycle de monitoring)*. Strasbourg : ECRI.
- ECRI (2021). *Recommandation de politique générale n° 5 de l'ECRI (révisée) sur la prévention et la lutte contre le racisme et la discrimination envers les musulmans*. Strasbourg : ECRI.
- ECRI (2022). *Conclusions de l'ECRI sur la mise en œuvre des recommandations faisant l'objet d'un suivi intermédiaire adressées à la Suisse*. Strasbourg : ECRI.
- El-Mafaalani, Aladin, Julian Waleciak et Gerrit Weitzel (2016). Tatsächliche, messbare und subjektiv wahrgenommene Diskriminierung. In : Scherr, Albert, Aladin El-Mafaalani et Anna Cornelia Reinhardt (éd.). *Handbuch Diskriminierung* (1–17). Wiesbaden : Springer VS.
- Erlanger, Simon, Patrick Kury et Barbara Lüthi (2003). « Überfremdung » oder Politik der Ausgrenzung : ein Vergleich Schweiz – USA in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Diskurs – Handeln – Erfahrung. Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 53(4), 437–446.
- Eskandari, Vista et Elise Banfi (2017). Institutionalising Islamophobia in Switzerland : The Burqa and Minaret Bans. *Islamophobia Studies Journal*, 4(1), 53–71.
- Esteves, Oliver, Alice Picard et Julien Talpin (2024). *La France, tu l'aimes mais tu la quittes. Enquête sur la diaspora française musulmane*. Paris : Seuil.
- Ettinger, Patrik (2010). Qualität der Medienberichterstattung zur Minarettinitiative. In : Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft (éd.). *Jahrbuch 2010. Qualität der Medien. Schweiz – Suisse – Svizzera* (267–274). Bâle : Schwabe Verlag.
- Ettinger, Patrik (2018). *La qualité de la couverture médiatique des musulmans de Suisse*. Berne : Commission fédérale contre le racisme (CFR). En ligne : www.ekr.admin.ch/publications/f108/1331.html
- Ettinger, Patrik et Linards Udris (2009). Islam as a Threat ? Problematisation of Muslims in the Mass Media and Effects on the Political System. In : Marsden, Lee et Heather Savigny (éd.). *Media, Religion and Conflict* (59–79). Farnham : Ashgate.
- Fähndrich, Hartmut (1988). Orientalismus und Orientalismus : Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen « Islamstudien ». *Die Welt des Islams*, 28(1/4), 178–186.
- Farman, Darius et Enzo Nussio (2018). Haltungen zum Islam in Zeiten des Terrorismus. *CSS Analysen zur Sicherheitspolitik*, 226, 1–4.
- Farris, Sara R. (2021 [2019]). *Au nom des femmes. « Fémonationalisme » : les instrumentalisation racistes du féminisme*, trad. July Robert. Paris, Éditions Syllepse.
- Feddersen, Alexandra (2015). Same but Different : Muslims and Foreigners in Public Media Discourse. *Swiss Political Science Review*, 21(2), 287–301.

- FIDS-FOIS (2024). *Protection des minorités*. Site internet. Consulté le 23.04.2024, en ligne <https://fids.ch/fr/topic/protection-des-minorites/>
- Fischer, Carolin et Janine Dahinden (2017). Gender representations in politics of belonging: An analysis of Swiss immigration regulation from the 19th century until today. *Ethnicities*, 17(4), 445–468.
- Garrido, Angela (1987). *Le début de la politique fédérale à l'égard des étrangers*. Lausanne : Section d'histoire de l'Université de Lausanne.
- Gasser, Nathalie (2020). *Islam, Gender, Intersektionalität. Bildungswege junger Frauen in der Schweiz*. Bielefeld : transcript.
- Gasser, Nathalie (2023). Religion als interdependente Kategorie ? Intersektionalität in Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Schweiz. *ARGOS*, 2(1), 1–26.
- Ghumman, Sonia et Ann Marie Ryan (2013). Not welcome here : Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf. *human relations*, 66(5), 671–698.
- Gianni, Matteo (2016). Muslims' integration as a way to defuse the "Muslim Question" : insights from the Swiss case. *Critical Research on Religion*, 4(1), 21–36.
- Gianni, Matteo, Mallory Schnewly Purdie, Stéphane Lathion et Magali Jenny (2010). Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS). Berne : Commission fédérale pour les questions de migration (CFM).
- Glick Schiller, Nina (2010). A global perspective on transnational migration : Theorising migration without methodological nationalism. In: Bauböck, Rainer et Thomas Faist (éd.). *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods* (109–129). Amsterdam : Amsterdam University Press.
- Goebel, Rowena (2024). Bad Ragaz : Mann sticht auf Nachbarn ein – weil sie Muslime sind. *nau.ch* (24.03.2024).
- Goel, Urmila (2013). Ein Plädoyer für Ambivalenzen, Widersprüchlichkeiten und Mehrdeutigkeiten in der Rassismuskritik. In : Mecheril, Paul, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens et Elisabeth Romaner (éd.). *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive* (79–92). Wiesbaden : Springer VS.
- Gomolla, Mechtild (2023). Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung. In : Scherr, Albert, Anna Cornelia Reinhard et Aladin El-Mafaalani (éd.). *Handbuch Diskriminierung* (2^e édition, 171–194). Wiesbaden : Springer VS.
- Hall, Stuart (1989). Rassismus als ideologischer Diskurs. *Das Argument*, 178, 913–921.
- Hall, Stuart (1997). The Spectacle of the 'Other'. In : Hall, Stuart (éd.) : *Representation : Cultural Representations and Signifying Practices* (223–290). Londres/Thousand Oaks/New Delhi : SAGE.
- Hall, Stuart (2021 [1992]). « L'Ouest et le reste. Discours et pouvoir », trad. Séverine Sofio. In : Malek Bouyahia, Franck Freitas-Ékué, Karima Ramdani (dir.), *Penser avec Stuart Hall*. Paris : Éd. La Dispute.
- Haller, Lea (2019). *Transithandel. Geld- und Warenströme im globalen Kapitalismus*. Berlin : Suhrkamp.
- Hoffman, Kelly M., Sophie Trawalter, Jordan R. Axt et M. Norman Oliver (2016). Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites. *PNAS*, 113(16), 4296–4301.
- humanrights.ch (2023). Bases juridiques nationales relatives à la religion et aux communautés religieuses. Consulté le 17.07.2024 sur <https://www.humanrights.ch/fr/pfi/droits-humains/religion/dossier-droit-religions/bases-legales-droit-religions/bases-juridiques-nationales-relatives-a-religion-communautes-religieuses>
- humanrights.ch et CFR (2023). *Incidents racistes recensés par les centres de conseil en 2022. Rapport sur la discrimination raciale en Suisse sur la base des données du système de documentation et de monitoring du racisme DoSyRa*. Berne : humanrights.ch et CFR.

- humanrights.ch et CFR (2024). *Incidents racistes recensés par les centres de conseil en 2023. Rapport sur la discrimination raciale en Suisse sur la base des données du système de documentation et de monitoring du racisme DoSyRa*. Berne : humanrights.ch et CFR.
- Imdorf, Christian (2011). Wie Ausbildungsbetriebe soziale Ungleichheit reproduzieren : Der Ausschluss von Migrant*innen bei der Lehrlingsselektion. In : Krüger, Heinz-Hermann, Ursula Rabe-Kleberg, Rolf-Torsten Kramer et Jürgen Budde (éd.). *Bildungsungleichheit revisited. Bildung und soziale Ungleichheit vom Kindergarten bis zur Hochschule* (2., durchgesehene Auflage, 261–276). Wiesbaden : VS Verlag.
- Institut de droit des religions (2024). *Interventions au niveau fédéral*. Consulté le 25.11.2024 sur Institut de droit des religions | Université de Fribourg
- Jäger, Margarete et Siegfried Jäger (2007). *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jain, Rohit (2018). *Kosmopolitische Pioniere. In der_innen der zweiten Generation« aus der Schweiz zwischen Assimilation, Exotik und globaler Moderne*. Bielefeld : transcript.
- Johansen, Birgitte et Riem Spielhaus (2012). Counting Deviance : Revisiting a Decade's Production of Surveys among Muslims in Western Europe. *Journal of Muslims in Europe* 1, 81–112.
- Kaya, Meral (2012). Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs. Die postkoloniale Konstruktion der « unterdrückten Muslimin » und die rassistische Verwendung des Schleiers. In : Purtschert, Patricia, Barbara Lüthi et Francesca Falk (éd.) *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2., unveränderte Auflage, 117–132). Bielefeld : transcript.
- Kaya, Meral (2020). Antimuslimischer Diskurs und der Frauen*streik. *Widerspruch – Beiträge zu sozialistischer Politik*, 74, 77–88.
- Kaya, Meral (2021). Rassismus am Frauen*streik. In : INES (éd.). *Handbuch Neue Schweiz* (268–270). Zurich : Diaphanes.
- Keller, Reiner (2011) *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms* (3^e édition). Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019). Was ist antimuslimischer Rassismus ? Islamophobie, Islamfeindlichkeit, Antimuslimischer Rassismus – viele Begriffe für ein Phänomen ? *bpp Bundeszentrale für politische Bildung*. Consulté le 24.10.2023 sur <https://www.bpb.de/themen/infodienst/302514/was-ist-antimuslimischer-rassismus/#footnote-target-10>
- Khazaei, Faten (2022). Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz. In : Dos Santos Pinto, Jovita, Pamela Ohene-Nyako, Mélanie-Evely Pétrémont, Anne Lavanchy, Barbara Lüthi, Patricia Purtschert et Damir Skenderovic (éd.). *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (123–138). Zurich : Seismo.
- Knežević, Darija (2023). « Bewerben Sie sich doch ohne Foto », empfahl das RAV. *work*, S. 6 (16.06.2023).
- Konsortium PISA.ch (2019). *PISA 2018. Schülerinnen und Schüler der Schweiz im internationalen Vergleich*. Berne et Genève : SBF/CDIP et consortium PISA.ch.
- Kury, Patrick (2003). *Über Fremde reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900–1945*. Zurich : Chronos Verlag.
- Kury, Patrick (2008). Der Überfremdungsdiskurs im 20. Jahrhundert. Auf der Suche nach dem « Fremden » und dem « Selbst ». *terra cognita*, 13, 24–27.
- Künzli, Jörg, Judith Wyttenbach, Vijtha Veerakatty-Fernandes et Nicola Hofer (2017). Personenkontrollen durch die Stadtpolizei Zürich. Standards und Good Practices zur Vermeidung von racial und ethnic profiling. Berne : Centre suisse de compétence pour les droits humains (CSDH).
- Lavanchy, Anne et Patricia Purtschert (2022). Weissmachen der Nation. Intimität, Race und Geschlecht in der Schweiz. In : Dos Santos Pinto, Jovita, Pamela Ohene-Nyako, Mélanie-Evely Pétrémont, Anne Lavanchy, Barbara Lüthi, Patricia Purtschert et Damir Skenderovic (éd.). *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (139–160). Zurich : Seismo.

- Leimgruber, Walter, Thomas Meier et Roger Sablonier (1998). *Das Hilfswerk für die Kinder der Landstrasse. Historische Studie aufgrund der Akten der Stiftung Pro Juventute im Schweizerischen Bundesarchiv*. Berne : Archives fédérales suisses.
- Lindemann, Anaïd (2021). Discrimination against Veiled Muslim Women in Switzerland : Insights from Field Experts. *religions*, 12, 500.
- Lindemann, Anaïd et Jörg Stolz (2018). The Muslim Employment Gap, Human Capital, and Ethno-Religious Penalties: Evidence from Switzerland. *Social Inclusion*, 6(2), 151–161.
- Lindemann, Anaïd et Jörg Stolz (2021). Perceived discrimination among Muslims and its correlates. A comparative analysis. *Ethnic and Racial Studies*, 44(2), 173–194.
- Lindemann, Anaïd et Jörg Stolz (2022). To speak out or not to speak out? Exploring the reporting of discrimination among Muslims and Jews in Switzerland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1–21.
- Lüthi, Barbara et Damir Skenderovic (2019). Changing Perspectives on Migration History and Research in Switzerland : An Introduction. In : Lüthi, Barbara et Damir Skenderovic (éd.). *Switzerland and Migration. Historical and Current Perspectives on a Changing Landscape* (1–30). Cham : Palgrave Macmillan.
- Mamdani, Mahmood (2002). Good Muslim, Bad Muslim : A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, 104(3), 766–775.
- Mamdani, Mahmood (2004). *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York : Pantheon Books.
- Mamdani, Mahmood (2005). Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the origins of terror. *India International Centre Quarterly*, 32(1), 1–10.
- Matthes, Jörg, Ruta Kaskelvičute, Desirée Schmuck, Christian von Sikorski, Claudia Klobasa, Helena Knapfer et Melanie Saumer (2020). Who Differentiates between Muslims and Islamist Terrorists in Terrorism News Coverage ? An Actor-based Approach. *Journalism Studies*, 21(15), 2135–2153.
- Marz, Ulrike (2023). *Wut auf Differenz : Kritische Theorie und die Kritik des Rassismus*. Bielefeld : transcript.
- Mecheril, Paul et Claus Melter (2009). Rassismustheorie und -forschung in Deutschland. Kontur eines wissenschaftlichen Feldes. In : Melter, Claus et Paul Mecheril (éd.). *Rassismuskritik. Band 1 : Rassismustheorie und -forschung* (13–22). Francfort-sur-le-Main : Wochenschau Verlag.
- Michel, Noemi (2015). Sheepology : The Postcolonial Politics of Raceless Racism in Switzerland. *Postcolonial Studies*, 18(4), 410–426.
- Minder, Patrick (2011). *La Suisse coloniale. Les représentations de l'Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880–1939)*. Berne : Peter Lang.
- Moosavi, Leon (2014). The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1), 41–56.
- Motion Jositsch (2016). 16.3945. Protéger les communautés religieuses contre le terrorisme et la violence extrémiste. Consulté le 23.04.2024 sur <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefte?AffairId=20163945>.
- Mugglin, Leonie, Denise Efionayi, Didier Rudin et Gianni D'Amato (2022). *Racisme structurel en Suisse : un état des lieux de la recherche et de ses résultats. SFM Studies #81f*. Neuchâtel : Swiss Forum for Migration and Population Studies.
- Naguib, Tarek (2014). *Begrifflichkeiten zum Thema Rassismus im nationalen und im internationalen Verständnis. Eine Auslegeordnung unter Berücksichtigung des Völker- und Verfassungsrechts. Expertise im Auftrag der Fachstelle für Rassismusbekämpfung FRB, Eidgenössisches Departement des Innern EDI*. Avec la collaboration de Nadine Bircher et Tiziana Fuchs. Winterthour/Berne : Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW).

- Naumann, Thomas (2009). Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In: Schneiders, Thorsten Gerald (éd.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (19–36). Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nochlin, Linda (1989). The Imaginary Orient. In : Nochlin, Linda. *The Politics Of Vision Essays On Nineteenth-century Art And Society* (33–59). Boulder : Westview Press.
- OECD (2023). *PISA 2022 Ergebnisse (Band I) : Lernstände und Bildungsgerechtigkeit*. Bielefeld : PISA, wbv Media.
- OFS (2020). *Pratiques et croyances religieuses et spirituelles en Suisse. Premiers résultats de l'Enquête sur la langue, la religion et la culture 2019*. Neuchâtel : OFS.
- OFS (2021). *Vivre ensemble en Suisse : analyse approfondie 2016-2020*. Neuchâtel : OFS.
- OFS (2023a). *Expérience de la discrimination raciale, selon le statut migratoire et diverses caractéristiques socio-démographiques. Part de la population déclarant avoir été victime de discrimination raciale*. Neuchâtel. Consulté le 08.11.2024 sur <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/integrationindikatoren/sozialer-zusammenhalt/rassistischer-diskriminierung.assetdetail.25745335.html>.
- OFS (2023b). *Enquête sur le vivre ensemble en Suisse VeS. Variables VeS 2022. Codebook*. Neuchâtel : OFS.
- OFS (2023c). *Expérience de la discrimination selon la confession (appartenance religieuse). Vivre ensemble en Suisse 2022, taux pondérés*. Neuchâtel : OFS.
- Opratko, Benjamin (2019). *Im Namen der Emanzipation. Antimuslimischer Rassismus in Österreich*. Bielefeld : transcript.
- Orellano, Lucas (2024). An der Tür der Moschee prangten islamfeindliche Schmierereien. *20 Minuten online* (31.03.2024).
- OSMP Ordonnance sur les mesures visant à promouvoir la sécurité des minorités ayant un besoin de protection particulier (2019). RO 2019 3173. Consulté le 23.04.2024 sur <https://www.fedlex.admin.ch/eli/oc/2019/584/fr>.
- Pahud de Mortanges, René et Raimund Süess (2019). *Muslime und schweizerisches Recht. Ein Ratgeber für Experten und Laien*. Zurich : Schulthess.
- Patton, Michael Quinn (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods* (3rd Edition). Thousand Oaks : Sage.
- Perry, Sarah, Ipek Göcmen, Rima Hanano et Güzin Ceyhan (2024). *Erfahrungen und Umgangsstrategien von Betroffenen von antimuslimischem Rassismus. Eine explorative Studie*. Berlin : CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- Pfahl-Traughber, Armin (2020). « Islamophobie » und « Antimuslimischer Rassismus » – Dekonstruktion zweier Hegemoniekonzepte aus menschenrechtlicher Perspektive. *ZfP*, 67(2), 133–152.
- Pierné, Guillaume (2013). Hiring discrimination based on national origin and religious closeness : results from a field experiment in the Paris area. *IZA Journal of Labor Economics*, 2(4), 1–15.
- Pokitsch, Doris (2022). *Wer spricht? Sprachbezogene Subjektivierungsprozesse in der Schule der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden : Springer VS.
- Pouillon, François / Jean-Claude Vatin (2015). *After Orientalism. Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*. Leiden : Brill.
- Pouvoir judiciaire de la République et Canton de Genève (2019). *La chambre constitutionnelle annule l'art. 3 al. 4 LLE*. Communiqué de presse, Cour de justice, 26 novembre 2019. Consulté le 23.04.2024 sur <https://justice.ge.ch/fr/actualites/la-chambre-constitutionnelle-admet-partiellement-six-recours-et-annule-lart-3-al-4-lle>.

- Przyborski, Aglaja et Monika Wohlrab-Sahr (2021). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch* (5., überarbeitete und erweiterte Auflage). Berlin : Walter de Gruyter.
- Public Discourse Fondation (2024). *Stop Hate Speech*. Consulté le 13.05.2024 sur <https://stophatespeech.ch/fr/pages/comment-réagir-au-discours-de-haine>.
- Purtschert, Patricia et Harald Fischer-Tiné (2015). Introduction : The End of Innocence : Debating Colonialism in Switzerland. In : Purtschert, Patricia et Harald Fischer-Tiné (éd.). *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins* (1–25). Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Purtschert, Patricia, Francesca Falk et Barbara Lüthi (2016). Switzerland and 'Colonialism without Colonies'. Reflections on the Status of Colonial Outsiders. *Interventions*, 18(2), 286–302.
- Purtschert, Patricia, Barbara Lüthi et Francesca Falk (2012). Eine Bestandesaufnahme der postkolonialen Schweiz. In : Purtschert, Patricia, Barbara Lüthi et Francesca Falk (éd.). *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (13–63). Bielefeld : transcript.
- Reichertz, Jo et Norbert Schröer (1994). Erheben, Auswerten, Darstellen : Konturen einer hermeneutischen Wissenssoziologie. In : Schröer, Norbert (éd.). *Interpretative Sozialforschung: auf dem Wege zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie* (56–84). Opladen : Westdeutscher Verlag.
- Riegel, Christine (2016). *Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen*. Bielefeld : transcript.
- Runnymede Trust (1997). *Islamophobia : A Challenge For Us All*. Londres : Runnymede Trust.
- Russo, Santina (2023). « Notre système de santé n'y échappe pas ». *Bulletin des médecins suisses*. 104(39), 12–16. En ligne. DOI : <https://doi.org/10.4414/bms.2023.22092>.
- Said, Edward W. (2005 [1978]). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Trad. C. Malamoud. Paris : Le Seuil (Points essais).
- Sanchez-Mazas, Victor (2023). Muslim Organisations and the Laïcité Challenge in the Canton of Geneva. In : Banfi, Elisa et Matteo Gianni (éd.). *Islamic Organisations in Western Switzerland. Actors, Networks, and Socio-Cultural Activities* (81–105). Zurich/Genève : Seismo.
- Scharathow, Wiebke (2011). Der Islam als Thema in der Bildungsarbeit – Reflexionen in rassismuskritischer Perspektive. In : Scharathow, Wiebke et Rudolf Leiprecht (éd.). *Rassismuskritik. Band 2 : Rassismuskritische Bildungsarbeit* (2^e édition, 183–208). Francfort-sur-le-Main : Wochenschau Verlag.
- Scharathow, Wiebke (2017). Jugendliche und Rassismuserfahrungen. Kontexte, Handlungsherausforderungen und Umgangsweisen. In : Fereidooni, Karim et Meral El (éd.). *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (107–127). Wiesbaden : VS Verlag.
- Schenker, Janina (2023). Kopftuch-Verbot : « Damit verstösst Coop nicht gegen die Religionsfreiheit ». *20 Minuten online* (26.06.2023).
- Schmid, Hansjörg (1999). Fürstenglanz und Türkenhaß. Das Grabmonument des Türkenlouis in der Stiftskirche zu Baden-Baden. *Badische Heimat* 79, 798–814.
- Schmid, Hansjörg, Mallory Schneuwly-Purdie et Andrea Lang (éd.) (2018). *Prévenir les radicalisations : collaborations entre l'Etat et les organisations musulmanes*. CSIS-Papers 2. Fribourg : Centre suisse islam et société, Université de Fribourg.
- Schmid, Hansjörg et Noemi Trucco (2024). Islambezogene Konflikte anhand von Beispielen. In : Schmid, Hansjörg, Noemi Trucco, Isabella Senghor et Anna Gjerci (éd.). *Soziale Konflikte. Potenziale aus sozialwissenschaftlicher, islamischer und christlicher Perspektive* (87–162). Zurich : TVZ.
- Schmid, Hansjörg, Noemi Trucco et Federico Biasca (2022). *Swiss Muslim Communities in Transnational and Local Interactions. Public Perceptions, State of Research, Case Studies*. SZIG/CSIS-Studies 7. Fribourg : Centre suisse islam et société, Université de Fribourg.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2010). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (2^e édition). Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Schneiders, Thorsten Gerald (2015). *Wegbereiter der modernen Islamfeindlichkeit. Eine Analyse der Argumentationen so genannter Islamkritiker*. Wiesbaden : Springer VS.
- Schneuwly Purdie, Mallory, Federico Biasca, Hansjörg Schmid et Andrea Lang (2018). *L'islam visible au travail ? Enjeux pour les employé-e-s et les employeurs*. CSIS-Papers 9. Fribourg : Centre suisse islam et société, Université de Fribourg.
- Schneuwly Purdie, Mallory et Andreas Tunger-Zanetti (2023). Switzerland. In : Akgönül, Samim, Jørgen S. Nielsen, Ahmet Alibašić, Stephanie Müssig et Egdūnas Račius (éd.). *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 14* (667–683). Leiden : Brill.
- Schranz, Mario et Kurt Imhof. (2002). Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation. *Medienheft*, 18. Consulté le 23.04.2024 sur https://www.medienheft.ch/uploads/media/k19_SchranzImhof.pdf.
- Schulze, Reinhard (2021). Der Schweizer Weg zum Schleierverbot. *Journal21.ch* (21.03.2021). Consulté le 23.04.2024 sur <https://www.journal21.ch/der-schweizer-weg-zum-schleierverbot>.
- Schwarz, Zuleika (2019). Rassismuserfahrungen dunkelhäutiger Pflegefachpersonen. *NCCR – on the Move (Blog)*. 22 Oktober 2019. Consulté le 23.04.2024 sur <https://nccr-onthemove.ch/blog/rassismuserfahrungen-dunkelhaeutiger-pflegefachpersonen/>.
- Scott, Joan Wallach (2018). *Sex & Secularism*. Princeton : Princeton University Press.
- Sennhauser, Thomas (2023). Coop-Mitarbeiterin kündigt wegen Kopftuchverbot. *blueNews* (26.06.2023).
- Shooman, Yasemin (2014). »... weil ihre Kultur so ist«. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld : transcript.
- Siouti, Irini (2022). Othering in der qualitativen Migrationsforschung. Herausforderungen und Reflexionen in der Forschungspraxis. In : Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuidier, Hella von Unger et Erol Yildiz (éd.). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis* (107–128). Bielefeld : transcript.
- Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuidier, Hella von Unger et Erol Yildiz (2022). Methodologischer Eurozentrismus und das Konzept des Othering. Eine Einleitung. In : Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuidier, Hella von Unger et Erol Yildiz (éd.). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis* (7–30). Bielefeld : transcript.
- Skenderovic, Damir (2007). Immigration and the radical right in Switzerland : ideology, discourse and opportunities. *Patterns of Prejudice*, 41(2), 155–176.
- SLR (2021). *2019/2020. Discrimination raciale en Suisse. Rapport du Service de lutte contre le racisme*. Berne : SLR.
- SLR (2024a). *Racisme antimusulman*. Site Internet. Consulté le 23.04.2024 sur <https://www.edi.admin.ch/edi/de/home/fachstellen/frb/themen/spezifische-Rassismen/antimuslimischer-rassismus.html>.
- SLR (2024b). *Glossaire*. Site Internet. Consulté le 23.04.2024 sur [Glossairehttps://www.edi.admin.ch/edi/fr/home/fachstellen/frb/glossar.html](https://www.edi.admin.ch/edi/fr/home/fachstellen/frb/glossar.html).
- SLR (2024c). *Le racisme en chiffres. Qui est victime de discrimination ?* Consulté le 23.04.2024 sur <https://www.rassismus-in-zahlen.admin.ch/fr/qui-est-victime-de-discrimination>.
- SLR (2024d). *Le racisme en Suisse : chiffres, faits, mesures à prendre*. Berne : SLR.
- Sotomo (2023). *Die Schweiz und der Nahost-Krieg*. Consulté le 08.06.2024 sur <https://sotomo.ch/site/projekte/die-schweiz-und-der-nahost-krieg/>
- Spielhaus, Riem (2006). Religion und Identität. Vom deutschen Versuch « Ausländer » zu « Muslimen » zu machen. *Internationale Politik*, 28–36.
- Spielhaus, Riem (2010). Media making Muslims : the construction of a Muslim community in Germany through media debate. *Contemporary Islam*, 4, 11–27.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak ? In : Nelson, Cary, et Lawrence Grossberg (éd.). *Marxism and the Interpretation of Culture* (271–313). Basingstoke : Macmillan.

- Stahel, Lea (2020). Discours de haine racistes en ligne : tour d'horizon, mesures actuelles et recommandations. Berne : SLR.
- Stahel, Lea, Sebastian Weingartner, Katharina Lobinger et Dirk Baier (2022). *Digitale Hassrede in der Schweiz : Ausmass und sozialstrukturelle Einflussfaktoren*. Zurich : Université de Zurich et ZHAW/Lugano : Università della Svizzera Italiana. Consulté le 04.06.2024 sur https://digitalcollection.zhaw.ch/bitstream/11475/26867/3/2022_Stahel-et-al_Digitale-Hassrede-in-der-Schweiz.pdf.
- Ströbele, Christian, Amir Dziri, Armina Omerika et Anja Middelbeck-Varwick (éd.) (2021). *Theologie – gendergerecht ? Perspektiven für Islam und Christentum*. Regensburg : Friedriche Pustet.
- Stuber, Lea (2023). Blutdruck messen in feindlicher Umgebung. *Surprise*, 550, 8–11 (15.05.2023).
- Swiss Health Network for Equity (2024). *À propos de l'association*. Site Internet. Consulté le 23.04.2024 sur <https://health-equity-network.ch/fr/ueber-uns/mission>.
- Tamdgidi, Mohammed H. (2012). Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms : Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context. *Islamophobia Studies Journal*, 1(1), 54–81.
- Tanner, Jakob (1994). Nationalmythos und «Überfremdungsängste». In : Rauchfleisch, Udo (éd.) *Fremd im Paradies. Migration und Rassismus* (11–25). Bâle : Lenos Verlag.
- Terkessidis, Mark (2004). *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld : transcript.
- Tezcan, Levent (2021). *Die Subjekte der Islampolitik. Beiträge zu einer Soziologie des Islams*. Wiesbaden : Springer VS.
- Thomas, Matthieu (2021). Faire interdire le concert de l'« islamiste » Médine : les ressorts de la publicité pour la cause anti-islam. *SociologieS* [En ligne]. DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.16569>.
- Törnberg, Anton et Petter Törnberg (2016). Muslims in social media discourse : Combining topic modeling and critical discourse analysis. *Discourse, Context and Media*, 13, 132–142.
- Trawalter, Sophie et Kelly M. Hoffman (2015). Got Pain ? Racial Bias in Perceptions of Pain. *Social and Personality Psychology Compass*, 9(3), 146–157.
- Trucco, Noemi (2021). Muslimische Deutungsvielfalt in massenmedialen Islamdiskursen der Deutschschweiz. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 47(2), 283–305.
- Trucco, Noemi (à paraître). *Der Super-Imam. Zur Subjektivierung von Imamen in der Schweiz*. Wiesbaden : Springer VS.
- Trucco, Noemi, Hansjörg Schmid et Amir Sheikhzadegan (2024). Within and Beyond the Community : Tensions in Muslim Service Provision in Switzerland. *Religions*, 15(1), 15. DOI : <https://doi.org/10.3390/rel15010015>.
- Tunger-Zanetti, Andreas (2019). Switzerland. In : Scharbrodt, Oliver, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen et Egdūnas Račius (éd.). *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 10* (655–673). Leiden : Brill.
- UEM Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (2023). *Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz*. Paderborn : Bonifatius.
- UN (2020). A Working Definition of Islamophobia : A Briefing Paper prepared For the Special Rapporteur on freedom of religion or belief. Preparation for the report to the 46th Session of. Human Rights Council. Consulté le 04.07.2024 sur <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Religion/Islamophobia-AntiMuslim/Civil%20Society%20or%20Individuals/ProfAwan-2.pdf>.
- Vatter, Adrian (2011). *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*. Zurich : Verlag Neue Zürcher Zeitung.

- Versteegh, Kees (1990). The Arab Presence in France and Switzerland in the 10th Century. *Arabica*, 27(3), 359–388.
- VIOZ (2023). *Hate Crime Report – Bericht*. Zurich : VIOZ.
- von Sikorski, Christian, Desirée Schmuck, Jörg Matthes, Claudia Klobasa, Helena Knupfer et Melanie Saumer (2022). Do journalists differentiate between Muslims and Islamist terrorists ? A content analysis of terrorism news coverage. *Journalism*, 23(6), 1171–1193.
- Wäckerlig, Oliver (2019). *Vernetzte Islamfeindlichkeit. Die transatlantische Bewegung gegen « Islamisierung »*. Events – Organisationen – Medien. Bielefeld : transcript.
- Weichselbaumer, Doris (2016). Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarves. *Discussion Paper No. 10217*. Bonn : Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit IZA.
- Weichselbaumer, Doris (2020). Multiple Discrimination against Female Immigrants Wearing Headscarves. *ILR Review*, 73(3), 600–627. Bonn : Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit IZA.
- Weißel, Merle und Simon Matteo Gerhards (2023). “Discrimination is always intersectional” – understanding structural racism and teaching intersectionality in medical education in Germany. *BMC Medical Education*, 23, 399.
- Wiecken, Alma (2017). Les chiffres ne disent pas tout. Résumé de l'article : Die Zahlen verraten nicht alles. Monitoring-Instrumente zu Muslimfeindlichkeit. *Tangram*, 40(12), 42-44. www.ekr.admin.ch/pdf/Tangram_40.pdf#page=44.
- Witzel, Andreas (1985). Das problemzentrierte Interview. In : Jüttemann, Gerd (éd.). *Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder* (227–255). Weinheim : Beltz.
- Witzel, Andreas (2000). Das problemzentrierte Interview [25 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum : Qualitative Social Research*, 1(1), Art. 22.
- Zschirnt, Eva (2019). Equal Outcomes, but Different Treatment – Subtle Discrimination in Email Responses from a Correspondence Test in Switzerland. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 45(2), 143–160.
- Zschirnt, Eva und Rosita Fibbi (2019). *Do Swiss Citizens of Immigrant Origin Face Hiring Discrimination in the Labour Market ? Working Paper #20*. Neuchâtel : nccr – on the move.

B : Autres sources

Consultations de spécialistes (CS)

Entre septembre 2023 et février 2024, nous avons consulté plusieurs spécialistes du domaine. Pour des raisons de protection des données, nous ne mentionnons pas leur nom dans le rapport, mais utilisons la notation CS01 à CS28. Les spécialistes consultés travaillent pour des services spécialisés, des centres de conseil, des autorités et des organisations musulmanes. En voici la liste :

- babanews
- Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme
- Bureau cantonal pour l'intégration des étrangers et la prévention du racisme (BCI), VD
- Centre pour la prévention des discriminations (CPD), TI
- De l'individuel au collectif (DIAC), GE
- Dialogue en Route
- Service d'intégration du Canton de Zurich, ZH
- Centre de conseil frabina, SO
- Fédération des organisations islamiques de Suisse (FOIS)
- gggfon, BE
- humanrights.ch
- Administration municipale de Zurich
- Centre de compétences pour l'intégration (KOMIN), UR/SZ
- Les foulards violets, GE
- Plateforme des ONG suisses pour les droits humains
- Service de l'intégration des étrangers (SIS), TI
- Tasamouh, BE
- Union des organisations musulmanes de Genève (UOMG), GE
- Union vaudoise des associations musulmanes (UVAM), VD
- Association des organisations islamiques de Zurich (VIOZ), ZH
- Institut zurichois pour le dialogue interreligieux (ZIID), ZH

Nous avons également consulté les scientifiques suivants :

- Zeinab Ahmadi M.A., Université de Fribourg
- Jasmine Benhaida M.A., Université de Bâle
- Federico Biasca M.A., Université de Fribourg
- Sébastien Dupuis M.A., Université de Fribourg
- Dr. Nathalie Gasser, Haute école pédagogique de Berne
- Dr. Rohit Jain, Université de Berne
- Dr. Anaïd Lindemann, Université de Lausanne
- Dr. Mallory Schneuwly Purdie, Université de Fribourg
- Prof. Dr. Damir Skenderovic, Université de Fribourg
- Prof. Dr. Christina Späti, Université de Fribourg

Entretiens et discussion de groupe

M. A., entretien réalisé le 23.11.2023

Mme B., entretien réalisé le 29.11.2023

M. C., entretien réalisé le 13.12.2023

Mme D., entretien réalisé le 10.01.2024

M. E., entretien réalisé le 25.01.2024

Mme F., entretien réalisé le 29.01.2024

M. et Mme G., entretien réalisé le 31.01.2024

M. H., entretien réalisé le 09.02.2024

J., entretien réalisé le 12.02.2024

Mme K., entretien réalisé le 15.02.2024

La discussion de groupe avec Latif, Lou, Mohammed, Murad, Nora et Sara a eu lieu le 15.12.2023

C : Centres de conseil et services de signalement

Le Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme rassemble vingt centres de conseil cantonaux et trois autres services spécialisés qui proposent des conseils en lien avec la discrimination raciale (voir chap. 2.4.1). Une liste de ces centres de conseil est disponible à l'adresse suivante :

<https://www.network-racism.ch/fr/beratungsstellen>

Enfin, les organisations musulmanes ci-dessous ne font pas (encore) partie du Réseau de centres de conseil, mais sont en contact ou collaborent avec lui :

Basler Muslim Kommission (BMK, cantons de Bâle-Ville et Bâle-Campagne)

Interlocuteurs dans le domaine de l'antiracisme et de la protection contre la discrimination

<https://www.bmk-online.ch/wp/anlaufstelle-basel/>

De l'individuel au collectif (DIAC, canton de Genève)

Permanence – Centre d'écoute et de soutien

<https://www.diac-permanence.ch>

Fédération des organisations islamiques de Suisse (FOIS)

Point de contact – Plateforme de reporting

<https://fids.ch/fr/point-de-contact/>

Report Online racism

Signaler des discours de haine raciste en ligne

<https://fids.ch/fr/plate-forme-de-signalement-des-discours-de-haine-raciste-en-ligne/>

Tasamouh (canton de Berne)

<https://tasamouh.com/>

Vereinigung Islamischer Organisationen Zürich (VIOZ, canton de Zurich)

Signaler des incidents

<https://vioz.ch/news/vorfall-melden/>