

Université de Montréal

**Des identités musulmanes : analyse discursive des négociations identitaires
d'étudiantes universitaires et immigrantes en Finlande et au Québec**

Par Tanja Riikonen

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Ph.D.
en sciences des religions

Décembre 2016

© Tanja Riikonen

Résumé

Cette étude doctorale présente une analyse des identités musulmanes et de leurs multiples compréhensions dans un contexte d'immigration, de globalisation et de multiculturalisme en Finlande et au Québec, Canada. Elle porte sur les auto-identifications d'étudiantes universitaires issues de l'immigration qui ont un attachement personnel à l'identité musulmane – cette identité peut être considérée, entre autres, comme religieuse, culturelle ou faisant partie de l'héritage familial. Ainsi, elle peut être vécue comme acquise, choisie, adorée, mais aussi imposée, rejetée ou ignorée. Étant donné que dans plusieurs contextes européens et nord-américains l'identité musulmane est devenue « le symbole de l'Autre », les rapports de pouvoir locaux et globaux sont mis en relief dans notre étude. Nous supposons que quelle que soit la manière dont les participantes s'identifient comme musulmanes, elles ne peuvent pas échapper aux hiérarchies de pouvoir discriminatoires qui participent à la définition de leur « groupe ».

Notre thèse interdisciplinaire est au croisement des disciplines des sciences des religions, de l'approche discursive de l'identité et des études critiques sur le multiculturalisme et sur les rapports de pouvoir. Nous appuyant sur un corpus de 30 entrevues effectuées en milieu universitaire à Helsinki, à Turku et à Montréal, nous proposons d'analyser les identités musulmanes des participantes dans le cadre méthodologique et théorique de la théorie du soi dialogique et des pragmatiques discursives à partir d'une conception d'un sujet hétérogène et multivocal. Ce cadre nous permet de cerner l'identité comme négociée et instable qui est, en même temps, à la recherche d'une certaine cohérence.

L'objectif de notre recherche est de proposer une nouvelle analyse des identités musulmanes à partir des interactions complexes entre les identifications, les désidentifications et les confusions en tant que « types de négociation » identitaires. Ces négociations s'ancrent dans différents contextes discursifs : elles se réalisent à partir des rapports de pouvoir globaux et locaux, de divers repères spatiaux et temporels ainsi que de multiples positions et voix du soi et des autres, auxquels nous nous intéressons. Ainsi, les résultats de notre recherche confirment la complexité de la construction identitaire musulmane. Ils reflètent des manières multiples de considérer cette identité comme contextuellement construite et négociée en relation avec l'altérité et avec plusieurs points d'identifications saillants. Notre recherche

contribue donc à dépasser certaines simplifications des définitions de l'identité musulmane : elle propose des moyens de s'éloigner de certaines tendances actuelles théoriques qui ne soulignent pas suffisamment la multiplicité qui caractérise la construction de cette identité.

Mots clés : analyse du discours, désidentification, étudiantes universitaires, Finlande, identification, identité musulmane, immigration, multiculturalisme, Québec, rapports de pouvoir, théorie du soi dialogique

Summary

In this doctoral research project I explore the multiplicity of Muslim identity construction in Finland and the province of Quebec, Canada, within the context of immigration, globalization, and multiculturalism. My interest lies in the Muslim self-identifications of female students who have an immigrant background. They can define their Muslim identities in many different ways: as religious, cultural, part of family heritage, and so forth. Thus, these identities can be experienced as given, chosen, or admired, but also imposed, rejected or ignored. As Muslim identity has become “the symbol of the Other” in many European and North American societies, the global and local power relations are also prominent in my research. I assume that in whatever ways the participants identify themselves as Muslims, they cannot wholly escape discriminatory power hierarchies which participates in shaping the definition of their “group”.

My interdisciplinary thesis situates itself in the field of religious studies. It engages with a discursive approach to identity and with a critical approach to multiculturalism and power relations. The analysis draws on a corpus of thirty (30) qualitative and semi-structured interviews conducted in university contexts in Helsinki, Turku and Montreal. Dialogical Self Theory and Discursive Pragmatics are used to explore Muslim identities, as these theories draw upon heterogeneous and multivocal subject positions. This framework allows me to conceptualize identity as something negotiated and unstable, but which, at the same time, aims at a certain degree of coherence.

In my analysis I propose new ways to analyse Muslim identities by considering the complex interplay of identifications, disidentifications, and confusions as “types” of identity negotiation. I observe the multiple ways these types of negotiations are acted out in various discursive contexts and the ways they are anchored in local and global power relations. I draw especially attention to diverse temporal and spatial reference points and to multiple positions and voices of the self and others. The results of my research confirm the complexity of Muslim identity construction, as they reflect a variety of ways these identities can be contextually negotiated through the self and the other. As such, my research contributes to overcoming some simplifications of the definitions of Muslim identities: it proposes an alternative way to study Muslim identity construction beyond certain theoretical tendencies

treating these identities without being able to fully highlight the complexity and the multiplicity that characterises them.

Keywords: Dialogical Self Theory, Finland, Discourse Analysis, Disidentification, Identification, Immigration, Multiculturalism, Muslim identity, Power Relations, Quebec, University students

Tiivistelmä

Tutkin väitöskirjassani muslimi-identiteetin monimuotoisuutta monikulttuurisuuden, globalisaation ja maahanmuuton kontekstissa Suomessa ja Québecin provinssissa Kanadassa. Keskityn tutkimukseeni osallistuneiden naispuolisten maahanmuuttajataustaisten korkeakouluopiskelijoiden tapoihin, joilla he määrittelevät itsensä muslimina: he saattavat kokea muslimi-identiteettinsä uskonnollisina, kulttuurisina tai hyväksyttynä osana perheen perintöä. Toisin sanoen heidän muslimi-identiteettinsä voivat olla ennalta annettuja, itse valittuja tai ihannoituja, mutta myös ulkoapäin pakotettuja, torjuttuja tai ignoroituja. Koska muslimi-identiteetistä on tullut ”toiseuden symboli” monessa Euroopan ja Pohjois-Amerikan maassa, myös globaalit ja paikalliset valtasuhteet ovat tutkimukseni keskiössä. Lähtokohtani on, että osallistujat eivät voi täysin välttää syrjiviä valtahierarkioita, jotka osallistuvat heidän ”ryhmänsä” määrittelemiseen. Ja tämä huolimatta painoarvosta, jonka he muslimi-identiteetilleen antavat.

Tutkimukseni on monitieteellinen ja laadullinen. Se sijoittuu uskontotieteen kenttään. Taustateorioinani käytän diskursiivista lähestymistapaa identiteettiin ja kriittistä lähestymistapaa monikulttuurisuuteen sekä valtasuhteisiin. Pääaineistoni koostuu 30 puolistrukturoidusta haastattelusta, jotka on toteutettu yliopistoympäristössä Helsingissä, Turussa ja Montrealissa. Analysoin muslimi-identiteettiä dialogisen itsen (*Dialogical Self Theory*) ja pragmaattis-diskursiivisesta teoreettis-metodologisesta viitekehyksestä, joka perustuu heterogeenisten subjektipaikkojen moniääniseen ja monipaikkaiseen tarkasteluun. Kyseinen teoreettis-metodologinen viitekehys auttaa minua lähestymään identiteettiä epävakana ja neuvoteltuna, mutta myös voimana, joka pyrkii luomaan jatkuvuutta.

Tutkimukseni tarkoituksena on kehittää uusi lähestymistapa muslimi-identiteetin analysoimiseen useiden erilaisten samaistumisen ja epäsamaistumisen tapojen sekä hämmentyneiden positioiden kautta. Nämä identiteetin ”neuvottelutyypit” rakentuvat useissa eri diskursiivisissa konteksteissa ja ajan ja paikan kiinnekehdissa. Ne kiinnittyvät täten globaaleihin ja paikallisiin valtasuhteisiin sekä itsen ja toisten positiioihin ja ääniin. Tutkimukseni tulokset vahvistivat käsitystä muslimi-identiteetin monimuotoisuudesta ja useista erilaisista tavoista, joilla sitä voidaan rakentaa eri diskursiivisissa konteksteissa itsen ja

toiseuden kautta. Tulokset edesauttavat kyseenalaistamaan muslimi-identiteetin osittain yksinkertaisia yleisiä määritelmiä sekä nykyajan teoreettisia lähestymistapoja, jotka eivät aina kykene tuomaan esiin sen moninaisuutta.

Avainsanat: Dialogisen Itsen Teoria, diskurssianalyysi, epäsamaistuminen, korkeakouluopiskelijat, muslimi-identiteetti, maahanmuutto, monikulttuurisuus, Québec, samaistuminen, Suomi, valtasuhteet.

Table des matières

Liste des tableaux	xvi
Liste des figures	xvii
Liste des sigles et des abréviations	xviii
Remerciements.....	xx
INTRODUCTION	1
A. Présentation préliminaire de l'étude.....	1
B. Intérêt personnel	3
C. Mise en contexte de l'étude – Altérisation des identités musulmanes	4
D. Positionnements théoriques et méthodologiques	7
E. Tentative de catégorisation des identités musulmanes.....	9
F. Choix de la terminologie : Identifications, désidentifications et confusions identitaires	12
G. Choix des contextes locaux d'étude.....	13
1.G.1. Contraster les contextes nationaux finlandais et québécois	13
1.G.2. Contextes urbains et universitaires pluriels.....	18
H. Revue de littérature.....	21
1.H.1. <u>Identifications religieuses musulmanes</u>	21
1.H.1.1. « Retour à la religion »	21
1.H.1.2. Entre « l'individualisation de la foi » et « la socialisation du soi »	23
1.H.2. <u>Désidentifications et confusions identitaires</u>	25
1.H.2.1. Pour prendre ses distances avec les identités musulmanes	25
1.H.2.2. Études antérieures sur les musulmans « culturels » et « séculiers »	26
1.H.3. Étudiantes musulmanes universitaires	30
1.H.4. Le milieu universitaire comme espace significatif	35
1.H.5. Les études au sujet des identités musulmanes en Finlande et au Québec.....	37
1.H.6. Soi dialogique, la multivocalité et la polyphonie	40
I. Postulats et questions de recherche	43
J. Présentation générale de la thèse	44

CHAPITRE I : CONSIDERATIONS THEORIQUES	46
1. VERS UNE APPROCHE DISCURSIVE ET DIALOGIQUE DE L'IDENTITE	46
1.1. Identité entre les paradigmes moderne et postmoderne.....	46
1.1.1. Entre l'identité personnelle et l'identité collective	46
1.1.2. Approches identitaires essentialistes et constructivistes.....	48
1.1.3. Incertitude, illusion de l'entièreté et inconsistance identitaire	50
1.2. Du soi et de l'autre au soi dialogique : vers la théorie du soi dialogique	52
1.2.1. Soi et la société.....	53
1.2.2. Voix du Je et des « Autres internes »	55
1.2.3. Globalisation et incertitude.....	56
1.2.4. Rapports de pouvoir, identités et globalisation	57
1.2.5. Comment analyser le soi dialogique?.....	59
1.2.5.1. Stratégies discursives	59
1.2.5.2. Positionnements du soi.....	60
1.3. De l'identité à l'analyse des identifications.....	63
1.4. De la problématique du « groupe » à la « groupitude »	64
1.5. Récapitulation.....	64
2. ENJEUX DU POUVOIR PRODUISANT LE SUJET « LA FEMME MUSULMANE »	65
2.1. Devenir un sujet particulier, « la femme musulmane ».....	66
2.1.1. Subjectivation de « la femme musulmane »	66
2.1.2. Exclusions, accommodements, marginalisations	67
2.1.3. Communauté musulmane et exclusion.....	68
2.1.4. « Corps musulman marqué »	69
2.1.5. Pratiques religieuses	69
2.2. Négociation, solidification et stéréotypes.....	70
2.3. Récapitulation.....	71
3. LE MULTICULTURALISME ET L'ALTERITE : POUR QUI COMPTENT-T-ILS ET POURQUOI?.....	72
3.1. Compréhension contextuelle du multiculturalisme en Finlande et au Québec.....	73
3.1.1. Multiculturalisme en Finlande.....	73
3.1.2. Multiculturalisme au Québec	74
3.2. Le multiculturalisme - au centre des critiques.....	76
3.2.1. Critiques politiques et universitaires.....	76
3.2.2. Du « multi » à « l'inter »	78

3.2.3. Multiculturalisme – trois niveaux analytiques	79
3.3. Hiérarchies identitaires au sein du multiculturalisme	80
3.3.1. De l'Autre au processus d'altérisation	80
3.3.2. Problème des notions substantialisées et réifiées de « culture » et de « religion »	81
3.3.3. Vers l'analyse du pouvoir	83
3.4. Récapitulation	84
CHAPITRE II : CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES	86
1. CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES A PROPOS DES ENTREVUES	86
1.1. Recrutement des participantes.....	86
1.1.1. Processus de recrutement en Finlande et au Québec.....	86
1.1.2. Critères de recrutement.....	88
1.1.3. Limitations des méthodes de recrutement.....	88
1.1.4. Consignes éthiques.....	90
1.2. Déroulement des entrevues	91
1.2.1. Entrevue de recherche	92
1.2.2. Nous en tant que chercheure.....	92
1.2.3. S'identifier comme « musulmane » et « immigrante »	93
1.3. Présentation des participantes	94
1.4. Transcription et présentation des données.....	98
1.5. Récapitulation.....	100
2. METHODOLOGIE DE L'ANALYSE : LES PRAGMATIQUES DISCURSIVES.....	101
2.1. Introduction à l'analyse du discours	101
2.1.1. Identité et analyse du discours	102
2.1.2. Positionnement dans l'analyse du discours	103
2.2. Théories de l'énonciation	104
2.2.1. Énonciation, énoncé, contexte/situation	104
2.2.2. Notion de discours dans les théories de l'énonciation.....	106
2.2.3. Sujet hétérogène : acteurs énonciatifs.....	107
2.2.4. Sujet divisé	108
2.3. Subjectivité	109
2.3.1. Subjectivité et intersubjectivité énonciatives (domaine micro).....	109
2.3.2. Formation du sujet (domaine macro)	111
2.4. Dialogismes.....	113

2.4.1.	Dialogisme et polyphonie.....	114
2.4.2.	Discours représenté : outils d'analyse.....	115
2.4.3.	Effacement énonciatif	116
2.4.4.	Réflexivité du soi et autodialogisme	118
2.5.	Récapitulation.....	118
3.	PREPARATION POUR L'ANALYSE	120
CHAPITRE III : ANALYSE DES IDENTITES MUSULMANES : ENTRE		
IDENTIFICATIONS ET DESIDENTIFICATIONS		
124		
1. STRATEGIES DISCURSIVES MENANT A L'IDENTIFICATION RELIGIEUSE		
MUSULMANE		
125		
1.1.	Positionnements du soi des participantes	125
1.2.	Négociation identitaire contextuelle : repères spatiaux.....	127
1.2.1.	Négociation localisée : lieux significatifs nationaux	128
1.2.1.1.	Lieux singuliers.....	128
1.2.1.2.	Lieux de l'entre-deux	129
1.2.1.3.	Entre plusieurs lieux.....	130
1.2.2.	D'autres lieux physiques et virtuels	130
1.2.3.	Rareté des lieux imposants	132
1.2.4.	Lieux métaphoriques et effacés	133
1.3.	Positionnements du soi religieux.....	134
1.3.1.	Temporels.....	134
1.3.2.	Réflexifs	136
1.3.3.	Transcendants	137
1.3.4.	Réflexifs et globalisants.....	139
1.3.5.	Évaluatifs (jugement du <i>vrai</i>)	140
1.4.	Pratiques religieuses saillantes.....	141
1.4.1.	Pratiques religieuses qui comptent.....	142
1.4.2.	Pratiques et métadiscours.....	144
1.4.2.1.	Religion comme « propre choix » et « sans imposition »	144
1.4.2.2.	Religion « implicite ».....	145
1.4.2.3.	Discours sur « faire de la religion »	146
1.4.3.	Pratiques religieuses et repères spatiaux.....	148
1.4.3.1.	Lieux nationaux et d'autres.....	148
1.4.3.2.	Repères temporels et saisonniers.....	151
1.4.4.	Pratiques négociées à partir de la religion musulmane	151
1.4.4.1.	Argumentation religieuse et non religieuse.....	151
1.4.4.2.	Nouvelles technologies	154
1.4.5.	Pratiques négociées par rapport à la transformation de soi.....	154

1.5. Positions externes et internes dans la négociation des pratiques	156
1.5.1. Positions du Je « indépendantes »	157
1.5.2. Relation entre positions internes et externes	158
1.5.3. Discours descriptif et positions du Tu génériques.....	160
1.5.4. Confusion identitaire de l'« entre-deux » (sunnite-chiite)	160
1.6. Positions externes religieuses	161
1.6.1. « Dieu » en tant que position externe mise à l'écart	161
1.6.2. Interaction avec « Dieu ».....	163
1.6.3. Prophète(s), anges	165
1.6.4. Positions entre des religions	166
1.6.5. Positions religieuses autoritaires et politiques	168
1.7. Solidification identitaire : Position du Nous musulmans	170
1.7.1. Positions du Nous musulmans générique	171
1.7.2. Positions du Nous musulmans nationales et culturelles	173
1.8. Positions religieuses musulmanes imposantes	174
1.8.1. Identités musulmanes imposantes.....	174
1.8.2. Représentativité musulmane	175
1.8.3. Impositions au sein des rapports de pouvoir	176
1.9. Identités musulmanes genrées.....	177
1.9.1. Identités genrées de la « femme musulmane »	178
1.9.2. Identités musulmanes genrées de la femme face à l'homme.....	180
1.9.3. Identités genrées de « l'homme musulman »	182
1.10. Conclusion de l'analyse	182
2. DESIDENTIFICATIONS ET CONFUSIONS IDENTITAIRES	186
2.1. Positionnements de soi des participantes.....	186
2.2. Négociation identitaire contextuelle : repères spatiaux.....	189
2.2.1. Négociation localisée : lieux significatifs nationaux	189
2.2.1.1. Lieux singuliers.....	189
2.2.1.2. Lieux de l'entre-deux	190
2.2.1.3. Entre multiples lieux	193
2.2.2. D'autres lieux physiques.....	196
2.2.3. Matérialité des marqueurs identitaires.....	197
2.2.4. Spatialités génériques et tensions identitaires	198
2.2.5. Lieux significatifs liés aux identifications internes musulmanes	200
2.3. Pratiques religieuses et positions externes.....	203
2.3.1. Positions externes saillantes	203
2.3.1.1. Positions externes indépendantes.....	204
2.3.1.2. Positions externes imposantes	205
2.3.1.3. Positions externes relationnelles	209

2.3.2.	Positions externes significatives.....	210
2.3.3.	Positions externes religieuses, politiques, etc.....	212
2.3.4.	Position promotrice de « Dieu ».....	214
2.3.4.1.	Identifications	214
2.3.4.2.	Remises en question et tierces-positions	216
2.4.	Identifications, désidentifications et pratiques religieuses	218
2.4.1.	Identification aux pratiques religieuses	219
2.4.2.	Entre l'identification et la désidentification des pratiques	219
2.4.3.	Pratiques religieuses et repères spatiaux.....	223
2.4.4.	Pratiques définissant les identités musulmanes	226
2.5.	Positionnements du soi musulmans	227
2.5.1.	Absence des positions du Nous musulmans	227
2.5.2.	Temporels.....	228
2.5.2.1.	Positionnements du soi temporels	228
2.5.2.2.	Négociation temporelle avec la religion	230
2.5.3.	Imposants et forcés au silence	231
2.5.4.	Globalisants avec tierces-positions	232
2.5.5.	Désidentifications transcendantes avec tierces-positions	235
2.6.	L'identité musulmane genrée.....	239
2.7.	Conclusion de l'analyse	243

CHAPITRE IV : REGARDS CROISES SUR LES IDENTITES MUSULMANES, IMMIGRANTES ET UNIVERSITAIRES EN FINLANDE ET AU QUEBEC 246

1. MULTICULTURALISME EN FINLANDE ET AU QUEBEC 247

1.1.	Multiples compréhensions	248
1.1.1.	Hésitations conceptuelles et rareté du dialogisme montré	248
1.1.2.	« Culture » au centre.....	250
1.1.3.	<i>Philosophisation</i> du discours et positionnements transcendants.....	252
1.1.4.	De la « culture » à « l'immigration »	255
1.1.5.	De la culture à la religion : rapports d'inclusion-exclusion.....	257
1.2.	Positionnements du soi critiques à l'égard du multiculturalisme	260
1.2.1.	Rapports de pouvoir structurels.....	260
1.2.2.	Catégorisations, différenciations et relations majorités-minorités	261
1.2.3.	Multiculturalisme et « blancheur normative ».....	264
1.2.4.	Solutions proposées pour le « dilemme » du multiculturalisme.....	265
1.2.5.	Défi de l'interculturalisme québécois.....	267
1.2.5.1.	Positionnements critiques et majoritaire-minoritaire	267
1.2.5.2.	Définitions interpersonnelles.....	268
1.2.5.3.	Multilocalité de l'interculturalisme	269

1.3. Conclusion de l'analyse	270
2. RAPPORTS DE POUVOIR TOUCHANT LA RELIGION ET LES IDENTITES MUSULMANES EN FINLANDE ET AU QUEBEC	273
2.1. Négociation contextuelle de « la religion »	273
2.1.1. Absence de la religion	273
2.1.1.1. Discours imposant de « l'absence de la religion »	273
2.1.1.2. Positionnement du soi devant « l'absence de la religion »	274
2.1.1.3. Absence/présence ambiguë de la religion	277
2.1.2. Présence de la religion	278
2.1.2.1. Domaine de pouvoir structurel	278
2.1.2.2. Vers un positionnement globalisant	280
2.1.3. Rareté des positions religieuses	282
2.2. Discours sur les impositions identitaires contextuelles de l'identité musulmane	282
2.2.1. Visibilité des femmes musulmanes	283
2.2.2. Imposition de « l'interdiction des signes religieux »	286
2.2.3. Signes religieux	287
2.2.4. « Drame », accommodements, chartes	289
2.2.5. « Blancheur normative »	292
2.2.6. Identités nationales et rapports de pouvoir locaux	294
2.3. Généralisations et stéréotypes des identités musulmanes	296
2.3.1. Questionnements	296
2.3.2. Stéréotypes	299
2.3.3. Médias : position imposante?	305
2.4. Conclusion du sous-chapitre	307
3. IDENTITES IMMIGRANTES	310
3.1. Identifications spontanées	310
3.2. Parcours migratoires	312
3.2.1. Raisons d'immigration	312
3.2.2. Points d'identification de l'immigration	315
3.2.3. Qui demeure et qui repart? Et pour quelles raisons?	318
3.3. Instabilité des identités immigrantes	321
3.3.1. Négociation avec la citoyenneté	321
3.3.2. Hiérarchisation des identifications	323
3.3.3. Impositions	325
3.3.4. Confusions identitaires ou les identités de l'entre-deux	326
3.3.5. Exclusions globales et locales	328
3.4. Conclusion du sous-chapitre	330

4. CONTEXTE UNIVERSITAIRE – ESPACE SIGNIFICATIF DEFINISSANT « LA DIFFERENCE »	331
4.1. Milieu mis à l'écart	332
4.2. La religion dans l'université « pluraliste »	333
4.2.1. Absence de la religion	333
4.2.2. Présence de la religion	334
4.2.3. Absence de l'encadrement pour la religion	336
4.2.4. Pratiques religieuses dans un contexte universitaire.....	337
4.2.4.1. La prière et le regard des autres	337
4.2.4.2. L'accès à la salle de prière	340
4.2.4.3. D'autres pratiques	342
4.3. Appartenir à un contexte universitaire	344
4.3.1. Inclusions.....	344
4.3.2. Exclusions	344
4.3.2.1. Par rapport à l'identité étudiante	344
4.3.2.2. En dehors de l'identité étudiante	347
4.4. Conclusion du sous-chapitre	348
CONCLUSION	350
A. Synthèse de la thèse	350
B. Postulats et questions de recherche	351
C. Résultats d'analyse	352
1.C.1. Construction des identifications et des désidentifications musulmanes.....	352
1.C.2. Construction des rapports et des hiérarchies de pouvoir contextuels.....	356
1.C.3. Conclusion générale de l'analyse.....	359
D. Discussion sur la théorie et sur la méthode d'analyse	362
E. Importance de l'étude	364
F. Limites et recherche future	365
Bibliographie	367

Liste des tableaux

Tableau I. Les études antérieures sur les identités musulmanes en milieu universitaire	31
Tableau II. Présentation des participantes : statut civil et âge	96
Tableau III. Présentation des participantes : contexte universitaire et immigration	97
Tableau IV. Conventions de transcription	99
Tableau V. Liste des entrevues par participantes	99
Tableau VI. Outils d'analyse provenant de l'analyse du discours	119
Tableau VII. Outils d'analyse des identités musulmanes	120
Tableau VIII. Positionnements du soi des participantes s'identifiant comme musulmanes	126
Tableau IX. Pratiques religieuses qui comptent	142
Tableau X. Pratiques saillantes par participantes	143
Tableau XI. Points d'identification en la transformation de soi	155
Tableau XII. Positions et voix externes abordées en Finlande et au Québec	156
Tableau XIII. Positionnements entre des religions	167
Tableau XIV. Positionnements du soi des participantes	187
Tableau XV. Positions et voix externes identifiables (en Finlande/au Québec)	203
Tableau XVI. Pratiques religieuses qui comptent	218
Tableau XVII. Positions temporelles du Je	228
Tableau XVIII. Perceptions du multiculturalisme en Finlande et au Québec	270
Tableau XIX. Blancheur normative selon les participantes non voilées en Finlande	294
Tableau XX. Généralisations et stéréotypes abordés au Québec concernant <i>le hijab</i>	299
Tableau XXI. Généralisations et stéréotypes abordés en Finlande concernant <i>le terrorisme</i>	301
Tableau XXII. Pouvoir des médias au Québec	305
Tableau XXIII. Hiérarchies identitaires en Finlande et au Québec	309
Tableau XXIV. Identifications spontanées par rapport à l'immigration	311
Tableau XXV. Raisons d'immigration des participantes en Finlande et au Québec	313
Tableau XXVI. Finlande comme un nouveau contexte de résidence	316
Tableau XXVII. Québec comme un nouveau contexte de résidence	317
Tableau XXVIII. Négociation identitaire sur : « rester », « retourner » ou « repartir »	319

Liste des figures

Figure 1. Identifications des participantes religieuses à l'identité musulmane	185
Figure 2. Désidentifications et confusions identitaires liées à l'identité musulmane	244

Liste des sigles et des abréviations

DRD : Discours représenté direct

DRI : Discours représenté indirect

DN : Discours narratif

PD : Pragmatiques discursives

TSD : Théorie du soi dialogique (*Dialogical Self Theory*)

à Amaya et Ethan

Remerciements

Je tiens à remercier et à exprimer ma profonde gratitude à toutes les personnes qui ont contribué, de près ou de loin, à la réalisation de ce travail de thèse, qui ont cru en moi et qui ont ainsi rendu ce projet possible :

D'abord les participantes de ma recherche qui ont accepté de me rencontrer et de partager leur temps, leurs expériences, leurs efforts, leurs joies et leurs chagrins avec moi.

Mon directeur de thèse Patrice Brodeur qui m'a accueillie au sein de sa chaire de recherche du Canada Islam, Pluralisme et Globalisation et qui m'a accompagnée durant mes études doctorales. Également, mon co-directeur Fred Dervin qui m'a guidée et inspirée tout au long de mes études universitaires. Aussi, l'ensemble des professeurs de la Faculté de théologie et de sciences des religions, notamment Denise Couture et Solange Lefebvre. Merci de votre inspiration et du partage de votre savoir!

Je tiens également à remercier sincèrement plusieurs organismes qui m'ont accordé le soutien financier sans lequel cette étude n'aurait pu être réalisée : Emil Aaltonen Foundation, le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, la Faculté de théologie et de sciences des religions, la Faculté des études supérieures et postdoctorales et la Direction des relations internationales de l'Université de Montréal, le Projet Religion et Diversité et le Fonds Esther-Blondin.

Enfin, mes sources d'inspiration et de motivation ont été surtout ma famille, mes amis et mes collègues qui ont contribué à cette thèse, chacun à sa manière. Mes nombreux chers amis parmi lesquels je tiens à nommer Heidi, Kirsi et Sini en Finlande, Susanna en Angleterre, Céline en France et Audrey, Christine, Florence, Hanna et Katia à Montréal. J'adresse aussi mes sincères remerciements à mes grands-parents, à mes parents et à mon frère pour leur soutien et leur amour. J'exprime, finalement, ma gratitude profonde à mon conjoint, pour son amour et sa patience et à mes enfants qui sont nés et ont grandi avec ce projet de thèse et dont les sourires m'ont permis de comprendre le *vrai* bonheur de la vie.

INTRODUCTION

De nos jours, en Europe et en Amérique du Nord, il est presque impossible d'échapper aux discours médiatiques autour des musulmans, de l'islam et de l'immigration. La plupart de ces discours médiatiques porte surtout sur les droits religieux et les libertés religieuses des citoyens, sur les événements tragiques vécus « ici » et sur les guerres troublantes et ruineuses, « ailleurs ». Ils semblent à contribuer à causer une méfiance de plus en plus généralisée envers les musulmans. Par conséquent, les émotions prennent souvent le dessus, suscitant des débats houleux dans toutes les couches de la société. Ceci pousse également certains musulmans à prendre position de diverses façons. Certains se radicalisent, d'autres vont jusqu'à se prononcer : « *I'm Muslim and I'm sorry for everything* » (#MuslimApologies¹, @twitter).

Ces discours médiatiques provoquent souvent la réflexion par l'utilisation de certaines images stéréotypées des musulmans et surtout des femmes musulmanes. D'après notre compréhension, il s'agit de processus d'imposition, d'altérisation et de hiérarchisation des identités musulmanes en Europe et en Amérique du Nord, qui ne prennent pas en compte leur nature multiple. Ainsi, pour dépasser certaines simplifications des définitions de ces identités, nous avons décidé de nous attacher à l'étude de leur nature multiple et complexe – à la négociation et l'instabilité des identifications qui se rattachent aux identités musulmanes et à la diversité des manières de s'y identifier (en l'acceptant ou en l'adorant) ou de s'en distancier (en la rejetant ou en y résistant). Nous faisons appel à la multiplicité et à l'instabilité dans le processus identificatoire dans le but de remettre en question les définitions simplistes et réductrices associées à certaines images stéréotypées des identités musulmanes.

A. Présentation préliminaire de l'étude

Notre recherche qualitative et empirique sur les multiples conceptions des identités musulmanes se situe au carrefour des disciplines des sciences des religions, de la linguistique

¹ Blumberg (2014) #MuslimApologies Highlights The Absurdity Of Blaming An Entire Religion For Actions Of Few. *Huffingtonpost* le 24 septembre, 2014. En ligne : http://www.huffingtonpost.com/2014/09/24/muslim-apologies-hashtag_n_5874840.html, consulté le 1^{er} août 2016.

appliquée, de l'approche constructive et discursive de l'identité et de l'étude critique du multiculturalisme. Grâce à cette démarche interdisciplinaire dans laquelle nous nous engageons, nous cherchons à répondre à un sujet de recherche vaste et complexe d'une façon fluide, dialogique, relationnelle et plurielle (voir Klein 2004 : 2-3).

Notre corpus est constitué de 30 entrevues individuelles réalisées en Finlande et au Québec. Les participantes sont des femmes immigrantes et étudiantes universitaires ayant un attachement personnel à l'identité musulmane, selon ses multiples définitions. Notre objectif principal est ainsi d'examiner les manières dont les participantes se positionnent et se définissent par rapport à cette identité spécifique ainsi que par rapport à la religion musulmane. Pour ce faire, nous sommes à l'écoute de leurs auto-identifications qui peuvent être expérimentées selon différents modes : religieux, culturels, séculiers, faisant partie de l'héritage de la famille, etc. Ainsi, les participantes peuvent choisir, aimer ou adorer leurs identités musulmanes, mais elles peuvent aussi les rejeter ou vouloir les ignorer.

Dans notre recherche, nous nous engageons dans le paradigme de la postmodernité et nous observons cette variété des façons de s'identifier comme musulmane à partir de la théorie du soi dialogique (TSD) (*Dialogical Self Theory*), interdisciplinaire et élaborée, entre autres, par le psychologue Hubert Hermans (Hermans, Kempen, Van Loon 1992) inspiré par la multivocalité bakhtinienne². Cette approche s'appuie sur l'idée du soi (*self*) en tant que pluriel, multivocal et dialogique et elle met l'accent sur l'analyse de diverses positions du soi et des autres dans le discours d'une seule et même personne. Selon la TSD, dans cette relation soi-autrui, d'un côté, le *Je* essaie d'obtenir multiples positions différentes selon la variété des contextes interactionnels et sociaux (décentralisation) (Ellis & Stams 2010 : 426). D'un autre côté, le même *Je* est ancré dans les réalités sociales, biologiques et culturelles ainsi que dans les besoins émotionnels qui limitent ses possibilités d'action et ainsi participent à créer la stabilité et la continuité dans ses rencontres avec autrui (Ellis & Stams 2010 : 426). Ainsi, dans notre recherche, nous avons choisi d'élaborer le concept d'identité à partir de cette théorie spécifique, étant donné qu'elle nous aide à nous concentrer sur l'interaction du soi et de l'altérité dans la construction identitaire et à cerner le concept d'identité comme négocié et instable, et en même temps à la recherche d'une certaine cohérence.

² Voir plus en détail, l'Introduction D. et le chapitre II : 1.2.

Dans notre analyse nous proposons d'observer l'identité musulmane à partir de trois « types » de négociation identitaire : **l'identification** (la mise en abyme des identités musulmanes), **la désidentification** (l'identification aux valeurs et croyances antithétiques des identités musulmanes ou à ce que ces identités ne sont pas) et **la confusion identitaire** (l'identification ambivalente)³ **construites autour des définitions du soi et de l'autre**⁴. Lorsque nous parlons des rapports du pouvoir, nous nous référons **aux tensions identitaires** avec lesquelles nous entendons l'analyse des définitions du soi et les définitions de ce soi par les autres, tensions qui se manifestent et se négocient dans le discours de chacune des participantes (voir Pavlenko & Blackledge 2004 : 20-21)⁵. Ainsi, nous reconnaissons et observons la multiplicité des rapports de pouvoir participant à la construction identitaire musulmane chez nos participantes. Enfin, nous soulignons le caractère inclusif de notre recherche : nous avons choisi des participantes qui s'auto-identifient comme musulmanes et religieuses, mais également d'autres qui ne le font pas, ou le font d'une manière confuse. Nous procédons à cette recherche inclusive afin d'éviter de singulariser et d'essentialiser les identités musulmanes et de marginaliser un grand nombre de personnes qui s'identifient de manières différentes comme musulmanes culturelles ou séculières (voir Martin 2010)⁶ et qui ont voulu participer à notre recherche. Nous justifions cet engagement par notre postulat de départ selon lequel nos participantes ne peuvent pas échapper aux rapports de pouvoir discriminatoires dont souffre leur « groupe » (voir Phillips 2007), même si elles peuvent ne pas s'auto-identifier comme musulmanes ou ne pas considérer cette identité comme importante dans leurs vies quotidiennes.

B. Intérêt personnel

Cette thèse remonte à nos intérêts et expériences personnelles issues de l'immigration (de la Finlande au Québec). Cette expérience instable et difficile à définir a suscité, et continue de le faire, des réflexions sur les multiples rencontres que nous avons pu vivre avec des personnes

³ Voir le choix de la terminologie plus en détail dans le chapitre I : 2.1.1.

⁴ Les relations entre le soi et l'autre sont expliquées au moyen de la théorie du soi dialogique (TSD) plus en détail dans le chapitre I : 1.2.

⁵ Voir plus en détail, le chapitre I : 3.2.

⁶ Comme le souligne Sundas Ali (2011 : 331), les résultats de *European Social Survey* (2008) mettent en évidence que parmi les musulmans des 15 pays ayant participé à la recherche, 19 % se considèrent comme « très religieux » (contre 1,7 % pas du tout religieux).

de différentes origines, cultures, religions, perceptions, etc. Or, nos réflexions identitaires personnelles, nos sentiments d'appartenance d'ici et d'ailleurs, ou de nulle part, et nos sentiments d'exclusion et d'inclusion ne cessent de nous interroger, également au sein de notre propre famille dont les enfants grandissent entre plusieurs pays et continents.

En outre, notre étude antérieure (mémoire de Master) portait sur les questions identitaires concernant le port du voile dans un contexte universitaire à Montréal (Riikonen 2007). Ce mémoire se rattachait aux domaines de la linguistique et de l'analyse du discours (théories énonciatives et interactionnelles) ainsi qu'aux études cognitives sur les représentations religieuses : nous nous interrogeons sur les thématiques de la construction de l'image de soi et de l'autre par rapport au port du voile – pratique spécifique définissant souvent visiblement la femme musulmane. À la fin de notre projet de mémoire, nous avons constaté le besoin d'élargir la question du voile aux autres possibilités de s'identifier comme musulmane et de laisser entendre les voix des femmes relatives à leurs propres auto-identifications musulmanes.

C. Mise en contexte de l'étude – Altérisation des identités musulmanes

Tout d'abord, nous constatons qu'il y a une multiplicité des spécificités théologiques et géographiques et des variations dans la manière dont les identités musulmanes sont vécues dans la vie quotidienne de différentes personnes : elles sont négociées et célébrées, mais aussi contestées et manipulées dans divers contextes spatio-temporels par ceux et celles qui s'identifient comme tels, mais aussi par ceux et celles qui ne le font pas (voir Hopkins, Kwan, Aitchison 2007 : 2). Il faut aussi reconnaître la multiplicité des identifications dites théologiques possibles au sein de l'islam lui-même, une religion abrahamique et monothéiste née suite à la prédication du prophète Mohammad au VII^e siècle dans la péninsule arabique. Depuis la mort du prophète en 632 de notre ère, l'islam s'est divisé en plusieurs courants et

jurisprudences et il existe une multitude de manières de s'y identifier (ou de ne pas le faire⁷), autant que de s'associer à (ou de se dissocier de) ses croyances et pratiques⁸.

Notre thèse puise son inspiration dans le contexte contemporain de la globalisation – contexte de la complexité et des multiples possibilités, mais aussi de l'accroissement des inégalités, des exclusions sociales et de la polarisation de nos sociétés en Europe et en Amérique du Nord. La pertinence d'étudier la multiplicité des identités musulmanes en Europe et en Amérique du Nord tient à leur altérisation en tant que fait social. Depuis la création des politiques de sécurité surtout après les événements du 11 septembre 2001, la construction de l'Autre vise notamment les musulmans assujettis à la prolifération raciale et religieuse (Amiriaux 2016; Krotofil 2011; Peek 2003 : 271; Ramm 2010; Antonius 2008; de Jong 2009)⁹. Dans ce contexte spécifique, l'islam est devenu le « symbole de l'Autre » (Krotofil 2011), le « nouvel 'autre' » (Larsson & Spielhaus 2013 : 106) ou la « figure de l'altérité par excellence » (Antonius 2008 : 11, voir aussi Asad 2004 : 168; Parekh 2006 : 181-182; Kumar 2010 : 272). Ce marquage du « nouvel Autre » crée de fortes exclusions des musulmans (Larsson & Spielhaus 2013), véhiculées, entre autres, par les médias¹⁰ qui homogénéisent les immigrants provenant de pays majoritairement musulmans et cristallisent l'image des musulmans en tant qu'« Autre dangereux », tout en essentialisant l'identité de la « société d'accueil » comme seule option démocratique possible (voir Ewing 2006). Lorsque nous étudions les identités

⁷ Selon les recherches du Pew Research Center (2012) *The World's Muslims: Unity and Diversity*, à part les identifications dites sectaires les plus répandues (les sunnites, les chiites et les soufis), l'identification « musulman sans dénomination » (*just a Muslim*) est de plus en plus répandue au niveau mondial. En ligne : <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>, consulté le 1^{er} août 2016.

⁸ Pour plus de détails, selon les contextes nationaux, voir le Pew Research Center (2012) : *Chapter 1. Religious affiliation & Chapitre 2. Religious commitment*. En ligne <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-1-religious-affiliation/>, consulté le 1^{er} août 2016.

⁹ Toutefois, il faut reconnaître que ces polémiques ne datent pas d'hier. Comme l'écrit Mossière (2009) dans sa thèse de doctorat sur les femmes converties à l'islam en France et au Québec, il y a une longue histoire partagée entre les conquêtes et les échanges, entre les territoires occupés par les musulmans et les chrétiens depuis la mort du Prophète Mohammad en 632 (pour plus en détail, voir Mossière 2009 : 26).

¹⁰ Deepa Kumar (2010 : 272) a synthétisé cinq discours médiatiques hégémoniques étatsuniens de l'ère du Président George Bush (2001-2009) et internationalisés par la suite, selon lesquels l'islam est considéré comme une religion soit 1) monolithique; 2) sexiste; 3) fondamentalement appelée à la violence; 4) qui s'appuie sur le terrorisme (alors que l'Occident est associé à la démocratie); et 5) visant à la pensée non rationnelle et non scientifique. Ces discours légitiment la construction de l'islamophobie, de l'idéologie basée sur « le choc des civilisations » (Huntington) et de la rhétorique de « sauver l'Autre », surtout la Femme musulmane, de sa propre religion (Abu-Lughod 2002).

musulmanes, nous sommes ainsi obligée de prêter attention aux différents rapports de pouvoir hiérarchiques - au risque de généralisation présenté en particulier par les modèles culturalistes et essentialistes¹¹ utilisés pour penser les identités musulmanes culturelles et religieuses. Pour le politologue Olivier Roy (2004 : 11), l'approche culturaliste est fondée sur le principe selon lequel les cultures et les religions existent en tant que telles et sont ainsi transmises de génération en génération. Dans le cas des musulmans, l'approche culturaliste permet donc d'utiliser l'islam comme un invariant qui explique les comportements complexes émanant de personnes dites d'origine musulmane (Roy 2004 : 9). Par la suite, l'islam devient un « vrai problème » (Roy 2004 : 9; Mohammed 2014). Il est souvent considéré comme une entité distincte, un ensemble fermé de croyances, de valeurs, etc. manifestées dans une société, une histoire et sur un territoire spécifique (Roy 2004 : 9). Ainsi, les identités musulmanes peuvent être exposées comme des entités découpées, même si décrites comme multiples (phénomène appelé « le néo-essentialisme » ou « le néo-culturalisme »¹²). Par conséquent, l'approche culturaliste néglige le fait que, dans la réalité, les identités musulmanes sont complexes et multiples : au niveau personnel, elles peuvent être abordées harmonieusement ou de manière conflictuelle ou concurrente (voir Bhatia 2002). Ceci nous amène à les aborder comme n'étant pas des systèmes clos, mais comme étant contextuelles et ouvertes aux négociations et aux interprétations.

Pourtant, lorsque nous parlons de l'altérisation, nous devons reconnaître également ses multiples définitions. En sociologie, en tant que macro-approche dérivant des travaux d'Edward Saïd¹³, l'altérisation se réfère aux différenciations discursives qui mènent à des jugements politiques et moraux sur la supériorité ou le privilège de « nous » sur les « autres » ou « eux » (Dervin 2016). Il s'agit ainsi du fait de réduire l'image ou l'agir social des

¹¹ Pour plus de détails, voir le chapitre I : 4.2.2.).

¹² Le néo-essentialisme, souvent libéral, est décrit par Adrian Holliday (2011 : 7-8) comme un rejet incomplet de l'essentialisme (surtout quand il s'agit des stéréotypes nationaux) qui cherche la neutralité et ignore ainsi l'idéologie (l'idéologie signifie ici un système d'idées qui promeut les intérêts d'un groupe des personnes en particulier). Selon Holliday (2011 : 81), c'est surtout l'éthos d'aider l'Autre « étranger » qui promeut le néo-essentialisme. La manière néo-essentialiste de traiter la « culture » s'appuie sur la description des cultures des Autres et, ainsi, sur le processus d'altérisation, autrement dit, sur la construction, l'imagination ou la diabolisation de l'image d'autrui ou de 'Eux' afin de créer une image positive, idéalisée, contrastée et renforcée de « Nous » (Holliday 2011 : 69-82). Cette binarisation sert, entre autres, à construire des raisons morales pour attaquer, coloniser, aider, orientaliser, etc. (Holliday 2011 : 69-94). Cela mène surtout à la « marchandisation » ou la « réification » de la culture des Autres, au lieu d'en apprécier la complexité profonde.

¹³

musulmans, réels ou présumés, à un agir religieux essentialisé, en effaçant leur pluralité et complexité identitaires (Mohammed 2014), comme c'est le cas dans les approches essentialistes et culturalistes cernant les identités musulmanes. Toutefois, la réflexion sur les identités musulmanes à travers le soi et l'autre que nous nous proposons de conduire, ne s'arrête pas à cette compréhension sociologique de l'altérisation, mais nous l'élargissons en abordant l'approche psychologique – en psychologie, l'altérisation est considérée comme un phénomène ordinaire dans l'expérience quotidienne de chacun(e) de nous : pour exister, nous avons besoin d'avoir un sens de nous-mêmes et des autres et ainsi, nous *altérons* les autres de la même façon que les *autres* nous altèrent (Dervin 2016). Ainsi, dans notre recherche, nous prenons comme point de départ le fait que l'altérisation, et ainsi l'autre, sont toujours présents dans le processus de la construction identitaire au niveau micro (Dervin 2016). De plus, notre problématique conçoit l'altérisation des identités musulmanes au niveau macro comme un phénomène social ancré dans les rapports de pouvoir, dont nous tentons d'analyser les reflets au niveau micro dans les discours de nos participantes. Nous procédons ainsi, car pour nous, cette altérisation dite quotidienne peut refléter les rapports de pouvoir ou tensions identitaires au niveau macro (l'altérisation sociologique), ou peut ne pas le faire. Nous prenons ainsi en compte le fait que toute construction identitaire se réalise à travers l'altérisation et l'autre – des altérités extérieures (autrui) ou intérieures (soi-même comme un autre (Ricoeur 1990¹⁴)) (Dervin 2008: 221). Ainsi, nous observerons les identités musulmanes à partir de différentes altérisations au cours de notre analyse.

D. Positionnements théoriques et méthodologiques

Dans notre recherche, lorsque nous parlons de la négociation, des tensions, de la fluidité et de l'instabilité identitaires, nous nous référons à notre cadre théorique de la théorie du soi dialogique et à la globalisation culturelle dont le soi (*self*) fait actuellement partie. Comme l'exprime Hubert Hermans :

« Individuals are no longer living within the stabilized traditions of a demarcated local culture. Rather, different cultures, including their different traditions, values, and practices, are meeting each other in the life of one and the same individual. On the

¹⁴ Voir plus sur la théorie de l'identité narrative de Ricoeur et sur la manière dont elle est parfaitement compatible avec la théorie du soi dialogique : Ellis & Stams 2010.

interface of different cultures, a self emerges with a complexity that reflects the contradictions, oppositions, encounters, and integrations that are part of the society at large and, at the same time, answers to these influences from its own agentic point of view » (Hermans & Hermans-Konopka 2010: 2)¹⁵.

Dans notre thèse, nous abordons le concept d'identité à partir de la théorie du soi dialogique (TSD) (*Dialogical Self Theory*), qui s'appuie sur une approche dialogique *bakhtinienne* (Hermans 2001; Hermans & Hermans-Konopka 2010; Hermans & Gieser 2012). Cette approche spécifique s'engage dans l'idée du soi (*self*) pluriel et multivocal ce qui souligne la présence d'autrui au sein du soi : d'autres personnes avec différents positionnements « habitent » le soi, ce qui crée un lien entre les perspectives des autres « en dehors » du soi et l'identité « interne » de l'individu (Hermans 2001). Cette approche efface ainsi la division entre « le soi interne » et « l'autre externe » et considère qu'autrui et l'altérisation sont constitutifs des créations identitaires.

La TSD nous amène également à analyser l'identité comme un phénomène construit discursivement : le *Je* (interne) peut prendre la variété des positions dans différents contextes sociaux et culturels et s'exprimer et raconter des récits du soi de manières variées (voir Henriksen 2013). En nous appuyant sur ce cadre théorique, nous analysons les manières dont les participantes **se positionnent** envers l'identité musulmane dans leurs discours situés. Nous observerons donc la diversité des positionnements du soi, des positions et voix internes (du *Je*) et externes (des *autres*, comme ma mère, Dieu, mes amis, tout le monde, etc.) au sein des discours de nos participantes. Nous considérons ainsi le soi et autrui comme complexes et fluides, ainsi qu'ancrés dans les divers rapports de pouvoir globaux et locaux¹⁶.

Notre recherche accorde également une importance spécifique au concept de discours¹⁷, qui ne reflète pas seulement les expériences et normes sociales, mais contribue aussi à les créer (De Fina 2003). Ainsi, le discours peut être considéré comme un aspect constitutif de l'appréhension du monde (De Fina 2003 : 4; Maingueneau 1991 : 11; 2012). Dans l'analyse, nous utilisons les méthodes provenant de l'analyse du discours, de ses courants pragmatiques récents et des théories de l'énonciation (Angermüller 2011; Dervin 2008; Johansson &

¹⁵ Nous traduisons.

¹⁶ Voir plus en détail, le chapitre I : 1.2.1. et 1.2.2..

¹⁷ Voir plus en détail, le chapitre II.

Suomela-Salmi 2011; Maingueneau 2012; Suomela-Salmi & Dervin 2011; Vion 1998; Zienkowski, Östman, Verschueren 2011). Ces approches ne se focalisent pas seulement sur l'analyse du langage d'une manière homogène, mais sur le discours et le sujet hétérogènes et sur la relation entre le soi et autrui (Johansson & Suomela-Salmi 2011). Ainsi, dans ce type d'analyse du discours, le discours est considéré comme situé, divers, co-construit et intersubjectif. Cela nous permet d'étudier les identités musulmanes et leur construction à partir des interactions complexes entre le soi et autrui dans les discours situés de nos participantes.

E. Tentative de catégorisation des identités musulmanes

Il est important de s'interroger sur la manière d'aborder les identités musulmanes et de les présenter au sein de la recherche universitaire. Il existe plusieurs tentatives de typologisation ou de catégorisation de ces identités et de leurs différents rapports à la religion¹⁸. D'un côté, certaines typologies peuvent être d'une utilité générale pour mieux comprendre et expliquer, souvent de manière analytique, la religion et les identités musulmanes en tant que phénomènes empiriques. D'un autre côté, elles deviennent facilement réductrices, surtout lorsqu'il s'agit de la construction discursive d'autrui. Comme le soutient l'anthropologue Marja Tiilikainen (Saïd 1979 cité dans Tiilikainen 2003a : 16), la tendance dite occidentale en général et l'objectif de l'orientalisme¹⁹ en particulier ont été de simplifier la religion musulmane et de réduire sa multiplicité et sa pluralité (voir Brodeur 2010 : 20) aux typologies spécifiques plus compréhensibles du point de vue de l'autre (l'Occident), ce qui peut également être qualifié

¹⁸ Voir par exemple, les études sociologiques suivantes : Peek 2005 (l'identité religieuse comme attribuée, comme choisie et comme déclarée – trois étapes du développement de l'identité religieuse musulmane); Jacobson 1998 (l'islam divisé en conservatisme, libéralisme et radicalisme selon le niveau de remise en question des traditions et des dogmes de la religion); Cesari 1998 (entre l'islam séculier et la réislamisation : une typologie des acteurs sociaux des enfants des cités, des grimpeurs sociaux et des intellectuels transplantés); Karakasoglu 2003 (une typologie de l'islam selon la disposition religieuse : l'athéisme, le spiritualisme, le sécularisme et le ritualisme, basée, entre autres, sur l'estimation du niveau des croyances, du savoir religieux, des pratiques, des expériences et de leur impact social); et Weibel 2000 (une typologie de l'islam hérité ou l'islam-culture, l'islam militant et l'islam-action).

¹⁹ Edward W. Saïd, l'auteur du classique *Orientalism* (1979) le définit à partir de plusieurs aspects interdépendants. Rélié aussi à la tradition académique, il (1979 : 2) définit l'orientalisme générique de la manière suivante : *un style de pensée basé sur une distinction ontologique et épistémologique faite entre « l'Orient » et (la plupart du temps) « l'Occident ».*

. Selon Saïd, il est impossible de comprendre l'orientalisme sans référence à la notion foucauldienne du discours : sans cela, « on ne peut pas comprendre la discipline énormément systématique par laquelle la culture européenne a été en mesure de gérer – et même de produire – l'Orient d'une manière politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période post-Lumières », ce qui aidait également la culture européenne à gagner sa force et son identité (Saïd 1979 : 3).

d'ethnocentrisme (voir Eriksen & Sorheim 2001 : 53 cité dans Bectovic 2011 : 1122). Même si une certaine malléabilité des catégories est souvent reconnue, il existe un danger que ces typologies mènent soit à la fragmentation de l'islam, soit à son essentialisation²⁰.

À notre avis, dans les études discursives, dans lesquelles nous nous engageons, il y a une certaine impossibilité de catégorisation de la religiosité ou des identités musulmanes, par exemple, selon la profondeur des connaissances religieuses ou l'intensité des pratiques. L'évaluation plus profonde de ces deux aspects du vécu ou du savoir religieux pourrait être fallacieuse et même impossible à réaliser d'une manière académiquement acceptable, et ceci en raison des transformations identitaires contextuelles et des changements constants des rapports de pouvoir afférents à la religion au cours de la vie de tout un chacun. Ainsi, même si, dans cette thèse, nous nous essayons à une certaine catégorisation selon les types de négociation identitaire (l'identification, la désidentification, la confusion identitaire), nous tentons de le faire en soulignant la fluidité identitaire et avec le moins d'essentialisation et de réduction possible. Pour y arriver, nous faisons appel à notre choix théorique du soi dialogique (TSD) et à celui méthodologique de l'analyse du discours au sein des tendances pragmatiques (PD) : nous nous concentrons sur les stratégies discursives utilisées par nos participantes pour **se positionner** par rapport à l'identité musulmane. Nous le faisons en soulignant la contextualité de l'acte de discours et la complexité de la construction des multiples positionnements du soi et d'autrui. Notre but est ainsi de ne pas prendre le discours en tant que « valeur faciale » qui définit la « réalité » sans contexte ou situation interactionnelle, mais plutôt d'étudier les rapports de pouvoir et de remettre en question certaines présuppositions concernant cette identité, souvent réduite aux stéréotypes ou représentations simplistes (voir Dervin 2011a : 39; 2013 : 12).

De plus, nous précisons que notre recherche ne représente pas la communauté musulmane dans son ensemble en Finlande ou au Québec (ou ailleurs). À notre avis, à l'instar de Carlbom (2003), la définition de l'islam ou des identités musulmanes dans un contexte spécifique local peut susciter de l'argumentation normative, plutôt qu'analytique, en décrivant « l'islam

²⁰ L'essentialisation de l'islam se réfère à sa description comme une unité interchangeable avec des caractéristiques particulières, tandis que la fragmentation de l'islam, à sa description comme un ensemble des règles de comportement plutôt hasardeux qui se différencient entre des groupes socio-culturellement différents (Jacobsen 2006 cité dans Bendixen 2010 : 28).

finlandais » ou « l'islam québécois » (voir Carlbom 2003 : 120). En réalité, ces catégories deviennent facilement vides puisqu'elles n'ont pas de contenu fixe ou immobile (Carlbom 2003 : 120). Ainsi, dans notre recherche, nous prenons garde à ne pas généraliser les différentes particularités des identités musulmanes dans nos contextes d'étude au niveau personnel ou collectif (voir Carlbom 2003 : 123). En revanche, nous tenons à les explorer comme des constructions multivocales et multilocales (ou glocales²¹), et aussi, possédant une multiplicité de significations (voir Ali 2011 : 326; 336).

Nous reconnaissons également le fait que lorsqu'on parle des entrevues individuelles comme méthode de recherche, il s'agit de la co-construction (du sens) entre le/la chercheur(e) et les participant(e)s (ayant une même appartenance religieuse/identitaire ou non), ce qui rend difficile ou même impossible de nommer des points de vue « externes » et « internes » de la religion/de l'identité étudiée (nommé comme le relativisme culturel, voir Eriksen & Sorheim 2001 : 53 dans Bectovic 2011 : 1122). Par exemple, dans notre cas, il est très probable que les participantes parlent d'une façon spécifique de leur religion et leurs identités selon leurs propres présuppositions concernant la chercheuse (musulmane ou non, religieuse ou non, etc.), ainsi que selon les points d'identifications communs entre elles-mêmes et la chercheuse (femmes, étudiantes, immigrantes, etc.) (voir le chapitre II : 1.2.2.).

Il convient également de souligner que notre étude n'a pour objectif ni de prendre position sur la définition de l'islam en tant que religion ou de ses dogmes, ni de définir qui est musulmane et qui ne l'est pas (voir Riikonen & Dervin 2012; Carlbom 2003 : 25)²². En tant que chercheuse et non musulmane, nous considérons comme important de ne pas limiter la liberté des autres de « choisir » leurs identités (voir Riikonen & Dervin 2012).

Nous tenons enfin à argumenter qu'en nous concentrant sur les identités musulmanes, nous nous éloignons de l'islam (la religion) en tant qu'objet d'analyse. Nous le faisons, avant toute chose, pour ne pas le réduire en tant que religion « à ce que disent les musulmans » (Asad 2009 : 3; 8). Ainsi, dans notre thèse, nous ne tentons pas de définir ni l'islam en tant que

²¹ Où le global et le local (ou moderne et postmoderne) sont entremêlés d'une manière complexe (Pieterse 2007 : 201; Robertson 1995) et hybride (Brodeur 2004).

²² Dans la recherche du Pew Research Center (2012) de l'unité et de la diversité du monde musulmane (*The World's Muslims : Unity and Diversity*), les « frontières identitaires » de l'identité musulmane ont également été étudiés : *Chapter 5. Boundaries of Religious Identity*. En ligne :

<http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-5-religious-identity/>, consulté le 1^{er} août 2016.

religion, ni la religion en tant que notion substantielle (voir le chapitre I : 4.3.2.). En revanche, nous nous concentrons sur la tentative d'organiser la diversité qui touche aux identités musulmanes en termes des concepts théoriques adéquats (voir Asad 2009 : 8).

F. Choix de la terminologie : Identifications, désidentifications et confusions identitaires

Dans notre étude, nous avons choisi de parler de « types de négociation » : des identifications, des désidentifications et des confusions identitaires que nous définissons brièvement ici :

- **L'identification** : Il s'agit de l'attachement, souvent positif, à « l'identité musulmane » ou à « la religion musulmane » (voir Pratt 2001 : 19) ou à certaines de leurs images.
- **La désidentification** : Il s'agit d'une compréhension du soi distinguée à travers les perceptions et les sentiments de déconnexion. La désidentification est une forme d'identification : l'identification aux valeurs et croyances antithétiques de l'identité ou de la religion musulmane ou de l'identification à ce que l'identité musulmane n'est pas. (voir Pratt 2001 : 20)²³.
- **La confusion identitaire** (ou l'identification ambivalente) : Nous nous référons aux confusions identitaires lorsque le discours ou les positionnements du soi des participantes sont à la fois attirés et rebutés par l'identification musulmane (voir Pratt 2001 : 20). Pour nous, il s'agit ainsi d'une position de l'entre-deux (l'identification et la désidentification).

Nous avons choisi ces trois termes pour souligner le caractère mouvant et la nature contextuelle de la négociation identitaire ainsi que pour essayer de faire émerger la multiplicité et l'instabilité identitaire touchant les identités musulmanes. Nous procédons à notre analyse à partir de cette terminologie afin d'éviter de singulariser et d'essentialiser ces

²³ Nous reconnaissons également que la désidentification (*disidentification*) est un concept théorisé dans les études « queer » (par, entre autres, Esteban Munos, Butler, Spivak, Rancière et Pêcheux) comme une stratégie de subjectivisation résolument anticonsensuelle (Jablonka 2012). D'autres études l'utilisent également, surtout dans le milieu scolaire pour désigner une « forme de retrait psychologique » menant à l'amélioration de soi et « l'adaptation plus chronique qui consiste à déconsidérer à plus long terme les domaines menaçants pour l'estime de soi » (Crocker et coll. 1998 cité dans Martinot 2012 : 495). Ces deux théorisations peuvent être pertinentes dans le cas de certaines de nos participantes, mais en raison de la multiplicité des manières de se désidentifier de l'identité musulmane, nous préférons nous limiter à la définition identitaire sociale-psychologique citée ci-dessus.

identités spécifiques. Pour cela, nous affirmons que ces trois termes nous servent de concepts théoriquement adéquats pour organiser la diversité qui touche aux identités (religieuses) musulmanes (voir Asad 2009 : 8).

G. Choix des contextes locaux d'étude

1.G.1. Contraster les contextes nationaux finlandais et québécois

Dans notre recherche, nous avons choisi de contraster, ou de faire une lecture croisée (Sakaranaho 2006) entre les sociétés finlandaise et québécoise. La lecture croisée ne se réfère pas à la comparaison en tant que méthode d'enquête de recherche (pour plus de détails voir, entre autres, Vigour 2005), mais plutôt à la mise en discussion de deux contextes nationaux et de leurs différentes réponses aux problèmes sociétaux similaires, comme dans notre cas, l'altérisation des identités musulmanes. Dans nos deux contextes dits majoritairement non-musulmans, la Finlande et le Québec, la diversité ou le multiculturalisme est actuellement une réalité sociale qui a commencé à susciter des inquiétudes. Ainsi, en contrastant ces deux contextes, nous espérons proposer une meilleure analyse des inégalités et exclusions sociales surtout autour de l'identité musulmane et mieux saisir leur complexité souvent réduite.

Les contextes nationaux finlandais et québécois nous représentent ainsi deux démocraties libérales qui ont différentes manières d'aborder les questions d'immigration, d'intégration et de multiculturalisme. Plusieurs aspects sociaux liés à l'immigration et aux minorités ont été étudiés par le biais de comparaisons entre la Finlande et le Canada (comme le bilinguisme, la politique linguistique et les minorités, les politiques migratoires, la participation sociale des réfugiés vietnamiens, l'éducation artistique et les immigrants ayant un statut de travailleur qualifié : McRae 1978; Valtonen 1999; Tanner 2003; Ketovuori 2007; Kovanen & Noki 2008). Cependant, les recherches qui étudient ensemble la Finlande et le Québec ont très rarement été menées²⁴. À première vue, cette lecture croisée ne va pas de soi : la Finlande, un État-nation souverain depuis 1917, est majoritairement luthérienne et souvent décrite comme culturellement (en particulier linguistiquement et religieusement) homogène²⁵ et longtemps

²⁴ Comme dans le domaine de l'éducation (Pelletier 2007).

²⁵ Ceci, même si plusieurs groupes linguistiques et ethniques ont habité et habitent la région nordique depuis des décennies (Toivanen 2014 : 194; Rissanen, Tirri, Kuusisto 2015 : 279). Cette représentation dite nordique de l'homogénéité du peuple est dominante en Finlande et résulte souvent de l'identification des attributs essentialisés de la « culture finlandaise » dans les discours sur l'immigration et la considération des immigrants comme « Autres » (Toivanen 2014 : 194).

influencée par l'émigration²⁶. De son côté, le Québec, une des dix provinces canadiennes, est majoritairement catholique et historiquement relié à l'immigration canadienne²⁷.

Toutefois, l'idée d'étudier ensemble ces deux sociétés peut être justifiée par le fait que le gouvernement du Québec a négocié l'autorité presque complète concernant les questions d'immigration, d'intégration et de multiculturalisme et des pouvoirs lui ont été consentis à la suite de cette reconnaissance comme société distincte ou comme nation à l'intérieur du fédéralisme canadien (Dhamoon & Abu-Laban 2009 : 164). Ainsi, au Québec, le but essentiel a été d'intégrer ses immigrants à cette société distincte, ce qui rapproche le Québec des sociétés européennes, en particulier la société finlandaise, où la notion d'intégration (*kotoutuminen*) est souvent au cœur des débats et des politiques de l'immigration et du multiculturalisme (voir Carens 1994 : 152-153). Par conséquent, à notre avis, la conscience politique et historique du Québec comme nation même sans dimension étatique souveraine (Labelle, Rocher, Rachad 2009 : 112-113) peut nous permettre d'en faire l'objet d'une étude avec la Finlande.

De plus, si l'on considère les aspects religieux des deux contextes de notre recherche, on constate que ceux-ci sont souvent caractérisés par leur sécularisation. Même si la grande majorité des Québécois se déclarent catholiques (74,7 % en 2011)²⁸, la plupart d'entre eux se définissent comme non pratiquants (Ferretti 1999; Rousseau 2005) depuis la Révolution

²⁶ Sans un passé colonial (en tant que colonisateur) (Toivanen 2014 : 75), il y a un discours dominant en Finlande de l'immigration en tant que phénomène relativement récent. Ceci, étant donné que le nombre d'étrangers dans le pays a commencé à augmenter relativement tard, après la chute de l'Union Soviétique en 1990 (Harinen *et coll.* 2015 : 83). Au cours des années 1990, le nombre d'immigrants a triplé pour atteindre 91 000 personnes (Tiilikainen 2003 : 59-60). Avant cette période, on parlait plutôt d'émigration et d'expatriation (des Finlandais), non d'immigration (voir Saukkonen & Pyykkönen 2008 : 53). Ainsi, le petit nombre d'immigrants a conduit à la compréhension de la Finlande comme une nation culturellement et religieusement homogène (voir Saukkonen 1999; Saukkonen & Pyykkönen 2008 : 52) et par conséquent, le multiculturalisme comme n'étant pas une partie intégrante de la société, mais comme venant de l'extérieur (voir Clarke 1999 cité dans Tuori 2009 : 16).

²⁷ Même si les chiffres de leurs populations totales sont proches Finlande 5,4 millions et Québec 7,9 millions d'habitants), en 2010 (l'année du début de notre projet doctoral), le Québec a reçu environ 54 000 d'immigrants et la Finlande 25 650 d'immigrants (Gouvernement du Canada (2010) *Tableaux préliminaires – Résidents permanents et temporaires, 2010*. En ligne : <http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/statistiques/faits2010-preliminaire/02.asp>; Ministry of Internal Affairs of Finland (2010) *Maahanmuuton vuosikatsaus 2010*. En ligne : http://www.migri.fi/download/14582_Maahanmuuton_vuosikatsaus_2010_fi.pdf?bb204dc2de6cd388, consultés le 1^{er} août 2016).

²⁸ *Les religions au Canada. Bref portrait statistique* (2014). En ligne : <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2014/wilk-fr-2014.pdf>, consulté le 1^{er} août 2016)

tranquille²⁹ des années 1960 et le processus rapide de la sécularisation (Baum 2000). De la même manière, en Finlande, la majorité de la population (environ 77,2 % en 2011)³⁰ adhère officiellement à l'Église évangélique-luthérienne, mais cette adhésion est bien plus caractérisée par l'inscription dans la tradition que par la manifestation de la foi (Sakaranaho 2006 : 32-33). Toutefois, dans ces deux contextes, la religion dite dominante a participé, et continue à participer, à la construction de ce qu'on appelle les identités culturelles ou les identités nationales finlandaises et québécoises³¹.

Quant aux musulmans, nous trouvons ici également des similarités : le début des « grandes vagues d'immigration » incluant un nombre plus remarquable de musulmans est relativement récent – au Québec, à partir des années 1970 et, en Finlande, à compter des années 1990. De plus, malgré l'écart important entre le nombre de musulmans dans ces deux contextes (Finlande en 2010, 42 000³² et au Québec, en 2011, 430 000³³), il n'existe pas un groupe ethnique, culturel ou national qui domine le champ religieux musulman en Finlande ou au Québec, et ce contrairement à plusieurs autres pays européens (Daher 2003; Labelle, Rocher, Antonius 2009 : 16; Martikainen 2009 : 78)³⁴.

²⁹ Le Québec, majoritairement catholique, a vécu une « sécularisation rapide » et la Révolution tranquille depuis 1960 (Baum 2000 : 163-164). Cette période marque la séparation de l'Église et l'État, la sortie de la « Grande Noirceur », du passé oppressant et, ainsi, l'entrée dans la modernité, avec « un élan indépendantiste » et une « quête d'identité des Québécois » (Richard 2009 : 5-6).

³⁰ Kirkon tutkimuskeskus (2012). *Haastettu Kirkko. Suomen Evankelis-Luterilainen kirkko vuosina 2008-2011*.

En ligne :

[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/\\$file/Haastettu%20kirkko.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/$file/Haastettu%20kirkko.pdf),

consulté le 1^{er} août 2016.

³¹ Même si la Finlande est considérée comme un pays sécularisé depuis les années 1960 (Sundback 1988), l'Église évangélique-luthérienne finlandaise y tient une position dominante et privilégiée constitutionnelle en tant qu'institution publique depuis la première Constitution (1918). La religion luthérienne se représentait également comme « une colonne vertébrale » dans la formation de la conscience nationale et linguistique avant l'indépendance (Sakaranaho 2006 : 123-128). De la même façon, même si la séparation de l'Église et de l'État s'est réalisée au Québec à travers l'effacement de l'identité religieuse (Richard 2009 : 6), l'Église catholique a toujours une position forte culturelle dans la province. Ainsi, elle participe à la définition de « l'identité culturelle » québécoise comme francophone et catholique en opposition à l'Amérique du Nord, majoritairement protestante et anglophone (voir Baum 2000 : 149-150).

³² Voir le rapport du Pew Research Center (2011). *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*. En ligne : <http://www.pewforum.org/files/2011/01/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf>, consulté le 19 janvier 2016.

³³ Voir le Statistique Canada (2011). *Enquête nationale auprès des ménages de 2011 : Tableaux de données*. En ligne : <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0>, consulté le 19 janvier 2016.

³⁴ En Finlande, les groupes de musulmans majoritaires proviennent de la Somalie, de l'ancienne Yougoslavie et du Moyen-Orient (Iran, Iraq, Afghanistan) (Martikainen 2008 : 72-73). Au Québec, les premiers flux migratoires

En outre, les attitudes dans ces deux contextes envers les musulmans peuvent être considérées comme stéréotypées ou même généralement négatives. En Finlande, les Somaliens, le groupe national de musulmans le plus nombreux du pays, y sont aussi les plus stigmatisés (Puuronen 2011; Säävälä 2008a) : la conscience de la présence des musulmans dans le pays s'est réveillée dans les années 1990, durant la période de la récession et de l'arrivée des premiers réfugiés somaliens. Cela a causé la naissance des attitudes négatives envers ce nouveau groupe visible des musulmans considéré comme étrange, menaçant et comme un fardeau économique profitant du système de l'État-providence (Rissanen, Tirri, Kuusisto 2015 : 279; Sakaranaho 2006 : 247-253; Säävälä 2008b). De plus, les attitudes contre l'islam en Finlande sont parmi les plus négatives en Europe (on y observe des attitudes similaires envers ceux et celles ayant des croyances fortes religieuses en général) (Ketola 2011ab; Rissanen, Tirri, Kuusisto 2015 : 279). De la même manière, au Québec, selon un sondage mené en 2007³⁵, la moitié de la population avait une mauvaise opinion des musulmans, et ce, surtout après certains événements médiatisés, comme l'institution des tribunaux islamiques en Ontario ou les demandes d'accommodements raisonnables de nature culturelle et religieuse médiatisées³⁶ (Brahimi 2015 : 22). Leroux (2013 : 24) parle d'un nouveau visage du racisme (après le 11 septembre 2001), particulier au Québec : « Distincte en effet du racisme postcolonial qui affecte des pays comme la France ou les Pays-Bas, l'islamophobie revêt plutôt ici la forme d'une hostilité à l'égard des comportements religieux »³⁷ (Leroux 2013 : 24; voir aussi LeBlanc, Le Gall, Fortin 2008; Fortin, LeBlanc, Le Gall 2008 : 100). Cela peut être dû aux représentations médiatiques propres au Québec, qui prennent généralement deux formes : le lien entre l'islam et l'actualité internationale, d'une part, et les revendications religieuses insistantes remettant en question la laïcité de la société québécoise, d'autre part (Antonius

étaient issus du Moyen-Orient, de l'Égypte et du sous-continent indien. Ils ont été suivis par une nouvelle vague originaire d'Afrique du Nord, et en particulier d'Algérie (Mossière 2009 : 56). Pour la période 2001-2005, les pays de naissance de ces populations sont, par ordre d'importance le Maroc, l'Algérie, le Liban, l'Inde et le Pakistan (Mossière 2009 : 56).

³⁵ Voir les sondages plus récents : sur le port du hijab et du niqab (CROP dans LaPresse. Publié le 27 septembre 2013. En ligne : <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201309/26/01-4693765-sondage-sur-la-tolerance-des-quebecois-le-hijab-oui-le-niqab-non.php>, consulté le 2 août 2016); sur la menace intégriste au Québec (CROP dans Dreuz.info. Publié le 9 novembre 2014. En ligne : <http://www.dreuz.info/2014/11/09/les-quebecois-face-a-lislam/>, consulté le 2 août 2016).

³⁶ Au Québec, en 2007, les audiences de la Commission Bouchard-Taylor ont révélé les tensions présentes dans la population à propos de l'immigration, de la religion et des rapports sociaux de sexe. La population musulmane y a souvent été ciblée pour des pratiques inégalitaires (Asmar 2005 : 291).

³⁷ Dans ce contexte spécifique, l'islam politique égale la culture musulmane (Leroux 2013 : 24).

2006). Ainsi, comme en Finlande, l'islam et les musulmans, peu importe leur rapport à la religion³⁸, évoquent des stéréotypes plutôt négatifs au Québec (Antonius 2008 : 14).

Enfin, nous présentons brièvement le concept postcolonial d'exceptionnalisme, lequel nous aide à comprendre dans leur globalité nos contextes d'étude. L'exceptionnalisme se réfère aux conditions ou aux caractères dits exceptionnels accordés à certain(e)s (État-)nations afin de justifier une certaine mise à l'écart ou irresponsabilité face aux relations de pouvoir globales³⁹ (Loftsdottir & Jensen 2012). En Finlande, l'exceptionnalisme est souvent justifié par le rôle périphérique de la Finlande (comme celui d'autres pays nordiques) dans l'entreprise coloniale européenne, et maintenu spécialement dans le processus d'internationalisation et de marketing national (*national branding*). Cela s'est fait par l'image véhiculée des Nordiques comme de « bons citoyens », *bridge builders* ou épris de paix et orientés vers la résolution des conflits (Loftsdottir & Jensen 2012 : 2-3; Browning 2007; DeLong 2009 : 368-369). L'exceptionnalisme québécois, de façon comparable (mais moins étudié⁴⁰), s'appuie non seulement sur le caractère « exceptionnel » historique et politique de la Belle Province dans l'Amérique du Nord principalement anglophone⁴¹, mais soutient aussi l'idée d'une société fondamentalement progressiste et tolérante « et donc immunisée contre le conservatisme et la xénophobie qui surgissent dans les contextes de crise sociale, démocratique et économique » (Folco 2013). Ainsi, nos deux contextes de recherche se rapprochent par leurs « exceptionnalismes » influençant leurs définitions évaluatives de « nous » en tant que « bons » ou non responsables ou intouchables par rapport aux inégalités à l'échelle internationale. Ceci a une influence sur les enjeux de pouvoir au sein de la migration et de la définition de l'identité musulmane en légitimant souvent l'altérisation de cette dernière.

³⁸ Toutefois, il est notable que, très possiblement, la majorité des musulmans au Québec ne pratiquent pas, ou très peu, leur religion, étant donné que plus de la moitié de la population musulmane au Québec est d'origine maghrébine (Brodeur 2008 : 98, aussi Antonius 2006 : 259). Brodeur (2008 : 98-99) explique d'une manière plus détaillée que cette sécularisation de la population musulmane maghrébine au Québec peut résulter du fait que depuis une vingtaine d'années, cette population vient au Québec pour « échapper au poids d'une certaine islamisation salafiste ».

³⁹ Dans le cadre des études postcoloniales, on a montré que l'impérialisme et le colonialisme ont influencé profondément la construction des identités nationales européennes, surtout par la contre-identification dans la construction de l'image de l'Autre. Cette image est souvent construite au sein de « l'exceptionnalisme » influençant la construction de « l'image nationale » et celle d'autrui, souvent d'une manière faussée ou naïve.

⁴⁰ Le concept étudié par rapport au contexte canadien, voir par exemple Maloney (2002); Granatstein (1993)

⁴¹ Se référant au « caractère unique » du Québec dans ses conditions sociales, politiques ou culturelles (voir par exemple Warren 2011 : 15).

En somme, à notre connaissance, une recherche qui étudie ensemble les deux contextes nationaux de la Finlande et du Québec n'a pas encore été réalisée. C'est pourquoi nous souhaitons trouver de nouvelles pistes de réflexion en ce qui concerne les rapports de pouvoir afférents à la construction des identités musulmanes dans ces deux contextes d'étude.

1.G.2. Contextes urbains et universitaires pluriels

Dans le processus de recrutement des participantes, nous avons été attirée par la diversité des origines nationales des participantes. Nous reconnaissons que cette diversité ne nous permet pas de connaître, ni de présenter une description détaillée de leur pays d'origine, ni des pays où elles ont vécu ou où elles ont des contacts familiaux (voir Haikkola 2012 : 24). Cependant, nous avons décidé d'éviter de nous concentrer sur une nationalité spécifique pour plusieurs raisons : 1) pour remettre en question les frontières nationales⁴² et ethniques⁴³ et la similarité identitaire présumée à l'intérieur de ces frontières; 2) pour suivre la nature plutôt multinationale de nos contextes d'étude urbains et universitaires; et 3) pour ne pas mettre en avant un courant ou une école de pensée islamique, mais plutôt les examiner par rapport aux contextes discursifs où ces identifications deviennent saillantes.

Comme nous le constatons, la population en Europe et au Québec est en train de devenir de plus en plus diverse, surtout grâce à l'immigration et à la mobilité internationale sous leurs

⁴² L'identité nationale est souvent décrite comme un type spécifique de l'identité contextualisée (ou localisée), construite à travers des institutions, des individus ou des discours au sein d'une communauté imaginée (Hester & Housley 2002 : 2). Le concept de « communauté imaginée » remonte à la théorie de Benedict Anderson (2006) qui souligne le pouvoir politique du concept de nation dans la modernité et sa nature imposante (il est nécessaire d'appartenir à une nation – avoir au moins une nationalité) (Anderson 1983 : 4-6). Son importance dans notre étude remonte à l'interaction dans les négociations et contestations identitaires, etc. (voir Hester & Housley 2002 : 4) en tant que stratégie discursive dans la construction identitaire musulmane.

⁴³ Ce concept spécifique se localise souvent dans le contexte politique des États-nations et dans le discours idéologique de la différence (Dorais 2004) : L'ethnicité se réfère à la manière dont chaque « peuple » s'identifie (et est identifié de « l'extérieur ») par rapport à son origine géographique ou ses caractéristiques linguistiques, culturelles et raciales – discours dont l'utilité renvoie souvent au maintien des inégalités économiques et sociales existant entre ces « peuples » (Dorais 2004 : 7). Pourtant, pour l'anthropologue social Richard Jenkins (2008), il ne s'agit pas seulement d'une conscience d'un groupe spécifique, mais de la construction de l'ethnicité, qui se réalise à travers la différence et la similarité dans le processus de la catégorisation sociale intérieure et extérieure du groupe. Cette définition souligne le rôle important du pouvoir et de l'autorité dans ces catégorisations et identifications. Par conséquent, l'ethnicité est souvent utilisée pour caractériser « les autres » au lieu de « nous » : « mettre les autres à leur place est nécessaire pour réclamer un lieu pour nous-mêmes (et vice versa) » (Jenkins 2008 : 15; 170). Dans notre étude, nous reconnaissons la pertinence de la notion d'ethnicité en ce qui concerne les rapports de pouvoir. Pourtant, nous ne considérons pas les musulmans de notre étude comme « groupe ». Ainsi, dans notre analyse, l'ethnicité renvoie non à l'étude du cas d'un « groupe » musulman spécifique (finlandais, québécois, étudiant, femme, etc.), mais à l'analyse des points stratégiques d'identification/de désidentification dans la construction des identités musulmanes.

différentes formes. Cela exerce également une influence sur les contextes urbains et universitaires de notre étude. Les milieux urbains de Montréal (au Québec), de Helsinki et de Turku (les deux plus grandes villes d'immigration en Finlande) sont souvent qualifiés de multiculturels. Nous avons choisi de nous concentrer sur ces trois villes dans le processus de recrutement des participantes en raison de leur démographie des immigrants : en 2011⁴⁴, 22,6 % de la population montréalaise, 5,3 %⁴⁵ de la population de Turku et 7,7 %⁴⁶ de la population de Helsinki, étaient constituées d'immigrants⁴⁷.

Lorsqu'on parle des milieux universitaires en Finlande et au Québec, ils sont caractérisés par le processus d'internationalisation⁴⁸ dont l'une des composantes est la mobilité étudiante internationale : les universités répondent aux défis de la globalisation⁴⁹ en recrutant de plus en plus d'étudiants hors des contextes nationaux. Toutefois, la manière dont les universités répondent à la « différence » varie, non seulement selon les contextes nationaux, mais aussi

⁴⁴ Dans les statistiques présentées, nous avons choisi de nous concentrer sur l'année spécifique 2011. Il s'agit de l'année avant le début du processus de recrutement de nos participantes et l'année où les Statistiques Canada ont mené un recensement plus vaste sur la population canadienne (chaque dix ans).

⁴⁵ Salminen, K. (2012) *Turun maahanmuuton kuva*. Turun kaupunki. En ligne : http://www.migrationinstitute.fi/files/pdf/tutkimushankkeet/22864_Tutkimuskatsauksia_52012.pdf, consulté le 1^{er} août 2016.

⁴⁶ Helsingin Kaupunki. Tietokeskus (2011). *Helsingin ulkomaalaisväestö vuonna 2011*. En ligne : http://www.hel.fi/hel2/tietokeskus/julkaisut/pdf/11_12_15_Tilastoja_41_Ranto.pdf, consulté le 1^{er} août 2016.

⁴⁷ Il existe plusieurs manières de définir l'immigrant, soit par la nationalité, soit par la langue maternelle ((les personnes dont la langue maternelle était étrangère, à Turku 8 % et à Helsinki 11 %) ou le lieu de naissance. La pertinence de ces définitions peut changer contextuellement. Dans notre recherche, nous ne nous appuyons pas sur les définitions utilisées à des fins statistiques. En revanche, nous nous intéressons aux définitions et aux identifications propres à nos participantes du fait « d'être immigrantes ».

⁴⁸ En Finlande (en 2009), le Ministère de l'éducation a mis en place une stratégie nationale d'internationalisation des universités (pour la période entre 2009 et 2015), dont un des paramètres était l'encouragement accru de la mobilité internationale des étudiantes et des chercheurs. De façon comparable, en 2005, au Québec, le Conseil supérieur de l'éducation avait préparé un avis destiné au Ministère de l'éducation, du loisir et du sport, sur le dynamisme de l'internationalisation des universités québécoises. (Ministry of Education, Finland (2009). *Strategy for the Internationalisation of Higher Education Institutions in Finland 2009-2015*. En ligne : http://www.minedu.fi/OPM/Julkaisut/2009/Korkeakoulujen_kansainvalistymisstrategia_2009_2015.html?lang=fi&extra_locale=en, consulté le 1^{er} août 2016; Conseil supérieur de l'éducation (2005). *L'internationalisation : nourrir le dynamisme des universités québécoises. Avis au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport*. En ligne : <https://www.cse.gouv.qc.ca/fichiers/documents/publications/50-0449.pdf>, consulté le 1^{er} août 2016)

⁴⁹ Dans notre étude, nous avons choisi d'utiliser le terme de globalisation, plutôt que celui de mondialisation. Nous reconnaissons qu'il existe un débat dans le monde francophone concernant la différence entre ces deux termes : le premier est considéré comme représentant l'hégémonie idéologique américaine du processus unicausal dans l'économie mondiale, et le deuxième est observé comme étant plus « neutre » et englobant un processus multicausal et multidimensionnel influençant notre vie en sa totalité (Dimitrova 2005). Toutefois, à l'instar de Dimitrova (2005), nous utilisons le terme de la globalisation en dehors de ce débat terminologique. Nous l'utilisons comme un concept qui, premièrement, réfère à la compression du monde et à l'intensification de la conscience du globe comme entité (Robertson 1992 : 8), et deuxièmement, inclut le « jeu » du local et du global (Dimitrova 2005).

selon les forces économiques et politiques internationales (Asmar 2005 : 291-292). Ainsi, la globalisation, l'internationalisation et les difficultés à maintenir le financement pour l'éducation supérieure définissent la manière dont les universités fonctionnent aujourd'hui, à côté des politiques gouvernementales (comme les restrictions de permis de séjour et la surveillance des étudiants internationaux) (Asmar 2005 : 292). Les universités ne sont ainsi pas isolées, mais interconnectées entretenant des rapports plus vastes, globaux, locaux et nationaux et connaissant des enjeux politiques et de la résistance (Hopkins 2011 : 158-159).

Ainsi, la pluralité des rapports de pouvoir fait partie de la vie quotidienne de nos participantes, immigrantes et étudiantes, et elle influence leurs définitions du soi et d'autrui. Cela remet également en question le nationalisme méthodologique, c'est-à-dire la naturalisation de l'État-nation en tant qu'unité sociale et politique (Wimmer & Glick Schiller 2002 : 301-308), limite épistémologique qui a dominé dans les études issues des sciences sociales et les études au sujet de la migration depuis la période de l'après-guerre (voir le chapitre I : 4.2.1.). Pour contrer cette tendance, nous avons choisi l'approche multilocale ou *glocale* pour étudier les identités musulmanes. Par ces choix, nous nous dissociions également des études qui construisent au niveau géographique une dualité entre la nation dite occidentale (séculière) et les divers groupes d'immigrants nationalisés et souvent *religionisés* (McAuliffe 2007; Cesari 2003 : 127). De plus, la question de la division entre « la culture d'origine » et « la culture de la société d'accueil » est remise en question par l'anthropologie actuelle. Cette division est plutôt considérée comme réductrice, étant donné que la construction culturelle des « réalités » n'est pas issue d'une source ou d'un lieu spécifique. Au contraire, la culture est considérée comme quelque chose de différencié, divers et processuel (Jacobsen 2006 : 364-365). Ainsi, à l'instar de Jacobsen (2006 : 10; 14), nous tentons de remettre en question l'isomorphisme supposé entre la communauté locale, la culture locale et l'islam local en nous engageant à étudier des contextes multiethniques et multiculturels, ceci, afin de contredire le présupposé de la ressemblance culturelle ou religieuse provenant de la même localité géographique.

H. Revue de littérature

L'objectif de cette revue de littérature est double : elle nous permet de nous situer dans le domaine des recherches sur les identités musulmanes et de montrer l'originalité de l'approche de notre étude. Tout d'abord, nous constatons que les identités musulmanes et immigrantes ont été étudiées au sein d'une grande variété de domaines, aux niveaux micro et macro, en relation avec de multiples lieux (géographiques, spatiaux et virtuels) et pratiques religieuses. Également, diverses relations entre les identités religieuses/culturelles/ethniques et les « sociétés d'accueil » ont été mises en exergue. Il est impossible d'aborder ici toute cette multiplicité de la recherche qui influence, directement ou indirectement, notre réflexion sur le sujet.

Dans le but de présenter plus en détail notre proposition d'étudier les identités musulmanes, commençons par rappeler nos objectifs d'étude : notre intérêt analytique principal est d'examiner les diverses manières dont les participantes de notre étude **s'identifient et se désidentifient** comme musulmanes et religieuses. Tout d'abord, nous traiterons plus en profondeur cette division – quoi qu'artificielle – et les manières dont les deux pôles (identification et désidentification) ont été étudiés au sein des études universitaires. Ensuite, nous examinerons plus en profondeur les études sur les identités musulmanes dans le milieu universitaire et dans les contextes finlandais et québécois. Enfin, nous aborderons les études sur les identités musulmanes ayant un cadre théorique similaire au nôtre – les études qui s'engagent dans la théorie du soi dialogique. Nous tenons à ce triple examen vu l'ampleur et la variété d'approches des études traitant les identités musulmanes en Europe et en Amérique du Nord.

1.H.1. Identifications religieuses musulmanes

1.H.1.1. « Retour à la religion »

Dans notre étude, environ la moitié des participantes s'identifient comme musulmanes et religieuses sans remettre en question ces identités.

Depuis les années 1980, diverses études académiques quantitatives et qualitatives sur l'islam ont été réalisées (Carlson 2003 : 17-18). L'intérêt envers les identités religieuses a émergé à partir des années 1990 (Bendixen 2010 : 9). Plusieurs de ces études se sont penchées sur les

jeunes musulmans issus de l'immigration et sur leur réorientation religieuse dans le but de mieux expliquer les phénomènes sociaux, comme l'exclusion sociale (Bendixen 2010 : 9-10). De plus, les événements du 11 septembre 2001 ont orienté la recherche vers la transformation des identités religieuses en conséquence des migrations, ce qui a donné une nouvelle importance aux enjeux religieux musulmans (Gauthier, Martikainen, Woodhead 2013 : 1).

Dans des milieux universitaires, on parle du « retour à la religion » soit au niveau plus global, en lien avec la modernité dans sa globalité⁵⁰, soit au niveau plus spécifique par rapport à l'islam, comme un phénomène historique ou contemporain⁵¹ se manifestant dans les pays majoritairement musulmans et dans le contexte de migration. Plusieurs concepts en relation avec la modernité dite occidentale sont utilisés pour décrire ce « retour », comme la culture du soi, l'affirmation du soi, la réforme du soi ou le façonnement du soi, la construction du « vrai soi » ou de l'islam « authentique » et universel, ainsi que l'expérience personnelle de la foi (Jouili 2008 : 482-484; Nökel 2005 : 181; Roy 2000 : 72; aussi Moors 2009; Salih 2009; Fadil 2009; Bendixen 2010 : 217; Weibel 2000; Karakasoglu 2003; Minganti 2007). Ces concepts bien expliqués et ancrés dans le paradigme de la modernité/postmodernité (ou celui du séculier/religieux) peuvent toutefois devenir problématiques lorsqu'ils participent à la production du discours différencié sur le retour à l'islam dit « occidental » qui promeut des approches culturalistes et créent des définitions généralisées, stéréotypées et homogénéisées de « la culture islamique », de « l'identité islamique » et du « retour à l'islam » (Roy 2004 : 8; 28-39; 148-151).

⁵⁰ L'idée selon laquelle la religion est une force essentielle qui persiste dans la modernité dans le cadre d'une critique du « récit dominant » du XX^e siècle de la sécularisation progressive et du « désenchantement » du monde (Weidner 2010 : 134).

⁵¹ Appelé aussi « revivalisme », « renouveau », « islamisme » etc. (selon les approches), ce phénomène est traité souvent comme contemporain, et se manifestant dans plusieurs pays autour du monde. En ce qui concerne « le monde musulman », le revivalisme est vu comme attaché à la vie publique et à la politisation de la religion, mais aussi, comme pouvant se manifester au niveau individuel et collectif (Husain 2003 : 4). Par exemple, selon l'anthropologue Saba Mahmood (2009 : 13)⁵¹, le renouveau islamique (*al-Sahwa al-Islamiyya*) ne « désigne pas seulement les activités des groupes politiques actifs à l'échelle de l'État, mais, plus généralement, une éthique ou une sensibilité religieuse qui gagne en importance dans les sociétés musulmanes contemporaines ». Les arguments sur la « nature de l'islam » en tant qu'« idéologie sociale universelle », « éthiques et morales » ou comme « organique » (sans hiérarchies structurées) sont utilisés pour expliquer l'assimilation de l'islam à la société et aux politiques (voir Smith 1970 : 249 cité dans Husain 2003 : 41-42), ainsi que l'échec des idéologies séculières dans les pays musulmans (nationalisme, capitalisme, socialisme, communisme, Atatürkisme, pan-arabisme, Ba'athisme et Nasserisme), qui n'ont pas réussi à résoudre les problèmes de pauvreté, chômage, d'inégalités et d'injustices économiques et éducatives (Husain 2006 : 21-22).

1.H.1.2. Entre « l'individualisation de la foi » et « la socialisation du soi »

À l'échelle plus globale en contexte universitaire, on parle souvent de l'individualisation de la foi et des pratiques religieuses et ce, en relation au processus de la sécularisation occidentale (Fadil 2005; Roy 2000 : 69-70). Dans cette argumentation, le choix individuel par rapport aux pratiques religieuses et la relation directe et personnelle avec Dieu sont soulignés (Fadil 2005; Roy 2000 : 71). Cela divise souvent la manifestation des identités musulmanes entre « l'islam de cœur » et « l'islam des pratiques normatives » (voir Saint-Blancat 1997; Babès 1997; 2000; Khosrokhavar 1997). La concentration sur la première identité a orienté l'intérêt universitaire vers la religiosité et la « culture du soi » (par une référence à la quête spirituelle et existentielle) des jeunes musulmans, spécifiquement dans un contexte d'immigration⁵². Ainsi, on a commencé à parler de l'islam recontextualisé et retravaillé (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 45-46), de l'islam identitaire soulignant l'affirmation du soi et l'individualité (Venel 1999 : 120) et de l'islam intellectuel appelé « le vrai islam » (voir Cesari 1998 : 38; Minganti 2007 : 270-271) qui se réconcilie avec le style de vie « moderne » (Karakasoglu 2003 : 114). La sociologue Synnove Bendixen (2010), de son côté, désigne cette approche de « l'individualisation de la foi », en termes libéraux, comme l'émancipation de l'individu religieux face aux autorités religieuses, parentales, etc. Tout de même, une autre approche de « la subjectivation » peut être utilisée pour la résister. Selon cette approche « le sujet religieux » se forme dans des réseaux de rapports de pouvoir et dans la dimension sociale (nous l'ajoutons, l'approche postmoderne). Cette approche contredit « l'individualisation de la foi » au sens cartésien et s'appuie sur la subjectivation qui se réalise entre l'individu (la construction du soi religieux ou pieux) et la collectivité (Bendixen 2010 : 252; Jacobsen 2006;

⁵² À partir des années 1990, plusieurs sociologues français ont commencé à s'intéresser aux jeunes musulmans et à leur rapport individuel à la religion. Par exemple, Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar (1995) et Nancy Venel (1999) ont traité le retour au religieux des jeunes musulmans comme un phénomène individualiste, profondément lié à la foi personnelle, à l'intellectualisation de la foi et au retour personnel aux textes sacrés, et ce, hors des pratiques traditionnelles religieuses, collectives ou autoritaires (Venel 1999 : 19; 112; Fadil 2005; Jouili 2008). De plus, le sociologue Farhad Khosrokhavar (1997 : 137) parle de l'« individu islamique » qui s'affirme dans la découverte du « véritable islam » par l'intermédiaire d'une quête spirituelle et existentielle : les « jeunes femmes construisent leur individualité sur leur islamisation (...) » (Khosrokhavar 1997 : 138). Dans ces études, l'individualisation de la foi s'est vue manifestée à travers plusieurs éléments étudiés, comme la discipline du soi (*habitus* et pratiques corporelles islamiques), la responsabilité personnelle face aux obligations divines, la quête perpétuelle du savoir, la capacité d'agir individuelle renforcée par la piété, l'interprétation dite scientifique des textes sacrés, le choix délibéré et autonome du port de voile, la rupture intergénérationnelle, la dissociation des identités religieuses et ethniques, la décomposition des communautés ethniques et le renforcement du pouvoir d'agir (*empowerment*) des femmes (Nökel 2005 : 183-184; Venel 1999 : 112-114; Jouili 2008; Fadil 2005; Amiraux 2000; Cesari 1998 : 35-37; Salih 2009 : 496).

Jouili 2008)⁵³. Au lieu de la concentration sur « l'individu », on se prononce par rapport à la « socialisation du soi » au sein de la « communauté de foi⁵⁴ » (Jouili 2008 : 465; 474; Jouli & Amir-Moazami 2006 : 619) ou la construction du soi religieux ou du soi pieux en relation à l'islam comme une tradition discursive (Asad 2009) – l'approche selon laquelle la relation personnelle à l'islam repose strictement sur les relations sociales et sur sa structure autoritaire⁵⁵ (Bendixen 2010; Jacobsen 2006 : 230). En conséquence, Bendixen (2010 : 19; 24) argumente en faveur d'une compréhension plus profonde des dynamiques des relations entre la religiosité individuelle et la religiosité collective. Elle (Bendixen 2010 : 19; 24) constate que le choix de l'approche peut être influencé par les méthodes de travail : les entrevues individuelles peuvent amener facilement le/la chercheur(e) à la conclusion de l'individualisation de la foi, tandis que l'observation participante à long terme peut relever l'importance des relations sociales qui relient les croyances et les pratiques personnelles aux collectivités religieuses.

Nous sommes ainsi consciente que nos méthodes de travail peuvent biaiser notre compréhension des identités musulmanes étudiées. Demeure donc la question : comment se positionner dans le discours de « l'individualisation de la foi » et la « socialisation du soi »? Pour Gretty Mirdal (2000 : 38), le contraste entre l'individu et le groupe/le collectif a été désigné par différentes dichotomies : le collectivisme et l'individualisme; le soi interdépendant et le soi indépendant; le focus sur le groupe et le focus sur l'individu; l'intra-centrisme et l'allocentrisme; la culture des relations (*culture of relatedness*) et la culture de séparation (*culture of separation*). Souvent, ces paires binaires sont utilisées pour décrire la différenciation entre les cultures de « nous » (l'individualisme) et « d'autrui » (le

⁵³Selon la sociologue Valérie Amiraux (2000 : 101-102; 109), même si, dans le vécu de la foi musulmane en Europe, on peut témoigner d'un changement d'échelle « (...) du collectif vers l'individuel », il ne s'agit pas « d'une opposition d'un individu à une supposée communauté ou société », mais plutôt d'un mode d'être individuellement musulman, et ce, « (S)ans sortir d'un répertoire religieux légitime aux yeux de la communauté d'appartenance » (Amiraux 2000 : 101-102; 109; voir aussi Karakasoglu 2003 : 114; Nökel 2005 : 190).

⁵⁴ La « communauté de foi » est comprise comme un groupe social et religieux qui devient une référence principale aux réponses, aux normes et aux idéaux religieux. Elle est un espace (physique ou virtuel) pour partager et pour forger les croyances religieuses (Bendixen 2010).

⁵⁵ C'est une forme de l'activisme islamique provenant de la réformation ou de la « démocratisation » du concept de *da'wa* (invitation à l'islam). Ce concept peut être aujourd'hui compris comme, au sens prosélytique, un devoir en exercice de chaque croyant(e) pour encourager les autres (non musulmans/ musulmans) à s'orienter vers une vie plus « droite » et dévote (Mahmood 2009 : 103; Jouili & Amir-Moazami 2006 : 619; 624-625; Jouili 2008 : 474-475).

collectivisme). Alors, étant consciente de cette polarisation, comment pouvons-nous approcher les identités musulmanes immigrantes sans polarisations?

Dans notre recherche, nous nous appuyons sur le point de vue d'Adrian Holliday (2011), selon lequel le discours « neutre » sur l'individualisme et le collectivisme peut être considéré comme une mauvaise interprétation sérieuse faisant partie du néo-essentialisme (pour la définition, voir l'introduction C.). Selon Holliday (2011 : 9-11), ce discours vise à créer une image dominante et positive de l'occidental par rapport au soi individualiste et une image fermée, traditionnelle et négative de l'Autre collectiviste. Pour Holliday (2011 : 10-11), l'utilisation de ces dichotomies (l'individualisme et le collectivisme) ne donne qu'« une allusion à une division imaginée dans l'esprit de ceux qui l'utilisent de quelque chose d'approchant une division géographique entre 'l'Occident' et le 'non-Occident' ».

Nous croyons que la meilleure façon de nous distancier de cette idée est de nous engager dans la terminologie discutée (identification, désidentification, confusion identitaire) ainsi que notre cadre méthodologique et théorique de l'identité (la TSD et l'analyse du discours), ceci, comme l'affirme Bilgrami (1992), en raison du fait que l'identité ne se forme pas en écoulement libre, mais bien dans la négociation constante avec les contraintes.

1.H.2. Désidentifications et confusions identitaires

1.H.2.1. Pour prendre ses distances avec les identités musulmanes

Nous présentons ici les études des désidentifications et des confusions identitaires.

Dans notre étude, certaines participantes prennent leurs distances par rapport aux identités (religieuses) musulmanes ou à certains aspects spécifiques de ces identités, en les rejetant ou en y résistant. Au lieu d'utiliser les termes stabilisants, comme des « musulmans séculiers » ou « culturels » pour décrire cette prise la distance, nous avons choisi d'utiliser les termes de désidentification et de confusion identitaire.

Toutefois, nous reconnaissons l'importance des études au sujet du séculier, du sécularisme⁵⁶ et du processus de la sécularisation⁵⁷, le dernier ayant été considéré comme faisant partie du

⁵⁶Pour Talal Asad (2003 : 181), la sécularisation fait partie d'une doctrine du sécularisme, une vision du monde particulière, qui pousse les pratiques et croyances religieuses vers une relocalisation dans un espace où elles ne peuvent pas menacer la stabilité politique ou les libertés d'un citoyen libre-penseur. Même si ces deux phénomènes sont beaucoup étudiés, avec leurs multiples facettes, ils sont difficiles à définir. Richard C. Martin (2010 : 134) définit le sécularisme en termes généraux comme la modernité occidentale et post-Lumières qui se

processus de la modernisation mettant de côté le rôle social de la religion dans les sociétés actuelles, particulièrement européennes (voir Fadil 2005). Il est important de souligner ce point, car selon Martin (2010), les théoriciens universitaires (musulmans et non musulmans) ont eu tendance à traiter d'un côté le christianisme dit occidental comme une force sociale et politique qui sécularise, et d'un autre côté, l'islam dit oriental comme son opposé, comme quelque chose qui résiste théologiquement et politiquement à la modernité séculière⁵⁸.

Pourtant, la sécularisation d'aujourd'hui n'est plus associée à l'idée de la perte de la religion, car il y a des preuves empiriques de l'importance des croyances dans les sociétés modernes (Hervieu-Léger 2001 : 112)⁵⁹. De plus, le paradigme de la sécularisation est considéré comme arrimé au paradigme des États-nations et, ainsi, il est difficile de l'utiliser dans l'ère actuelle de la globalisation qui s'attache plutôt à la dialectique du global et local, plutôt qu'aux frontières des (États-)nations (Gauthier, Martikainen, Woodhead 2013 : 2)⁶⁰. C'est également la raison pour laquelle nous ne nous engageons pas dans ce discours de la sécularisation (ou la dichotomie du religieux/séculier), et avons décidé de nous orienter vers l'analyse des types spécifiques de négociation, des désidentification et des confusions identitaires, utilisés pour prendre ses distances face aux identités musulmanes.

1.H.2.2. Études antérieures sur les musulmans « culturels » et « séculiers »

Ce que nous nommons les désidentifications et les confusions identitaires lors de la détermination des identités musulmanes, a souvent été étudié sous les catégories de « musulmans culturels » ou de « musulmans séculiers ». Ces études s'inscrivent la plupart du

réalise à travers des conclusions provenant de la raison, de l'expérience et de la science. Marranci (2010 : 4) suggère que le sécularisme est aujourd'hui comme un « modus vivendi » auquel tous doivent se confronter.

⁵⁷ Il s'agit d'un « métaphore de racine » pour définir le déclin de la religion (Martin 2010 : 132) ou le détachement de la religion de son rôle de « *sacred canopy* » (Berger 1967) et pour redéfinir son rôle comme un choix personnel (Fadil 2005). Également la différenciation des différentes sphères (ses institutions et ses autorités) d'autres aspects sociaux publiques (politique, droit, économie, éducation) est mise en relief (Martin 2010 : 134).

⁵⁸ À cause de la confrontation observée entre les fondamentalistes (depuis des années 1980) et les islamistes (depuis des années 1990) et le sécularisme et les États dits occidentaux démocratiques (Martin 2010).

⁵⁹ À partir des années 1980, les sociologues (comme Phillips Hammond, Peter L. Berger, John Esposito, John Voll) ont commencé à re-réfléchir et critiquer sa théorisation pour expliquer les phénomènes contre-intuitifs : les religions, loin d'être mortes, étaient en train de se créer de nouvelles formes de la vie (Martin 2010 : 132-133)

⁶⁰ Par exemple, les liens historiques entre les Églises et les États-nations se sont vus affectés dans le processus de la globalisation et l'augmentation du néo-libéralisme (Gauthier, Martikainen, Woodhead 2013 : 1) : à partir des années 1980, ces religions traditionnelles sont remplacées petit à petit par d'autres formes de religiosité, telles que, d'un côté, des mouvements évangéliques, de nouveaux cultes, de nouvelles formes plus holistiques de la « spiritualité » (voir Heelas & Woodhead 2002; Heelas 2005) et, d'un autre côté, le fondamentalisme religieux (Martin 2010 : 132).

temps dans une critique de « l'incompatibilité » de la religion musulmane avec le processus de sécularisation (dans la modernité et la démocratie) en la considérant comme une idée réductrice (Marranci 2010 : 1) ou comme pouvant mener à l'islamophobie (Gurkas 2010). Toutefois, comme le démontre notre étude, ces catégories souvent décrites comme stables sont en réalité complexes et mouvantes.

Dans les années 1990, « l'islam sécularisé » ou « le musulman laïque » étaient les expressions utilisées surtout par les études réalisées dans un contexte français sur l'islam adapté aux politiques de laïcité (Cesari 1998). Les musulmans « séculiers » ou « culturels » (particulièrement les femmes musulmanes) dans la sphère publique ont été le centre d'intérêt des études sociologiques, en particulier après la médiatisation de certains débats politisés⁶¹ (Fernando 2009 : 379-380). Dans ce contexte spécifique, les musulmans « culturels » et « séculiers » ont été définis de différentes manières : pour la sociologue Jocelyne Cesari (1998 : 41-43), il s'agit d'une immense majorité des musulmans, principalement des jeunes nés et éduqués en France, qui se positionnent en accommodant leurs pratiques et en se reliant intimement à Dieu dans le silence et dans la sphère privée, sans susciter d'attention dans les médias ou dans les relations sociales en ce qui concerne leurs identités musulmanes. Toutefois, pour Cesari (1998 : 43), ces identifications n'ont jamais nécessairement signifié l'abandon de la religion. Elles sont des attachements à celle-ci comme un héritage familial ou culturel « sans pour autant s'accompagner d'une véritable pratique religieuse »⁶².

Dans la même lignée, plus récemment, Peter Beyer (2013 :85-89) constate que dans le contexte canadien, un pourcentage significatif de jeunes musulmans (hommes) peut ne pas s'identifier comme religieux⁶³. Selon Beyer (2013 :85-89), cette (dés)identification est la plupart du temps déterminée d'une manière complexe à travers les expériences vécues dans les

⁶¹ Comme sur l'adoption de la loi (2004) sur l'interdiction des signes ostentatoires dans les écoles publiques.

⁶² Comme sous-groupes de l'islam identitaire séculier, Cesari (1998 : 43) identifie premièrement les musulmans « non pratiquants » qui vivent l'islam « ethnique » de leurs parents dans les périodes festives et traditionnelles; deuxièmement, les musulmans « orthodoxes non pratiquants » qui ne peuvent ou ne veulent pas pratiquer leur religion pour des raisons personnelles, sociales ou autres; et troisièmement, les musulmans qui se préparent à sortir de la religion islamique. Cesari (1998 : 43) souligne également qu'il ne s'agit pas d'un phénomène unique propre à l'islam, et que l'on peut trouver des parallélismes avec, par exemple, les catholiques.

⁶³ Beyer (2013 : 85-89) nomme notamment trois types d'identifications non-religieuses (qui représentaient 30 % des participants, hommes et musulmans, de son étude) : 1) ceux qui déniaient leurs identités musulmanes et qui n'éprouvaient pas d'intérêt pour la spiritualité; 2) ceux qui déniaient leurs identités musulmanes, mais qui ressentaient un intérêt spirituel; et 3) ceux qui s'identifiaient comme musulmans, mais aussi comme non-religieux, et qui entretenaient un intérêt actif spirituel.

familles d'enfance, les intérêts personnels qui soit supportent ou contredisent ces expériences vécues, et parfois, à travers la situation politique des pays d'origine. De la même façon, l'anthropologue Mayanthi Fernando (2009 : 389) constate que les rapports de pouvoir locaux et globaux doivent être pris en compte lorsqu'on étudie des identités non-religieuses ou séculières spécifiques : Selon Fernando (2009 : 384-289), en France, la notion de « musulman séculier » a son origine dans la tension entre la conception française de la citoyenneté et une nécessité d'assimiler la différence commensurable (raciale, culturelle et religieuse), et ce, tout en conservant cette différence⁶⁴. Dans ce contexte spécifique, l'émergence publique des « femmes musulmanes pieuses » est comprise comme un échec d'intégration et celle des « musulmanes séculières » comme un succès de la République. De cette manière, selon Fernando (2009), la dernière identification devrait être interprétée dans un contexte (post)colonial de l'État séculier, qui produit, selon l'islamologue Ruth Mas (2006), certains types particuliers de sujets « musulmans séculiers » avec certaines modalités et subjectivités religieuses⁶⁵.

Pourtant, Richard C. Martin (2010 : 131), chercheur en études religieuses, souligne un manque d'intérêt actuel et général envers la recherche sur les identités musulmanes dites séculières, bien qu'il existe une présomption (non confirmée) qu'un grand pourcentage des musulmans dans le monde entier n'adhère pas strictement, ou pas du tout, aux croyances et aux pratiques dites fondamentales de leur religion. Martin (2010 : 135) les appelle « les corps 'cachés' dans les études islamiques », renvoyant ainsi aux termes féministes de l'absence des femmes dans les textes religieux et dans les récits dominants historiques. L'idée de Martin n'est pas de remettre en question les fondamentaux des croyances et des pratiques de la religion islamique, mais de constater simplement que « ce n'est pas toute l'histoire » (Martin 2010 : 131). Selon lui, « les musulmans séculiers » font toutefois partie de l'histoire de la religion et des sociétés dites musulmanes. Ainsi, ils méritent plus d'attention de la part de la recherche universitaire (Martin 2010 : 131; 135).

⁶⁴ Cette problématique fait partie de la compréhension particulariste-universaliste du concept de la citoyenneté française.

⁶⁵ Cependant, ces expressions de « musulman séculier » et de « musulman culturel » ont été utilisées également hors du contexte français, comme dans les études de la construction du nationalisme turc dans la modernité (Önçü 2006), de la vie dite séculière et cosmopolite des diasporas iraniennes (à Londres, Vancouver et Sydney) (McAuliffe 2007 : 31) et des identités hybrides des jeunes musulmanes (à Londres) (Lambert 2008 : 73-74).

Dans sa propre recherche, Martin (2010 : 135-137) se concentre sur les musulmans qui vivent une vie dite moderne et séculière en gardant un certain lien à l'identité musulmane⁶⁶. Pour souligner la complexité du processus d'identification, Martin (2010 : 143) s'appuie sur le philosophe Akeen Bilgrami qui souligne la détermination contextuelle de la variété des identités : il y a certains contextes qui demandent davantage l'identification à l'ethnicité, à l'identité nationale et à la religion, que d'autres, ainsi que le font les sentiments personnels (honte, fierté, etc.). Ainsi Bilgrami (1992 : 823-824) voit la communauté musulmane comme diverse et conflictuelle, aussi intérieurement, et le degré d'engagement (religieux ou culturel) comme négocié en fonction d'autres valeurs personnelles. Pour révéler la nature négociable de l'identité musulmane, Bilgrami se réfère à ses propres expériences en tant que musulman⁶⁷ sans une base religieuse dans un contexte spécifique en Inde dans le cadre d'un événement discriminatoire ayant eu lieu dans un hôtel :

*« I was, without strain or artificiality, a Muslim for **five minutes**. That is how negotiable the concept of identity can be (...) It still seemed the only self-respecting thing to say in that context. »* (Bilgrami 1992 : 882)

Ainsi, l'exemple de Bilgrami nous montre que les identités musulmanes peuvent être fluides, conflictuelles et peuvent reposer sur un processus de négociation identitaire contextuelle, auquel nous nous intéressons dans notre analyse.

⁶⁶ Il en propose trois « catégories identitaires » : les musulmans sécularistes durs (*hard secularists*), les musulmans sécularistes mous (*soft secularists*) et les musulmans politiquement sécularistes. Les premiers, selon Martin (2010 : 135-137) se considèrent souvent comme athées ou agnostiques et nient la validité des pratiques et croyances traditionnellement classées comme islamiques. Toutefois, ils gardent la variété des manières de s'identifier comme musulmans (civilisation islamique, l'héritage culturel ou spirituel comme des poèmes soufis et l'appel à la prière). Deuxièmement, les musulmans sécularistes mous peuvent ou non être non croyants/non pratiquants (Martin 2010 : 137-139). Ils choisissent souvent de ne pas en parler et se désignent parfois comme humanistes, peuvent rejoindre les autres sécularistes (non musulmans) et peuvent éprouver des inquiétudes concernant la radicalisation des musulmans dans l'islam. Toutefois, leur vie quotidienne n'est pas différente de celle des pratiquants et ils peuvent participer aux fêtes religieuses, envoyer leurs enfants dans les mosquées ou aux écoles islamiques afin de leur apprendre et montrer la fierté de leur héritage national/ethnique/religieux. Troisièmement, selon Martin (2010 : 140-142), les musulmans politiquement séculiers ne renient pas nécessairement leur religion, ni l'importance de la religion dans les États musulmans contemporains, mais adhèrent à l'idée selon laquelle, dans les États-nations modernes, le sécularisme est une garantie importante de la liberté religieuse, et ce, par exemple, à travers la démocratie et les droits de la personne ou le pluralisme dans la communauté politique.

⁶⁷ Il se décrit comme issu d'une famille dont le père était irréligieux avec un penchant pour le communisme, et lui-même comme quelqu'un qui « a trouvé la doctrine théologique islamique totalement invraisemblable ».

En somme, nous avons souligné les courants universitaires qui se positionnent, la plupart du temps, entre des paradigmes du religieux/séculier ou de l'individualisation de la foi/la socialisation du soi en étudiant l'identité musulmane dans ses diverses manifestations. Toutefois, nous avons décidé de nous dissocier de la logique binaire de ces paradigmes par notre choix terminologique des identifications, des désidentifications et des confusions identitaires. Par ce choix, nous voulons nous distancier de certaines approches dominantes qui se sont construites d'une manière binaire (entre le religieux et le séculier ou l'individualisme et le collectivisme). Nous le faisons pour souligner la négociation, l'instabilité, la multivocalité et la multilocalité lorsqu'il s'agit de la construction discursive des identités (religieuses) musulmanes. Autrement dit, nous nous intéressons au processus de la négociation identitaire de nos participantes dans toutes leurs tensions, discontinuités et continuités. De plus, ces termes nous aident à mieux saisir nos théories et méthodes de recherche de l'analyse du discours (les PD) et de la théorie du soi dialogique (TSD) qui se concentrent sur les relations interpersonnelles et intrapersonnelles, hors des dichotomies mentionnées, et qui nous orientent vers l'interdépendance Soi-Autre, et ce, « dans le double mouvement de la multiplicité et de l'unification identitaire » (Dervin 2009 : 165; Dervin & Vlad 2010 : 4).

1.H.3. Étudiantes musulmanes universitaires

Ensuite, nous avons décidé d'examiner ces études au sujet des identités musulmanes en milieu universitaire – cadre du recrutement de nos participantes – pour souligner des enjeux soulevés concernant ce milieu spécifique.

Plusieurs revues de littérature ont été faites en prenant comme objet les étudiant(e)s musulman(e)s dans un milieu spécifiquement universitaire⁶⁸, ainsi que sur le rôle de l'islam dans l'éducation supérieure⁶⁹. Dans le tableau suivant, nous avons rassemblé les études

⁶⁸ Dans sa récente thèse de doctorat sur les étudiantes musulmanes et leurs expériences touchant l'éducation supérieure au Canada, Khosrojerdi (2015) divise la revue de littérature en neuf composantes : 1) leur expérience éducative; 2) l'interaction avec les étudiants blancs non musulmans; 3) la discrimination et les attentes faibles; 4) le soutien parental; 5) les sentiments antimusulmans et le manque d'accommodements; 6) le sentiment d'appartenance; 7) les stéréotypes négatifs; 8) la construction de l'identité religieuse; et 9) les expériences localisées au Canada. Au sein de sa vaste littérature, nous choisissons quelques études pertinentes pour notre approche, surtout reliées aux quatre dernières composantes.

⁶⁹ Aussi dans les sociétés dites transitoires : Seggie & Mabokela 2010; Muborakshoeva 2013.

concernant les identités musulmanes dans le contexte des études supérieures, en les classant par domaines de recherche :

Tableau I. Les études antérieures sur les identités musulmanes en milieu universitaire

Domaine	Auteur(s)
Éducation	Abukhattala (2004), Alvi (2011), Asmar, Proude, Lici (2004), Cerbo (2010), Elnour (2012), Hamdan (2013), Khosrojerdi (2015), McDermott-Levy (2011), Mir (2009), Mostafa (2006), Nasir & Al-Amin (2006), Watt (2011), Hoffman Clark (2007), Hojati (2011), Shavarini (2001), Seggie & Sanford (2010), Seggie & Mabokela (2010)
Sciences sociales	Peek (2003; 2005), Ahmad (2001; 2009), Dwyer & Shah (2009), Tyrer & Ahmad (2006)
Sciences politiques	Appleton (2005a; 2005b), Glees & Pope (2005), Hopkins (2011)
Théologie et islamologie	Mubarak (2007), Siddiqui (2007)
Autre	BMSD (l'ONG); Ali & Bagheri (2009) (psychologie); Asmar (2007) (études autochtones); Muhtaseb (2007) (communication)

Comme nous le remarquons, les domaines des études prenant pour objet les identités musulmanes en milieu universitaire sont variés, l'éducation et les sciences sociales étant les deux domaines les plus présentés. Cela constitue un certain défi pour notre étude qui s'engage principalement dans le domaine des sciences des religions et des linguistiques.

Selon Hopkins (2011), les études dans le domaine traitent, la plupart du temps, des enjeux plus globaux désignant « l'expérience musulmane » et s'intéressent moins fréquemment à la spatialité de l'université en tant qu'espace significatif dans la construction identitaire (religieuse) musulmane. En ce qui concerne le premier point, ce sont les attitudes des étudiants musulmans à propos de certains sujets actuels qui font l'objet de recherches (voir Abukhattala 2004; Alvi 2011; Mir 2009; Watt 2011; Appleton 2005a; 2005b; Glees & Pope 2005; Peek 2003; BMSD 2010⁷⁰) ainsi que leurs attitudes, souvent favorables, à l'égard des études supérieures (Ahmad 2001; 2009; Dwyer & Shah 2009; Hamdan 2013; McDermott-Levy 2011). Certaines de ces études tentent aussi de créer des stratégies et des suggestions d'adaptation identitaire en milieu universitaire (Ali & Bagheri 2009; Asmar 2007; Mubarak 2007; Siddiqui 2007; Mostafa 2006; Tyrer & Ahmad 2006). Les études se divisent

⁷⁰ Voir aussi la revue de littérature de Gilby *et coll.* (2011).

aussi en fonction des différentes concentrations, comme les groupes nationaux/ethniques et genres spécifiques :

- les Arabes (Abukhattala 2004; Hamdan 2013; McDermott-Levy 2011; Mostafa 2006),
- les Bosniaques (Hoffman Clark 2007)
- les Iraniens (Hojati 2011; Shavarini 2001)
- les Soudanais (Elnour 2012),
- les Asiatiques du Sud (Ahmad 2001)
- l'identité genrée de la femme (musulmane universitaire) (Khosrojerdi 2015; Cerbo 2010; Tyrer & Ahmad 2006)
- les femmes voilées (Muhtaseb 2007; Seggie & Sanford 2010) et
- l'identité religieuse de la 2^e génération d'immigrants (Peek 2003; 2005).

Quant au deuxième point, l'université comme espace significatif dans la construction de l'identité musulmane nous paraît constituer une approche intéressante. Par exemple, Hopkins (2011) examine la multitude des discours contradictoires des étudiantes musulmanes sur le milieu universitaire : elles le perçoivent comme tolérant et divers, mais en même temps discriminatoire et créateur d'exclusions. Dans notre recherche, nous analysons les attitudes des étudiantes musulmanes à l'égard d'enjeux globaux concernant les identités musulmanes. Cependant, diverses spatialités nous intéressent en tant que « lieux promoteurs » ou encore qu'« espaces significatifs »⁷¹ au sein ou en dehors du milieu universitaire.

Nous avons parcouru un grand nombre d'études touchant les identités musulmanes en contexte universitaire et trois études doctorales en éducation (Hoffman Clark 2007; Mir 2009; 2014; Khosrojerdi 2015), traitant surtout l'aspect identitaire, nous ont particulièrement intéressées. Dans ce qui suit, nous les présentons pour mieux saisir notre propre approche sur l'identité musulmane chez les étudiantes universitaires.

Premièrement, Shabana Mir (2006 : 2014), spécialisée en anthropologie et éducation, se concentre sur les étudiantes musulmanes (multiethniques) et leurs identités musulmanes

⁷¹ Giampapa (2004 : 193) cite dans son étude Keith & Pile (1993) qui constatent que l'espace, qu'il soit réel, imaginé ou symbolique, n'est jamais neutre ou passif : il est toujours un facteur actif dans les discours des politiques identitaires : « En positionnant le soi, on imagine le soi dans un espace particulier. » (Giampapa 2004 : 193).

américaines qui se construisent entre les appartenances aux communautés et en dehors de ses communautés, entre le devenir soi, les pressions sociales et les discours dominants stéréotypés et marginalisants (Mir 2014 : 4). Mir (2014) identifie deux stratégies identitaires chez ses participantes universitaires : celle des identités couvertes ou camouflées (religieuses, culturelles, raciales, *religionisées*, etc.), utilisées pour s'identifier à ce qui est considéré comme « normal » dans un milieu universitaire et pour échapper au stigmate attaché à l'identité musulmane⁷². L'autre stratégie, celle de l'identité musulmane affirmée ou forte, visuellement reconnue « oblige » les musulmanes étudiantes à se prononcer (Mir 2014 : 173-175). Nous trouvons pertinent le fait que Mir (2006; 2014) se concentre sur l'observation de certaines pratiques religieuses saillantes dans un cadre spécifique universitaire qui participent à la construction de l'identité (générée) musulmane, souvent par le biais de l'affirmation de « la différence » (comme l'utilisation de l'alcool; de l'habillement différent; les relations entre-genres différentes) (Mir 2006; 2014). Dans notre étude, nous observons également certaines pratiques, dans un milieu universitaire et au-delà de celui-ci (par rapport à d'autres lieux significatifs), qui gagnent en importance dans la construction identitaire musulmane. Nous soulignons également l'observation de Mir (2009 : 205) sur le fait que les étudiantes projettent leurs identités religieuses et génrées pour qu'elles soient conformes aux idées dominantes concernant ce que « sont les musulmans » et ce que « font les musulmans ». Ainsi, l'identité musulmane, selon Mir (2009 : 252) devient essentialisée au niveau des pouvoirs politiques et culturels, globaux et locaux, chez les musulmans et non musulmans. Ce contexte de négociation génrée peut être toutefois spécifique, étant donné que les différences génrées n'importent pas autant dans tous les contextes discursifs, l'université étant un contexte spécifique. Comme le montre l'étude australienne de Asmar, Proude et Lici (2004), les enjeux d'appartenance des étudiant(e)s musulman(e)s dans ce contexte national spécifique se réalisait au niveau institutionnel et interpersonnel, non au niveau de leur religion ou de leur genre.

Deuxièmement, l'étude de Farzaned Khosrojerdi (2015 : 181-183) se concentre sur les étudiantes musulmanes religieuses et multiethniques qui ont des identités duales (*hyphenated identities*), conflictuelles ou non. Cette spécialiste en éducation observe la manière dont la

⁷² Voir aussi Ryan (2011) : l'identification au « normal » ou « simplement normal » comme stratégie contre la stigmatisation collective de la femme musulmane.

pratique du voile ou du hijab⁷³ gagne en importance en milieu universitaire au Canada. Selon Khosrojerdi (2015 : 182), les participantes se sentaient altérisées dans cet environnement spécifique à cause de la discrimination, des préjugés raciaux et de la marginalisation. De plus, elles contestaient l'effacement de leurs points de vue sur la signification du voile dans les discours dominants sociétaux. Une des stratégies de résistance des participantes était de s'éduquer et de s'informer sur leur propre religion, autrement dit, de devenir « bien éduquées sur leur foi » pour pouvoir répondre aux questionnements des non musulmans (Khosrojerdi 2015 : 184). Nous observerons ce phénomène également dans le discours de certaines de nos participantes.

Troisièmement, notons que ce n'est pas toujours l'identité religieuse musulmane qui est vraiment mise en avant à l'université. Par exemple, Elizabeth Hoffman Clark (2007 : 2; 31-33), qui travaille également dans le domaine de l'éducation, voit dans son étude sur les réfugiés bosniaques universitaires l'identité religieuse comme une partie intégrante, au niveau macro, de l'identité culturelle. Les participantes de son étude ne mettent pas autant en avant le lien entre l'identité religieuse et l'expérience étudiante et ainsi, ce lien a tendance à être plutôt camouflé. L'importance est surtout mise sur les « récits de succès » de l'expérience étudiante. De cette manière, Hoffman Clark (2007) constate que l'identification à un groupe religieux (musulman) n'égale pas nécessairement ni la pratique religieuse, ni la croyance religieuse. Nous examinerons également la variation de cette (non) importance accordée aux identités religieuses dans notre propre recherche.

Sommairement, nous avons abordé ces études traitées ci-dessous pour les raisons suivantes : tout d'abord, toutes ces études (doctorales de base) utilisent l'approche empirique (les entrevues de recherche) et se concentrent sur l'observation ainsi que sur la théorisation : 1) des rapports de pouvoir (les marginalisations, les exclusions, les stéréotypes, les altérisations, l'orientalisme, le racisme, le colonialisme, etc.); 2) de l'intersectionnalité entre la race, le genre, la culture, la religion, le langage et le contexte universitaire (avec les différentes accentuations) et; 3) de l'approche sur l'identité musulmane hétérogène, multiple et hybride. Même si l'intersectionnalité n'est pas une notion directement employée dans notre propre

⁷³ Khosrojerdi (2015 : 182) en identifie quatre : le hijab comme 1) message; 2) stratégie féministe; 3) impératif religieux; et 4) composant non essentiel de l'identité musulmane féminine.

thèse, ces facteurs agissent comme des points de rapprochement avec notre perspective sur l'identité. Toutefois, nous soulignons que notre étude tente encore plus de remettre en question la stabilité identitaire et le discours comme « valeur faciale » en nous concentrant surtout sur l'instabilité identitaire et sur la négociation identitaire entre l'identification, la désidentification et la confusion identitaire. Nous croyons que ces spécificités confèrent à notre étude une réelle originalité dans le continuum des études déjà réalisées sur les identités musulmanes en milieu universitaire.

1.H.4. Le milieu universitaire comme espace significatif

In invisibility lies safety (Mir 2014 : 173)

Le milieu universitaire comme « espace significatif » est aussi discuté au sein de certaines études. L'université en tant que cadre « pluriel » est remise en question, entre autres, avec la notion de « l'ouverture fermée » (*closed openness*) :

« A “closed openness”, then, which can appear, on the surface, to be democratically progressive and “inclusive”, is ultimately narcissistic and fear driven and effaces the other as subject. » (Asher 2007 : 69).

Comme le remarque Mir (2014 : 178-179), la pluralité liée à l'encadrement universitaire se définit par de multiples « options sociales », mais avec une tranche limitée afférente à ce qui est « normal » (noyau culturel majoritaire) vis-à-vis de la « périphérie » plutôt stigmatisée. D'après Mir (2014 : 178-179), dans ce contexte spécifique, « si quelque chose pouvait rendre normal un musulman religieux, c'était la religiosité dissimulée ».

Selon certains auteurs, les universités sont devenues actuellement des « champs de bataille idéologiques » (Mir 2014 : 179) et échouent dans leurs engagements à l'inclusion, à l'intégration et à la diversité⁷⁴. Par exemple, Rezai-Rashti (2005) critique les politiques multiculturelles libérales et les politiques antiracistes qui n'ont pas été capables de remettre en question le savoir sur les rapports de pouvoir dans la société, ni de répondre aux défis quotidiens auxquels les étudiant(e)s musulman(e)s sont confronté(e)s dans leurs milieux scolaires (non seulement dans un milieu universitaire). Ces milieux restent attachés à la notion

⁷⁴ Muhtaseb (2007) et Cohen & Peery (2006) examinent le pouvoir des stéréotypes à travers les « deux faces d'une même médaille », la première, en étudiant l'autobiographie en tant que professeure voilée de couleur, et la seconde, en analysant les perceptions des étudiants non musulmans pendant le cours universitaire sur la femme et l'islam. Ces recherches révèlent le « pouvoir » des stéréotypes, leur persistance et la manière dont ils se matérialisent dans la vie des musulman(e)s, mais aussi la vie des non musulman(e)s ainsi que leurs influences au sein des universités.

essentialiste de la culture (aussi de la « race⁷⁵ », du genre, de l'identité et de la religion) et à la « naturalisation » de la culture dite occidentale hégémonique. Le milieu universitaire peut ainsi être considéré comme un appareil d'État, utilisé pour forger la société, les nations et la citoyenneté, c'est-à-dire, pour construire l'idéologie étatique dans une structure intelligente (Hojati 2011 : 35). Nous ne pouvons donc pas parler d'un environnement fermé, mais plutôt ouvert aux influences des enjeux globaux, nationaux et locaux qui se matérialisent en multiples inclusions et exclusions, appartenances et matérialités (Hopkins 2011).

Le racisme, la discrimination et la différenciation sont des phénomènes bien observés en milieu universitaire dans les recherches sur les identités musulmanes. Ces dernières ont montré plusieurs façons dont ces hiérarchies de pouvoir peuvent se concrétiser dans la construction identitaire chez les universitaires musulmanes en particulier à travers :

- les pratiques de surveillance (Nagra 2011);
- le manque d'accès aux installations (Hopkins 2011; Asmar, Proude, Lici 2004);
- le fait d'être positionné comme *outsider* (Mir 2014 : 173);
- le fait d'être réduites au silence ou d'être ignorées (Hojati 2011 : 199-210);
- la différenciation (surtout pour les étudiantes musulmanes voilées) (Seggie & Sanford 2010 : 76; Asmar, Proude, Lici 2004 : 60);
- la discrimination (Elnour 2012);
- l'altérisation (Ahmad 2009) ou le fait d'être l'objet d'un examen attentif (Asmar, Proude, Lici 2004 : 54; 60; Seggie & Sanford 2010);
- la visibilité et la vulnérabilité (« gérer l'identité risquée ») (Nasir & Al-Amin 2006 : 25);
- les stéréotypes (Khosrojerdi 2015 : 169-178); et,
- le racisme (Hojati 2011).

⁷⁵ Ici, nous utilisons les guillemets en parlant de « la race » afin de souligner qu'elle n'existe qu'en tant que construction sociale, politique, historique et individuelle (Meer & Nayak 2013 : 6; 13; Satzewich 2011 : 2-3; Wade 2002). Selon Itzigsohn, Giorguli & Vazques (2005 : 51) : la race est un fait social et global, une catégorie socioculturelle qui structure les hiérarchies sociales du pouvoir et du prestige et qui détermine l'accès aux ressources et organise les identités et les actions individuelles et collectives. Pourtant, Robert Miles (2000) suggère que « la race » ne devrait pas être prise comme une catégorie analytique (il en va de même, d'ailleurs, pour la nation, la culture ou l'ethnicité), mais plutôt comme une catégorie contextuelle et imprégnée des relations de pouvoir qui créent des inégalités matérielles entre les groupes « racialisés »⁷⁵, comme les immigrants, les étrangers ou les arabes (Meer & Nayak 2013 : 6; Dhamoon & Abu-Laban 2009; Amery 2013).

Certaines études dévoilent aussi le rôle de la religion ou de la spiritualité des étudiant(e)s musulman(e)s qui les aident à survivre dans un « environnement académique raciste, discriminatoire et androcentrique » (Hojati 2011 : 291).

Toutefois, nous voulons souligner que plusieurs études dans un milieu scolaire plus vaste (Abukhattala 2004; Ahmad 2009; Asmar, Proude, Lici 2004; Hojati 2011; Hopkins 2011; Murray 2010; Nasir & Al-Amin 2006; Seggie & Sanford 2010) montrent les expériences positives des étudiants musulmans vis-à-vis l'université. De plus, Asmar, Proude et Lici (2004 : 60) insistent sur la caractéristique non exceptionnelle des musulmans par rapport aux relations discriminatoires : selon eux, aucun « exceptionnalisme musulman » ne peut être présupposé et l'expérience musulmane devrait être étudiée en parallèle avec d'autres expériences dites minoritaires, comme celles des autochtones, d'autres groupes d'étudiants minoritaires religieux ou des étudiants internationaux en général (voir par exemple Sherry, Thomas, Chui 2010). Cela dit, nous sommes consciente du fait que notre étude met en évidence les identités musulmanes en milieu universitaire face aux autres identifications possibles. Cependant, nous croyons que les expériences des personnes ayant des rapports multiples aux identités musulmanes (en se positionnant par rapport aux autres musulmans et à d'autres non musulmans face aux multiples attentes) peuvent offrir de nouvelles pistes de réflexion au sujet de l'essentialisation et de la singularisation des identités en général, et de celles des musulmanes en particulier.

1.H.5. Les études au sujet des identités musulmanes en Finlande et au Québec
De plus, nous offrons un aperçu géographique sur les études faites en Finlande et au Québec. Nous nous concentrerons particulièrement sur les études traitant des identités musulmanes immigrantes dans ces deux contextes nationaux afin de mettre en évidence les connaissances actuelles sur le sujet et afin de montrer l'originalité de notre étude relative à nos choix contextuels – l'étude qui met ensemble les sociétés finlandaise et québécoise.

Nous constatons que les études sur l'islam ou sur les musulmans qui mettent ensemble la Finlande et le Québec sont inédites. En Finlande, l'islam et le multiculturalisme ainsi que la gouvernance et l'islam ont été comparés dans les contextes finnois et irlandais (Sakaranaho 2006; Sakaranaho & Martikainen 2015); les relations étatiques avec l'islam entre la Finlande et la Pologne (Skowron-Nalborczyk 2016); et la citoyenneté et l'intégration civique des

Somaliens entre la Finlande et les États-Unis (Harinen *et coll.* 2014). De plus, Almila (2016) compare les Somaliennes avec les Finlandaises converties par rapport à la mode islamique et le code vestimentaire dans un contexte finlandais. Au Québec, cette comparaison a été la plupart du temps faite avec la France, en particulier au sujet de la conversion (Mossière 2009), du port du foulard (Bosset 2005), de la laïcité, de l'interculturalisme et du hijab (Adelman 2011; Côté-Boucher & Hadj-Moussa 2008) et au sujet des identités de deuxième génération des immigrants (Potvin, Eid, Venel 2007). Toutefois, l'intégration des enfants dans les écoles musulmanes a été étudiée comparativement entre l'Angleterre, les États-Unis et Montréal (Kelly 1999). De plus, la façon dont les étudiants universitaires chrétiens et musulmans comprennent la manière dont la société perçoit les musulmans au Québec (Best 2009) a été examinée de manière comparative. De la même façon, les pratiques sociales et rituelles des Libanaises, des Africains de l'Ouest et du Nord ont été comparées dans la région de Montréal (Fortin, Leblanc, Le Gall 2008).

Pourtant, l'identité des musulman(e)s est un sujet relativement nouveau dans les deux contextes de notre étude. En Finlande, ces études débutent surtout dans les années 1990⁷⁶ (Sakaranaho 2008a : 28). Les musulmans en Finlande ont été étudiés en fonction de différents aspects : l'islam quotidien, les médias, la question du genre, le code vestimentaire, les associations religieuses, la relation à l'État, les écoles (l'éducation et les manuels) (voir Shayan 2013). Toutefois, les identités religieuses des groupes (culturels, ethniques ou autres) spécifiques n'ont pas, en tant que telles, fait l'objet de recherches (les Somaliens, Tiilikainen 2003a; 2003b; Harinen *et coll.* 2015; Almila 2016; les Tatars et les minorités, Leitzinger 2006; 2008; les Bosniaques, Säävälä 2008b; les chiites, Shayan 2013). Certaines analyses se concentrent également sur les rapports de pouvoir entre les musulmans et la « société d'accueil », comme les hiérarchies de l'altérisation et les sentiments d'appartenance des jeunes Kurdes en Finlande (Toivanen 2014) ainsi que les manières dont les jeunes musulmans décrivent les Finlandais et la société finlandaise et s'y rapportent (Pauha & Jasinskaja-Lahti 2013). Pourtant, nous n'avons trouvé qu'une seule recherche (Rissanen 2014) traitant des identités musulmanes religieuses dans le milieu scolaire, et ce, à partir du programme d'éducation religieuse. De plus, il existe une étude qui se concentre sur les attitudes des

⁷⁶ Voir deux ouvrages collectifs sur l'islam en Finlande (Martikainen, Sakaranaho, Juntunen 2008; Sakaranaho & Pesonen 1999)

professeurs en ce qui concerne l'intégration des étudiants musulmans (Rissanen, Tirri, Kuusisto 2015). Cette étude met en lumière le fait qu'il existe une attitude générale négative envers l'islam et aussi envers d'autres formes de la « religiosité visible » parmi les professeurs dans les écoles publiques. À ceci s'ajoute le fait que ces professeurs sont plus aptes à accepter et à s'adapter à d'autres formes de différence que les différences religieuses (Rissanen, Tirri, Kuusisto 2015 : 286).

Les études sur l'islam au Québec ont pris également de l'ampleur au fil des années 1990 et se concentrent surtout sur les immigrants d'origine arabe⁷⁷. Nous avons pourtant pu identifier quelques études concernant d'autres groupes spécifiques (culturels, ethniques ou autres), mais leur dimension religieuse reste peu explorée (les chiites libanaises (Le Gall 2003); les immigrants de la deuxième génération (Eid 2007)). Les thématiques comme le port du voile, les élèves musulmans, les associations arabo-musulmanes, les représentations médiatiques des arabo-musulmans, le rapport entre l'immigration et la religion et les accommodements raisonnables, les Québécois et les musulmans, l'habillement, l'appartenance à l'oummat universelle ainsi que le processus de racialisation des musulmans sont étudiés (Lepicq & Ciceri 2001; McAndrew 2010 : Triki-Yamani & McAndrew 2009; Labelle, Rocher, Antonius 2009; Antonius 2006; 2008; Brodeur 2008; Sharify-Funk 2010; Milot & Venditti 2012; Eid 2015; Fortin, Leblanc, Le Gall 2008; Antonius & Raboudi 2008). Deux thèses de doctorat significatives sur les converties et leur négociation sociopolitique (Mossière 2009) et sur la dynamique ethno-confessionnelle générale des musulmans au Québec (Castel 2010) ont été réalisées. Quant à l'islam en milieu scolaire, il a été bien étudié à partir de perspectives multiples, telles que les expériences éducatives (Mc Andrew 2010) dans les manuels scolaires (Mc Andrew, Oueslati, Helly 2007; Triki-Yamani & Mc Andrew 2009), dans les écoles musulmanes privées (l'éducation citoyenne comparée avec les écoles musulmanes et juives, Tremblay & Milot 2014; les marqueurs identitaires Essid 2015). Dans certaines de ces recherches, il s'agit plutôt des controverses, de « l'adaptation » de l'islam dans les écoles québécoises (Mc Andrew 2010; Triki-Yamani & Mc Andrew 2009). D'autres se concentrent davantage sur les rapports de pouvoir à l'échelle globale (dans les manuels scolaires), comme l'essentialisation et l'homogénéisation des musulmans et leur exclusion des identités locales

⁷⁷Voir par exemple Daher (2003), Eid (2007) et Tahon (1996).

nationales (québécoises, canadiennes) (Mc Andrew, Oueslati, Helly 2007). La seule thèse doctorale qui touche à la question de la construction identitaire musulmane dans le milieu éducationnel (privé) des femmes musulmanes est celle d'Essid (2015) qui la décrit entre l'affirmation du soi, le mode d'expression d'une communauté migrante et les convictions personnelles. Mentionnons également la thèse d'Abukhattala (2004) qui se concentre sur le milieu universitaire québécois anglophone. Il y étudie les expériences musulmanes multiethniques au sein de l'éducation, leurs « accommodements sans l'assimilation » et entre les représentations positives et négatives de l'entre-deux identitaire (entre le Canada et la culture d'origine/musulmane) (Abukhattala 2004 : 145).

En bref, nous pouvons remarquer que les études portant sur les musulmans et immigrants, et en particulier universitaires ne sont pas nombreuses. En outre, elles sont à peine présentes dans le champ de la recherche finlandaise et québécoise. Ceci ouvre de nouvelles pistes à explorer pour notre étude qui se concentre sur la multiplicité identitaire des musulmanes dans ces deux contextes particuliers.

1.H.6. Soi dialogique, la multivocalité et la polyphonie

Enfin, nous examinerons les études pertinentes qui s'appuient sur la théorie du soi dialogique (TSD) qui est au fondement de notre propre problématique théorique. Nous verrons que peu d'études sur les identités musulmanes ont été réalisées au moyen de cette approche théorique et ainsi, nous tenterons de montrer l'originalité de notre choix théorique.

Dans notre étude, nous avons choisi d'aborder la construction identitaire musulmane à partir de la théorie du soi dialogique (TSD) (Hermans 2001; Hermans & Hermans-Konopka 2010). Le soi dialogique a été développé théoriquement par plusieurs chercheurs dans divers contextes géographiques en s'appuyant sur la pluralité interne du soi (Batori 2010; Chaudhary & Sriram 2001; Raggatt 2000 & 2010; Ribeiro & Goncalves 2010). Quant à la multivocalité ou la polyphonie au sens bakhtinien, elle a été abordée pour étudier ce que signifie être Bengali et musulman (Wilce 1998) et l'alternance codique (*code-switching*) dans les enjeux d'identification des enfants marocains immigrants en Espagne (Garcia-Sanchez 2011).

Plusieurs disciplines scientifiques ont également adopté la TSD⁷⁸. Dans les études culturelles sur l'immigration, cette théorie a permis de découvrir les nouvelles zones de contact culturelles (*cultural contact zones*) et la diversité des positionnements du Je dans la création des « espaces entre cultures » ainsi que de mieux comprendre les identités de l'entre-deux, l'intégration et l'acculturation des immigrants (voir O'Sullivan-Lago & de Abreu 2010; Joerchel 2006; Bhatia & Ram 2009). Cette théorie a été également adoptée pour étudier la tradition et la vie quotidienne chinoise au moyen de la notion de polyvocalité (Ho *et coll.* 2001). Deux thèses doctorales ont également eu recours au soi dialogique en tant qu'outil théorique et analytique : la première portant sur la construction de la tibétain-été (Fisher 2011); la deuxième, sur la relation problématique des femmes chrétiennes à la nourriture (Gothard 2010). Toutefois, plus rares sont les différents contextes culturels où la TSD a été « testée » (Gieser 2006 : 444). Ainsi, seulement quelques théoriciens lui adressent une critique fondée⁷⁹.

En ce qui concerne les identités particulières musulmanes, la TSD a été utilisée pour étudier les converties polonaises en Angleterre (Krotofil 2011), l'enjeu des narrations et des histoires de vie (*life stories*) des musulmanes néerlandaises (Buitelaar 2006; 2014), pour l'autobiographie de Malcom X (Gillespie 2005) et pour les réponses émotionnelles des musulmans en Angleterre face aux attaques terroristes (Cameron, Maslen, Todd 2013). Ces études servent également de vitrines pour démontrer l'importance de cette théorisation du soi dans la variété des études de l'identité. Pour comprendre les identités musulmanes en particulier, selon Buitelaar (2006 : 260), il est essentiel de comprendre que leurs significations varient en pratique selon chaque personne, catégorie, groupe et acteur. Comme d'autres phénomènes culturels, l'islam et les identités musulmanes sont constitués par des discours contestés par différents acteurs dans leurs actions et interactions, qui forment ensemble un « réseau de récits » (Benhabib 2002 : 7 cité dans Buitelaar 2006 : 260). Également, Gillespie (2005) utilise la TSD pour commenter l'analyse de Tappan (2005) sur le développement identitaire de Malcom X en termes dialogiques entre la subordination, la domination et la libération. Gillespie (2005 : 87) affirme pourtant que la nature unique du discours de Malcom

⁷⁸ Comme la psychothérapie (Lysaker & Hermans 2007), l'éducation (Akkerman & Meijer 2011; Ligorio & Pugliese 2004; Marchenkova 2005)

⁷⁹ Du point de vue méthodologique (Grossen 2010); pour s'éloigner d'une perspective historique dans la définition du soi (Roland 2001)

X n'est pas dans la libération absolue, mais dans la relation dialogique entre discours accumulés et contradictoires et que son « devenir idéologique » est limité par l'ancrage des personnes au sein des structures sociales. De leur côté, Cameron, Maslen et Todd (2013) nomment les stratégies discursives et les hiérarchies identitaires que les participants (les musulmans) utilisent contre les détresses émotionnelles causées par le terrorisme, comme les divisions morales (*moral splitting*) (entre les bons et mauvais musulmans), la catégorisation (*lumping*) (tous les musulmans sont considérés comme des étrangers non désirables), les exclusions morales (qui est/qui n'est pas musulman, etc.). Cette dernière étude (voir aussi le chapitre I : 1.2.5.) offre des idées concrètes pour notre propre analyse de l'identité musulmane et des stratégies discursives utilisées pour la construire.

Pour conclure, nous avons examiné la littérature qui concerne « les identifications » et « les désidentifications » musulmanes en ce qui concerne les constructions identitaires. Nous avons également souligné les études sur les identités musulmanes en milieu spécifique universitaire, ainsi que les recherches issues de la Finlande et du Québec qui portent sur les identités musulmanes en général. Enfin, nous avons tenté de mettre l'accent sur les études des identités musulmanes qui s'appuient sur la théorie du soi dialogique (TSD) – notre engagement théorique. Comme nous pouvons le remarquer, plusieurs études ont été faites au sujet des identités musulmanes en contexte universitaire, surtout dans les domaines de l'éducation et des sciences sociales. Certaines d'entre elles ont souligné des enjeux soulevés concernant ce milieu spécifique. Toutefois, nous avons remarqué leur quasi-absence dans le contexte québécois, tout comme leur absence totale dans le contexte finlandais. Ainsi, notre thèse vise à combler cette lacune. De plus, nous avons choisi de le faire dans un cadre théorique de la TSD, peu utilisé à ce jour surtout lorsqu'il s'agit de l'analyse de l'identité musulmane. Nous le ferons en espérant trouver de nouvelles pistes de réflexion sur ce sujet autrement amplement étudié.

I. Postulats et questions de recherche

À partir des problématiques présentées ci-dessus, nous développons nos postulats et questions de recherche. Nous commençons par nos trois postulats centraux :

Premièrement, nous supposons que les identités musulmanes, comme les identités en général, se construisent à travers les continuités et discontinuités, les positions harmonieuses et conflictuelles, souvent contextuellement négociées, quels que soient les engagements de nos participantes par rapport aux identités et à la religion musulmanes. Ceci nous amène à prendre au sérieux l'instabilité identitaire et la multiplicité des manières dont les participantes négocient leurs identités musulmanes en s'y identifiant et/ou en s'en désidentifiant.

Deuxièmement, pour justifier notre approche identitaire inclusive et pour saisir l'importance des relations de pouvoir dans les constructions identitaires, nous supposons que quelle que soit la manière dont nos participantes s'identifient aux identités et à la religion musulmanes (religieuse, culturelle, imposée, validée, contestée, etc.), elles ne peuvent pas échapper aux hiérarchies de pouvoir discriminatoires qui participent à la définition des images de leur « groupe » (Phillips 2007). Cela est dû au fait que l'identité musulmane leur est associée ou imposée, même si choisie ou non acceptée, au sein de rapports de pouvoir complexes et multi-facettes.

Troisièmement, nous proposons de considérer les relations de pouvoir (et leurs manifestations comme l'essentialisme, le culturalisme, le multiculturalisme) comme participant à la construction des identités musulmanes en tant que moyens de gouverner les individus afin de les amener à se définir et se reconnaître (ou non) comme faisant partie de la société (voir Foucault 1988). Ainsi, pour nous, il s'agit des outils d'analyse pour saisir les manières de construire la différence et l'altérité, surtout par rapport aux identités musulmanes chez nos participantes.

À partir de ces postulats, nous formulons les questions de recherche suivantes :

- Quels sont les positionnements du soi et les points d'identification saillants qui sont utilisés dans la négociation identitaire musulmane chez les participantes?
- De quelles manières autrui est-il présent dans cette négociation et quelle importance lui est accordée?

- De quelles manières les relations de pouvoir locales, nationales et globales font-elles partie des négociations identitaires de nos participantes?
- Est-ce qu'il y a des différences contextuelles significatives entre les discours des participantes vivant en Finlande et celles résidant au Québec?

Enfin, notre but est également d'interroger l'apport de la théorie du soi dialogique dans l'étude sur les identités musulmanes. Nous visons à savoir de quelles manières ce cadre théorique spécifique nous aide à nous distancier des simplifications et des essentialisations des identités musulmanes et à contribuer à une meilleure compréhension de ces identités.

En résumé, à partir de ces postulats et questions, nous nous engageons à étudier la négociation identitaire musulmane dans les discours de nos participantes : les multiples manières discursives de s'identifier et de se désidentifier, de s'associer à, et de se dissocier de, l'identité musulmane chez nos participantes. Tout cela nous amène à demander, dans une perspective plus générique, si les discours des participantes reflètent une étiquette « d'identité d'Autre » souvent proposée sur l'identité musulmane en Europe et en Amérique du Nord.

J. Présentation générale de la thèse

La thèse se divise en deux parties principales : la première contient le cadre théorique et méthodologique, la seconde, l'analyse.

Premièrement, dans le chapitre théorique (I), nous présentons quelques enjeux concernant le concept d'identité en général – le concept clé de notre recherche. De plus, nous introduisons le cadre théorique de notre recherche, la théorie du soi dialogique (TSD). Ce cadre sert d'élément-clé pour organiser notre analyse des identités musulmanes et de leurs multiples aspects, abordés dans les discours de nos participantes. Nous proposons également nos approches aux sujets des rapports du pouvoir et des hiérarchies identitaires, qui, nous considérons, participent à la construction d'un sujet particulier, « la femme musulmane ». Enfin, nous parlons du concept de multiculturalisme et de l'analyse du pouvoir. Ces aspects nous aident à analyser les manières dont les participantes saisissent les rapports de pouvoir contextuels en Finlande et au Québec concernant les identités en général et les identités musulmanes en particulier.

Deuxièmement, dans le chapitre méthodologique (II), nous nous concentrons sur notre méthode de la construction des données, l'entrevue de recherche, dans toute sa complexité. Nous nous positionnons également en tant que chercheure par rapport à cette méthode de recherche qualitative. En outre, nous introduisons notre outil d'analyse, l'analyse du discours, dans ses tendances discursives pragmatique (DP). Cet outil sert de point de rapprochement entre les théories de l'identité que nous utilisons et l'analyse des discours de nos participantes. Troisièmement, dans le premier chapitre analytique (III), nous étudions la multiplicité des manières dont les participantes négocient leurs identifications et leurs désidentifications par rapport aux identités musulmanes. Nous observons surtout la variété des positionnements du soi, des positions internes (du Je) et externes (des autres) et des pratiques religieuses, ainsi que d'autres points d'identification ou de désidentification (événements, matériaux, etc.) qui participent à la négociation identitaire de nos participantes. Dans le deuxième chapitre analytique (IV), nous nous intéressons aux rapports de pouvoir contextuels. Nous analysons les manières dont les participantes saisissent les rapports contextuels (en Finlande et au Québec) qui lient religion, identités et société. Nous observons également leurs propres rapports aux identités immigrantes et aux milieux universitaires – le contexte de recrutement de nos participantes.

Enfin, la conclusion revient sur les principaux points de la thèse, souligne l'importance de l'étude et propose quelques avenues de recherche future.

CHAPITRE I : CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES

1. Vers une approche discursive et dialogique de l'identité

Ce sous-chapitre théorique poursuit deux objectifs : tout d'abord, remettre en question et théoriser le concept d'identité, le concept central de notre thèse, et ensuite, proposer un cadre conceptuel pour notre analyse des identités musulmanes. Nous commençons par une courte introduction sur les enjeux épistémologiques du concept. Nous nous sommes particulièrement intéressée à certaines dichotomies : individu et société, identité personnelle et identité sociale, essentialisme et constructivisme, ainsi que multiplicité et singularité. La réflexion relative à ces dichotomies nous aide à nous positionner dans le champ théorique et à nous orienter vers la théorie du soi dialogique (TSD) – le cadre théorique de notre recherche. Cette dernière nous offre également des outils analytiques pour examiner les constructions discursives identitaires. Elle fonctionne ainsi comme un point de convergence entre l'analyse du discours (voir le chapitre II : 2.) et notre recherche sur les identités musulmanes.

1.1. Identité entre les paradigmes moderne et postmoderne

L'identité est un concept amplement étudié, théorisé, contesté, déconstruit et reconstruit. On assiste à son « explosion discursive » (Hall 2000 : 15) ou à une « crise d'identité » qui renvoie à la surproduction de sa conceptualisation et, par la suite, à la dévaluation de son sens (Brubaker 2004 : 31). En ce sens, l'identité est devenue un *topos* des sciences sociales et humaines (Brubaker & Cooper 2000 : 4). Ainsi, on peut parler de son imposition « dans nos manières de penser, d'agir et de sentir, tant à l'échelle de la société (...) qu'à celle d'individu » (Marchal 2006 : 7). Il est donc nécessaire que nous questionnions ce *topos*.

1.1.1. Entre l'identité personnelle et l'identité collective

Depuis les années 1970 et la montée des mouvements postcoloniaux et du poststructuralisme français, le paradigme postmoderne dit anti(ou non)essentialiste des théories de l'identité domine dans la recherche universitaire. Selon ce paradigme, l'identité n'est pas conçue de façon singulière, mais plurielle. Ainsi, ce paradigme s'oppose au paradigme essentialiste et

« moderne »⁸⁰ qui conçoit l'identité comme homogène, originaire et libre de contradictions (Buden 2002). Au contraire, le postmodernisme met l'accent sur l'incomplétude, sur les facteurs antagonistes et sur l'hybridité caractérisant les identités (Buden 2002).

Dans ce cadre spécifique postmoderne, « le rôle nécessaire d'autrui » et les « relations intersubjectives » (Marchal 2006 : 43) sont fortement soulignés. L'identité est théorisée dans une dialectique de soi/autrui et de même/différence. Le sociologue Zygmund Bauman (2004 : 13), qui se réfère au philosophe du langage, P. Ricœur, constate qu'aujourd'hui, on éprouve des difficultés à résoudre la dialectique du même (le sentiment de la continuité du moi) et de l'ipséité (la cohérence qui nous distingue des autres en tant que personne). Ceci est dû au fait que le monde postmoderne avec ses caractéristiques (diversité, multiplicité, fragmentation, transformation, etc.) appuie le développement d'un soi pluriel (*plural self*). Les changements rapides caractérisant l'époque actuelle⁸¹ exigent l'adaptation ainsi que la flexibilité ultime des sujets contemporains (Rappaport, Baumgardner, Boone 1999 : 94-99). Bauman (2004) appelle d'ailleurs cette époque « la modernité liquide » : « le monde où tout est insaisissable » et où les identités sont « les plus aiguës, les plus profondément ressenties et les incarnations les plus gênantes de l'ambivalence » (Bauman 2004 : 32; Bauman 2001).

Dans la recherche universitaire, le concept d'identité a été souvent divisé en deux autres concepts : identité personnelle et identité collective. Cette distinction remonte à la naissance des théories de la psychologie sociale de l'identité d'Henri Tajfel, Colin Fraser et John Turner. Ces théoriciens considèrent le soi comme relativement cohérent, comme un système avec de multiples facettes réalisées dans la continuité, d'une situation à l'autre, avec un sentiment d'unité et de consistance (Turner 1982 : 19). Quant à la différence entre l'identité sociale et l'identité personnelle, la première désigne l'appartenance aux groupes sociaux différents avec une signification émotionnelle et évaluative, tandis que la seconde met l'accent sur les

⁸⁰ En sciences sociales, l'essentialisme est amplement discuté (Bucholtz 2003 : 400) et souvent défini comme une théorisation figée et a-historique (Hansell 2000 : 771) faisant partie du paradigme « moderne » (opposé au paradigme postmoderne) (Gest 2015). L'essentialisme est défini par la sociolinguiste Mary Bucholtz (2003 : 400) comme une position selon laquelle le comportement et les attributs des groupes définis socialement peuvent être déterminés ou expliqués à partir de la référence aux caractéristiques culturelles et/ou biologiques dites inhérentes à ces groupes. Cela implique un certain processus de généralisation (par exemple, toutes les femmes sont empathiques) aussi dans l'action politique (« la classe moyenne ») (Phillips 2010 : 49-50).

⁸¹ Il existe des débats universitaires sur la manière de nommer l'époque actuelle (haute modernité, modernité tardive, postmodernité, hypermodernité, etc.) (Benwell & Stokoe 2006 : 22) que nous n'abordons pas ici.

caractères personnels de l'individu (Fraser 1978 : 141; Tajfel 1972 : 292). Tajfel (1972 : 293) cite les écrits de Berger et Luckman (1966) qui présument que la société non seulement définit, mais aussi crée la réalité psychologique et que l'individu s'actualise et reconnaît son identité en termes socialement définis⁸².

Toutefois, Abdallah-Preteille (2010 : 13-14) argumente que dans le postmodernisme, les appartenances aux différents groupes se sont multipliées et que la nouvelle dynamique de la globalisation se reflète dans l'hétérogénéité intergroupale et intragroupale (les caractéristiques intragroupales qui ne correspondent plus les unes aux autres : par exemple, tous les Finlandais ne sont pas chrétiens/luthériens) (Abdallah-Preteille 2010 : 13-14). Pour cette raison, les marqueurs anciens de l'identité, comme la culture, l'âge, etc. deviennent « ténus, lâches et fugitifs » (Abdallah-Preteille 2010 : 15). Ainsi, les approches postmodernes se détachent de ces caractéristiques essentialistes en posant le lien entre les identités personnelles et sociales : les identités personnelles se construisent, en effet, à travers des circonstances sociales (Rattansi & Phoenix 1997 : 104). Ainsi, nous constatons que la distinction théorique entre l'identité sociale et l'identité individuelle devient difficile à cerner et elle reste ainsi sans valeur analytique. Dans notre étude, nous reconnaissons l'importance des identifications groupales et collectives, mais nous le faisons d'une manière « liquide » et complexe (Dervin 2008 : 51) sans nous référer à la dichotomie de l'identité personnelle et l'identité sociale, ou encore, l'individu et la société et l'individualisme et le collectivisme.

1.1.2. Approches identitaires essentialistes et constructivistes

Le débat théorique sur le tournant postmoderne s'associe souvent à la problématique des approches essentialistes et anti-essentialistes ou constructivistes. Le sociologue Rogers Brubaker et l'historien Frederick Cooper problématisent le concept d'identité entre ces approches, autrement dit, entre la solidité et fluidité identitaire :

« If identity is everywhere, it is nowhere. If it is fluid, how can we understand the ways in which the self-understanding may harden, congeal, and crystallize? If it is constructed, how can we understand the sometimes coercive force of external identifications? If it is multiple, how do we understand the terrible singularity that is

⁸² Cette distinction s'est produite surtout depuis le socioconstructivisme (Berger & Luckmann 1966) selon lequel le savoir et les conceptions d'un individu sur la réalité remontent à l'interaction et aux relations entre l'individu et la société (Jackson II & Hogg 2010 : 742). Le constructivisme met, en effet, l'accent sur les relations sociales et sur le rôle des groupes dans la communication (Dervin 2008 : 51), mais cela peut mener à une définition de l'identité comme un sous-produit du social (Jackson II & Hogg 2010 : 742).

often striven for – and sometimes realized – by politicians seeking to transform mere categories into unitary and exclusive groups? How can we understand the power and pathos of identity politics? » (Brubaker & Cooper 2000 : 2)

Ces questions pertinentes nous amènent à problématiser davantage le concept d'identité. Pour mieux l'expliquer, Brubaker et Cooper (2000 : 10-11) distinguent l'essentialisme et le constructivisme, respectivement, comme des approches « forte » et « molle ». L'approche « forte » établit des frontières claires entre des groupes et souligne leur homogénéité intérieure (par opposition à d'autres groupes – entre « nous » et « eux »). Cette approche comporte certains présupposés : chaque personne et chaque groupe ont (ou devraient avoir) une identité (ou ils la cherchent), même sans en être conscients (comme la *classe* dans le marxisme). Pour la conception constructiviste dite « molle », souvent favorisée dans les discussions théoriques universitaires contemporaines, l'identité est conçue comme quelque chose de construit, fluide, multiple et négocié (Brubaker & Cooper 2000 : 1). Cependant, il y a un danger dans la dichotomisation de ces deux approches : dans l'approche essentialiste « forte », la recherche sur l'identité peut mener à la généralisations et stéréotypisation (voir aussi Dervin 2011a : 47) tandis que dans l'approche constructiviste « molle », l'identité en tant que concept analytique, peut perdre sa valeur (étant « trop molle » et restant sans définition claire) (Brubaker & Cooper 2000). Cependant, il existe une contradiction subtile dans ce que peuvent dire certains auteurs et théoriciens contemporains : d'un côté, ils dénoncent l'essentialisme en s'engageant dans l'approche des identités multiples, mais d'un autre côté, ils présentent ces identités multiples comme existant déjà dans l'individu et comme étant ce à quoi l'individu s'identifie et se ré-identifie⁸³. Ainsi, à notre avis, ces théorisations⁸³ ne sont pas purement essentialistes, mais pas non plus constructivistes. Brubaker et Cooper (2000 : 6) parlent de ce phénomène comme l'amalgame mal à l'aise du langage constructiviste et de l'argumentation essentialiste et Dervin (2011a : 47) comme un discours *janusien*⁸⁴. Cet amalgame est issu du fait que les universitaires sont souvent à la fois constructivistes et essentialistes : ils sont en même temps chercheurs et protagonistes des politiques identitaires ayant besoin d'une notion forte de

⁸³ Même si l'essentialisme a été fortement critiqué par des universitaires d'un point de vue théorique, méthodologique et politique (Bucholtz 2003 : 400), il est aussi avancé qu'il peut apporter une contribution positive dans un milieu scientifique : il peut faciliter l'analyse universitaire, créer des identités partagées et une stabilité sociale ou des alliances politiques et souligner des déséquilibres du pouvoir (Spivak 1988 cité dans Bucholtz 2003 : 401).

⁸⁴ En référence à Janus, le dieu romain à deux visages.

l'identité, mais qui doivent aussi maintenir le langage constructiviste « académiquement acceptable » (Bader 2001; Brubaker & Cooper 2000 : 6).

Pourtant, comment éviter ce double discours dans notre propre recherche? À notre avis, il est essentiel de commencer la réflexion par les questions suivantes : Est-ce que l'intérêt est d'examiner « quelle est l'identité d'une personne? » ou « comment est-elle, la nature de cette identité? » (d'une manière plutôt essentialiste) ou est-il d'examiner et d'expliquer les processus et les mécanismes à travers lesquels les identités deviennent, à partir d'un certain moment, une réalité puissante, comme le suggèrent Brubaker et Cooper (2000 : 5)? Quant à nous, nous préférons nous engager dans les derniers questionnements pour nous interroger sur les stratégies discursives qui peuvent solidifier ou liquéfier ce que les participantes de notre étude appellent leurs identités musulmanes et sur les manières dont elles s'identifient et se désidentifient par rapport à ces identités spécifiques (voir aussi Dervin 2010). À l'instar de Bauman (2001 : 97), nous ne concevons pas ces stratégies qui solidifient ou liquéfient comme dichotomiques, mais nous qualifions ces deux conditions de « couple inséparablement enfermé par un lien dialectique ».

Dans ce qui suit, nous continuons notre discussion en nous concentrant surtout sur les identités religieuses et les identités musulmanes.

1.1.3. Incertitude, illusion de l'entièreté et inconsistance identitaire

Comme nous l'avons vu, les théories postmodernes ont tendance à renoncer aux identités singulières dans le monde contemporain et à soutenir les appartenances multiples (voir Hall 2000 : 17). Toutefois, il est nécessaire de prendre garde à la possibilité qu'un certain degré d'unité ou de cohérence existe dans la construction identitaire (McAdams 1997 : 47). Le sociologue Anthony Giddens (1990) parle des forces qui, d'un côté, fragmentent les identités et, de l'autre côté, les unifient dans le processus de globalisation actuel (Benwell & Stokoe 2006 : 23). Selon Giddens (1991 : 38-39 cité dans Kinnvall & Lindén 2010 : 598), dans un monde fragmenté et marqué par l'absence de sécurité ontologique⁸⁵, la certitude se construit par des affiliations identitaires (le genre, le nationalisme, la religion, etc.) soulignant le

⁸⁵ La notion de sécurité ontologique réfère à la croyance en une psyché cohérente, à son « entièreté » reliée à un processus de séquestration des éléments chaotiques et anxieux (maladie, mort, crise globale, etc.), au sens de la sécurité fondamentale et que « l'histoire (le discours) étant racontée est une bonne » (Kinnvall & Lindén 2010 : 598).

sentiment d'un soi unifié, sans ambiguïtés, ni complexités. Dans les termes du philosophe québécois Charles Taylor (2008 : 41; 48), il s'agit d'une définition du soi par l'intermédiaire d'indispensables horizons, c'est-à-dire, de questions essentielles remontant aux « autres qui comptent »⁸⁶. Hermans & Dimaggio (2007 : 34; 39) soulignent aussi **l'incertitude** comme étant un sentiment dominant au sein de la globalisation. D'une part, cette incertitude peut provoquer l'élargissement des identités au-delà des structures traditionnelles. D'autre part, elle peut motiver certains individus et groupes à maintenir, à défendre et même à renforcer leurs identités dites locales (les valeurs, les pratiques, etc.). Hermans & Dimaggio (2007 : 34; 39) appellent ces identités locales des niches d'identités stables au sein des processus globalisants provoquant l'incertitude⁸⁷. Ces niches locales, telles que la religion et le nationalisme, deviennent « être chez soi » (par exemple, chez les immigrants), le sentiment nommé comme étant un porteur de certitude et de sécurité, ou encore, comme un espace où mener la vie quotidienne dans les circonstances stabilisées (Hermans & Dimaggio 2007 : 40).

Il a été avancé que l'identité, particulièrement religieuse, peut se cristalliser autour d'une seule appartenance et cultiver la singularité identitaire dans le monde contemporain d'identités multiples (voir Sen 2006 : 11). Par exemple, certains auteurs arguent que dans les cas de jeunes musulmans(e)s en Europe, l'identité religieuse musulmane n'est considérée ni comme hybride, ni comme incohérente, mais « reconnue comme une identité à part entière », comme « la seule identité signifiante » (Venel 1999 : 106-110) ou comme « multiple, mais également achevée » (Gest 2015 : 1877). Comme le constate Grillo (2004 : 846) :

« for some people (outsiders, insiders, Muslims, non-Muslims) a person's essence is captured by their religion. Though it is important not to essentialise "Muslim", we must understand that essentialising is a social fact which analysis must take into account and explain. » (Grillo 2004 : 864 cité dans Gest 2015 : 1871)⁸⁸.

⁸⁶ Selon Taylor (2008 : 40-41), le caractère dialogique est fondamental dans l'existence humaine. Il s'introduit par le langage et dans la rencontre avec l'autre, ou avec « les autres qui comptent ».

⁸⁷ Selon Hermans & Dimaggio (2007 : 36-37), la multiplicité inattendue des positions et voix peut aussi mener à la « cacophonie des voix », si la personne ne parvient pas à s'organiser et se réorganiser.

⁸⁸ Gest (2015 : 1868-1869) argumente que, chez les universitaires européens, on peut observer un consensus émergent que les identités (surtout politiques et sociales) des musulmans européens sont vécues de la manière dite antiessentialiste, c'est-à-dire, dans la négociation des identités, des obligations et des styles de vie face aux appartenances multiples. Toutefois, en même temps, dans la pratique, l'essentialisation de la classification de « musulman » a été utilisée, non seulement par les gouvernements et les non musulmans, mais aussi par les musulmans eux-mêmes pour défendre et viabiliser l'islam.

Ainsi, selon Gillo (2004), il est important de rendre compte de l'essentialisation identitaire en tant que fait sociologique à expliquer. L'anthropologue-psychologue Katherine Ewing (1990) théorise ce sentiment de l'entièreté comme étant une illusion, mais aussi comme étant une expérience sémiotique et elle soutient son importance. Selon Ewing (1990 : 252), l'imaginaire religieux, en particulier, est véhiculé pour organiser certaines expériences afin de se sentir en tant qu'« entité » même si les composants sont inconsistants. De cette manière, pour Ewing (1990 : 251), l'illusion de l'entièreté ne contredit pas la théorie postmoderne des identités multiples, ou des sois multiples, pluriels et inconsistants, projetés par les personnes de toutes les cultures (Ewing 1990 : 251). Cependant, aussi longtemps que l'individu est en mesure de maintenir les représentations du soi appropriées contextuellement dans l'interaction avec les autres, il peut expérimenter un sentiment de continuité, en dépit des inconsistances et des multiplicités identitaires. Toutefois, Ewing (1990 : 253) critique la notion du soi autonome, continu et « entier » en tant que notion analytique : il s'agit de la notion occidentale culturalisée et, donc, non applicable à d'autres cultures dont le soi est, par exemple, relationnel. Selon elle, le seul facteur commun caractérisant le soi partout dans le monde est **l'inconsistance** (Ewing 1990 : 253). Cette théorie montre que même si les identités religieuses peuvent paraître singulières, elles sont assujetties aux positions plus complexes et non isolées. Ainsi, au lieu de demander en quoi les identités religieuses consistent-elles, il devient plus intéressant d'examiner les points de changements et d'inconsistances (voir Dervin 2010) dans ces « processus de singularisation » et les stratégies à partir desquelles elles sont construites et « singularisées ».

1.2. Du soi et de l'autre au soi dialogique : vers la théorie du soi dialogique

« The formation of identity is a process of orchestrating voices within the self that speak from different I-positions. Such voices are embedded in field-specific repertoires of practices, characters, discourses and power relations specific to the various groups to which individuals simultaneously belong. » (Buitelaar 2006 : 259)

Pour étudier la négociation, l'instabilité et la multiplicité identitaire touchant les identités (religieuses) musulmanes à travers la conceptualisation de l'identité, discutée ci-dessus, il nous semble nécessaire de nous appuyer sur la théorisation du soi dialogique. La théorie du soi

dialogue (TSD) (*Dialogical Self Theory*), développée depuis les années 1990, surtout par le psychologue hollandais Hubert Hermans, est fortement influencée par des théories postmodernes de l'identité avec un accent mis sur la multiplicité, le langage, l'histoire et les rapports de pouvoir (voir Hermans & Hermans-Konopka 2010 : 34). Elle est définie comme une théorie de « rapprochement » (*bridging theory*) qui permet la rencontre entre des différentes théories et cadres conceptuels, même parfois contradictoires, et ce, afin de créer de nouveaux liens imprévus⁸⁹ (Hermans & Gieser 2012 : 1).

Pour nous, il y a principalement deux raisons pour lesquelles la TSD sert de point de départ important. Premièrement, c'est surtout la remise en question des dichotomies (soi et autre, interne et externe, sujet et société) qui nous attire dans cette théorisation. De plus, un des objectifs de la TSD est de dépasser des théories dites occidentales (hégémoniques) de l'identité autonome (*self-contained identity*) (voir Sampson 1985 cité dans Hermans & Gieser 2012 : 8). Dans cette théorie, le soi n'est pas conçu comme une entité, séparée de l'autre, mais le soi et l'autre font partie intrinsèque de l'un à l'autre déjà au sein d'un seul « individu » : l'identité y est conceptualisée comme constituée des voix (du soi et de l'autre) multiples et dynamiques qui interagissent (Aveling, Gillespie, Cornish 2014 : 1). Dans ce qui suit, nous présentons plus en détail notre positionnement théorique de la TSD.

1.2.1. Soi et la société

Commençons par la remise en question de la distinction entre le sujet (le soi) et la société. Selon la TSD, les deux principes déterminant le soi sont les échanges interactionnels et la dominance ainsi que le pouvoir sociale (Hermans 2002 : 147-148). Ainsi, si le soi et la société sont étroitement liés ou même de la même nature, on peut s'attendre à ce qu'une complexité croissante de la société ajoute à la complexité du soi (Hermans 2002 : 148).

La TSD met l'accent sur deux concepts principaux, le soi⁹⁰ et le dialogue⁹¹, et souligne une connexion profonde entre le soi et la société (voir Hermans & Gieser 2012 : 2). Dans cette

⁸⁹ Elle a été utilisée dans plusieurs domaines, dont la sociologie, l'anthropologie, les *cultural studies*, la science politique, l'informatique, la psychologie, la psychiatrie, la biologie, etc.

⁹⁰ Le concept de soi remonte au pragmatisme américain (William James, George H. Mead et Charles S. Peirce)

⁹¹ De son côté, le concept de dialogue a un rôle central dans les théories européennes, comme celles de Martin Buber et Mikhail Bakhtin.

théorie, l'interne et l'externe de l'individu sont remis ensemble⁹². D'un côté, le dialogue, souvent considéré comme « entre personnes », est internalisé à travers les voix et les positions du soi et des autres qui interagissent au sein du discours d'une même personne. D'un autre côté, le soi, se référant souvent « à l'intérieur » d'une personne, devient extériorisé à travers ces voix et ces positions (Hermans & Gieser 2012 : 2). En d'autres mots, la TSD souligne l'étude de multiples positions et voix du soi et d'autrui au sein du discours d'une seule personne :

« the dialogical self can be conceived of as a dynamic multiplicity of I-positions. In this view, the I emerges from its intrinsic contact with the (social) environment and is bound to particular positions in time and space. As such, the embodied I is able to move from one position to the other in accordance with changes in situation and time. In this process of positioning, repositioning and counterpositioning, the I fluctuates among different and even opposed positions (both within the self and between self and perceived or imagined others), and these positions are involved in relationships of relative dominance and social power. » (Hermans & Gieser 2012 : 2).

La TSD puise son inspiration, entre autres, chez le psychologue William James et chez le philosophe et linguiste Mikhaïl Bakhtine afin de décrire le soi comme en même temps consistant et inconsistant, centralisé et décentralisé, interne et externe (Hermans & Hermans-Konopka 2010 : 34; Hermans 2001 : 243). Selon la TSD, c'est surtout le psychologue William James qui soutenait la notion du soi élargi à son entourage par la distinction de *je* (*self-as-a-knower*) et *moi* (le soi comme un objet, le mien et tout ce qui *m'*appartient, comme *ma* mère, *ma* voiture, etc.) (Hermans 2001 : 244-245; Hermans & Gieser 2012 : 3). Cette approche du soi, ainsi élargi à « son extérieur », s'oppose au soi cartésien dualistique⁹³, et en conséquence, l'autre fait inséparablement partie du soi (et vice-versa).

Étant donné que les voix et les positions du soi et des autres interagissent et sont impliquées dans les relations de dominance et du pouvoir social (voir la citation au-dessus), la division entre le « soi intérieur » et la « société extérieure » est également renversée : conçu comme une « mini-société », le soi est connecté et défini à travers des relations du pouvoir au sein de la multiplicité de ses positionnements (Hermans & Gieser 2012 : 2). Toutefois, il ne s'agit pas d'une relation unidirectionnelle. Le soi n'est pas seulement représentatif ou assujéti à la

⁹² Le concept du soi renvoie (au moins dans la tradition occidentale) aux processus « internes » de l'individu, tandis que le dialogue est considéré comme ayant lieu entre personnes (Hermans & Gieser 2012 : 2).

⁹³ se basant sur la division entre le soi unifié et le corps, le soi et l'autre

société et à des structures institutionnelles, mais il est en mesure de les créer et de les transformer (Hermans & Gieser 2012 : 3). De cette manière, les positionnements du soi, faisant partie de la création de la société, sont exprimés au travers des voix du soi et des autres, structurées dans le récit. Ainsi, ces voix et positions discutent, se valident, s'opposent, interagissent, etc. en formant un soi complexe et *dialogique* (Hermans & Gieser 2012 : 2). En raison des multiples positionnements possibles, le soi dialogique est ainsi à la recherche, en même temps, de la continuité et de la discontinuité : la continuité se trouve dans les relations à divers éléments identitaires ou « essentialismes », tandis que la discontinuité se manifeste entre les différentes position incomplètes et parfois même opposées (Hermans 2001 : 248).

1.2.2. Voix du Je et des « Autres internes »

À partir de ce qui précède, demandons-nous, de quelles manières le soi dialogique se construit au travers des positions du soi et des autres? En général, il convient de se rendre compte que l'altérité (*otherness*) est un terme relatif : « [I]l n'y a pas d'autre sans 'Je' » (Boesch 2007 : 5). Cet « autre » change selon les perspectives d'un individu et selon l'action située (Boesch 2007 : 5). Comment ainsi s'approcher de cet « autre » en mouvance permanente?

Dans la TSD, on peut parler de la multivocalité du soi qui souligne la présence d'autrui au sein du soi. Plus précisément, d'autres personnes avec différents positionnements et différentes voix « habitent » dans le soi, ce qui crée un lien entre les perspectives des autres « en dehors » du soi et l'identité « interne » de l'individu. Hermans (2001 : 252) décrit cette interaction à travers des positions *internes* et *externes*, et Aveling, Gillespie et Cornish (2014 : 4), des positions du Je et des « Autres internes ». Les positions internes (positions du Je) sont considérées comme faisant partie des positionnements du *moi* (*Je* comme mère, universitaire, etc.), tandis que les positions externes (« Autres internes ») (ma collègue, mon directeur, mes enfants) se réfèrent aux personnes et aux objets en dehors du soi, mais qui sont pertinents par rapport aux positions internes. L'essentiel c'est de comprendre que toutes ces positions internes et externes font ainsi partie du soi dialogique et élargi : elles peuvent être présentées en coopération ou en compétition, d'une manière compatible, incompatible ou conflictuelle dans des situations particulières : elles dialoguent entre elles (Hermans 2001; Hermans & Hermans-Konopka 2010 : 246-247; Bhatia 2002). Certaines sont plutôt stables, tandis que d'autres apparaissent et changent selon la situation (Hermans 2001 : 253-254). Par conséquent,

l'individu se construit en tant que sujet en utilisant le langage et les mots des autres et, donc, à travers les différents Autres (Grossen 2010 : 11). En bref, la TSD souligne donc une forte pluralité de la conscience et polyphonie du discours (Hermans 2001 : 245; Hermans & Gieser 2012 : 5) (voir le chapitre I : 2.5.⁹⁴). Ce sont ainsi ces voix du soi (internes et externes) qui demeurent notre principal centre d'intérêt (Grossen 2010 : 7).

1.2.3. Globalisation et incertitude

Certaines idées centrales de la TSD nous connectent à l'ère de globalisation et à de nouvelles dynamiques identitaires. Hermans & Dimaggio (2007 : 34) parlent des identités globales et locales et des défis auxquels les personnes font face actuellement : elles doivent s'adapter, non seulement aux cultures locales, mais aussi à la société globale (voir Arnett 2002 cité dans Hermans & Dimaggio 2007 : 34; Kinnvall & Lindén 2010 : 595). Par conséquent, les individus développent des identités dites biculturelles ou hybrides où les éléments globaux et locaux sont bien combinés. Toutefois, ils peuvent également rencontrer la confusion et perdre le sentiment de « chez moi » dans la situation aussi bien locale que globale. Cette époque de globalisation et le soi dialogique sont ainsi caractérisés par l'incertitude tenant à la complexité des relations, à l'ambiguïté, au savoir déficitaire en l'absence d'une structure supérieure et à l'imprévisibilité. D'après Hermans & Dimaggio (2007 : 34), c'est cette incertitude globale qui mène à l'accroissement de la multivocalité ou de la complexité identitaire. Cela est dû au fait que cette incertitude ne permet pas la fixation du sens (en renforçant l'ambiguïté), et ce, sans qu'il y ait des voix ou des positions dites supérieures pouvant résoudre des contradictions et des informations conflictuelles (Hermans & Dimaggio 2007 : 34). Ainsi, le soi dialogique n'arrive pas à sa destination finale (Hermans & Dimaggio 2007 : 34) :

« This self is conceived of as open to an ambiguous other and is in flux toward a future that is largely unknown. (...) this uncertainty challenges our potential for innovation and creativity to the utmost, and at the same time, it entails the risks of a defensive and monological closure of the self and the unjustified dominance of some voices over others. » (Hermans & Dimaggio 2007 : 34)

⁹⁴ C'est le philosophe et linguiste Mikhaïl Bakhtine, dans son roman polyphonique, qui met ensemble le dialogisme et la multivocalité (Hermans & Gieser 2012 : 6) : en vue de transformer des positionnements du soi multiples, les différentes voix du soi entrent en relation dialogique avec des « autres imaginés » (auparavant temporels et spatiales) (Hermans & Gieser 2012 : 6-7).

Comme le soulignent Hermans & Dimaggio (2007 : 34; voir aussi Kinnvall & Lindén 2010 : 604), les défis posés par l'incertitude peuvent, non seulement contribuer à l'innovation, mais aussi former des « clôtures identitaires » et accorder une dominance non justifiée à certaines voix, ou identités, sur d'autres. À notre avis, dans le cas des identités religieuses, ou de certains de ces aspects, l'incertitude globale peut ainsi agir comme source d'innovation et de potentiel, mais aussi, dans certains cas, comme « clôture identitaire ».

1.2.4. Rapports de pouvoir, identités et globalisation

Nous soulignons que la perspective dialogique comprend trois dimensions principales. Premièrement, rappelons que les autres personnes, groupes ou cultures font partie du soi élargi en termes de multiplicité des voix et des positions. Deuxièmement, les rapports de pouvoir et la dominance⁹⁵ sociale font partie des dynamiques des enjeux de ces voix et de ces positions du soi et des autres. Et troisièmement, les émotions jouent un rôle important dans l'ouverture ou la fermeture du soi au sein des influences et des incertitudes locales et globales (Hermans & Dimaggio 2007 : 36). En ce qui concerne les rapports de pouvoir et les émotions, Hermans et Gieser (2012 : 5) soutiennent que la globalisation a créé des rapports de pouvoir plus complexes qu'auparavant, et ce, à travers la multitude des connexions dites interculturelles. Ces rapports ne sont pas « externes » à l'individu, mais sont incorporés au soi dialogique par les différentes voix culturelles et collectives, imprégnées de leur part, dans les relations sociales en produisant des sentiments positifs et négatifs. Ainsi, diverses positions du soi et les voix internes et externes ne sont pas considérées comme égales, étant donné qu'elles sont assujetties aux rapports de pouvoir en société et en interaction. Hermans & Hermans-Konopka (2010 : 11) soulignent que cela se reflète dans la domination relative de certaines positions du soi et de certaines voix des groupes ou des individus, qui sont considérées plus importantes que d'autres (Hermans 2001 : 263). Cela crée des positions privilégiées et d'autres subordonnées (Lindegger & Alberts 2012 : 220). Cela dit, les catégories sociales, les voix collectives⁹⁶ et les « autres généralisés » peuvent agir d'une façon relativement autonome dans l'individu, et ce, en organisant et en limitant la construction du sens commun (voir Hermans

⁹⁵ Dans la TSD, c'est la notion de dominance qui peut créer un lien entre les niveaux d'analyse personnel, social et sociétal (Surgan & Abbey 2012 : 163) ou individuel, local, et global (Hermans & Dimaggio 2007 : 50).

⁹⁶ Ce sont des voix représentatives des communautés (la mère, le père, l'enseignant, les gens du pouvoir comme les leaders religieux, etc.) détenant un pouvoir asymétrique qui sont construites et reconstruites imaginairement.

2001 : 262)⁹⁷. Ainsi, les pouvoirs sociaux et les asymétries du pouvoir sont incorporés dans les répertoires des voix collectives qui ne peuvent pas être ignorées surtout dans des contextes globaux et chez les groupes dits minoritaires (voir Cameron, Maslen, Todd 2013 : 6), comme les musulmans en Finlande et au Québec, Canada.

Nous soulignons qu'il existe également une possibilité d'incompréhension dialogique tenant à ces asymétries du pouvoir et à la dominance au niveau interactionnel. Hermans (2001 : 257) en identifie quatre : 1) le *partage interne unidirectionnel* (la mère trouve sa fille égoïste et lui communique cette perception jusqu'à ce que sa fille commence à se croire égoïste); 2) le *partage externe* (deux personnes en interaction partagent une attitude envers un tiers et en sont conscientes, comme l'attitude négative contre les immigrants); 3) l'*espace interne non partagé* (un garçon adolescent se trouve indépendant, même si ses parents le voient comme dépendant); et 4) l'*espace externe non partagé* (une personne positionne l'autre d'une manière spécifique et celle-ci n'en est pas consciente). Selon Hermans (2001 : 258) les facteurs culturels, encourageant la formation des identités multiples et des identités de l'« entre-deux », parfois contradictoires, peuvent aussi contribuer à cette incompréhension dialogique selon la manière dont les personnes en question organisent et réorganisent leurs positionnements du soi pour que les autres puissent les partager.

Enfin, il convient de se souvenir de la manière dont les différences dans les rapports de pouvoir structurent et mènent des relations dialogiques. Dans la participation aux contextes sociaux, les voix internes et les relations dialogiques sont attachées, et aussi limitées aux expressions des voix collectives institutionnelles et historiques (Hermans & Gieser 2012 : 11). Ainsi, la domination (dans les conversations, les points de vue, les thématiques, etc.), le pouvoir (social et institutionnel) et l'asymétrie (les questions libres, les réponses forcées) se manifestent dans ces relations dialogiques (ou dialogiques-monologiques). De cette manière, même si chaque voix a son propre espace et point de vue, certaines voix peuvent être occultées, forcées au silence ou réprimées sur la base des différences, comme « la race », le genre, l'âge ou d'autres caractéristiques sociales (Hermans & Gieser 2012 : 8-9). Ces hiérarchisations identitaires se manifestent ainsi dans le soi dialogique au niveau individuel,

⁹⁷ Ces voix et positions reflètent des dynamiques de pouvoir, comme il y a des groupes qui ont plus de possibilités d'exposer leur voix ainsi que d'influencer et même d'opprimer l'individu (*id.* : 263)

local et global (Hermans & Dimaggio 2007 : 50). C'est pourquoi nous les examinons dans notre étude sur les identités musulmanes.

Sommairement, nous suggérons que les pouvoirs sociaux et les émotions peuvent soit rendre le soi et l'identité plus complexes et hétérogènes, soit les pousser vers les « niches » locales (identités singularisées) permettant la restauration de la sécurité, de la certitude et de la stabilité à l'échelle globale et locale (Hermans & Dimaggio 2007). Ainsi, pour notre étude sur les identités musulmanes, la TSD nous permet ainsi de mieux nous retrouver dans un contexte global de changements sociaux fondamentaux, de rapports de pouvoir, d'hierarchies identitaires, d'incertitudes et même de menaces identitaires (voir Lindegger & Alberts 2012) et ce, entre le double mouvement de la solidification et liquéfaction identitaires.

1.2.5. Comment analyser le soi dialogique?

Dans les parties précédentes, nous avons identifié des pistes théoriques pour mieux comprendre la multiplicité et l'instabilité identitaire reliée à notre ère de la globalisation et de l'incertitude. Ici, nous présentons quelques outils analytiques pour saisir cette multiplicité et instabilité identitaire à travers des stratégies discursives et des positionnements du soi au sein de la TSD.

1.2.5.1. *Stratégies discursives*

Tout d'abord, nous nous référons à l'étude (en linguistique et en psychologie) de Cameron, Maslen, Todd (2013) qui élaborent la TSD pour examiner les effets du terrorisme et de l'empathie en tant que réponse aux menaces terroristes constantes en temps d'incertitude. Dans cette étude, le soi et l'autre sont considérés, d'après la TSD, comme construits d'une manière dialogique et fluide. De plus, les émotions sont prises en compte, car elles participent à la construction des hiérarchies identitaires et des identités soit multiples soit stabilisées (solidifiées). Les auteurs ont nommé plusieurs stratégies discursives qui ont aidé les participantes (musulmans et non musulmans) à se positionner dans l'incertitude, telles que **les métaphores** (pour expliquer des sentiments, se positionner et s'évaluer d'une manière affective ou en se résumant), **les références aux personnes** (individuelles, publiques, etc.) **et aux groupes** (génériques, religieux, ethniques, politiques) ou **aux « groupes-tout-incluant »** ('every-person' groups), **les récits** concentrés sur le soi et l'autre, comme **les récits du pouvoir** et **les positionnements du soi**. Dans notre analyse, nous examinerons également de

telles stratégies discursives qui nous permettront de présenter et d'organiser les manières dont les identités musulmanes de nos participantes sont construites.

1.2.5.2. Positionnements du soi

La TSD propose également certains types spécifiques des positionnements (du soi et de l'autre), pertinents pour notre analyse sur la construction et la négociation des identités musulmanes :

- **Les positionnements du soi multiples (internes et externes)** : Les positionnements du soi sont assujettis aux changements, mais en même temps préservent l'unicité et la cohérence (Hermans & Gieser 2012 : 14). Le processus du positionnement s'attache à variété des positions, certaines déjà « existantes », d'autres « nouvelles » qui conservent une certaine autonomie (avec son histoire spécifique, etc.). Le soi s'approprie ou possède certaines de ces positions (le mien, etc.), et en même temps, rejette ou en renie d'autres (Hermans & Gieser 2012 : 14). En d'autres mots, il s'agit d'un processus d'*agencement* (le positionnement, le repositionnement et le contre-positionnement) dans lequel la personne se positionne (ou devient positionnée) vis-à-vis d'autres positions/voix dans un espace personnel et social (Hermans & Gieser 2012 : 15). Il existe également des positions collectives (ou groupes culturels, autres généralisés) qui habitent le soi dialogique et peuvent aussi être utilisées dans la construction de « niches locales » (Hermans & Dimaggio 2007 : 37; Hermans & Gieser 2012) ou d'identités singulières (voir aussi le chapitre II : 2.4.2.);
- **La tierce-position (*third position*)** est une position qui se forme par une situation conflictuelle entre deux ou plusieurs positions du soi (Hermans & Gieser 2012 : 15). Dans cette tierce-position, les positions originaires « diminuent » leur visibilité, mais, en même temps, y puisent de l'énergie pour créer quelque chose de nouveau. Par exemple, ces positions peuvent émerger dans un nouveau contexte de globalisation et de migration transnationale où les identités hybrides⁹⁸ existent sous une menace constante de ne pas être intelligibles dans la sphère sociale (Surgan & Abbey 2012 : 153). Surgan & Abbey (2012 : 154; 164) identifient la tierce-position comme un espace d'action tendue que le Je occupe

⁹⁸ Pour Surgan & Abbey (2012 : 153), l'hybridation peut arriver dans une situation où les positions multiples du soi sont simultanément actives et ne peuvent pas coexister (en raison du conflit ou du besoin de se synthétiser).

entre deux positionnements du Je. Cet espace est exprimé à travers une dominance expressive où les deux positionnements du Je participent dans la création de la tierce-position, mais en termes inégaux (par exemple, les positions « entre deux » cultures);

- **La méta-position** (*meta-position*) renvoie à la réflexion du soi, à la critique du soi, au doute du soi ou à la métacognition (la capacité de se distancier de ses propres actions) (Hermans & Gieser 2012 : 15-16; Barresi 2012). La méta-position facilite la cohérence et l'organisation des positionnements du soi d'un point de vue spatial (Hermans & Gieser 2012 : 17), mais renferme toujours une charge affective (Dimaggio 2012 : 357). Dans notre analyse, nous nommons cette position « positionnement réflexif »;
- **Les positions promotrices** (*promoter positions*) ou significatives facilitent également la cohérence et l'organisation des positionnements du soi, mais d'un point de vue temporel (Hermans & Gieser 2012 : 17). Elles sont les positions innovatrices *par excellence* et spécialisées pour servir le soi dans son ensemble (Hermans & Gieser 2012 : 17). Ces positions peuvent être les positions externes significatives (la mère, le père, ou les personnalités inspirantes, etc.), y compris les positions spirituelles ou religieuses (Bouddha, le Christ, Mohammad, Dieu, etc.). Avec ces positions externes, les positions internes (positions du Je) forment des relations dialogiques et les positions promotrices peuvent devenir « des positions ultimes promotrices » (Hermans & Gieser 2012 : 17). Nous observons ces positions spécifiques dans notre étude ainsi que la manière dont on s'y réfère et leur nature ou non religieuse;
- **La conscience transcendante** (*transcendental awareness*) ou les positionnements transcendants renvoient souvent aux expériences religieuses ou spirituelles d'une personne au-delà des positions religieuses : « il est en tout et partout » (Hermans & Gieser 2012 : 19). Dans ces expériences, le sens de l'espace n'est pas perdu, mais le soi est loin d'être autonome (Hermans & Gieser 2012 : 19). Il s'agit d'une sorte de méta-position où le jugement et le sentiment affectif n'ont pas de place (Hermans & Gieser 2012 : 18-20);
- **Les voix émotionnelles** (*emotional voices*) (Hermans & Dimaggio 2007 : 40) peuvent argumenter, négocier et convaincre, mais aussi crier, accuser, mendier, regretter, rire et pleurer, ainsi qu'exprimer la colère, la joie, la sympathie, l'amour, la haine, l'anxiété, la

peur, le dégoût, etc. Ce sont des positions qui aident les personnes à se connecter à elles-mêmes et à leurs environnements (Hermans & Dimaggio 2007 : 70), et;

- **Les positions globalisantes** (*globalizing positions*) (Hermans & Dimaggio 2007 : 36-37) peuvent émerger lorsque 1) une personne rencontre une densité inattendue de positions (internes et externes), ce qui lui demande de s'organiser et se réorganiser; 2) une personne rencontre la diversité des groupes et cultures dans une échelle globale (ce qui augmente aussi des oppositions et des contradictions); 3) il y a des changements globaux inattendus qui lui permettent de changer ou de s'impliquer dans des positions inattendues, comme c'était le cas dans le cadre des événements de *Charlie Hebdo* (2015) en France où de nombreuses personnes « devenaient Charlie » (« *Je suis Charlie* »); et 4) la possibilité de la variété des positions augmente (immigration, nouvelles technologies, etc.) (Hermans & Dimaggio 2007 : 36-37).

Dans notre recherche, ces positionnements du soi nous servent d'outils analytiques pour mieux saisir la construction des identités musulmanes des participantes. Nous reconnaissons toutefois que ces positionnements présentés ne sont ni exclusifs, ni exhaustifs : au cours de l'analyse, nous pouvons en identifier d'autres que nous nommons au fur et à mesure de l'analyse. Nous parlons des **positionnements du soi** lorsqu'une participante prend la responsabilité énonciative pour se positionner (*j'ai hérité l'islam (...) je suis musulmane de cœur* (Q4A); *I'm not Muslim (...) it's just something in my birth certificate* (F14D)) ou lorsqu'elle négocie une identification, une désidentification ou une confusion identitaire avec des positions/voix externes (autres) et des positions/voix internes (positions du Je) dans son discours. De plus, nous parlons **de positions** lorsqu'il s'agit d'une référence à l'autre sans « la parole citée » (*j'ai toujours eu confiance à mon père* (Q8F)) et **de voix** lorsqu'il y a de « la parole citée » (*mon père m'a dit...*(Q8K)) (voir le chapitre II : 2.5.2.). Nous considérons que la TSD offre ainsi un réel potentiel pour fournir un cadre conceptuel pour comprendre ces rapports entre le soi et l'autre dans la construction des identités musulmanes chez nos participantes.

1.3. De l'identité à l'analyse des identifications

Enfin, il nous reste à discuter brièvement l'utilisation du concept d'identité dans notre étude. Tout d'abord, il est parfois suggéré de le remplacer par d'autres concepts, tels que l'identification (soulignant le processus, l'action et les acteurs) ou la compréhension du soi (plus détachée de la signification de l'identité comme une entité autonome et harmonieuse) (Brubaker & Cooper 2000 : 14-18; Dervin 2013)⁹⁹. Ceci suggère qu'une différence pourrait être établie entre les concepts d'identité et d'identification à partir du « glissement » de l'identité forte aux identifications mouvantes, et d'une autre manière de vivre le rapport à l'altérité (Maffesoli 2006 : 156). Toutefois, selon Stuart Hall (2000 : 16), le concept d'identification est un des concepts les moins bien compris et sa compréhension est presque aussi délicate que celle du concept d'identité¹⁰⁰. Même si dans le langage courant, l'identification peut signifier la reconnaissance d'origine commune ou de caractéristiques communes avec une autre personne ou un groupe, l'approche discursive considère l'identification plutôt comme une construction jamais achevée, toujours dans le processus, sans condition d'existence déterminée, et « logé[e] dans l'éventualité » (ni trouvée, ni perdue) (Hall 2000 : 16-17; aussi Bauman 2002 : 69).

Dans notre étude, nous nous référons aux concepts d'identité et d'identification de la manière suivante : l'identité musulmane est considérée comme l'objet de notre étude dans sa globalité. Pour nous, cette identité est multiple et ainsi, nous parlons souvent des identités musulmanes au pluriel. De plus, étant donné que nous nous intéressons aux stratégies discursives pour construire les identités musulmanes, nous nous référons aux multiples identifications au sein de cette construction. Ces identifications peuvent être temporelles ou plus durables, mais toujours contextuelles, sans nécessairement faire référence au passé ou au futur (voir Tournebise 2013 : 13). L'identité en général est donc pour nous quelque chose qui se construit dans des processus de négociation et d'identification entre les multiplicités, les instabilités et les unicités.

⁹⁹ À notre époque de globalisation, Zygmund Bauman (2002 : 69) argumente également en faveur de ce changement terminologique des identités, héritées et acquises, pour l'identification qu'il définit comme une activité de confrontations, de tensions et de conflits continuels : « une activité interminable, toujours incomplète, inachevée et ouverte dans laquelle nous sommes tous engagés, autant par nécessité que par choix » (Bauman 2002 : 69).

¹⁰⁰ Ayant ses racines dans les répertoires psychanalytiques et discursifs (Hall 2000 : 16).

1.4. De la problématique du « groupe » à la « groupitude »

Enfin, nous tenons à interroger l'idée de groupe, souvent utilisée pour décrire les identités dites collectives, comme les identités culturelles et religieuses (telles que les identités musulmanes), nationales ou ethniques : selon Roger Brubaker (2004 : 9, voir aussi Jenkins 2008 : 169), le problème se présente lorsque la notion de groupe n'est pas problématisée ou qu'elle est prise pour acquise. D'après Brubaker (2004 : 11), les identités dites collectives devraient être conceptualisées, non pas comme des groupes substantiels, mais plutôt comme se construisant à partir d'actions situées, de schémas cognitifs, de cadres discursifs, de formes institutionnelles ou de projets politiques (Brubaker 2004 : 11). Ainsi, on devrait parler plutôt de *l'ethnisation*, de *la racialisation*, de *la nationalisation* et de *la religionisation* ou encore de la « groupitude » (*groupness*) (Brubaker & Cooper 2000 : 19-21) en tant que processus politiques, sociaux, culturels et psychologiques, qui font naître des « groupes » spécifiques. Ainsi, dans notre thèse, nous ne référons pas à nos participantes (musulmanes, immigrantes et étudiantes) en tant que « groupe ». Notre intérêt porte plutôt sur la manière dont les identités musulmanes sont *nationalisées*, *culturalisées*, *religionisées*, *racialisées* et *genrées*. Autrement dit, nous nous concentrons sur les rapports de pouvoir qui contribuent à ces processus de hiérarchisation identitaire au sein du discours de nos participantes sur leurs identités musulmanes.

1.5. Récapitulation

Notre objectif dans ce sous-chapitre était d'introduire certains enjeux importants concernant le concept d'identité et de nous positionner par rapport à sa théorisation. Les enjeux que nous avons traités, principalement en relation aux dichotomies (individu/société, identité personnelle/identité collective, essentialisme/constructivisme et multiplicité/singularité), ont montré une certaine tendance à simplifier la compréhension du concept d'identité et surtout celle de l'identité religieuse musulmane. Ainsi, dans le cadre de notre recherche, nous avons décidé de ne pas nous concentrer sur les définitions substantielles de la compréhension de l'identité musulmane, qui soulignent les caractéristiques spécifiques de cette identité : nous admettons que nous ne pouvons pas trouver « la vérité absolue » des identités musulmanes de

nos participantes. Ceci tient au fait que nous avons participé à la création de leurs compréhensions en tant que chercheuse dans des situations interactionnelles particulières où nous avons construit les données et qui ont certainement changé par la suite (Tourneise 2013 : 102). Pour cela, nous préférons nous concentrer sur l'étude des contextes discursifs où les identités (religieuses) musulmanes gagnent une importance particulière (voir Dhamoon 2009 : 48). De plus, nous nous intéressons aux identifications, aux désidentifications et aux confusions identitaires en tant que stratégies discursives, qui rendent ces identités (ou certains de leurs aspects) saillantes. Pour ce faire, la TSD nous a paru la théorie la plus pertinente comme cadre théorique, en raison de ses engagements à conceptualiser différemment le soi et autrui ainsi que le local et le global hors des dichotomies habituelles qui réduisent le concept d'identité aux différents pôles analytiques.

Enfin, nous avons présenté certains outils analytiques que nous utiliserons pour étudier les identités musulmanes. Nous avons souligné certaines stratégies discursives, telles que les références aux autres personnes (ou groupes), les récits (du soi et de l'autre), les récits du pouvoir et les positionnements du soi, comme éléments à analyser. De plus, à l'instar de Hermans & Gieser (2012), Hermans & Dimaggio (2007) et Surgan & Abbey (2012), nous avons identifié l'importance des positions internes et externes, ainsi que des positionnements du soi multiples, comme les positions méta-réflexives, transcendantes, promotrices, émotionnelles, globalisantes et les tierces-positions, qui nous aident à évaluer la construction discursive des identités musulmanes de nos participantes dans leur multivocalité et multilocalité.

2. Enjeux du pouvoir produisant le sujet « la femme musulmane »

Dans notre étude, nous examinons également des rapports de pouvoir produisant le sujet spécifique, « la femme musulmane ». Nous le faisons en nous concentrant sur ce que nous appelons « les impositions et les hiérarchies identitaires » qui se manifestent de différentes façons dans les discours de nos participantes, surtout sous la tension entre les positions externes (des autres) et internes (du Je). Nous nous intéressons également aux manières dont ces discours créent et recréent certains rapports de pouvoir (comme généralisations,

marginalisations, stéréotypes, altérisations, etc). Dans ce sous-chapitre, nous théorisons cet objectif spécifique.

2.1. Devenir un sujet particulier, « la femme musulmane »

Nous partons de l'idée selon laquelle les rapports de pouvoir non seulement produisent des hiérarchies identitaires, mais participent également à la formation d'un sujet particulier, « la femme musulmane » : c'est à travers ces rapports de pouvoir que le sujet se forme dans les discours et dans les relations sociales (Butler 2002). Nous ne parlons pas ici des rapports de pouvoir singuliers et unidirectionnels, mais des rapports qui soumettent l'autre en créant simultanément sa capacité d'agir (Butler 2002). Ainsi, dans notre thèse, nous reconnaissons l'importance de ces rapports de pouvoir qui marquent la conscience de nos participantes qui s'identifient ou sont identifiées comme des sujets spécifiques, « les femmes musulmanes » (voir Fatima 2011; Mamdani 2004). Par conséquent, même si certaines de nos participantes n'accordent pas d'importance à leurs identités musulmanes, elles ne peuvent pas totalement échapper aux inégalités ou aux hiérarchies sociales dont souffre « leur groupe » (Phillips 2007).

2.1.1. Subjectivation de « la femme musulmane »

Le concept de subjectivation (*subjectification*) (Davies 2006) nous paraît important pour saisir la construction identitaire musulmane dans le discours de nos participantes au sein des rapports de pouvoir à étudier. Selon la féministe et postcolonialiste Judith Butler (1995 : 45-46 cité dans Davies 2006 : 426), le « devenir sujet » se réalise dans l'ambivalence créée par le paradoxe de la soumission et de la maîtrise, vécues simultanément dans la construction du sujet (Butler 2002; 1995 : 45-46 cité dans Davies 2006 : 426). En d'autres mots, le sujet peut résister et être antagonisé par les pouvoirs qui l'assujettissent, mais en même temps, son existence dépend de ces pouvoirs. Davies (2006 : 426) décrit cette formation du sujet, en termes non de sujet passif, mais de sujet avec une capacité d'agir (*agency*) qui lui permet de se refléter et examiner avec un regard critique les conditions de sa possibilité d'existence. Ainsi, les sujets à la fois subvertissent et éclipsent les pouvoirs qui agissent sur eux et qu'ils édictent en même temps (Davies 2006 : 426). De cette manière, les rapports de pouvoir non seulement

produisent les exclusions, les hiérarchies et les « Autres », mais forment aussi les sujets spécifiques dans les discours et les relations sociales (Butler 2002 : 22).

Pour Butler (2002 : 22), la subjectivation se forme alors dans cette dépendance fondamentale du discours jamais choisi, mais qui, paradoxalement, « initie et soutient notre action » (*agency*). C'est pourquoi il existe des discours politiques, populaires, culturels et religieux (entre autres) qui circulent dans la société et fournissent des « terrains discursifs » (Youdell 2006 : 512; Sidhu 2003; Behloul 2012) ou « des récits sociaux hégémoniques » (Valentine & Sporton 2009 : 736) souvent imposants, racialisés et genrés. À travers ces récits hégémoniques, les participantes sont subjectivées ou se subjectivent pour qu'elles existent en tant que sujets spécifiques, « les femmes musulmanes ». Ces terrains discursifs sont identifiés autour des thématiques spécifiques et de certaines autorités (comme les médias, les politiciens, les universitaires, etc.) en tant qu'« objets visibles du discours » (Sidhu 2003 : 97) que nous observons sous la forme de positions et voix internes et externes dans le discours de nos participantes.

2.1.2. Exclusions, accommodements, marginalisations

Dans son article intitulé *Who Counts as a Muslim? Identity, Multiplicity and Politics*, Saba Fatima (2011) constate ceci :

« To label any experience as the Muslim experience would be to homogenize the diversity of Muslims. No one Muslim's experience would be exactly like another, simply because they both have faith in God. However, people may "feel" their Muslimness by way of exclusion. They may not be sharing the same experiences because they both necessarily have faith, but more specifically the experience of exclusion elicits their identification with the Muslim identity. » (Fatima 2011 : 346-347).

Comme dans ce sous-chapitre nous nous intéressons essentiellement aux impositions hiérarchiques produisant les sujets « des femmes musulmanes », il est important de justifier la centralité des identités musulmanes dans notre analyse. Nous pouvons justifier cette centralité au moyen des arguments de la philosophe Saba Fatima (2011) qui examine ces identités en relation avec les politiques identitaires (Fatima 2011 : 343). Selon Fatima (voir la référence de Fatima (2011) ci-dessus), en réalité, il n'y a pas une « expérience musulmane » identique ou similaire à l'autre sur la base de la foi en Dieu. Toutefois, les musulmans peuvent sentir leur musulman-ité (*muslim-ness*) à travers les rapports de pouvoir sociétaux, comme les exclusions, les accommodements et les représentations, qui créent autant d'expériences et

d'identités communes. Fatima (2011) décrit trois hiérarchies plutôt politiques (non théologiques) qui participent à la construction de ce sentiment commun : 1) la communauté musulmane; 2) « le corps musulman marqué »; et 3) les pratiques religieuses. Dans la section suivante, nous nous concentrons sur ces trois hiérarchies.

2.1.3. Communauté musulmane et exclusion

La première hiérarchie se construit autour de la définition de la communauté musulmane (*l'oummat*). Selon Fatima (2011 : 343-345), le Coran utilise le terme « oummat » pour désigner l'humanité entière, et plus particulièrement les musulmans. Dans ce contexte, l'idée de l'unité de *l'oummat* provient plutôt de la foi, non de l'expérience de l'oppression, comme dans les politiques identitaires. Toutefois, les politiques identitaires peuvent participer à sa définition, car il y a aussi des inclusions, des exclusions ou d'autres « luttes » (violences intrareligieuses, la « guerre contre la terreur », etc.) qui participent à la définition de cette *oummat*. Ainsi, elle se définit facilement par une image imposée et homogène, comme une entité monolithique (avec les loyautés, les opinions et le « point de vue musulman » uniformes), par exemple, dans les médias. Pour comprendre ces impositions, Fatima (2011 : 343-345) utilise le concept de « *culture talk* »¹⁰¹ de Mahmood Mamdani (2004 : 17-18) qui part de l'idée selon laquelle chaque culture a une essence tangible qui la définit et qui explique les actions politiques comme la conséquence de cette essence (comme « le terrorisme islamique », les distinctions entre « moderne » et « prémoderne », « bons musulmans » et « mauvais musulmans », etc.). Ainsi, pour Fatima (2011), il y a aussi des conséquences politiques (les inclusions, les exclusions, les dichotomisations, etc.) qui font partie de la contestation théologique de la communauté musulmane.

¹⁰¹ Il est essentiel de noter que l'enjeu ne se situe pas seulement dans le « *culturespeak* » (Hannerz 1999), dans la description d'un phénomène à travers « les cultures », mais aussi dans la « *culture talk* », décrit par Mahmood Mamdani (2004), surtout lorsqu'il s'agit des identités musulmanes. Cette notion permet d'approfondir la critique forgée par les *Cultural Studies* de la manière essentialiste de s'approcher des cultures. Pour Mamdani (2004 : 17), la culture est devenue en fait moins sociale, plutôt politique ainsi que moins reliée à certains pays ou nations, mais plutôt attachée aux politiques et aux événements globaux. Ainsi, contre la manière anthropologique d'étudier les cultures au niveau local, interactionnel ou au niveau du vécu, la « *culture talk* » se concentre sur les relations globales hautement politisées (comme « le terrorisme » « islamique ») qui définissent en même temps les identités et agissent comme explications et descriptions des événements spécifiques (Mamdani 2004 : 17-18).

2.1.4. « Corps musulman marqué »

La deuxième hiérarchie, « le corps musulman marqué », est utilisée surtout dans les politiques identitaires, même s'il est possible que son image ne corresponde pas à celle des personnes s'identifiant comme musulman(e)s (Fatima 2011 : 345-346). Pour Fatima, en effet, il est même bizarre de parler « d'un corps musulman » en raison de la multiplicité des identifications attachées aux identités musulmanes (comme nationalités, normes des habillements culturels, races, préjugés, loyautés, avis politiques, etc.) et qui ne le marquent pas spécifiquement. Toutefois, « ce corps » est assujéti aux perceptions sur « ce à quoi le/la musulman/e devrait ressembler » (Fatima 2011 : 345).

Ces perceptions participent ainsi à la définition des identités genrées, femme ou homme musulman(e), surtout à travers certains marqueurs spécifiques (hijab, barbe, etc.), en particulier après les événements du 11 septembre 2001 (voir aussi Haddad 2007). Elles font également que certains individus sont visés par la violence et le harcèlement, d'autres non. Par conséquent, Fatima (2011) argumente que les musulmans, surtout en Amérique, font souvent l'expérience d'une double-identité (*two-ness*) concernant leurs identités musulmanes, et ce, entre la manière dont eux-mêmes se définissent et la manière dont les autres considèrent que les musulmans (« bons » et « mauvais ») devraient « avoir l'air » ou devraient se comporter.

2.1.5. Pratiques religieuses

La troisième hiérarchie, les pratiques religieuses, marquent les identités musulmanes, parfois genrées (Fatima 2011 : 346-348). Les pratiques marquent la conscience des personnes musulmanes par l'intermédiaire des exclusions, des accommodements, des représentations et de l'expérience de se sentir semblable aux autres (Fatima 2011 : 347). Toutefois, dans la « *culture talk* », certaines pratiques peuvent être considérées comme séparées de la religion en soi, considérées parfois comme « culturelles » ou, dans le cas des pratiques critiquées (circoncision des filles, mariages « forcés », etc.), comme mal-comprises (soit de « l'intérieur » soit de « l'extérieur » à la religion musulmane). Cela est le cas surtout lorsque l'identité musulmane est essentialisée à partir de la *religionisation* de ses adhérents (les adhérents de l'islam sont référés en termes de la religion).

Enfin, pour revenir à la citation du début de ce sous-chapitre, il est important, selon Fatima (2011 : 347), de dé-essentialiser les expériences musulmanes, car ces expériences sont multiples et la foi ou le fait de « croire en Dieu » ne les rendent pas toujours similaires. Cette

« différence » peut être difficile à cerner, étant donné que dans les politiques identitaires, l'islam en tant que religion est souvent représenté et utilisé pour défendre, définir et expliquer les actions et les habitudes des « musulmans » et « des sociétés musulmanes » (Fatima 2011 : 346). Ainsi, selon Fatima, un changement du point d'attention est nécessaire pour une compréhension plus profonde des identités musulmanes : ce sont les rapports de pouvoir, les impositions et les expériences attachés aux dynamiques multilcales et glocales qui nous importent.

2.2. Négociation, solidification et stéréotypes

Dans notre thèse, nous parlons de la négociation identitaire. Nous entendons par ce terme, des tensions entre les définitions du soi et les définitions de ce soi par les autres qui se manifestent dans le discours d'un même individu (Pavlenko & Blackledge 2004 : 20-21). Cette négociation s'appuie sur la capacité d'agir (*agency*) de l'individu, car elle inclut l'action : la résistance, l'acceptation et la transformation (du soi et des autres) (Pavlenko & Blackledge 2004 : 20). Ainsi, il s'agit de la négociation qui s'appuie sur les positionnements du soi discursifs¹⁰², réflexifs et interactifs, situés dans les récits de nos participantes (Pavlenko & Blackledge 2004 : 20).

Comme nous l'avons posé (le chapitre I : 1.2.), nous nous engageons dans notre recherche sur l'approche de la théorie du soi dialogique (TSD) (*Dialogical Self Theory*). Notre intérêt est de montrer la façon dont les positions ou voix internes (du Je) et externes (des autres) dialoguent dans le discours d'une personne et qu'il y a différentes hiérarchies entre ces positions. Dans l'analyse des pragmatiques discursives (PD), ces positions et voix peuvent être étudiées à travers les dialogismes, les discours représentés (directs, indirects, indirects libre, narrés) (voir le chapitre II : 2.5.2.). De plus, les différents types de la subjectivité du langage (voir le chapitre II : 2.4.) et des positionnements du soi (et des autres) (voir le chapitre I : 1.2.5.) ajoutent un point évaluatif dans notre analyse de la négociation identitaire.

Pourtant, comme nous l'avons vu (voir le chapitre I : 1.3.), en raison des rapports de pouvoir multiples, certaines identités peuvent devenir des manières faciles d'expliquer ou de justifier tout ce qu'on n'arrive pas à expliquer autrement (Roy 2004; Dervin & Riikonen 2014 : 80;

¹⁰² Le terme a été forgé par Davies & Harré (1990 : 48).

Dhamoon 2009 : 47; Fatima 2011). Ainsi, nous pouvons parler de la « solidification du soi » ou de « la solidification de l'autre » (Dervin 2007 : 70). La solidification identitaire est un phénomène où un contexte spécifique crée la nécessité de s'identifier/se reconnaître et, ainsi, de se différencier, autrement dit, de former des identités dites solides (Dervin 2007). Souvent, ces solidifications se produisent dans le discours à travers les généralisations, les singularisations et les homogénéisations, etc. Elles s'opposent à la réflexion s'appuyant sur ce que Dervin (2007 : 80) appelle la décentration, c'est-à-dire, la réflexion personnelle et plus complexe qui se met à distance des impressions ou des stéréotypes.

Lors que nous parlons des stéréotypes, nous nous référons aux suppositions, souvent négatives, qui ne proviennent pas d'expériences directes avec des individus ou groupes concernés (Byram & Cherrington 2013 : 660). Au contraire, ces stéréotypes opèrent à travers les rapports de pouvoir, la domination et le contrôle social et reposent sur la fixité en établissant des caractéristiques « naturelles » provenant de la construction de la « différence » et de la « similitude » (Pickering 2001 : 5). Néanmoins, selon Pickering (2001 : xiv), dans l'étude des rapports de pouvoir, l'importance ne se trouve pas seulement sur les questions comme « qui parle, pour qui et avec quelles conséquences », mais également sur la manière dont les représentations et les stéréotypes deviennent « normalisés » ou « naturalisés » pour créer et maintenir le commun sur ce qui est accepté comme légitimé et « vrai ». Pour nous, cela se manifeste dans le discours par les impositions identitaires acceptées ou non remises en question et non contestées. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces manifestations dans notre analyse.

2.3. Récapitulation

Pour mieux comprendre la manière de s'identifier comme musulmane, nous avons abordé dans ce sous-chapitre la théorisation de la construction du sujet particulier, « la femme musulmane ». Nous avons souligné la façon dont certaines hiérarchies de pouvoir (la communauté musulmane; le « corps musulmane marqué »; les pratiques religieuses) participent à la définition de ce sujet particulier, et ce, à partir de la négociation et de la

solidification identitaires. Cette théorisation nous propose d'identifier les positions et les voix dans le discours des participantes (« qui parle, pour qui et avec quelles conséquences » (Pickering 2001 : xiv)), mais aussi les manières dont certaines images et certains stéréotypes concernant la religion et les identités musulmanes sont normalisés et naturalisés (acceptés, ignorés, neutralisés, etc.) (voir Pickering 2001).

Enfin, nous nous engageons à étudier la manière dont les identités musulmanes peuvent devenir l'identité « Autre » dans le discours des participantes. À notre avis, ce processus doit être remis en question en observant si, dans quels contextes discursifs et par qui ces identités spécifiques deviennent hiérarchisées et marquées comme l'identité « Autre ». Nous résistons à cette altérisation dans notre propre recherche en créant un espace narratif d'inclusion pour nos participantes au sein du récit dominant de l'altérisation de l'identité musulmane dans les contextes européen et nord-américain.

3. Le multiculturalisme et l'altérité : pour qui comptent-ils et pourquoi?

Enfin, dans ce dernier sous-chapitre théorique, nous étudions un concept important pour notre recherche, le multiculturalisme. Nous convoquons ce concept spécifique pour mieux saisir les rapports de pouvoir contextuels (en Finlande et au Québec) concernant les identités en général et les identités musulmanes en particulier dans le discours de nos participantes. Pour ce faire, nous les avons interviewées sur ce concept spécifique (voir l'Annexe 1.). De plus, comme nous allons le voir (voir 4.3.2.), le concept de multiculturalisme nous aide à mieux cerner les notions de culture et de religion ainsi que la manière dont nous abordons ces concepts dans notre thèse.

Avant tout, nous voulons souligner que nous sommes consciente du fait que le concept de multiculturalisme est au croisement de plusieurs disciplines et critiques universitaires et politiques. Depuis des années 1970, plusieurs États libéraux, comme le Canada, l'ont choisi comme cadre politique spécifique pour « gérer la diversité », parfois en préférant parler de « l'interculturalisme » (Benessaïeh 2014). Toutefois, après avoir vécu son âge d'or dans les

années 1970 et 1980, le multiculturalisme a connu un repli dans plusieurs contextes nationaux (Banting & Kymlicka 2010 : 44).

Dans notre étude, nous nous concentrons toutefois moins sur la définition des politiques multiculturelles au niveau national ou « macro ». Ce concept nous sert plutôt d'outil analytique afin de mieux analyser certains rapports de pouvoir participant à la construction des identités musulmanes et de l'altérité en Finlande et au Québec. Ainsi, nous nous engageons dans une approche paradigmatique (Carlbom 2003 : 23) qui se préoccupe de la manière dont le multiculturalisme devient une idéologie hégémonique qui guide les actions et les réflexions sur les manières de définir la diversité et les différences culturelles (voir Carlbom 2003 : 23). Ainsi, nous proposons que dans ce sens, le multiculturalisme participe à la construction des rapports de pouvoir en tant que moyen de gouverner les individus (dans notre recherche, les femmes musulmanes immigrantes et étudiantes) afin de les amener à se définir et se reconnaître, ou non, comme faisant partie de la société finlandais et québécoise (voir Foucault 1988).

Dans le suivant, nous commencerons par étudier les deux contextes de notre étude (Finlande et Québec) et les manières dont le multiculturalisme y est aperçu.

3.1. Compréhension contextuelle du multiculturalisme en Finlande et au Québec

3.1.1. Multiculturalisme en Finlande

En Finlande, le multiculturalisme n'a pas été considéré comme faisant une partie intégrante de la société, mais il est pensé comme venant de l'extérieur (voir Clarke 1999 cité dans Tuori 2009 : 16). Ce n'est qu'à partir du moment où les Somaliens sont arrivés en Finlande en tant que réfugiés en 1990 en pleine récession économique, que les débats sur le multiculturalisme ont été lancés (voir Tiilikainen 2003 : 60). Toutefois, avant l'année 2008, l'immigration et le multiculturalisme étaient des sujets marginaux des débats politiques. C'est à l'automne 2008 que le parti politique populiste et de droite, les Vrais Finlandais, (« *Perussuomalaiset* » ou présentement, les Finlandais) a connu le succès aux élections municipales avec un programme orienté vers l'anti-immigration¹⁰³ (Keskinen 2012 : 265). Depuis, les immigrants, surtout

¹⁰³ Ce succès a culminé avec leur victoire en 2011 aux élections parlementaires où ils se sont placés comme le troisième parti du pays.

musulmans, ont fait l'objet d'une attention croissante : ils ont été présentés comme une menace pour « la population de souche » et certains politiciens les ont tenus pour responsables de l'augmentation du chômage, de la violence et de la menace terroriste, entre d'autres problèmes sociaux (Croucher, Aalto, Hirvonen et Sommier 2012 : 111; Keskinen 2012). De plus, plusieurs « problèmes culturels », tels que la violence conjugale, les mariages forcés, la violence d'honneur et la circoncision des filles, sont devenus des sujets dominants en Finlande, en particulier à propos des réfugiés¹⁰⁴ (Holm & Londen 2010 : 6; 24). Ces discours s'attachent souvent explicitement (ou implicitement) à l'islam et agissent ainsi pour normaliser la position d'autrui des musulmans en Finlande, comme c'est souvent le cas ailleurs en Europe¹⁰⁵.

Cependant, il n'y a ni de législation, ni de définition explicite normative du multiculturalisme en Finlande. Depuis 1990, il a été défini, aussi juridiquement¹⁰⁶, à partir du terme d'intégration (*kotoutuminen*) (Sakaranaho 2006 : 52; Saukkonen & Pyykkönen 2008 : 54). Ce terme, de son côté, décrit la culture de l'immigré(e) comme un facteur facilitant son adaptation à la culture majoritaire finlandaise (Saukkonen 2013). Cette compréhension peut essentialiser ou « solidifier » la notion de culture, car les cultures minoritaires et majoritaires sont considérées comme des entités distinctes (la majorité est souvent exclue du discours du multiculturalisme). Cela peut, d'un côté, mener à la différenciation des « groupes culturels différents » et d'un autre côté, créer des rapports de pouvoir inégaux entre ces groupes (Wahlbeck 2003 : 5-11; Holm & Londen 2010 : 117).

3.1.2. Multiculturalisme au Québec

En ce qui concerne le Québec, une des dix provinces canadiennes, la « quête d'identité des Québécois » (Richard 2009 : 6; Baum 2000 : 163-164) en tant que nation à part a contribué à la compréhension du multiculturalisme : celui-ci est considéré comme un modèle anglo-saxon

¹⁰⁴ Pour plus en détail, voir le documentaire sur « l'éducation sexuelle des immigrants » dans le processus d'intégration, sur les mariages forcés (<http://yle.fi/aihe/artikkeli/2015/09/30/seksuaalikulttuurien-erot-hammentavat-maahanmuuttajia-ja-suomalaisia>; <http://www.mtv.fi/uutiset/kotimaa/artikkeli/pakkoavioliitto-on-kymmenien-kohtalo-suomessakin/3502870>); le rapport final de la loi d'immigration (2004) du Ministère du Travail qui considère les femmes immigrantes comme étant plus souvent victimes de violence conjugale et familiale que les femmes finlandaises, surtout à cause de leur faible connaissance de la société finlandaise.

¹⁰⁵ Toutefois, l'ampleur de ces débats ne correspond pas toujours à la largeur des problèmes (d'une manière quantitative), et ils représentent plutôt en Finlande un signe d'appartenance à « l'Occident ».

¹⁰⁶ Voir la Loi sur l'intégration des immigrants et l'accueil des demandeurs d'asile (493/1999) et la Loi sur la promotion de l'intégration (30.12.2010/1386).

et canadien¹⁰⁷ qui s'oppose au modèle québécois, appelé « l'interculturalisme » (voir Bouchard 2013 : 94-96; Bouchard 2012 : 57-62). L'interculturalisme québécois¹⁰⁸ favorise l'idée selon laquelle la majorité francophone de la population québécoise représente la nation minoritaire de la culture française au sein du fédéralisme canadien : cette conception s'oppose au modèle du multiculturalisme canadien qui n'impose aucune culture officielle et, ainsi, affaiblit la position politique du Québec au sein de la fédération¹⁰⁹ (Potvin, Eid, Venel 2007 : 20-22). Ainsi, l'interculturalisme peut être classé comme une « contre-culture politique » (Bourque & Duchastel 2000 : 21) dans les rapports de pouvoir hégémoniques fédéraux entre la culture québécoise « minoritaire », la culture anglophone canadienne « majoritaire » et les nations autochtones (souvent exclues des débats du multiculturalisme et de l'interculturalisme) (Dhamoon 2009 : 38-40; Bourque & Duchastel 2000 : 12; 19). Dans cette problématique, la centralité des dichotomies opposant (F)français et (A)anglais (culture/people; langue) est dominante, ce qui peut occulter d'autres identifications importantes (pour « les majorités » et « les minorités »), normaliser les valeurs hégémoniques culturelles (canadiennes; québécoises) et avoir pour objectif d'y intégrer les populations immigrantes considérées comme ayant des valeurs différentes de celles « des populations majoritaires » (voir par exemple Banting & Kymlicka 2010 : 48; Bouchard & Taylor 2008).

Le multiculturalisme canadien (s'appuyant sur l'individualisme libéral de Will Kymlicka) et l'interculturalisme québécois (reposant sur le communautarisme libéral de Charles Taylor) sont l'inspiration principale analytique de Rita Dhamoon (2009) qui affirme que ces modèles s'adressent idéologiquement à autrui à travers de la notion de culture, et cela sans prendre garde à l'identité majoritaire « normalisée » et homogénéisée, comme c'est le cas dans le contexte finlandais. De plus, la notion essentialiste de la culture est également présente,

¹⁰⁷ Le multiculturalisme a été institutionnalisé au Canada en 1982 (*Charte canadienne des droits et des libertés*) et implanté dans la législation en 1988 par la loi sur le multiculturalisme (Labelle, Rocher, Antonius 2009). C'est surtout le modèle de « citoyenneté multiculturelle » forgé par le philosophe politique Will Kymlicka (1995; 2003), s'appuyant sur la double-appartenance dans le processus d'intégration, qui domine la pensée philosophique du multiculturalisme canadien (voir Abdallah-Preteille 2010 : 27).

¹⁰⁸ Les premières tentatives de définition de l'interculturalisme québécois ont émergé lors de la « crise des accommodements » et ont été élaborées par deux philosophes, Charles Taylor et Gérard Bouchard (2008 : 118) qui définissent l'interculturalisme comme un « modèle d'intégration collective » qui agit au sein de la « tension entre deux pôles : d'un côté, la diversité ethnoculturelle et, de l'autre, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. » (Bouchard & Taylor 2008 : 119).

¹⁰⁹ Le multiculturalisme canadien est un modèle pluriel qui ne reconnaît pas l'idée que le Québec essaie de promouvoir : le Canada composé de deux nations, l'une anglophone et l'autre francophone. Par conséquent, les Francophones du Québec sont considérés comme une ethnicité parmi d'autres au Canada (Bouchard 2013 : 104).

surtout dans les travaux du philosophe Charles Taylor (1994) qui souligne l'importance de la longévité et de la durabilité des cultures « dignes de reconnaissance » (Dhamoon 2009 : 23-24)¹¹⁰.

Pourtant, comme en Finlande, les musulmans au Québec sont aussi au cœur de l'attention dans les débats sur l'interculturalisme, surtout suite à l'établissement de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2007-2008), et plus récemment suite à la proposition de la Charte des Valeurs (2013) proposée par le gouvernement minoritaire du Parti Québécois visant la laïcisation des institutions publiques. Ce sont surtout les travaux de la Commission de consultation qui ont suscité l'(re)ouverture du débat sur le multiculturalisme ou la société post-multiculturaliste (voir p. ex. Le Moing 2014; 2016), ainsi que sur la laïcité¹¹¹ au Québec, appelée « laïcité ouverte » ou « laïcité inclusive » (Bouchard & Taylor 2008 : 20 cité dans Aoun 2007(9) : 119; Bouchard 2012 : 197-227).

3.2. Le multiculturalisme - au centre des critiques

3.2.1. Critiques politiques et universitaires

Nombreuses critiques ont été émises concernant le multiculturalisme au niveau politique et universitaire. Dans le contexte politique de l'Europe, le multiculturalisme est principalement accusé d'avoir déstabilisé la cohésion nationale par la promotion de la ségrégation sociale (voir Pakulski 2014 : 23; Meer & Modood 2013 : 111-112; Banting & Kymlicka 2010 : 44-45). À l'extrême, il est considéré comme une idéologie aliénée (« Multikulti ») de la classe moyenne libérale ou de l'élite politique, qui cause une mauvaise intégration de certains immigrants ou réfugiés, leur extrémisation et marginalisation sociale et culturelle (Pakulski 2014 : 23). De l'autre côté, les critiques radicales sont émises par les politiciens non libéraux qui parlent d'une « crise migratoire », qui renvoie surtout aux réfugiés dits économiques – aux

¹¹⁰ Nous pouvons observer que le même principe est suivi par les derniers développements de l'interculturalisme au Québec qui définissent la culture d'une manière inclusive et, ainsi, floue, comme « l'ensemble les symboles qui, dans une collectivité donnée (...) constituent le fondement du lien social, d'une part, et nourrissent l'identité dans toutes ses composantes, d'autre part : perceptions de soi et des autres, appartenances, traditions, mémoires, rituels, valeurs, croyances, idéaux, visions du monde » (Bouchard 2012 : 20).

¹¹¹ La laïcité québécoise, qui contraste la « laïcité française » restrictive en matière de la religion, entre autres, s'appuie sur cinq principes, selon Bouchard (2012 : 199) : 1) la liberté de croyance ou de conscience; 2) l'égalité entre ces systèmes de croyances; 3) la séparation de l'État des systèmes de croyances institutionnalisés; 4) la neutralité de l'État à l'égard de toutes les religions; et 5) les valeurs coutumières ou patrimoniales (pour la critique, voir entre autres Geoffroy 2008).

ressortissants d'États n'appartenant pas à l'Union européenne souvent accusés de profiter de l'État-providence et de résister à l'intégration (Pakulski & Markowski 2014 : 5-6).

En milieu universitaire, quatre (4) points critiques du multiculturalisme sont : 1) la manière de traiter des cultures comme statiques et immuables; 2) le rôle de l'État dans le multiculturalisme (la garantie des accommodements et des droits collectifs au détriment des droits individuels); 3) la perte de vue de l'injustice économique au détriment des injustices culturelles; et 4) la concentration sur les inégalités intergroupes et non pas sur les inégalités intragroupes (Song 2010)¹¹².

De plus, les critiques sont vives en ce qui concerne l'État-nation en tant que « container » du multiculturalisme. Cette critique s'adresse principalement au nationalisme méthodologique (Wimmer & Glick Schiller 2002 : 301; Holliday 2011 : 11; Beck 2007) basé sur une hypothèse dite simpliste selon laquelle l'État-nation est une unité naturelle sociale et politique du monde moderne : il s'agit d'un paradigme qui naturalise et, ainsi, qui ne problématise pas, les agendas, les histoires et les loyautés nationales comme objets d'analyse. On souligne également que cette hypothèse ignore systématiquement la vie sociale au-delà des frontières nationales (Whimmer & Glick Schiller 2002 : 301-308). Pour critiquer le nationalisme méthodologique dans le multiculturalisme « qui, la plupart des expériences ont montré, renforce les frontières en fonction de l'héritage culturelle du passé » (Cuccioletta 2002 : 8), plusieurs approches ont été développées, comme le transnationalisme¹¹³ (Haikkola 2012 : 17; Wimmer & Glick Schiller 2002 : 302), le transculturalisme¹¹⁴, le cosmopolitisme¹¹⁵ et les

¹¹² Plusieurs modèles critiques ont été construits, comme le(s) « multiculturalisme(s) critique(s) » aux États-Unis (May 1999; Maclaren 1994; Giroux 1994) et le « multiculturalisme réflexif » (Rattansi 1994) et le « multiculturalisme interactif » en Angleterre (Parekh 2006).

¹¹³ Le transnationalisme est une approche qui existe dans toutes les disciplines et il a été utilisé comme cadre conceptuel pour étudier les complexités identitaires. Dans ce sens, les chercheurs ont engagé diverses formes de transnationalisme comme point d'exploration des points communs identitaires, quel que soient les frontières nationales ou géographiques et les chemins dans lesquelles ces positions sont imprégnées de questions de pouvoir, d'oppression, d'essentialisme et d'hégémonie (Orbe & Drummond 2011 : 1689, 1692). Ainsi, le transnationalisme se réfère à la variété des connexions globales ou transfrontalières qui encadrent plusieurs études au sujet des migrants et des groupes ethniques depuis les années 1990 (Vertovec 2001 : 573-5; Faist 2010 : 11-12; 17; 22; Haikkola 2012). Dans le cas de la migration, l'attention peut être placée sur des relations personnelles, sociales, communales, culturelles, politiques et économiques (Dahinder 2010 : 51) au niveau local, régional et global (Haikkola 2012) (Les critiques, voir Faist 2010 : 23; Wimmer & Glick Schiller 2002 : 324).

¹¹⁴ Le transculturalisme, parfois conçu en opposition avec le transnationalisme (Orbe & Drummond 2011), est originellement défini par le sociologue Fernando Ortiz (Cuccioletta 2001/2002). L'idée principale émerge de la rencontre et du mélange des personnes et des cultures dans la réinvention d'une nouvelle culture commune. Le transculturalisme est ainsi une synthèse de la décolonisation du passé et du métissage du présent – le processus

études multilocales qui s'éloignent de l'État-nation en tant qu'objet ou sujet naturel d'analyse (voir, par exemple Jacobsen 2006; Haikkola 2012). Surtout les études de la migration se concentrent souvent sur l'analyse d'« un groupe ethnique » particulier ou d'« un groupe nationale » qui a été pris pour définir l'identité leurs membres. Ces études ainsi ignorent ou n'accordent pas assez attention aux identifications non ethniques et non nationales ainsi qu'à la production de celles-ci au sein des rapports de pouvoir complexes et multiples (voir Haikkola 2012 : 16).

3.2.2. Du « multi » à « l'inter »

Plusieurs universitaires proposent un changement de paradigme du multiculturalisme à celui de l'interculturalisme, et travaillent à renouveler ce dernier paradigme (Dervin 2011, Abdallah-Preteille 2010; Holliday 2011, entre autres) à partir d'une position constructiviste, critique et non culturaliste (Dervin 2011 : 2). En termes généraux, l'interculturalisme (ou l'interculturalité dit renouvelé) est une approche qui ne met pas en relief les traits culturels de divers groupes ou d'autrui, mais se repose plutôt sur la compréhension de l'autre à travers la réflexion de soi (Abdallah-Preteille 2006 : 476-477, 480). Ainsi, il s'oriente au-delà des approches culturalistes qui réduisent les individus aux « rencontres des cultures » et ne prennent pas en considération la complexité des individus dans différentes situations interactionnelles (Dervin 2011b : 38).

En bref, pour l'approche du nouveau, ce n'est pas le savoir sur les caractéristiques des différents groupes culturels qui compte, mais le savoir-faire qui se réalise dans la dialectique du soi et d'autrui (Abdallah-Preteille 2006 : 477). Toutefois, Dervin (2011) et Abdallah-

où l'identité (ou le soi) est considérée comme définie par rapport à l'autre. Ainsi, il s'agit d'une conception se concentrant sur le « métissage », la « créolisation » et l'« hybridation », mais conservant la vision de la culture au centre de l'analyse : les individus et des communautés sont considérés comme différenciés, même si les ouvertures et les transformations peuvent surgir en leur sein (Benessaïeh 2011 : 66; 2014). (Les critiques, voir Brooks 2012 : 25; Grosu 2012 : 107-108; Culley 2006).

¹¹⁵ Le cosmopolitisme est un ensemble d'approches, parfois combinée de manière confuse avec le transnationalisme ou le transculturalisme (Faist 2010). Il peut être défini comme « perspectives et sensibilités qui mettent l'accent sur les liens humains et sur l'interconnexion à travers les frontières culturelles et politiques » (Pieterse 2007 : 155). Le monde entier est conçu comme « une ville natale partagée » ou comme « un village global » habité par les « citoyens du monde » (Appiah 2005; 2006 : xv). Selon Kwame Anthony Appiah (2006 : xv), le cosmopolitisme comprend deux axes principaux, le premier étant la citoyenneté partagée et l'obligation envers les autres, et le deuxième étant la valeur des vies humaines particulières au sein de toute différence. Toutefois, certains « cosmopolitistes » argumentent pour l'invivabilité de la société mondiale sans frontières et insistent pour le besoin de retracer et de fixer les nouvelles frontières plutôt ouvertes, « en gardant dans l'esprit que les autres sont en principe identiques à nous » (Beck 2007 : 21-22). (Les critiques, voir Glick Schiller 2010 : 117).

Pretceille (2006 : 477-478) reconnaissent que les approches qualifiées d'interculturelles peuvent être hantées par les mêmes défauts que le multiculturalisme, en particulier en ce qui concerne les modèles culturalistes de perception des différences culturelles. Par exemple, selon Tournebise (2013 : 24), la juxtaposition de ces termes sème la confusion principalement à cause de la centralité du concept de culture et de sa compréhension culturaliste : le problème apparaît lorsqu'un individu ne se comporte plus selon les normes culturelles/religieuses, etc. préalablement définies (Abdallah-Pretceille 2006 : 477-478). Pour Dervin (2011a), c'est ainsi que l'approche interculturelle requiert l'utilisation du langage sans représentations stéréotypées solides et statiques des cultures et des identités.

3.2.3. Multiculturalisme – trois niveaux analytiques

Il est impossible de parler du multiculturalisme au singulier sans simplifier la multiplicité de sa compréhension et de ses définitions (politiques, philosophiques, idéologiques, théoriques). Cependant, dans notre étude, nous l'analysons à partir d'une typologie opérationnelle de trois niveaux de compréhension du multiculturalisme, issue d'une synthèse de recherches antérieures.

Le premier niveau que nous distinguons est un niveau **descriptif** et **démographique** où la société est décrite à travers la rencontre de plusieurs cultures ou groupes ethniquement et culturellement différents, d'une manière essentialiste (Fleras & Elliot 2002 : 14-15; Labelle, Rocher, Antonius 2009 : 99; Wahlbeck 2003 : 4-7, voir aussi Breidenbach & Nyiri 2009 : 159). Certaines critiques du multiculturalisme (Pakulski 2014 : 25) considèrent ce premier niveau analytique comme synonyme de la célébration superficielle des différences culturelles en tant que fin en soi (voir aussi Holliday 2011 : 81; Barrett 2013 : 20-21)¹¹⁶.

Dans **le deuxième niveau philosophique** ou **idéologique** (Labelle, Rocher, Antonius 2009; Wahlbeck 2003; Breidenbach & Nyiri 2009 : 159), il s'agit de la conception du multiculturalisme qui s'attache à l'ensemble des idéaux promouvant la diversité comme normale, nécessaire et acceptable, souvent avec une connotation positive (Fleras & Elliott 2002 : 14-15; Wahlbeck 2003 : 7). Il vise ainsi à « maintenir » la diversité des cultures et des

¹¹⁶ Cela peut masquer un racisme plus profond et la complexité de l'expérience culturelle vécue. Ainsi, cette conception démographique du multiculturalisme peut avoir des influences plus profondes dans la façon dont les personnes d'origines différentes s'identifient et deviennent « prisonnières » des identifications culturelles statiques.

traditions et à garantir l'égalité des droits¹¹⁷ pour tous les individus (Breidenbach & Nyiri 2009 : 159; Wahlbeck 2003 : 10-11)¹¹⁸.

Dans le **troisième niveau**, ce sont les **résultats pratiques** et les **solutions aux problèmes « culturels »** qui sont mises en relief (Wahlbeck 2003 : 12-13). Ces résultats peuvent inclure des dispositifs juridiques, politiques et institutionnels qui s'engagent à la reconnaissance de la diversité (Labelle, Rocher, Antonius 2009 : 99) ou des approches politiques utilisées pour justifier les initiatives gouvernementales touchant les enjeux de la diversité (Fleras & Elliot 2002 : 14-15). Dans ce niveau de sa compréhension, le multiculturalisme peut également servir d'outil utilisé par les minorités afin de faire progresser leurs intérêts, rivaliser l'attribution des ressources insuffisantes ou critiquer la société pour son échec à véhiculer les valeurs dites multiculturelles (Fleras & Elliot 2002 : 14-15). Les questions intrinsèques de ce niveau peuvent ainsi toucher à la redistribution du pouvoir et à l'abolition des désavantages sociaux, politiques et économiques des groupes minoritaires (voir Parekh 2006 cité dans Barrett 2013 : 21; Pieterse 2007 : 123; Barrett 2013 : 20; MacLaren 1994 : 53).

Dans notre recherche, nous utilisons ces trois niveaux de la compréhension du multiculturalisme, présentés ci-dessus, pour analyser le discours de nos participantes sur le multiculturalisme et sur les sociétés où elles demeurent. De plus, nous observons les conséquences que ces compréhensions évoquent dans la construction des rapports de pouvoir au niveau générique des identités, et particulièrement concernant les identités musulmanes.

3.3. Hiérarchies identitaires au sein du multiculturalisme

3.3.1. De l'Autre au processus d'altérisation

Comme nous l'avons constaté, plusieurs approches du multiculturalisme soulignent la centralité des notions de « culture » et « d'identité ». Toutefois, pour prendre la distance face aux définitions culturalistes de ces notions, il est important de tenir compte des contextes des

¹¹⁷ Il y a des approches où l'égalité naturelle est considérée comme le fondement de toute différence (« le multiculturalisme consumériste »), ou le manque des opportunités est la base pour l'inégalité et d'autres où les différences sont vues comme l'essence et la base pour l'expérience « authentique » (voir MacLaren 1994 : 51-52; Pieterse 2007 : 123). Il y a aussi celles qui remettent en question la dichotomie uniformité-différence considérée comme essentialiste et affirment l'existence des identités et cultures fluides, de la « différence située » et de la « culture commune » comme une stratégie idéologique (voir MacLaren 1994 : 53-54; Pieterse 2007 : 123).

¹¹⁸ Labelle, Rocher et Antonius (2009 : 99) parlent également de ce niveau d'analyse philosophique en se référant à la philosophie de contestation des formes classiques à l'État-nation par la transformation du concept de citoyenneté. Cette approche ne fait pas partie de l'intérêt analytique de notre propre recherche et n'est donc pas définie ici.

rapports de pouvoir dans lesquels elles se situent (Dhamoon 2004 : 1). Commençons par présenter le concept d'altérisation qui est au cœur de la compréhension de ces deux notions mentionnées.

L'idée de l'altérisation (*othering* ou *otherizing*) provient de l'idée de différentes minorités étiquetées comme « autres » dans nos sociétés contemporaines (Dervin 2015 : 1). Au sein du concept d'identité, « l'altérisation » signifie ainsi la création de frontières entre « le différent » et « le similaire », l'« *insider* » et l'« *outsider* », « nous » et « eux » à travers des mécanismes émotionnels et cognitifs transformés en articulations linguistiques interactives aux niveaux sociétaux et globaux (Dervin 2015 : 2). Cela peut se faire également dans le discours de différenciation qui mène aux jugements moraux et politiques sur la supériorité de certains groupes, cultures, individus, identités, etc., et l'infériorité d'autres (Dervin 2015 : 2).

L'État participe au processus d'altérisation à travers le multiculturalisme qui lui accorde la légitimité de déterminer certaines différences privilégiées, marquées positivement ou négativement (Dhamoon 2009 : 7-8). Ainsi, on constate l'existence des inégalités et des relations hégémoniques, parfois cachées (comme la suprématie des blancs, les relations néocoloniales, le racisme, etc.) et l'occultation de certaines identifications importantes derrière les discours de la culture, de l'inclusion, de l'intégration et des accommodements, etc. Suivant cette idée, au lieu d'appeler les « Autres » à gérer ou à intégrer. Dhamoon (2009 : 2) suggère de changer l'intérêt de la définition de ces « Autres » (p. ex. comment sont-elles, les identités musulmanes?) à l'étude des politiques identitaires (ou de différence) et des processus de l'altérisation (Dhamoon 2009 : 2) – la manière dont une identité spécifique devient « l'Autre » (est altérisée) dans un contexte donné.

3.3.2. Problème des notions substantialisées et réifiées de « culture » et de « religion »

Plusieurs chercheurs en anthropologie et en sociologie ont remis en question le concept de culture¹¹⁹ dans sa définition singulière, substantialisée et réifiée (voir Breidenback & Nyiri

¹¹⁹ En sociologie et en anthropologie, on assiste un tournant culturel dans la postmodernité, c'est-à-dire, de la montée de la visibilité de la culture en tant qu'objet d'étude ou « variable indépendante » (Robertson 1992 : 32). Les définitions classiques de l'identité culturelle sont substantives et souvent définie comme « la somme de tous les traits caractérisant le mode de vie et la vision du monde d'un peuple quelconque » (voir Dorais 2004 : 5). Toutefois, dans une époque de globalisation, nous ne pouvons plus parler d'individus ou de groupes qui « se localisent » dans une culture particulière, intérieurement homogène et contrastée par rapport aux « autres cultures ». Ces individus vivent de plus en plus « sur les interfaces des cultures » (Hermans & Dimaggio 2007 : 35).

2009; Brubaker 2004; Dhamoon 2009; Phillips 2007; Wikan 2002, entre autres). Par exemple, la philosophe politique Anne Phillips (2007) propose d'examiner le multiculturalisme *sans culture*¹²⁰. Autrement dit, selon Phillips (2007 : 53), il faut reconnaître la nature problématique du concept de culture en tant que notion singulière, cohérente et comme entité à part ou comme explication exclusive pour définir ce que font « les Autres » (Phillips 2007 : 53). L'objectif du multiculturalisme *sans culture* est ainsi de traiter les individus comme ayant une capacité d'agir, non pas comme captés par leurs cultures ou comme des robots programmés pour suivre les règles « culturelles » (Phillips 2007 : 176). Ainsi, pour combattre les hiérarchies identitaires autour de la notion de culture et la « radicalisation d'autrui »¹²¹, selon Phillips (2007 : 24), dans le multiculturalisme, il reste à aborder la notion de culture sans la réifier ou homogénéiser « les groupes culturels ». Il convient ainsi de travailler sans une notion particulière de la culture, mais aussi, sans nier l'importance de cette notion « faisant partie de la façon dont nous donnons un sens à notre monde, comme un élément important dans l'identité auto-attribuée, et comme l'un des mécanismes par lesquels les hiérarchies sociales sont soutenues » (Phillips 2007 : 15; voir aussi Baumann 1996; Gupta & Fergusson 1997 : 2; Brubaker 2004).

De façon comparable, la notion de religion a reçu des critiques. Les critiques ont surtout été élaborées par les pensées postcolonialistes et féministes : le concept de religion est considéré comme un concept avant tout occidental et colonial faisant partie intégrante de l'imaginaire moderne et utilisé stratégiquement pour construire « l'Autre religieux » à partir d'un regard normatif, substantialisé et réifié (voir Kwok Pui-lan 2005 : 203; King 2007). Pour nous, la théorisation de Phillips (2007) du multiculturalisme *sans culture* révèle ainsi une problématique principale en ce qui concerne également la notion de religion : la définition réifiée de cette notion qui mène à son essentialisation par la négligence des rapports de pouvoir. Ainsi, les questions suivantes, selon nous, devraient être évitées : « qu'est-ce que la culture/religion, etc.? » et « de quelle manière est-il possible de 'gérer' des sujets définis

¹²⁰ Dans son œuvre *Multiculturalism without culture* (2007), Anne Phillips ré-ouvre la discussion sur la notion de culture hégémonique, très critiquée dans le monde actuel. Elle le fait du point de vue féministe face aux questions de l'égalité des genres. Phillips fonde son analyse sur des textes juridiques européens et nord-américains. Autrement dit, son analyse concerne les documents légaux pouvant refléter, ainsi que participer à, la création des stéréotypes et des rapports inégaux genrés.

¹²¹ Selon laquelle les individus sont fondamentalement différents dans leurs pratiques, valeurs et croyances.

comme culturellement/religieusement ‘différents’ »? (voir Dhamoon 2004 : 4-8; 20-21; 45). Au lieu de ces questions, il faudrait plutôt essayer de comprendre pourquoi et par quels effets certaines compréhensions de ces notions gagnent en importance et produisent « la différence » et les identité spécifiques (voir Dhamoon 2009 : 43; 48).

3.3.3. Vers l’analyse du pouvoir

Pour notre analyse des rapports de pouvoir, nous voulons ajouter la manière de les observer au niveau micro et macro à partir de leur complexité. Comme le constate Amiraux (2016), l’altérisation de l’identité musulmane (ou de certains musulmans) se réalise à plusieurs niveaux micro et macro dans la société. Au niveau macro, cela se manifeste souvent sous la rubrique de l’islamophobie (les attaques aux mosquées, etc.) et sous le grand récit depuis 2001 qui côtoie ensemble l’islam, le terrorisme et la violence (causant la surveillance politique dans les espaces religieux). Au niveau micro, l’altérisation se réalise dans les rencontres quotidiennes et des « micro-agressions » (violences et harcèlements personnels) (Amiraux 2016). Pour l’analyser ces altérisations, nous nous référons à la *black* féministe Patricia Hill Collins (2000 : 276-287), selon qui la domination est organisée par quatre domaines de pouvoir : structurel, disciplinaire, hégémonique et interpersonnel. Chacun de ces domaines sert à des fins particulières : le domaine structurel organise l’oppression, le disciplinaire la gère, l’hégémonique la justifie et l’interpersonnel influence la vie quotidienne et la conscience individuelle (Hill Collins 2000 : 276). Ces domaines fonctionnent au sein des « matrices de domination » qui représentent des dispositions particulières de systèmes d’oppression (Harper 2012). Nous considérons l’idée de quatre domaines de pouvoir essentielle pour notre analyse, car ils soulignent une certaine intersectionnalité dans la construction identitaire et, ainsi, sa complexité en matière des rapports de pouvoir qui y contribuent (voir Harper 2012 : 7). De plus, ces domaines peuvent nous aider à analyser la formation du sujet particulier, « la femme musulmane », au sein du paradoxe de la soumission et de la maîtrise simultanées du pouvoir (voir le chapitre I : 3.1.) en nous éloignant des modèles du pouvoir simplifiés. Dans le suivant, nous résumons les quatre domaines du pouvoir sous notre observation particulière :

1. **le domaine structurel** du pouvoir organise l’oppression à travers les institutions et les politiques publiques (système légal, marché du travail, écoles, logements,

systèmes bancaires, assurances, médias, etc.) par la ségrégation, l'exclusion, l'ignorance;

2. **le domaine disciplinaire** qui gère les rapports de pouvoir par les hiérarchies bureaucratiques, l'administration et la surveillance qui contrôlent la reproduction de certaines images de la « femme musulmane »;
3. **le domaine hégémonique** qui a affaire avec les idéologies, les cultures, la conscience justifiant l'oppression. Cela se fait à travers différentes localisations (comme le *common sense*, les programmes scolaires, les enseignements religieux, les histoires familiales) et certaines idéaltypes (les minorités exemplaires; les minorités considérées comme « blanches »; etc.) qui maintiennent le système d'oppression entre les trois autres domaines du pouvoir; et
4. **le domaine interpersonnel** qui fonctionne à travers des pratiques quotidiennes routinières ou des biographies individuelles à un niveau micro (à travers les privilèges, et à travers les manières dont les individus se traitent les uns les autres (d'une manière consciente et inconsciente). (Hill Collins 2000 : 277-288).

Selon Hill Collins (2000 : 287), le pouvoir opère d'une manière systématique, récurrente, familière et souvent inaperçue à travers ces quatre domaines du pouvoir. Dans notre analyse, nous observons ces domaines pour but de nous désidentifier des modèles simplifiés du pouvoir (l'opresseur face l'oppressé; la domination face à la subordination) et souligner plutôt la complexité de la manière dont il opère dans la subjectivation musulmane (voir Hill Collins 2000 : 289). De cette manière, nous examinons la construction identitaire de nos participantes comme musulmanes ainsi que les rapports de pouvoir qui marquent leur conscience en tant que « femmes musulmanes », et souvent en tant qu'« Autres », en nous gardant à vue ces quatre domaines du pouvoir.

3.4. Récapitulation

Dans ce sous-chapitre, nous nous sommes préparée à mieux saisir les rapports de pouvoir contextuels en Finlande et au Québec dans le discours de nos participantes. Pour ce faire, nous avons introduit le concept de multiculturalisme que nous considérons comme un outil analytique pertinent pour mieux examiner les rapports de pouvoir contextuels participant à la

construction des identités en générale et des identités musulmanes en particulier, et ce, en relation à l'altérité. Pourtant, nous gardons à l'esprit que les définitions du multiculturalisme sont nombreuses et changent au fil du temps et des contextes. Chez nos participantes, elles varient aussi selon les connaissances personnelles et selon leurs vécus. En principe, nous observons ces compréhensions à partir de quatre domaines du pouvoir observés : structurel; disciplinaire; hégémonique; et interpersonnel (Hill Collins 2000) et à partir de trois modèles de sa compréhension : comme un fait démographique; comme une philosophie et idéologie politique; et comme solutions ou résultats pratiques aux problèmes sociétaux (Fleras & Elliot 2002; Labelle, Rocher, Antonius 2009; Wahlbeck 2003). Ces quatre domaines du pouvoir et trois niveaux analytiques nous ne servent de points de repère analytiques concernant la manière dont les participantes de notre étude comprennent les sociétés où elles demeurent (la Finlande et le Québec) ainsi que les enjeux identitaires touchant à ces sociétés spécifiques.

CHAPITRE II : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

1. Considérations méthodologiques à propos des entrevues

Dans ce premier sous-chapitre méthodologique, nous présentons notre corpus, les 30 entrevues individuelles (17 en Finlande et 13 au Québec) faites auprès de femmes immigrantes et étudiantes universitaires qui ont un attachement personnel à l'identité musulmane. Notre but est ainsi de présenter le processus de la construction de nos données : le recrutement des participantes; le déroulement des entrevues; et la préparation des données pour l'analyse. Nous soulignons également certaines caractéristiques démographiques et socio-économiques de nos participantes pour mieux comprendre la spécificité de notre étude.

Au niveau général, nous préférons parler de « la construction des données » au lieu de leur « collecte » pour souligner l'unicité de la situation d'interaction qui ne peut être reproduite (Blanchet *et coll.* 1987). Nous voulons ainsi mettre en relief l'originalité de notre recherche qui s'appuie, d'une part, sur les données uniques et, d'autre part, sur la manière dont nous les interprétons et les analysons.

1.1. Recrutement des participantes

Commençons par les méthodes de recrutement de nos participantes, qui étaient mixtes dans les deux contextes de recherche. Nous avons établi la plupart de nos contacts par la technique du bouche-à-oreille, soit par l'intermédiaire d'Internet ou en personne. Ces deux techniques nous ont permis de percer de petits réseaux différents par l'effet boule de neige. Cette diversité des réseaux nous a permis de nous focaliser sur la multiplicité de l'identité musulmane. Voici la présentation de nos méthodes de recrutement plus détaillée.

1.1.1. Processus de recrutement en Finlande et au Québec

Le processus de recrutement en Finlande a commencé environ deux mois avant notre premier séjour (septembre – octobre 2012) par Internet. Le deuxième séjour plus court (deux semaines en septembre 2013) visait à compléter la liste des participantes (deux entrevues réalisées). Avant d'arriver sur place, nous avons contacté certains groupes d'étudiants musulmans

(universitaires) au moyen de *Facebook*, ainsi que certaines associations musulmanes, la plupart, affiliées à une mosquée. Nous avons eu une réponse positive concernant le recrutement : nous avons été invitée à présenter notre projet de recherche et participer à une soirée mensuelle des femmes à une mosquée à Helsinki.

De plus, nous avons contacté certaines instances universitaires pour distribuer l'appel à la recherche dans les listes d'envoi (en anglais) pour les étudiants étrangers/non finnophones. Nous avons également créé des liens avec certains chercheurs universitaires et personnalités publiques (musulmanes) pour identifier des pistes de recrutement. Ces derniers moyens se sont révélés peu efficaces pour le recrutement. Enfin, la plupart (10 sur 17) des participantes ont été rencontrées grâce à une tierce personne (contacts personnels et d'autres participantes), trois pendant la soirée des femmes dans la mosquée et quatre à travers des listes d'envoi universitaires.

Dans le contexte de Montréal, le processus de recrutement a commencé vers la rentrée de la session d'hiver (janvier 2013) surtout par Internet, et a duré environ un an (la période durant laquelle nous avons effectué les entrevues). Durant cette période, nous avons contacté plusieurs associations étudiantes dans les universités anglophones et francophones pour la distribution de l'appel à la recherche dans leurs listes d'envoi ou via *Facebook*. Comme ces moyens de recrutement étaient inefficaces¹²², nous avons également affiché des annonces non numériques sur les babillards des quatre universités principales. Toutefois, comme en Finlande, la plupart (11 sur 13) des participantes ont été rencontrées par une personne intermédiaire (contacts personnels et d'autres participantes) et deux par l'intermédiaire des affiches non digitales.

Une fois un contact établi, nous avons envoyé à nos participantes un courriel personnel pour convenir de la date et du lieu de l'entrevue. De plus, nous leur avons fourni le protocole exemplaire des questions que nous jugions pertinent pour établir le rapport de confiance transparent, ainsi que pour mieux orienter la situation de l'entrevue (voir l'Annexe 1.). Toutefois, nous avons tenu à leur préciser que la nature des questions présentées était simplement préliminaire, et principalement pour leur information, et que les questions

¹²² Au contraire, dans le cas de certaines participantes les moyens de contact électroniques ont été des outils parfaits pour entrer en contact avec elles, étant donné qu'elles étaient totalement libres d'exprimer leur intérêt pour la recherche et aussi de nous répondre (ou non) selon leur propre horaire.

présentées dans l'entrevue pouvaient changer selon la situation et l'intérêt de chacune d'entre elles. De plus, nous avons souligné l'importance du droit des participantes de refuser ou d'ignorer toute question présentée au cours de l'entrevue.

1.1.2. Critères de recrutement

Des appels à la recherche en finnois, anglais et français avait été préparés pour le processus de recrutement. Le choix des participantes était établi dans l'appel selon quatre critères : la religion/identité musulmane (sans précision), le genre (féminin), l'origine de l'immigration (sans précision) et l'identification universitaire étudiante (sans précision). Ces critères plutôt ouverts nous ont laissé un espace de mobilité pour découvrir ces positionnements spécifiques (musulmane immigrante étudiante) peu étudiées en Finlande et au Québec.

Dans les deux contextes de notre recherche, quelques contacts ont été perdus au cours du processus de recrutement, en raison du fait que ces personnes préliminairement intéressées ne nous répondaient plus, se jugeaient de ne pas correspondre à nos critères de recrutement ou ne voulaient pas être audio-enregistrées.

De plus, nous avons décidé d'exclure de notre étude les personnes s'identifiant à la mobilité universitaire temporaire, de plus courte durée : les étudiants ou les stagiaires universitaires en échange (voir la définition de Dervin 2008 : 15). Nous considérons que leurs expériences de la mobilité et attachements à leur nouveau pays peuvent être différents de ceux et celles s'étant engagés dans l'immigration de plus longue durée. Ainsi, à notre avis, l'inclusion des immigrants temporaires dans notre étude aurait exigé la redéfinition de nos questions de recherche.

1.1.3. Limitations des méthodes de recrutement

Nous avons également prévu la possibilité de rencontrer des difficultés concernant le recrutement en Finlande. Pour cette raison, nous avons décidé d'y commencer notre construction des données. Nous l'avons commencé dans la région capitale de Helsinki, mais bientôt nous avons dû l'élargir à Turku en raison des difficultés à trouver des participantes. L'ensemble de ces deux contextes nous offrait ainsi plus de possibilité pour la réussite du recrutement. C'est aussi pourquoi nous avons finalement augmenté le nombre des participantes comparativement au contexte d'étude québécois (17 contre 13) où les entrevues ont été faites seulement dans une ville, Montréal.

Même si le nombre des immigrants a relativement augmenté dans les villes de Helsinki et de Turku, nous pensons que nous pouvions rencontrer des difficultés en raison de trois facteurs principaux : 1) plus de la moitié de population musulmane finlandaise a un profil de réfugié (Juntunen 2008¹²³), donc l'objectif primaire de leur séjour en Finlande n'est pas le but éducatif; 2) les associations des étudiants musulmans dans les campus finlandais sont quasi inexistantes¹²⁴ - ainsi nous nous interrogeons sur les lieux où il serait possible de rencontrer les participantes potentielles; et 3) le nombre des étudiantes étrangères dans les universités finlandaises est toujours relativement bas¹²⁵, bien qu'en augmentation¹²⁶.

Enfin, en Finlande tout comme au Québec, nous avons rencontré une limitation imprévue au sein du processus de recrutement, relative à notre objectif d'atteindre la plus grande diversité d'identifications par rapport à l'identité musulmane. Toutefois, la construction des données n'était pas aussi « variée » à ce niveau spécifique qu'initialement planifié : En Finlande, nous avons trouvé plus de participantes ayant une approche critique à l'égard de l'identité et de la religion musulmanes, tandis qu'au Québec, les personnes voulant participer à notre recherche avaient plutôt « une identité musulmane forte », orientée vers la religion et la pratique, et portant le voile (voir aussi l'étude de Khosrojerdi 2015 : 186). Ainsi, à un moment donné,

¹²³ Juntunen (2008) Tutkija ei tekisi erikoisjärjestelyjä maahanmuuttajille, *Helsingin Sanomat*. En ligne : <http://www.hs.fi/kotimaa/artikkeli/Tutkija+ei+tekisi+erikoisj%C3%A4rjestelyj%C3%A4+maahanmuuttajille/1135235695167>, consulté le 26 mars 2012.

¹²⁴ Dans la période de recrutement, nous avons identifié deux groupes spécifiques sur Facebook : *Suomen muslimiopiskelijat* (les étudiants musulmans en Finlande) et *Suomen muslimi korkeakouluopiskelijat* (les musulmans étudiants universitaires en Finlande).

¹²⁵ Kiuru, Berit (2011) *Immigration of International Students to EU*. Finnish EMN, Finnish Immigration Service. En ligne : http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/networks/european_migration_network/reports/docs/emn-studies/immigration-students/08.finland_national_report_immigration_of_international_students_final_oct2012_en.pdf, consulté le 2 août 2016.

¹²⁶ Contrairement aux universités finlandaises, Montréal se classe comme une des destinations des plus attirantes pour les étudiants universitaires. En 2011, au Québec, il y avait un nombre total de 28 006 des étudiants étrangers, dont les cinq pays d'origine les plus représentés étaient la France les États-Unis, la Chine, le Maroc et l'Iran. Au contraire, en Finlande, les pays dits majoritairement musulmans ne sont pas dans la liste des pays d'origine de la plupart des étudiants étrangers (les quatre pays principaux en 2010 étant la Chine, la Russie, la Suède et l'Estonie. (Dufour, Richard (2013) dans *La Presse*, publié le 17 juillet 2013. *Montréal premier de classe pour les étudiants étrangers*. En ligne : <http://affaires.lapresse.ca/economie/quebec/201307/17/01-4671462-montreal-premier-de-classe-pour-les-etudiants-etrangers.php>, consulté le 2 août 2016);

Gouvernement du Québec (2012) Statistiques des étudiants internationaux universitaires au Québec. En ligne : http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/administration/librairies/documents/Ministere/acces_info/Statistiques/Etudiants_internationaux_universitaire/Etudiants_etrangers_Universitaire_2011.pdf, consulté le 2 août 2016;

CIMO (2012/2) Faktaa. Express. Jäävätkö ulkomaalaiset korkeakouluopiskelijat Suomeen valmistuttuaan?. En ligne : http://www.cimo.fi/instancedata/prime_product_julkaisu/cimo/embeds/cimowwwstructure/24811_faktaa_express_2_2012.pdf, consulté le 2 août 2016.

nous avons décidé d'orienter notre recrutement vers la diversité des identifications (en Finlande, qui s'identifient comme musulmanes et « pratiquent la religion », et au Québec, vers celles qui ne « pratiquent pas autant » la religion). Nous l'avons fait pour donner la parole également aux personnes plus « imprévues » de parler de leurs rapports personnels à cette identité spécifique, selon les contextes donnés. Nous nous sommes interrogée quant à cette différence, même si nous ne pouvons pas répondre à cette question au sein de notre analyse. Elle peut tenir à différentes raisons : le hasard ou pour répondre à la question qui est le mieux placé pour représenter les musulmans dans les deux contextes, etc.

1.1.4. Consignes éthiques

Avant le processus de recrutement, nous avons présenté le formulaire d'éthique au Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal qui a, par la suite, accordé l'approbation éthique pour notre recherche. Nous avons également demandé aux participantes de signer un formulaire de consentement (que nous avons traduit en trois langues – le français, l'anglais et le finnois). Nous leurs avons présenté ce formulaire préalablement (envoyé par courriel) et nous l'avons signé ensemble sur place avant le début de l'entrevue. Ce « contrat de communication » (Blanchet *et coll.* 1987 : 95-97) avait pour but de définir clairement les objectifs de la recherche, les conditions de la participation à la recherche et la diffusion des résultats, ainsi que d'assurer les consignes éthiques de la recherche, comme la confidentialité, les avantages et les inconvénients possibles concernant la participation, le droit de retrait et la participation volontaire et non compensatoire.

Les noms des participantes de la recherche sont remplacés par des pseudonymes (choisis par les participantes elles-mêmes ou la chercheure) pour correspondre aux exigences académiques éthiques de la recherche. De plus, certaines informations socio-économiques (domaine d'études, université, nationalité, etc.) ne sont jamais présentées ensemble dans l'analyse, et ce, pour éviter la possibilité de reconnaître les participantes. Pour cette même raison, certains détails de leurs récits (les noms, les lieux, les détails personnels, etc.) ont également été masqués.

1.2. Déroulement des entrevues

Les entrevues ont été réalisées en Finlande en septembre-octobre 2012 (15 sur 17) et en septembre 2013 (2 sur 17), au Québec, en 2013 (12 sur 13) et en 2014 (1 sur 13). Elles étaient de nature semi-directive à questions ouvertes. L'objectif des entrevues était de nous orienter vers quatre thématiques précises (l'identité religieuse, l'immigration, l'université, le multiculturalisme). Toutefois, nous avons donné une certaine liberté aux participantes pour leur permettre de développer d'autres thèmes personnellement importants auxquels nous n'avions pas pensé lors de la préparation du protocole de recherche (voir Boutin 2008 : 36).

Dans le contexte finlandais, l'essentiel des entrevues s'est déroulé en anglais et trois, en finnois. Au Québec, la majorité des entrevues a eu lieu en français et deux, en anglais. De plus, quelques références à d'autres langues ont été présentées au cours des entrevues, comme des références aux langues maternelles des participantes ou à la langue dominante de la société (notamment le finnois), mais seulement pour l'articulation des concepts ou idées précis.

Les entrevues d'une durée moyenne d'une heure ont été enregistrées (audio). Elles ont été tenues dans un endroit soit choisi par la participante, soit suggéré par la chercheuse et approuvé par la participante. En Finlande, quatre entrevues ont été réalisées dans un café au centre-ville, une chez la participante et douze dans un milieu universitaire, soit trois dans un espace de travail privé et neuf dans un espace étudiant public. Au Québec, onze des entrevues se sont tenues à l'université, soit trois dans des espaces publics et huit dans des privés et deux chez les participantes¹²⁷.

Au début de l'entrevue, un formulaire d'identification a été proposé aux participantes. Ce formulaire, quoiqu'anonyme, a permis d'identifier les variables socio-économiques des participantes et de leurs familles (pour la présentation des données, voir le chapitre II : 1.3.). Les entrevues ont été suivies par une discussion informelle non enregistrée où les participantes avaient la possibilité de poser des questions personnelles à la chercheuse. Pendant cette période, nous avons également gardé ouverte la possibilité de faire des ajouts enregistrés sur les points importants qui avaient été négligés durant l'entrevue.

¹²⁷ Il convient de noter qu'il s'agit d'une différence notable entre l'utilisation des lieux publics et privés entre la Finlande (13 publics face à 4 privés) et le Québec (3 publics face à 13 privés). Cette différence tient notamment à la disponibilité des salles du travail réservées aux étudiants au Québec, qui étaient à notre disposition.

1.2.1. Entrevue de recherche

Notre méthode d'entrevue peut être appelée, selon la terminologie de Rubin & Rubin (2005 : viii), « entrevue réactive » (*responsive interviewing*) où l'interviewer pose des questions ouvertes et ensuite supplémentaires en fonction des réponses données sur les thématiques de la recherche. Cette méthode exige une écoute attentive de la part du/de la chercheur(e), comme la structure des entrevues ne repose pas, la plupart du temps, sur des questionnaires prédéterminés. L'entrevue de recherche favorise ainsi la production continue du discours de la participante sur une thématique donnée, sans un questionnaire préalablement établi ou strict à suivre (Blanchet *et coll.* 1987 : 83-85).

1.2.2. Nous en tant que chercheure

Nous jugeons pertinent de présenter quelques réflexions concernant notre position comme chercheure, doctorante et interviewer dans la mesure où la situation de l'entrevue de recherche est constituée des caractéristiques économiques, sociales, culturelles, professionnelles, d'âge, de sexe, etc. Selon Blanchet *et coll.* (1987 : 91-93), ce ne sont pas les « obstacles culturels » qui définissent les limites pour la construction des données, mais ce sont plutôt des positions de pouvoir qui y interviennent. Même si certaines caractéristiques similaires entre l'interviewer et l'interviewée peuvent faciliter l'interaction (Blanchet *et coll.* 1987 : 93), nous sommes consciente du fait que plus le/la chercheur(e) s'approche des participants en termes des points d'identification communs, plus il est difficile de reconnaître, entre autres, les enjeux de genre et de pouvoir (Fedele & Knibbe 2013 : 15).

Dans notre cas, nous pouvons citer certaines identifications communes possibles avec les participantes : étudiante et femme, dans la trentaine et jeunes mamans. Nous partageons également l'attachement personnel aux milieux universitaires et urbains en Finlande (Helsinki et Turku) et au Québec (Montréal) avec nos participantes. Ce rapprochement entre nous (doctorante et chercheure) et les participantes, ainsi que les points d'identification communs nous ont orienté vers la création d'un certain consensus autour de valeurs et intérêts partagés. Ainsi, nous n'avons pas rencontré de problèmes personnels moraux ou éthiques au cours des entrevues qui nous auraient forcé à nous positionner. Au contraire, nous avons senti plutôt un rapprochement personnel avec chacune de nos participantes malgré leurs engagements ou leurs désengagements envers les identités ou la religion musulmanes.

Toutefois, nous nous sommes trouvée devant certaines asymétries de pouvoir dans relation avec nos participantes. Dans un contexte québécois, nous sommes également immigrante et non francophone, ayant une autre langue maternelle, comme c'était le cas chez la plupart des participantes. Cependant, dans le contexte de la Finlande, nous faisons partie de la culture dite hégémonique du pays (finlandaise, blanche et finnophone), quoique la plupart des participantes savaient que nous n'habitons plus en Finlande, et connaissaient notre statut d'immigrante au Canada (au moment des entrevues). Quant au rapprochement linguistique, nous avons offert trois choix des langues d'entrevue : l'anglais, le français et le finnois. En Finlande, la situation plutôt égalitaire (chercheure-participante : utilisation d'une langue étrangère/maternelle indiquée par la participante) se présentait dans 16 cas sur 17. Le nombre correspondant dans le contexte québécois était de 11 sur 13. Ainsi, nous reconnaissons la proximité de certaines de nos identifications et de celles des participantes, et nous essayons de ne pas les ignorer au cours de notre analyse.

1.2.3. S'identifier comme « musulmane » et « immigrante »

Comme mentionné auparavant (voir l'introduction E.), dans le processus de recrutement des participantes, nous n'avons pas voulu préciser ce que recouvraient les critères de recrutement « musulmane » et « immigrante ». Nous voulions éviter des positions hiérarchiques en tant que chercheure qui les définit à leur place : Nous tenions à laisser cette tâche aux participantes elles-mêmes. Dans notre recherche, ces critères représentent ainsi des identifications subjectives, même si nous en reconnaissons une certaine objectivité (Carlbom 2003 : 25) : l'identification musulmane est utilisée pour identifier certain(s) groupe(s) spécifique(s), souvent religieux. De plus, nous sommes consciente que la notion administrative de l'immigrant existe, mais change aussi selon les contextes législatifs et nationaux, et qu'elle inclut différentes catégories de classification des personnes en mobilité. Toutefois, notre étude s'intéresse moins à ces dernières identifications dites objectives et se concentre sur les identifications subjectives reposant sur l'auto-identification des participantes.

De plus, nous accordons une importance spécifique à la nature empirique de notre étude. Nous considérons que le savoir empirique s'oppose au savoir dit académique souvent objectivé, surtout s'il opère avec « le/la musulman(e) imaginée » (sans la base empirique), car cette dernière catégorie peut être modifiée, voire faussée, selon une certaine image d'autrui

correspondant aux besoins universitaires ou sociaux (voir Carlbom 2003 : 14). Nous reconnaissons que les relations de pouvoir sociétales interviennent dans la recherche universitaire, qui continue à les reproduire (voir Carlbom 2003 : 14).

Nous avons également tenu compte du fait que, pour certaines participantes, l'identification musulmane ne fait pas nécessairement partie de leur vie quotidienne, ou peut y apparaître par le biais des Autres ou de « l'extérieur ». Ce phénomène, nous l'appelons « l'imposition identitaire ». Selon cette perspective, nous reconnaissons que nous pouvons faire partie de cet Autre qui essaie d'accorder plus d'importance à l'identification musulmane que ne le font les participantes elles-mêmes. Nous avons également envisagé que, pour d'autres participantes, l'identification musulmane pouvait faire partie de leur définition du soi, bien plus solidement que nous ne l'avions prévu. Par conséquent, dans la préparation des entrevues, il était important qu'en tant que chercheure, nous essayions d'éloigner, le mieux possible, de nos propres présuppositions, parfois stéréotypées, l'identification des participantes avant les entrevues. C'est pourquoi nous avons pris chaque entrevue comme un nouveau départ de découvert des perceptions, des identifications et des désidentifications de la personne considérée en essayant de tenir rien pour acquis. De cette manière, nous soulignons la responsabilité des chercheurs universitaires dans leur choix d'aborder la question identitaire des « musulmanes immigrantes » et cela, pour mieux comprendre l'influence des orientations théoriques et méthodologiques qui produisent les représentations d'autrui toujours positionnées et partiales (Jacobsen 2006 : 363).

1.3. Présentation des participantes

En tout, nous avons fait 17 entrevues en Finlande et 13 au Québec dont 11 à Helsinki, 6 à Turku et 13 à Montréal. Les participantes se sont identifiées aux pays d'origine suivants : l'Algérie (1), le Brésil (1), la Bosnie (1), la Côte d'Ivoire (1), l'Égypte (1), l'Indonésie (3), l'Iran (7), le Liban (2), la Libye (2), le Maroc (4), Turquie (2), le Sénégal/la France (2), la Somalie (1), le Yémen (1). De plus, une participante s'identifiait plutôt comme multinationale née en Finlande. Deux participantes ont mentionné être nées aux États-Unis (sans avoir un lien plus profond au pays concerné) et une, en France (avec un lien plus profond). Certains pays de résidence à long terme ont été aussi nommés durant les entrevues, comme l'Arabie-Saoudite,

l’Australie, la France, le Maroc et le Sénégal. Les participantes ont cité également plusieurs pays de résidence à courte durée (par exemple, pour les études ou pour des raisons familiales¹²⁸) : 13 sur 30 participantes avaient ainsi vécu dans des pays tiers, des pays qui n’étaient ni leur pays de naissance ni le pays du contexte de recherche (la Finlande et le Québec).

Au niveau de statut économique de la famille d’enfance, la plupart des participantes étaient issues de la classe moyenne (20) ou de la classe privilégiée (5). De plus, en Finlande, 13 des 17 participantes nous ont informé qu’un ou deux de leurs parents ont terminé l’éducation au niveau universitaire. Le chiffre correspondant au Québec est 7 sur 13.

Au niveau linguistique, presque toutes les participantes (29 sur 30) parlaient plusieurs langues (langue maternelle et langues étrangères) : 16 participantes sur 30 parlaient deux langues et 13 sur 30 trois langues ou plus. Les langues maternelles les plus parlées étaient l’arabe (11 sur 30) et le farsi (7 sur 30). Seules 3 des 30 participantes avaient la langue d’entrevue comme langue maternelle, ce qui était également notre cas en tant que chercheure (dans 3 entrevues sur 30)¹²⁹.

Nous pouvons également observer que 9 des participantes sont originaires d’un pays musulman majoritairement chiite ou se sont identifiées comme chiites au cours des entrevues. D’autres participantes sont soit sunnites ou restent sans identification plus précise. Trois d’entre elles ont également abordé l’identification au courant de l’islam soufi au cours des entrevues¹³⁰. Au Québec, 7 sur 13 participantes portaient le voile ou le hijab¹³¹ musulman au moment de l’entrevue : en Finlande, 6 sur 17. Ces derniers chiffres se basent sur nos propres observations.

Les formulaires d’identification nous ont permis de retenir certaines autres variables, telles que l’âge, la situation économique de la famille de l’enfance et le statut civil des participantes :

¹²⁸ L’Angleterre, le Canada, la Corée, la Croatie, le Danemark, les États-Unis, le Liban, la Jordanie, l’Allemagne, le Mexique, la Pologne, la Suède, la Suisse, Singapour.

¹²⁹ Ici, nous voulons souligner toutefois le fait que plusieurs participantes parlaient couramment la langue de l’entrevue même s’il ne s’agissait pas leur « langue maternelle ». Il existe ainsi la possibilité qu’elles soient bilingues ou multilingues, et très habiles avec cette langue spécifique.

¹³⁰ Pour les courtes définitions des sunnites, chiites et les soufis, voir le Pew Research Center (2012) *The World’s Muslims : Unity and Diversity* : En ligne <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-glossary/>, consulté le 5 septembre 2016.

¹³¹ Voir l’étymologie de le hijab, entre autres, Tabassum (2006).

Tableau II. Présentation des participantes : statut civil et âge

Au Québec			En Finlande		
Statut civil	Célibataire/relation	4	Statut civil	Célibataire/relation	4
	Conjoint de fait	1		Conjoint de fait	1
	Divorcée	2		Divorcée	2
	Mariée	6		Mariée	10
	Sans identification	-		Sans identification	1
Âge	Moins de 20 ans	-	Âge	Moins de 20 ans	2
	20-30 ans	5		20-30 ans	8
	30-40 ans	6		30-40 ans	6
	40 ans et plus	2		40 ans et plus	1

À partir de ce tableau, nous pouvons identifier certaines différences, mais aussi quelques similarités, entre les participantes de nos deux contextes d'étude : nous pouvons voir qu'en Finlande, plus de la moitié des participantes sont mariées (10 sur 17), ce qui n'est pas le cas dans le contexte québécois (6 sur 13). Toutefois, plus des participantes au Québec ont un/des enfant(s) (en Finlande 5 sur 17; au Québec 7 sur 13), ce qui peut être dû à l'âge moyen légèrement plus élevé (au Québec 8 participantes sur 13 ont plus de 30 ans; en Finlande 7 sur 17 ont plus de 30 ans).

De plus, nous avons rassemblé dans le tableau suivant les variables concernant le programme d'études, l'université et l'arrivée en Finlande ou au Québec :

Tableau III. Présentation des participantes : contexte universitaire et immigration

En Finlande			Au Québec		
Programme d'études	Bachelor	1	Programme d'études	Baccalauréat	3
	Master	7		Maîtrise	4
	Ph.D./D.D.	6		Ph.D.	5
	Post doc	1		Post doc	1
	Bachelor of Engineering	2		Université	Université de Montréal
	Master of Science (DI)	1	Université du Québec à Montréal		3
Université	Université de Helsinki	7	HEC Montréal (Business School)		1
	Université de Turku	5	Université de Concordia		1
	Université d'Aalto	1	Université de McGill		2
	Laurea (sc. appliquées)	1	Arrivée au Québec	"toute la vie"	N/a
	Metropolia (sc. appliquées)	2		Dans les années 1990	1
	Åbo Academi (Turku)	1		Dans les années 2000	8
Arrivée en Finlande	"toute la vie"	2	2010 et après	4	
	Dans les années 1990	2			
	Dans les années 2000	5			
	2010 et après	8			

Selon les données réunies dans ce tableau, nous pouvons observer que les participantes représentent tous les niveaux scolaires universitaires¹³². De plus, les participantes étaient attachées en Finlande à 6 universités différentes (2 à Turku et 4 à Helsinki), et au Québec, à 5 universités différentes (2 anglophones, 3 francophones), avec des domaines d'études très variés¹³³. Enfin, nous pouvons noter qu'en Finlande, l'arrivée au pays des participantes est plus diversifiée qu'au Québec où la plupart des participantes sont arrivées dans les années 2000 et sont installées donc depuis déjà quelques années de plus. En Finlande, presque la moitié des participantes y sont arrivées plus récemment, mais en même temps, certaines y sont

¹³² Deux participantes sont des *postdocs*, plus une qui venait de finir son doctorat en Finlande et de commencer sa recherche postdoctorale dans un autre pays, mais ayant toujours de forts liens en Finlande. La participante postdoctorale en Finlande mentionnée dans le tableau III (page 97) avait obtenu son doctorat aussi en Finlande, et celle au Québec y avait déménagé dans les buts d'immigration permanente (non ainsi pour le court séjour).

Il y a également une participante en Finlande qui est inscrite à un programme de doctorat et un autre de maîtrise.

¹³³ Nous avons décidé de ne pas présenter un tableau sur les domaines d'étude de nos participantes dû aux raisons de la confidentialité.

passées beaucoup plus longtemps, même « toute la vie », mais se considérant toujours comme immigrantes (voir le chapitre V : 3.).

1.4. Transcription et présentation des données

Il est impossible de présenter d'une manière exhaustive et cohérente tous les enjeux et les aspects pratiques de l'entrevue de recherche qualitative dans les transcriptions (voir Wengraf 2001). L'interprétation fait ainsi inévitablement partie du processus de transcription et le niveau des détails dépend des théories et outils analytiques choisis (Wengraf 2001). Ainsi, la transcription doit être considérée comme une interprétation construite par la chercheuse (Girin 1988 : 16) du contexte interactionnel auditif de l'entrevue (l'enregistrement), co-construit, de sa part, entre la chercheuse et la participante (voir Dervin 2008 : 91).

C'est pourquoi, et pour faciliter la compréhension de la transcription provenant de la « parole auditive », nous avons utilisé une méthode simple qui néglige la segmentation de la transcription en phrases et propositions subordonnées, souvent difficiles à identifier adéquatement dans la langue parlée. En gardant à l'esprit nos besoins analytiques, nous avons utilisé seulement le code / pour signifier la coupure claire de l'idée ou du mot au cours de la parole et les points (.. ou ...) pour exprimer la pause (courte ou longue). Nous avons aussi tenu à signaler les signes reconnaissables et ajoutés par la chercheuse (()), comme ((rire)), ((petit rire)), ((sourir)), ((hésitation)), etc. ainsi que la parole inaudible ((inaudible)), qui peuvent avoir de l'importance dans la compréhension du discours des participantes. Nous avons décidé d'exclure de la transcription des changements du ton de voix et de la vitesse de parole aussi bien que les actes non verbaux et les changements phonétiques ou phonologiques. Pourtant, nous avons marqué dans la transcription les signaux d'écoute (comme *oui, ah, hmm, je comprends*) de l'interviewer, même si nous ne les analysons pas. Nous considérons leur fonction simplement dans le but d'encourager les participantes à partager la parole et à continuer. Dans l'analyse, ces signaux sont parfois enlevés et remplacés par le code (..) (voir la différence entre (..) utilisé pour les signaux d'écoute enlevés et (...) utilisé pour signaler l'absence d'une partie de la parole).

Tableau IV. Conventions de transcription

Marqué	Élément
/	Parole coupée/Mot coupé
./...	Pause courte/longue
(())	Commentaires ajoutés par la chercheuse
(.)	Signal d'écoute enlevé (sans valeur analytique)
(...)	Signal d'absence de la parole

La préparation du corpus pour l'analyse a été effectuée à l'aide du logiciel QDA Miner¹³⁴ qui nous a permis d'identifier les segments de texte thématiques et pertinents à analyser. Nous avons créé des fichiers pour nos cinq thèmes (codes) principaux : 1) les identifications et les désidentifications; 2) le multiculturalisme; 3) la religion; 4) l'immigration; et 5) l'université (avec certains sous-codes). Nous n'avons pas utilisé le logiciel concerné à des fins statistiques, ni pour l'analyse plus avancée, mais afin de mieux saisir nos thématiques d'analyse au sein du corpus assez vaste.

Au cours de l'analyse, nous nous référerons aux participantes par des lettres et des numéros. La première lettre signale le contexte d'étude (F = Finlande et Q = Québec), le numéro, le tour chronologique de l'entrevue (en Finlande, de 1 à 17, et au Québec, de 1 à 13) et la dernière lettre, la première lettre du pseudonyme de la participante (par exemple Q1F, où le Q = Québec, 1 = la première entrevue effectuée, F = Fatima). La chercheuse (nous) est référée par la première lettre de son prénom (T). Voici un tableau des pseudonymes des participantes et de leurs codes de référence :

Tableau V. Liste des entrevues par participantes

Participante (FI)	Ville	Durée	Mots	Participante (QC)	Durée	Mots
F1A (Ayse)	Helsinki	1.10.34	9308	Q1F (Fatima)	1.16.05	14607
F2L (Leila)	Helsinki	1.19.49	14073	Q2A (Akila)	52.54	10471
F3A (Asoka)	Helsinki	54.20	6920	Q3M (Marie)	1.02.27	15824
F4S (Sari)	Helsinki	1.25.46	16598	Q4A (Asma)	1.12.02	14366
F5S (Sani)	Turku	41.11.	7279	Q5F (Fatou)	1.07.24	14082
F6M (Mona)	Turku	43.07	5818	Q6Y (Yassmin)	1.13.04	13258
F7Z (Zen)	Helsinki	1.02.30	9410	Q7S (Sabah)	1.18.14	11999

¹³⁴ « QDA Miner est un logiciel d'analyse qualitative conçu pour la recherche avec méthodes mixtes » : En ligne : <http://provalisresearch.com/fr/produits/logiciel-d-analyse-qualitative/> (page consultée le 25 mai, 2016).

F8Z (Zeze)	Helsinki	1.01.08	12738	Q8F (Fadela)	1.19.51	14846
F9L (Lumi)	Helsinki	1.05.05	13083	Q9K (Karmouss)	50.36	10156
F10N (Nabila)	Turku	56.28	9271	Q10F (Forouzan)	1.01.13	8908
F11F (Farah)	Turku	50.39	7134	Q11Z (Zahra)	1.03.12	14329
F12J (Jamiila)	Helsinki	58.02	10939	Q12L (Lara)	42.56	7774
F13Z (Zaynab)	Helsinki	1.08.23	7319	Q13A (Anta)	1.05.58	14238
F14D (Donya)	Turku	56.41	8531			
F15E (Elham)	Turku	1.38.51	19028			
F16L (Lina)	Helsinki	1.19.55	12277			
F17K (Kadia)	Helsinki	39.14	6157			
Total		17.51.49	175883		14.05.56	164858

Dans ce tableau, nous pouvons observer la durée et le nombre de mots des entrevues. Nous avons également indiqué la ville de l'entrevue en Finlande (Turku/Helsinki). Nous résumons que le corpus contient environ 36 heures d'enregistrement (35 h 57 min et 27 s) dont environ 18 heures en Finlande (17 h 51 min 49 s) et 14 heures au Québec (14 h 5 min 56 s). L'entrevue la plus courte durait en Finlande environ 41 minutes et au Québec 43 min, la plus longue en Finlande environ 1 h 39 min, et au Québec, 1 h 20 min. De plus, les transcriptions contiennent environ 340 000 mots (339 741) dont environ 175 000 en Finlande (174 883) et 165 000 au Québec (164 858). Ainsi, nous pouvons remarquer que même si le nombre d'entrevues est plus élevé dans le contexte finlandais, en termes des mots, les deux corpus se rapprochent. Ceci peut être dû à plusieurs raisons différentes telles que les connaissances linguistiques des participantes, la vitesse de parole, etc.

1.5. Récapitulation

Dans ce sous-chapitre, nous avons examiné les méthodes utilisées pour la réalisation de notre étude qualitative à partir des entrevues de recherche. Nous avons également examiné des enjeux, des limitations et des apports concernant cette méthode de travail spécifique. Nous considérons cette réflexion comme importante, étant donné que les entrevues de recherche sont les composants principaux de notre recherche. Même si la recherche qualitative est souvent considérée comme une approche interprétative qui étudie les sujets concernés « dans leurs environnements naturels » (Denzin & Lincoln 2005 : 3), nous avons préféré souligner la nature plutôt construite de notre recherche pour mettre en relief la construction d'étude de

terrain, des entrevues et de toute recherche pour buts et les objectifs spécifiques – notre thèse de doctorat.

2. Méthodologie de l'analyse : les pragmatiques discursives

Dans ce sous-chapitre, nous présentons nos méthodes d'analyse discursives. Nous le faisons pour souligner l'originalité de notre cadre méthodologique qui s'appuie sur l'analyse du discours dans un mode spécifique : les pragmatiques discursives (PD). Nous avons choisi de nous concentrer sur l'analyse du discours dans cet encadrement pour nous permettre d'étudier la multiplicité identitaire et pour nous dissocier des méthodes d'analyse, souvent utilisées, qui simplifient la construction identitaire en considérant le discours comme « valeur faciale » ou « vérité absolue » (voir 2.2.). En revanche, comme nous l'avons constaté (voir le chapitre I : 1.5.), nous admettons que nous ne pouvons pas trouver une transparence ou la vérité absolue des identités musulmanes de nos participantes, car nous avons participé à leur création en tant que chercheure et les données construites ont certainement changé par la suite des entrevues (voir Tournebise 2013 : 102). Ainsi, nous tenons à nous appuyer plutôt sur un mode d'analyse du discours qui nous aide à aborder notre sujet de recherche, les identités musulmanes, d'une manière complexe en prenant en compte leur multiplicité, le processus de négociation et l'instabilité identitaire.

2.1. Introduction à l'analyse du discours

Dans notre recherche, l'analyse du discours est un point de convergence important entre l'analyse des données et la théorie du soi dialogique (TSD). Nous nous engageons dans l'analyse du discours telle qu'effectuée par ses « tendances françaises » et « pragmatiques¹³⁵ discursives » (voir Dervin 2008 : 16; Zienkowski, Östman, Verschueren 2011; Suomela-Salmi & Dervin 2011; Maingueneau 2012) dont les racines se trouvent dans les théories de

¹³⁵ La pragmatique, qui est une branche d'origine anglo-saxonne de l'analyse du discours et qui se rapproche des théories de l'énonciation à la française (voir Maingueneau 1981 : 4 cité dans Dervin 2008 : 56). Le nom de la méthode des PD (*discursive pragmatics*) dérive de l'ouvrage de Zienkowski, Östman et Verschueren (2011) qui décrivent les liens entre certaines approches discursives et pragmatiques (Dervin & Layne 2013 : 7).

l'énonciation (Angermüller 2011; Johansson & Suomela-Salmi 2011; Vion 1998). Nous le faisons pour deux raisons : pour, premièrement, sortir de l'essentialisme qui caractérise souvent les études au sujet des identités musulmanes et, deuxièmement, nous orienter vers une analyse pragmatique des contextes identitaires. De plus, ces approches discursives ne se concentrent pas seulement sur l'analyse du langage, mais sur le sujet parlant hétérogène et sur sa relation à autrui (Johansson & Suomela-Salmi 2011). Ceci nous amène à examiner trois aspects essentiels pour notre recherche : les **théories de l'énonciation**, la **subjectivité** et les **dialogismes**. Par l'étude de ces aspects, nous espérons parvenir à identifier des outils analytiques qui nous aideront à étudier les stratégies discursives utilisées dans la construction des identités musulmanes.

2.1.1. Identité et analyse du discours

L'importance du langage et du discours doit être reconnue dans la négociation des identités. C'est à partir de ceux-ci que nous véhiculons les images de nous-mêmes et que nous identifions les autres : nous jugeons et classifions les autres (et sommes jugés et classifiés par eux), nous nous identifions avec ou distancions d'eux à travers les similarités ou les différences (De Fina 2006 : 263). De cette manière, le discours et le langage permettent aux individus de se définir, de définir leurs rapports aux autres et, ainsi, de construire les identités : « c'est en effet dans l'usage du langage (...) qu'émergent les représentations sociales (...) qui peuvent éclairer la façon dont ils [les individus] se positionnent socialement, dont ils se définissent par rapport aux autres et dont ils définissent les autres » (Deshaies & Vincent 2004 : x).

Au niveau général, à partir des tournants poststructuraliste et discursif liés au postmodernisme, les théories discursives de l'identité ont été influencées par la linguistique structuraliste de Saussure¹³⁶ (Scott & Marshall 2009; Zienkowski 2011 : 1). Dans ce contexte, l'identité est considérée comme un produit non achevé du discours (Benwell & Stokoe 2006 : 29), résultant des pratiques discursives sociohistoriques (Foucault) (Bamberg, De Fina, Schiffrin 2006 : 2) et

¹³⁶ Ferdinand de Saussure argumentait en faveur de la construction du sens, non par l'intention du sujet parlant, mais à travers la structure des signes du langage (Scott & Marshall 2009). Ainsi, pour lui, c'est le langage qui assujettit l'individu à ses règles, non l'inverse. La linguistique structuraliste se concentre sur le rôle du langage et sur les représentations dans la formation du sujet (Scott & Marshall 2009). Ses premières approches étaient fortement anti-essentialistes : elles « effaçaient » le sujet et sa capacité d'agir. On y trouve également l'origine du discours majeur sur le poststructuralisme de « la mort du Sujet » (Han 2011 : 84).

qui n'existe pas « hors du texte » (Derrida). Par conséquent, ces théories s'appuient sur la nature non stable, multiple, floue et fragmentée du soi contemporain (Brubaker & Cooper 2000)¹³⁷.

2.1.2. Positionnement dans l'analyse du discours

En termes généraux, l'analyse du discours consiste en l'étude des phénomènes de l'usage de langage (Charaudeau 2013 : 4). L'analyse du discours s'est développée en France dans les années 1960-1970 au sein des sciences du langage, avec une ouverture interdisciplinaire (Mazière 2010 : 3). Lorsqu'on parle de l'analyse du discours « à la française », on se réfère aux « tendances françaises », hétérogènes et « multiculturelles » (Maingueneau 2011) ou « hybrides » et « conçues comme des lieux de convergence » (Paveau & Rosier 2005 : 1), et non au lieu géographique¹³⁸ (Maingueneau 2005 : 67; 2011 : 105). Ainsi, pour prendre de la distance à l'identification géographique, nous préférons parler des « pragmatiques discursives » (PD) dont les racines se trouvent dans les « tendances françaises » de l'analyse du discours et dans ses questions pragmatiques. Il s'agit d'une approche interdisciplinaire et inter-théorique sur le discours qui consiste à y inclure, entre autres, l'énonciation et le dialogisme (Zienkowski 2011 dans Dervin & Layne 2014 : 7).

Nous avons choisi cette approche spécifique afin d'aller au-delà du simple *dit* ou le contenu provenant des données de notre étude (entrevues individuelles) (Dervin & Vlad 2010 : 3). De cette manière, nous créons une distance avec l'approche analytique qui prend le discours comme « valeur faciale » et sert à fournir des preuves ou « la vérité » sur l'altérité (ou sur le soi) (Dervin 2011a : 39; 2013 : 12). Ainsi, l'analyse du discours que nous utilisons ne

¹³⁷ Les théories discursives ont influencé également les théories narratives, étant donné que les récits peuvent être vus comme des pratiques discursives ou une forme de la pratique sociale centrée sur le discours (Fairlough 1989). Les approches narratives donnent le privilège à ce « genre du discours » (récit) et tentent d'établir le lien entre le vécu, l'autobiographie et le récit à partir de la recréation du soi cohérent (Bamberg, De Fina, Schiffrin 2007 : 5). Les théories narratives de l'identité argumentent ainsi qu'à travers les récits, les individus créent et négocient leurs compréhensions sociales de la réalité en modifiant continuellement les relations sociales entre ceux et celles présents, mais aussi absents, dans l'interaction (De Fina 2003 : 23).

¹³⁸ Cette géographie peut être toutefois contrastée avec les États-Unis où l'anthropologie et la sociologie jouent un rôle important dans l'analyse du discours. Les « tendances françaises » se disent influencées particulièrement par la psychanalyse, la philosophie et l'histoire avec les contributions théoriques de philosophes des années 1960 (Maingueneau 2005 : 67; 2011 : 105; Dufour & Rosier 2011 : 6). Les intérêts généraux les caractérisant sont le non empirisme (les données sont considérées comme étant construites), l'étude des discours institutionnels, les théories sur l'énonciation linguistique, l'hétérogénéité énonciative, la matérialité linguistique derrière les fonctions (sociales/psychologiques) du discours, l'inter-discours et les positionnements de la subjectivité dans l'activité discursive (Maingueneau 2005 : 67). En raison de ces multiples facettes, on ne peut pas parler d'une seule analyse du discours « à la française », mais d'une interdisciplinarité servant à plusieurs fins.

s'intéresse pas à la « vérité » d'un énoncé (*dictum*, ou le *dit* (Marnette 2005 : 20)), mais aux représentations qui traversent le discours (Dervin 2009 : 170). En effet, l'attention porte ainsi sur le sujet parlant qui « réagirait à une représentation construite par lui dans son propre discours » (*modus* ou le *dire*) (Vion 2004 : 96-97; 2005; Marnette 2005 : 20).

Dans ce qui suit, nous illustrons trois « branches » de l'analyse du discours (Dervin 2009 : 169), qui nous aident à étudier les contextes identitaires comme en mouvance et en co-construction : **théories de l'énonciation**, des **subjectivités** et des **dialogismes**. Il convient de noter que la présentation des définitions des concepts clés ici doit être considérée comme une présentation des définitions opérationnelles (*working definitions*) (voir Marnette 2005 : 3), ce qui souligne particulièrement leur utilité pour notre propre travail.

2.2. Théories de l'énonciation

Commençons par les théories de l'énonciation qui mettent en œuvre une multiplicité d'approches sur les questions pragmatiques (Johansson & Suomela-Salmi 2011 : 71; Marnette 2005 : 20)¹³⁹. En principe, leur intérêt se situe dans les traces de l'activité de l'énonciation laissées dans les énoncés discursifs (Marnette 2005 : 19). Ainsi, il y a quatre concepts-clés qui nous servent à articuler nos idées : **l'énonciation** (l'acte de produire l'énoncé, ou produire l'énonciation), **l'énoncé** (le produit d'un acte de l'énonciation), la **situation/contexte** et **l'énonciateur** (le parleur, le locuteur, l'énonciateur, selon l'approche théorique). Ces concepts nous permettent de jumeler les approches des dialogismes et de la subjectivité autour de la notion du **discours**.

2.2.1. Énonciation, énoncé, contexte/situation

Selon la définition classique, l'énonciation ou l'acte de production se distingue de son produit, l'énoncé (Benveniste 1974 : 81). Il s'agit d'une « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » (Benveniste 1974 : 80). Dans le cadre de cette définition, Émile Benveniste (1974 : 80) souligne l'acte de locuteur pour « mobiliser la langue pour son compte » et pour prendre « la langue pour instrument ». Ainsi, « l'énonciation suppose la

¹³⁹ Elle est influencée surtout par les trois grands théoriciens, Roman Jakobson, Mikhaïl Bakhtine et Michel Foucault, qui ont orienté ceux et celles ayant développé les théories françaises de l'énonciation, comme, entre autres, Émile Benveniste, Antoine Culioli, Oswald Ducrot, Jacqueline Authier-Revuz, Catherine Kerbrat-Orecchioni et Dominique Maingueneau (Johansson & Suomela-Salmi 2011; Tournebise 2013).

conversion individuelle de la langue en discours » (Benveniste 1974 : 81; Marnette 2005 : 20). Depuis Benveniste, plusieurs théories de l'énonciation ont travaillé sur « l'agencement ou le positionnement (...) des acteurs impliqués dans l'acte d'énonciation » (comme des locuteurs, des énonciateurs et des co-énonciateurs) (Dervin 2008 : 57-58) ou sur « les traces linguistiques de la présence du locuteur au sein de son énoncé » (Kerbrat-Orecchioni 2002 : 36).

Toutefois, la définition de Benveniste peut, selon nous, mener à une compréhension de l'énonciation qui ne remet pas en cause l'unicité du sujet (ou « le sujet psychologique et la production monologuée » du discours) (voir Vion 1992 : 42). Elle peut négliger ainsi la multiplicité du sujet et l'intersubjectivité. Pour les prendre en compte, à instar de Fred Dervin (2008 : 58), nous préférons comprendre les théories d'énonciation dans les termes de Robert Vion (2005 : 145) comme les théories qui « s'efforcent d'appréhender les places énonciatives constitutives de comportements multidimensionnels par lesquels le locuteur gère simultanément des formes discursives, une relation sociale ainsi que son positionnement par rapport à un réseau dense d'opinions et de croyances. » Cette définition nous amène à la compréhension de l'énonciation qui s'intéresse « au mouvement, à l'action dans l'acte, à la liquidité plutôt qu'à l'unicité » (Dervin 2008 : 58).

Quant au concept de contexte, il est souvent utilisé parallèlement avec celui de situation (Maingueneau 1996 : 76; Johansson & Suomela-Salmi 2011 : 92). Johansson & Suomela-Salmi (2011 : 93) font appel à la classification de Charaudeau (2002a ou b : 535-536) des trois différents sens accordés à ces deux termes. Il y a 1) la situation communicative; 2) la situation d'énonciation; et 3) la situation discursive. La première se réfère aux situations dites extralinguistiques interactionnelles et la deuxième à la langue qui devient actualisée par l'acte individuel de son usage à travers des déictiques¹⁴⁰ et marqueurs illocutoires¹⁴¹. La troisième, la situation discursive, a recours au savoir interdiscursif d'une manière institutionnelle de parler et de penser. Dans notre travail, d'une part, la situation communicative en tant que telle nous importe, étant donné le contexte des entrevues de recherche. D'autre part, nous nous intéressons à la subjectivité et aux dialogismes au niveau de la situation d'énonciation, donc

¹⁴⁰ Kerbrat-Orecchioni (2002 : 41) définit les déictiques comme des unités linguistiques dont le fonctionnement sémantico-référentiel implique une prise en considération de certains éléments constitutifs de la situation de communication, comme le rôle des actants de l'énoncé et la situation spatio-temporelle du locuteur.

¹⁴¹ Attitudes de l'énonciateur vers son énoncé, incertitude, etc.

aux marqueurs de l'acte individuel de l'usage de la langue. Enfin, nous observons que la troisième définition de la situation discursive semble se rapprocher de la pensée foucauldienne qui se concentre sur les sites discursifs où le savoir et le pouvoir opèrent. Ainsi, nous reconnaissons l'importance de ces trois niveaux contextuels pour les fins de notre analyse.

2.2.2. Notion de discours dans les théories de l'énonciation

Avant d'aller plus loin dans notre positionnement à propos de l'analyse du discours, il est important de nous positionner également par rapport au concept de discours lui-même. Il est nécessaire de souligner que le discours peut être défini à travers et par opposition à d'autres concepts (comme le texte, le corpus, la langue/le langage, etc.), et ce, de plusieurs manières, légèrement différentes selon qu'il s'agit des traditions linguistiques françaises ou des traditions anglo-saxonnes (Marnette 2005 : 6) : dans les traditions anglo-saxonnes, le discours est généralement considéré comme les éléments élargissant la phrase, tandis que les traditions françaises précisent cette définition. Il s'agit de langage mis en contexte, ce qui souligne ainsi l'action sociale, les possibilités de la subjectivité et de l'intersubjectivité (Marnette 2005 : 6). Nous nous intéressons surtout à cette dernière définition que nous allons préciser.

Dans les théories de l'énonciation, le discours se positionne souvent entre deux notions, l'énonciation et l'énoncé : « [C]'est pour rapporter l'énoncé à l'acte d'énonciation qui le supporte » (Maingueneau 1994 : 10). Ainsi, le discours pourrait être défini comme toute énonciation qui suppose un locuteur et un auditeur et comme le but d'un locuteur d'influencer un auditeur (Benveniste 1966 : 242). Or, nous voulons remettre en question cette dualité entre le locuteur et l'auditeur. Dans un sens plus large, le discours peut être considéré comme un mode d'appréhension du langage qui souligne surtout l'activité des sujets inscrits à la situation d'utilisation du langage lui-même, « dans des contextes déterminés » (Maingueneau 1996 : 28; Maingueneau 1991 : 11) – la définition à laquelle nous adhérons. De plus, nous voulons prendre garde aux acteurs du discours. Nous nous intéressons davantage au fait que « le discours est construit par celui qui l'énonce, mais aussi par ceux qui sont présents (directement ou indirectement) lors de l'acte d'énonciation » (Dervin 2008 : 57). Cette conception remet en cause la division dualiste entre le locuteur et l'auditeur, ainsi qu'entre ce qui est interne et ce qui est externe au discours.

En outre, pour la définition ci-dessus, nous voulons souligner l'influence de Michel Foucault¹⁴² dans la naissance de l'analyse du discours « à la française »¹⁴³. Cette influence s'est actualisée surtout dans l'élargissement de l'intérêt de aspects formels linguistiques et grammaticaux du discours : le discours n'est pas considéré seulement comme un système de signes qui se réfèrent aux représentations, mais aussi comme des « pratiques qui façonnent systématiquement les objets dont elles parlent » (Foucault 1969 : 65-67, voir aussi Maingueneau 2011 : 108-109). Ainsi, dans notre étude, nous avons recours aux stratégies discursives et aux rapports de pouvoir qui posent des limites au *dit* et au *dire* et, ainsi, à la formation identitaire musulmane.

2.2.3. Sujet hétérogène : acteurs énonciatifs

Pour mieux comprendre l'importance des acteurs du discours mentionnés ci-dessous et le rôle d'autrui dans la construction de l'identité, il est nécessaire de traiter de l'hétérogénéité du sujet dans les théories de l'énonciation à travers l'**énonciateur**, le **sujet parlant**, le **locuteur**¹⁴⁴. Tout d'abord, nous faisons une différence entre les acteurs de **locuteur** et d'**énonciateur**. Pour nous, le locuteur est « l'instance qui profère un énoncé, dans ses dimensions phonétiques et phatiques ou scripturales » soit, « selon un repérage déictique ou selon un repérage indépendant d'*ego, hic et nunc* » (Rabatel 2005 : 96). Autrement dit, il prononce des énoncés contextualisés (Carcassonne 2010 : 3). Ils ont ainsi recours aux autres discours par leur matérialité et même des formes véhiculant certains contenus (Carcassonne 2010 : 3).

Quant à l'énonciateur, il renvoie aux « voix qui ne sont pas celles du locuteur », à quelqu'un qui « prend en charge » le contenu représentationnel de l'énoncé et qui est ainsi à l'origine d'un énoncé (point de vue, position, attitude) (Ducrot 1984 : 204-205; Rabatel 2005 : 96). En

¹⁴² Foucault est l'un des auteurs les plus commentés en milieu universitaire, sans oublier qu'il ne voulait pas développer spécifiquement les approches de l'analyse du discours (Maingueneau 2011). Ainsi, il ne nous est pas nécessaire ici de résumer ses idées philosophiques principales. Toutefois, il convient de se rappeler que plusieurs chercheurs travaillant avec l'analyse du discours ont distingué son approche de l'approche althusserienne (de la recherche des sens cachés ou du sujet transcendent, ou encore subjectivité psychologique) (Foucault 2010 : 55; Maingueneau 2012). L'approche foucauldienne s'intéresse plutôt aux conditions discursives permettant l'existence de la vérité et du sens dans un contexte (place) particulier (Maingueneau 2011 : 108-109).

¹⁴³ Cette influence a eu lieu indirectement, surtout à travers son *Archéologie du savoir* (1969), suivi de *l'Ordre du discours* (1970(1)) (Maingueneau 2011 : 108; Maingueneau 2012). Il se concentrait sur les systèmes institutionnels, Foucault cherchait à suivre la manière dont certaines représentations sont rendues possibles et la manière dont certains savoirs se manifestent dans des structures disciplinaires en opérant par le savoir et le pouvoir, dans certains cadres historiques particuliers (Williams 1999 : 76).

¹⁴⁴ La compréhension de ces « acteurs du discours » varie selon les approches théoriques (Johansson & Suomela-Salmi 2011 : 72).

conséquence, il y a une distinction fondamentale entre le locuteur (qui prononce un énoncé) et l'énonciateur (qui le prend en charge sans en être nécessairement le locuteur) comme acteurs du discours. Selon Rabatel (2004) « [C]ette disjonction repose sur le fait que, si tout locuteur est aussi énonciateur (en vertu du principe de sincérité), en revanche, tout énonciateur n'est pas nécessairement locuteur. » Cela dit, nous reconnaissons la non responsabilité (partielle) du locuteur de ses énoncés où habite l'altérité à travers les mots, les expressions et les formes discursifs.

2.2.4. Sujet divisé

Lorsqu'on parle du discours, le sujet se manifeste en tant qu'être pensant « je » dont la conscience dépend de l'existence de l'Autre (Charaudeau 2002a : 299). D'un côté, le sujet peut être considéré comme quelque chose de radical, comme « une illusion » complètement surdéterminée par le préconstruit des formes discursives (Charaudeau 2009a : 10-11¹⁴⁵); d'un autre côté, le sujet peut reprendre sa position « je », mais sans nier cette surdétermination. C'est-à-dire, il existe des discours de *doxa* (lieux communs, stéréotypes), des savoirs partagés, des connaissances et des croyances qui circulent dans différents groupes sociaux. Pour nous, le sujet est ainsi à la fois porteur et responsable (pas nécessairement conscient ou volontaire) de ces discours et représentations : il est surdéterminé par ceux-ci et il participe à leur construction (Charaudeau 2009a : 10-11).

Quant aux acteurs du discours, nous pouvons également parler du **sujet parlant** qui aborde, entre autres, le statut, la place et la position du sujet dans le discours (Charaudeau 2002b : 554). Il ne s'agit donc pas seulement du locuteur en tant que « l'instance qui profère un énoncé, dans ses dimensions phonétiques et phatiques ou scripturales » (comme cité ci-dessus (Rabatel 2005 : 96)), mais plutôt quelqu'un qui met en discours les savoirs, opinions et croyances qu'il porte dans l'interlocution par ses compétences communicationnelles, discursives et linguistiques (Charaudeau 2002b : 554).

Pour mieux comprendre notre approche, il est important d'introduire la notion de « sujet divisé » (*split subject*) d'Oswald Ducrot élaboré dans sa théorie de la polyphonie (pour plus en détail, voir le chapitre II : 2.5.1.). Pour Ducrot (1984 : 190-191; Marnette 2005 : 21), le sujet

¹⁴⁵ « le sujet n'est pas un « je » mais un « ça » (idéologie ou inconscient) qui parle à travers le sujet parlant ».

parlant n'est pas un sujet unifié, mais plutôt un sujet divisé ou pluriel¹⁴⁶. Il n'y a jamais un seul « sujet » qui parle, mais plutôt plusieurs acteurs qui ne sont pas nécessairement les mêmes : le sujet parlant (qui produit physiquement l'énonciation et l'accomplissement des actes illocutoires), le locuteur (qui assume la responsabilité de l'acte de l'énonciation – comme *Je*) et l'énonciateur (du point de vue/des voix exprimées)). Une telle distinction entre de(s) sujet(s) parlant(s), de(s) locuteur(s) et de(s) énonciateur(s) permet de remarquer des déséquilibres interactionnels « notamment en raison du pouvoir accordé aux énonciateurs » et des hiérarchisations et survalorisations de certains énonciateurs/locuteurs (Rabatel 2004 : Ducrot 1984). Ce point est important dans notre étude sur la construction des identités musulmanes étant donné que nous nous intéressons aux voix et positions promotrices ou significatives, mises davantage en avant (pour plus en détail, voir le chapitre I : 1.2.5.) dans la construction identitaire. Cela veut dire que les rapports du pouvoir opèrent à travers le discours où le sujet et l'altérité sont en même temps présents, parfois distingués, parfois mêmes, parfois effacés, dans « les contradictions, les conflits, dans un cadre interactionnel en perpétuelle recomposition » (Rabatel 2004).

2.3. Subjectivité

En général, la notion de subjectivité est traitée par les études portant sur la manière dont le locuteur ou le sujet parlant « se positionne dans un discours (le sien ou celui d'autrui) » (Dervin 2008 : 54). Notre analyse se réalise entre l'analyse « micro », à travers des « preuves précises » de cette subjectivité, et au niveau « macro », par rapport à l'analyse des rapports de pouvoir (Benwell & Stokoe 2006 : 35; Dervin 2008 : 54). Dans ce qui suit, nous allons voir cette distinction.

2.3.1. Subjectivité et intersubjectivité énonciatives (domaine micro)

Dans les théories de l'énonciation, la subjectivité met en évidence l'auto-implication du locuteur dans ses énoncés, ce qui contribue à la construction de l'image de soi (et de l'autre) dans des activités discursives résultant de comportements stratégiques (Vion 1992 : 87; 188). Étudier la subjectivité, il s'agit ainsi d'explorer le sujet parlant, non unifié, mais hétérogène,

¹⁴⁶ Comme dans les théories de Pêcheux, d'Althusser, et d'Authiez-Revuz où le sujet est complètement surdéterminé par « le préconstruit » des « formes discursives » (Charaudeau 2009a : 10-11).

qui exprime sa subjectivité dans des situations spatio-temporelles à travers différentes traces dans ses énoncés (Johansson & Suomela-Salmi 2011 : 72). Nous étudions cette subjectivité par la modalisation et la modalité énonciatives, qui nous permettent d'observer l'attitude du locuteur, soit envers son propre contenu énonciatif, soit envers d'autres interlocuteurs (Maingueneau 2002 : 384; Le Querler 1996). Ce qui nous intéresse le plus, ce sont ainsi les prises de position¹⁴⁷ de l'énonciateur et les modalités appréciatives (en tant que modalités subjectives) utilisées pour exprimer l'appréciation (approbation, blâme, indignation, admiration, etc.) sur le contenu propositionnel (Le Querler 1996 : 64-65; 85). Dans notre analyse, nous nous concentrons surtout sur les mots porteurs d'évaluations positives ou négatives (verbes, adverbes, substantifs, adjectifs, etc.), ou des termes péjoratifs ou mélioratifs, qui permettent de porter un jugement de valeur, et qui sont catégorisées comme des subjectivèmes (Kerbrat-Oreccioni 2002 : 79; Maingueneau 1996 : 79)¹⁴⁸.

Les modalités énonciatives subjectives, ou subjectivèmes, peuvent être divisées en deux types : les modalités **épistémiques** et les modalités **appréciatives** (Le Querler 1996 : 63; 85). Les premières dévoilent la certitude du locuteur dans son énoncé exprimé et les secondes indiquent l'expression de l'appréciation dans un contenu propositionnel (blâme, indignation) et, ainsi, soulignent la prise en charge par le locuteur de son propre énoncé. L'appréciation peut reposer sur différents domaines de la valeur, tels que **l'éthique** (bien-mal), **l'esthétique** (beau-laid), **l'hédonique** (heureux-malheureux) et **la pragmatique** (utile-inutile) (Charaudeau 1992 : 604). Dans le domaine des PD, ces subjectivités langagières attachées aux positionnements du soi sont **les affectes** (qui renvoient aux émotions négatives et positives), **les jugements** (indiquant le comportement socialement acceptable en référence à un système de normes sociales ou morales), les appréciations (en référence à la valeur ou à l'esthétique) et **les modes d'activation** (qui signalent la manière dont les significations sont activées, positivement ou négativement – souvent interprétatives) (voir White 2011). Parce que la religion est souvent associée aux sentiments personnels, nous supposons que le discours des expériences religieuses est riche en subjectivités mentionnées ci-dessus.

¹⁴⁷ Pour plus en détail sur les positionnements du soi, voir le chapitre II : 2.4.2.

¹⁴⁸ D'autres *subjectivèmes* sont, par exemple, les embrayeurs, c'est-à-dire, des repérages d'expression référant à la réalité extralinguistique (comme au temps, à l'endroit, etc.) qui indiquent le repérage d'un énoncé par rapport à un événement (comme l'acte du sujet parlant) (Maingueneau 1996 : 79). Ajoutons-y aussi les modalités épistémiques (Le Querler 1996) en se référant aux expressions du degré de certitude du *dictum*.

De plus, nous nous intéressons également à l'intersubjectivité énonciative qui se manifeste à travers les représentations et des modalités énonciatives. Selon Robert Vion (1992 : 47), « on parle d'intersubjectivité dès que l'on réfère aux univers de connaissances, ou aux images auxquelles les protagonistes réagissent, qu'il s'agisse d'images d'eux-mêmes, de leurs partenaires ou de la situation ». La « communication se déroule ainsi sur un fond d'*imaginaire* que les sciences sociales se sont efforcées d'appréhender avec le concept de *représentation* » (Vion 1992 : 47)¹⁴⁹. Cette intersubjectivité énonciative peut être étudiée par des modalités (comme les modalités déontiques (autorisations, permissions, obligations, impératifs, etc.)) par lesquelles le locuteur exprime son attitude face à un (ou plusieurs) co-locuteurs ou co-énonciateurs à propos de ce qui a été dit. Nous l'étudions surtout à travers les impositions identitaires entre la diversité des positions et des voix du soi et des autres.

2.3.2. Formation du sujet (domaine macro)

Quant à la subjectivité dans le domaine « macro », elle peut renvoyer à la formation du sujet, dans notre cas, « la femme musulmane » (voir le chapitre I : 3.1.). Pour Foucault, le sujet est décentralisé, constitué, non existant préalablement du discours et, ainsi, créé dans et à travers celui-ci (Williams 1999 : 85).

« The Subject fills positions and is thus a process within the network of signifiers. This is evident in the manner in which 'shifters' – personal pronouns, adverbs of time and place, tenses of the verb etc., forms in which the concept of I and you, of here and now, are definable only in relation to the act of speaking. » (Williams 1999 : 85)

Ainsi, le discours est un espace « dans lequel la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même peuvent être déterminées » (Foucault 1969 : 74). Dans cette approche, l'autonomie du sujet est une illusion, non au niveau de l'inconscience, mais au niveau discursif : comme le discours est réglementé par des contraintes institutionnelles, ce sont ces contraintes qui prescrivent aussi les positions de la subjectivité (Mainguenu 2011 : 111). Ainsi, le sujet foucauldien ne peut pas être considéré comme homogène : chaque société et chaque institution impliquent une certaine manière de légitimer la parole et aussi un type sujet particulier,

¹⁴⁹ D'après Vion (1992 : 47), le concept de représentation renvoie aux trois aspects : 1) les connaissances préalables ou présupposés culturels (savoirs communs partagés); 2) l'imaginaire de la communication dans les jeux des représentations de soi, des autres et de la situation; et 3) des règles et normes du comportement (Vion 1992 : 48).

comme « la femme musulmane », autorisé à occuper une certaine place. Comme il s'agit d'un sujet « faible », le point de départ n'est pas l'acteur, défini psychologiquement ou sociologiquement, qui s'exprime à travers le discours. L'accent est mis, au contraire, dans les positions énonciatives que le discours présuppose et, en même temps, construit (Maingueneau 2011 : 111).

De ce point de vue plus « macro » de la subjectivité, nous nous intéressons aux positionnements du sujet dans le discours, c'est-à-dire, la manière dont les locuteurs se positionnent dans les pratiques discursives (comme la conversation, l'autobiographie, etc.) (Bronwyn & Harré 1990¹⁵⁰). Selon Bronwyn & Harré (1990 : 48), dans le positionnement, les sois sont localisés dans la conversation comme « participants observablement et subjectivement cohérents dans la lignée des histoires produites conjointement ». Ainsi, ces positionnements se forment dans les pratiques discursives à travers des catégories qui incluent certaines positions/voix et en excluent d'autres (pour des raisons émotionnelles, morales, etc.). Ces positionnements se construisent en même temps sur la base de l'unicité du soi, mais aussi autour de positions contradictoires (Bronwyn & Harré 1990 : 47).

Deux types de positionnement nous importent : les positionnements **interactifs** (le positionnement du soi par rapport aux autres – les dialogismes et les discours représentés (voir les chapitres II : 2.5.1. & 2.5.2.)) et les positionnements **réflexifs** (les positionnements du soi – l'autodialogisme (voir le chapitre II : 2.5.4.)). Ces positionnements peuvent être remis en question, présentés en référence aux positions internes et externes (voir le chapitre I : 1.2.2.) ou à autres positionnements, ce qui implique une re-description rhétorique des événements du passé et des connotations morales ou personnelles (Harré & van Langenhove 1991 : 396-397). Au moment de l'analyse, les positionnements nous aident à mieux comprendre les dynamiques identitaires et les hiérarchies de pouvoir dans le processus d'identification par rapport aux identités et à la religion musulmanes : ils peuvent refléter des stratégies discursives qui permettent aux participantes de se positionner pour valider ou rejeter certaines identifications.

¹⁵⁰ Il s'agit du paradigme poststructuraliste permettant de reconnaître le pouvoir constitutif du discours et des pratiques discursives, sans oublier de reconnaître la capacité des personnes d'exercer le choix afférent à ces pratiques (Bronwyn & Harré 1990 : 46). Ainsi, l'individu est vu comme émergeant à travers des processus d'interaction sociale, non comme fixé ou produit, mais constitué et reconstitué par des pratiques discursives variées auxquelles elles participent (voir par exemple, par la réflexion du soi) (Bronwyn & Harré 1990 : 46).

Ces stratégies peuvent inclure l'utilisation des modalités, des dialogues représentés, des pronoms, ou des réflexions entre moi actuel et celui du passé (transformations; changements; reconstruction de l'autobiographie), ce qui met en avant la multitude des facettes identitaires (Bamberg, De Fina, Schiffrin 2006 : 8).

2.4. Dialogismes

Troisièmement, pour approfondir notre recherche sur l'altérité, nous adhérons aux dialogismes. Dans les dialogismes, il s'agit toujours de « marques d'altérisation dans une construction identitaire » (Dervin 2008 : 74). Le terme dialogisme, développé par le cercle de Bakhtine¹⁵¹, est à l'origine des travaux de Mikhaïl Bakhtine (1984) (cite dans Vion 2010 : 2) qui l'emploie au sens de dialogisme **interdiscursif** et de dialogisme **interlocutif** – deux dimensions inséparables selon lui (Vion 2010 : 2). Le dialogisme interdiscursif renvoie aux marques de l'hétérogénéité énonciative, à la citation au sens plus large, tandis que le dialogisme interlocutif renvoie aux « multiples manifestations de l'échange verbal » (voir aussi Moirand 1990 : 75 cité dans Maingueneau 1996 : 27. Comme le constate Vion (2010 : 2), ces deux types du dialogisme se répercutent, de manière « interne » dans la matérialité des énoncés et sont ainsi dialectiquement liés. Selon Bakhtine :

« Toute causerie est chargée de transmissions et d'interprétations des paroles d'autrui. On y trouve à tout instant une "citation", une "référence" à ce qu'a dit telle personne, à ce qu'"on dit", à ce que "chacun dit", aux paroles de l'interlocuteur, à nos propres paroles antérieures, à un journal, une résolution, un document, un livre... (...) parmi toutes les paroles que nous prononçons dans la vie courante, une bonne moitié nous vient d'autrui. » (Bakhtine (1934/1978) : 158).

Bakhtine montre la manière dont le soi et l'autre se forment et se transforment mutuellement dans les paroles que nous prononçons. De cette manière, le dialogisme peut être défini, selon Rabatel (2006b : 56-57), comme « le phénomène linguistique fondamental de tout énoncé traversé par le dialogue interne ou externe que l'énonciateur entretient avec d'autres énonciateurs, passés ou à venir, *in absentia* ou *in presentia*. ». Pour Vion (2010 : 8), il s'agit d'« un principe général qui caractérise le langage » et qui peut être appréhendé comme

¹⁵¹ Pour plus d'informations, nous renvoyons le lecteur à Carcassonne (2010).

« l'ensemble des dialogues entretenus avec le « tout discursif », qu'il s'agisse du travail sur les formes discursives ou sur des opinions » (Vion 2005 : 152).

2.4.1. Dialogisme et polyphonie

Dans la problématique du dialogisme, on distingue souvent le dialogisme dit bakhtinien de la polyphonie dite ducrotienne (Rabatel 2005 : 95-96)¹⁵². La seconde fait référence aux marquages linguistiques des voix; elle peut être considérée comme un sous-ensemble du dialogisme qui accorde une plus grande place à la dimension interdiscursive des énoncés (dialogismes interlocutif, interdiscursif, autodialogisme).¹⁵³

Pour comprendre la notion de la polyphonie distinguée de celle du dialogisme, nous nous référons à Carcassonne (2010 : 3) qui distingue le dialogisme en *discours* (ou le dialogisme) du dialogisme en *langue* (ou polyphonie). Selon Carcassonne (2010 : 3), le dialogisme *en langue* ou polyphonie constitue un champ d'analyse énonciative à part entière qui, « à la suite de Ducrot 1984, s'intéresse au feuilletage de *signifiés possibles* inclus dans un mot ou un énoncé, *hors contexte* », tandis que le dialogisme *en discours* se définit comme « un ensemble de voix repérables avant tout à partir de *formes signifiantes*, issues de discours *contextualisés* et mis en relation »¹⁵⁴. Ainsi, le dialogisme en *langue* (polyphonie) peut être considéré comme une « perspective seconde complétant le regard dialogique (*en discours*) » (Carcassonne 2010 : 3-4).

En conséquence, pour rendre notre objet d'étude plus clair, nous voulons retenir la distinction mise en évidence par Robert Vion (2005) (suivant Authier-Revuz (1984)) du **dialogisme constitutif** et du **dialogisme montré**, dont les deux incluent au regard dialogique en discours (Rabatel 2005 : 95-96). Selon le premier, toute production discursive « correspond à une reprise-modification de productions antérieures sans que le locuteur n'en ait réellement conscience et sans qu'il procède à une mise en scène explicite de voix » (c'est-à-dire, un dialogue *in absentia* – sans connaître l'origine) (Vion 2005 : 152). Ce niveau du dialogisme

¹⁵² La distinction ensuite formalisée par Oswald Ducrot (1984, ensuite développé par ScaPoLine) (Rosier 2005). Ces deux notions (dialogisme et polyphonie) peuvent être décrites comme « des concepts à la fois voisins et distincts » (Nowakowska 2005 : 20). Elles sont souvent utilisées parallèlement ou décrites d'une manière similaire (Rosier 2005; Rabatel 2005) dans la variété de domaines linguistiques (voir Nowakowska 2005)

¹⁵³ Les deux concepts remettent en cause l'unicité du sujet parlant (Maingueneau 1996 : 63; Rabatel 2006b) et abordent plusieurs voix qui s'expriment sans « qu'aucune ne soit dominante », c'est-à-dire, non hiérarchisées et autonomes (Maingueneau 1996 : 64; Vion 2010 : 5).

¹⁵⁴ Ainsi, la polyphonie bakhtinienne (les voix non hiérarchisables) devient « un cas particulier de dialogisme » dans un sens « en discours » et non « en langue » (Carcassonne 2010 : 3).

nous présente un défi face à l'impossibilité de « gérer », comprendre et analyser la négociation identitaire dans sa finalité ainsi que de retracer indéfiniment l'Autre discursif. Ainsi, pour nous fournir un encadrement analytique face à ce « défi ontologique », nous nous intéressons plutôt sur **le dialogisme montré** où on assiste à la pluralité des voix, invisible dans le dialogisme constitutif, qui devient manifestée à travers diverses formes du discours rapporté, discours cité, ou de la coexistence des voix (locuteur avec d'autres énonciateurs souvent identifiables ou des partenaires interactifs ou l'auto-discours rapporté) (Vion 2005 : 152). Cette distinction sert de point de départ à notre compréhension du dialogisme et nous oriente vers les outils d'analyse.

2.4.2. Discours représenté : outils d'analyse

Une manière pertinente d'analyser le dialogisme est de le faire à partir des discours rapportés¹⁵⁵ que nous appelons, à l'instar de Johansson (2000), « discours représentés ». Les discours rapportés nous permettent d'étudier divers modes de représentation dans un discours, des propos attribués à des sources distinctes (Maingueneau 1996 : 29). Toutefois, il est nécessaire de remettre en question la « neutralité » du discours rapporté et sa relation au discours original cité. Roulet (1999 : 118) souligne le fait qu'il est probable que le discours rapporté n'a pas été énoncé antérieurement, mais il est plutôt anticipé, désigné ou implicite. Ainsi, selon Johansson (2000 : 84) qui préfère le terme de discours représenté, il est une forme de l'altérité qui se situe entre le sujet et l'autre dans leur co-construction du sens. Le discours représenté est ainsi une « construction effectuée par le sujet parlant » où « la présence de l'autre est signalée par la voix explicite » (Johansson 2000 : 84). C'est le sujet parlant qui ainsi « décontextualise une instance discursive, réelle ou imaginaire, déplacée ou immédiate, et effectue sa recontextualisation dans son propre discours », et ce, en relation à autrui (Johansson 2000 : 84).

Les discours rapportés classiques sont les *discours direct*, *discours indirect* (et *discours indirect libre*) (Maingueneau 1996 : 29) et nous les présentons sous la forme du discours représenté (DR). Nous utilisons ces formes du DR en nous appuyant sur l'interprétation de Marnette (2005) : premièrement, *le discours représenté direct* (DRD) est la tentative du sujet

¹⁵⁵ Traditionnellement, le discours rapporté désigne les rapports intertextuels exprimés dans le discours (Maingueneau 1998 : 130).

parlant (le locuteur) d'évoquer la situation dite originale de la parole/pensée et prétend transporter les mots exacts originaux d'un autre locuteur (sans ou avec guillemets) (Paul m'a regardé et il m'a dit: « Je ne veux pas y aller. Et toi? ») (Marnette 2005 : 23). Deuxièmement, dans le *discours représenté indirect* (DRI), le sujet parlant transpose l'énoncé dit original avec ses propres mots, en ajoutant des verbes qui rapportent (avec des conjonctions subordonnées) et en changeant les pronoms, les temps et les déictiques pour la nouvelle situation d'énonciation (Paul m'a regardé. Il m'a dit qu'il ne voulait pas y aller et m'a demandé ce que je voulais faire.) (Marnette 2005 : 23)¹⁵⁶. Comme nous pouvons le remarquer, dans l'exemple du DRD, il y a deux locuteurs et deux énonciateurs présents dans deux situations énonciatives différentes, tandis que dans les exemples du DRI, il y a seulement un locuteur (mais deux énonciateurs) présent dans une situation énonciative (Marnette 2005 : 23-24).

Il y a aussi une troisième catégorie du *discours narratif* (DN) (origine de Genette 1972 cité dans Marnette 2005 : 23-24; 35) qui nous intéresse. Elle fonctionne dans une situation énonciative, avec un locuteur et deux énonciateurs (comme d'ailleurs DRI), mais dont le contenu supposé du discours « original » est vague, représenté comme un résumé (Paul m'a regardé. Il m'a fait sa part de son manque d'enthousiasme pour tout ce truc et m'a demandé mon avis.)

Dans notre analyse, nous observons ces trois formes du discours représenté en tant que présence d'altérité (Johansson 2000 : 84) dans la construction identitaire musulmane. Cela nous permet d'étudier des voix et des positions externes, fictives ou absentes, et les représentations qu'elles abordent (et représentent) par rapport à cette identité spécifique. Nous nous intéressons ainsi moins à la définition des discours représentés (quelle que ce soit leur forme) *en langue* qu'aux rapports de pouvoir hiérarchisés construits *en discours* à travers ceux-ci par rapport à la construction de l'identité musulmane.

2.4.3. Effacement énonciatif

Il est pratiquement impossible de trouver un discours qui ne laisse pas des marques de la présence du sujet parlant dans ses énoncés. Toutefois, cette présence peut être plus au moins

¹⁵⁶ Il existe également le *discours représenté indirect libre*, peu présent dans le discours des participantes. Dans le DRI libre, certains traits du DRD sont présents, mais il manque de dépendance au discours représenté (Paul m'a regardé : il ne voulait pas y aller. Et moi?).

visible (Maingueneau 1996 : 78). Kerbrat-Orecchioni (2002 : 80) propose une distinction entre le discours « objectif » qui efface toute trace de l'existence d'un énonciateur individuel et le discours « subjectif » où l'énonciateur est marqué d'une manière explicite (*je trouve ça moche*) ou se pose implicitement (*c'est moche*)¹⁵⁷. Ainsi, la subjectivité peut être exprimée non seulement par le pronom linguistique *je*, mais aussi implicitement et impersonnellement. Le discours dit objectivé peut être considéré comme une stratégie d'effacement énonciatif (Rabatel 2004; Vion 2001 : 334; Charaudeau 1992). Il s'agit du « discours sans voix » (Vion 2005 : 153) ou d'un « jeu » du sujet parlant qui prétend ne pas avoir un point de vue en disparaissant complètement de l'acte de l'énonciation en laissant parler le discours par lui-même, comme dans le cas de l'énonciation historique et théorique (Vion 2001 : 334). C'est ainsi la production du discours impersonnel ou du discours objectivé qui efface l'acte de l'énonciation. Ainsi, il en résulte une énonciation qui semble objective (comme provenant de la « conscience collective » de la reconnaissance des énonciations prototypiques reliées au genre (par exemple le discours journalistique) ou de la chaîne de répétition (Rabatel 2004). Cet effacement ne se réalise pas seulement au niveau du locuteur cité (l'origine énonciative brouillée; par exemple le DN), mais aussi au niveau du locuteur citant (les marques argumentatives absentes) qui modifie les points de vue des locuteurs « cités » (Rabatel 2004). Cet effacement peut se produire ainsi sur le plan nominal et verbal : il s'agit des nominalisations, de l'emploi de termes « neutres » (sans connotation ou de pronoms indéfinis), des phrases averbales, des infinitivations, impersonnalisations, passivations, des énoncés génériques, stéréotypiques ou doxiques (Rabatel 2004). Il peut être présent également dans certaines subjectivités affectivo-axiologiques et évaluatives qui énoncent les jugements de valeur (péjoratif dévalorisant : *c'est un imbécile*; mélioratif valorisant : *c'est un génie*) dont le contexte et le point de référence se chargent de la valorisation (dépréciation/appréciation) et dont la connotation positive ou négative varie selon la visée illocutoire globale du discours donnée (Kerbrat-Orecchioni 2002 : 82-83; 88). La signification positive/négative n'est ainsi pas toujours claire, car l'utilisation particulière des substantifs peut causer un renversement de valeur, comme dans le cas de l'ironie (Kerbrat-Orecchioni 2002 : 83-89) Également, les

¹⁵⁷ Toutefois, il est important de remarquer qu'en réalité, toute unité lexicale est, en un sens, subjective, puisque les « mots » de la langue ne sont jamais que des symboles substitutifs et interprétatifs des « choses ». (Kerbrat-Orecchioni 2002 : 79).

substantifs paraissant neutres peuvent refléter la positivité ou la négativité (Kerbrat-Orecchioni 2002 : 83-89), ce que nous montre l'énoncé *C'est un professeur* qui peut être vu, malgré sa « neutralité » énonciative, comme positif ou négatif selon le contexte discursif. Ainsi, dans certains contextes, la valorisation peut être difficile à interpréter ou la subjectivité, objectivée.

2.4.4. Réflexivité du soi et autodialogisme

Le DRD et le DRI peuvent aussi se manifester dans différentes formes d'autodialogisme ou d'auto-citation (voir Rabatel 2005 : 96; 2006a). D'un côté, l'autodialogisme peut renvoyer à une sorte de métadiscours où le locuteur peut, à tout moment, commenter sa propre énonciation (le *dire*) à l'intérieur de celle-ci (Maingueneau 1996 : 56). Dans ce cas-ci, les fonctions du métadiscours sont variées (s'autocorriger, corriger l'autre, marquer l'inadéquation de certains mots, éliminer à l'avance une erreur d'interprétation, s'excuser, reformuler le propos, etc.) (Maingueneau 1996 : 56-57).

D'un autre côté, il peut y avoir une question sur le dialogue entre « un 'Je' et un 'moi' » (Hermans & Kempen 1993 : 46-47) où un individu s'interroge et dialogue avec lui-même. Il s'agit du dialogue « entre le sujet parlant et sa propre parole » (Bakhtine 1929/70 : 212 cité dans Bres & Mellet 2009). Autrement dit, le sujet parlant se divise entre différents locuteurs par rapport au *dit*, en silence ou à haute voix, pour diverses fins (prendre une décision, rejouer/narrer un épisode de sa vie, souligner un conflit interne ou identitaire, etc.) (Dervin 2008 : 45; Authier-Revuz 2000). Ainsi, nous supposons que ce type de discours représenté est pertinent pour notre étude en particulier dans la nature réflexive des questions identitaires reliées à la religion.

2.5. Récapitulation

L'objectif de ce sous-chapitre était de nous positionner au sein du domaine vaste de l'analyse du discours pour nous mieux orienter vers l'analyse et la présentation de notre cadre théorique de l'identité. Nous avons présenté le courant de l'analyse du discours spécifique des pragmatiques discursives (PD) qui s'attache aux « tendances françaises » à partir des théories de l'énonciation, de la subjectivité et des dialogismes. Pourquoi nous avons choisi les approches spécifiques de l'analyse du discours? C'est principalement parce que les PD dans

leur « tradition française » ne répondent pas à l'analyse des formes linguistiques, mais s'intéressent également à la formation du sujet et (re-)connaissent « l'altérité comme étant constitutive de tout discours » (Dervin 2008 : 56; Vion 1992 : 58; Mazière 2010 : 7). Ainsi, cette approche nous permet d'examiner les traits d'intersubjectivité ainsi que d'hierarchies de pouvoir ancrés dans le discours (Dervin 2011b cité dans Dervin & Layne 2013 : 7). Nous avons fait ce choix d'approche pour revoir le contenu de notre analyse sans « répéter comme évidence ce que les participantes ont à dire » (Dervin 2011b : 40), mais nous concentrer sur les stratégies discursives utilisées dans la définition de l'identité musulmane des participantes.

Dans le tableau suivant, nous avons rassemblé les éléments analytiques que nous utilisons dans notre thèse :

Tableau VI. Outils d'analyse provenant de l'analyse du discours

	Domaine micro	Domaine macro
Théories d'énonciation	Locuteur/énonciateur	Sujet/Altérité
Subjectivité	Marques de la subjectivité (modalités appréciatives et évaluatives ou les affecte, les jugements et les appréciations)	Construction du sujet (positionnements interactifs et réflexifs)
Dialogismes	Dialogisme montré (positions et voix; discours représentés; effacements énonciatifs et autodialogisme)	Rapports et hiérarchies de pouvoir (hiérarchisation des positions et des voix)

Comme le montre ce tableau, l'analyse du discours dans laquelle nous nous engageons nous offre plusieurs outils pour étudier l'identité musulmane dans les domaines micro et macro de l'analyse. Nous examinons spécifiquement les marqueurs du soi et de l'altérité dans la construction de l'identité musulmane (les modalités appréciatives ou les attitudes, les positionnements du soi, les discours représentés, l'effacement énonciatif et la réflexivité du soi) ainsi que les rapports de pouvoir définissant cette construction. Ces outils nous permettent ainsi d'analyser la façon dont les participantes co-construisent (avec d'autres positions et voix) leurs identités musulmanes à travers différents positionnements du soi et sentiments qu'elles y attachent (voir Tournebise 2013 : 109). De cette manière, nous tentons de mieux comprendre les contextes identitaires auxquels nous nous intéressons, en tenant compte des rapports et des hiérarchies de pouvoir qui les définissent.

<<pause>>

3. Préparation pour l'analyse

Avant de poursuivre vers l'analyse, nous proposons une courte récapitulation qui fait le pont entre les deux parties de notre travail : la réflexion théorique et méthodologique et la partie d'analyse à suivre. Tout d'abord, nous indiquons que l'analyse sera divisée en deux parties : dans la première partie, nous explorerons la multiplicité des manières dont nos participantes négocient leurs identifications et désidentifications face à l'identité musulmane à partir de plusieurs positions internes et externes, des pratiques religieuses et d'autres points d'identification ou de désidentification (événements, matériaux, etc.). Ensuite, dans la deuxième partie, nous mettrons l'accent sur les rapports de pouvoir contextuels. Nous analyserons les manières dont les participantes négocient la religion en général et la religion et les identités musulmanes en particulier en Finlande et au Québec ainsi que par rapport au concept du multiculturalisme, aux identités immigrantes et au milieu universitaire. Nous voulons ainsi étudier les compréhensions du soi des participantes en tant que musulmanes et les rapports de pouvoir locaux et globaux influençant leurs processus d'identification complexes.

Rappelons également que l'analyse sera de nature discursive. Autrement dit, nous analyserons les discours de nos participantes produits dans le cadre spécifique de l'entrevue de recherche. Au cours de l'analyse, nous soulèverons certaines questions pour faire progresser notre réflexion sur notre propre influence en tant que chercheuse sur les discours de nos participantes.

Dans le tableau suivant, nous avons répertorié nos outils d'analyse principaux :

Tableau VII. Outils d'analyse des identités musulmanes

	Outils d'analyse de l'identité musulmane
Positionnements du soi et de l'autre	<i>Théorie du soi dialogique (TSD)</i> : positions internes et externes, tierces-positions, positions promotrices, positions méta-réflexives, consciences transcendantes, positionnements émotionnels

Analyse du discours	<i>Pragmatiques discursives (PD)</i> : modalités appréciatives et évaluatives, le dialogisme montré et les discours représentés (énonciateurs/locuteurs), la formation du sujet « la femme musulmane »
Analyse des rapports du pouvoir construisant le sujet « la femme musulmane »	Positions et voix internes et externes, pratiques religieuses, inclusions et exclusions, marginalisations, divisions binaires (minorités – majorités) par rapport aux contextes d'étude (Finlande, Québec), à l'identité immigrante et au milieu universitaire <i>Domaines du pouvoir</i> : structurel, hégémonique, disciplinaire, interpersonnel <i>Multiculturalisme</i> : descriptif, philosophique, résultats pratiques

Comme le montre ce tableau, pour nous approcher des identités musulmanes en tant qu'objet analytique, nous nous appuyons sur la théorisation du soi dialogique (*Dialogical Self Theory*) (Hermans 2001; Hermans & Hermans-Konopka 2010). Ce cadre théorique nous permettra d'examiner la construction du soi et de l'altérité au sein des discours de nos participantes. De plus, cette théorisation remettra en question les dichotomies individu/société, identité personnelle/identité collective, essentialisme/constructivisme et multiplicité/singularité. Elle nous permettra de nous concentrer sur les stratégies discursives utilisées pour négocier les identités musulmanes à travers divers positionnements du soi et des positions et voix externes. Au cours de l'analyse, nous soulignerons l'importance du processus du positionnement (le positionnement, le repositionnement et le contre-positionnement), ainsi que l'apport des positionnements particuliers, comme les tierces-positions, les positions promotrices, les positions méta-réflexives, les consciences transcendantes et les positionnements émotionnels. Nous examinerons certaines différences et similarités concernant ces positionnements (et les positions internes et externes) chez les participantes qui s'identifient ou se désidentifient par rapport à l'identité musulmane, également selon les contextes de notre recherche, la Finlande et au Québec.

L'analyse du discours dans laquelle nous nous engageons, les pragmatiques discursives (PD), s'appuie sur des outils analytiques que propose la théorie du soi dialogique (TSD), et ce, dans les domaines micro et macro de l'analyse. Elle nous permettra d'étudier les marqueurs du soi et de l'altérité dans la construction de l'identité musulmane. Nous observerons ces marqueurs à partir des phénomènes linguistiques, comme les modalités et les discours représentés (du soi et de l'autre). Ces marqueurs dévoileront également certains rapports de pouvoir guidant la construction de l'identité musulmane tant au niveau global que local. Ainsi, nous examinerons

la variété des façons dont les participantes négocient leurs identités musulmanes à travers différentes positions internes et externes, différents positionnements et sentiments qu'elles y attachent. De cette manière, nous tenterons de mieux comprendre les contextes identitaires auxquels nous nous intéressons en tenant compte des rapports et des hiérarchies de pouvoir qui les définissent.

Quant à l'analyse du pouvoir au niveau global et local, nous observerons les quatre domaines du pouvoir : structurel, disciplinaire hégémonique et interpersonnel (Hill Collins 2000). Ils nous aideront à mieux comprendre la formation du sujet « la femme musulmane » au sein du paradoxe de la soumission et de la maîtrise simultanées du pouvoir. De plus, nous prenons garde particulièrement aux manières spécifiques de parler du multiculturalisme. Nous le considérons comme un outil d'analyse afin de mieux comprendre la construction de l'altérité et de la différence au sein du discours de nos participantes. Nous distinguons ainsi trois niveaux d'analyse concernant le multiculturalisme : le niveau descriptif et démographique, le niveau philosophique ou idéologique et le niveau des résultats pratiques et des solutions aux problèmes « culturels » mis en relief (Fleras & Elliott 2002; Labelle, Rocher, Antonius 2009; Wahlbeck 2003; Breidenbach & Nyiri 2009). Dans notre recherche, nous utilisons ces trois niveaux d'analyse en particulier pour étudier la manière dont les participantes comprennent la société où elles demeurent (la Finlande et le Québec).

Enfin, vers la fin de notre analyse, nous examinerons la construction de l'identité immigrante des participantes : la manière dont elles définissent et comprennent cette identité, également en dehors de son lien à l'identité musulmane. Nous le faisons pour mieux comprendre la complexité des positionnements et des expériences d'immigration, ainsi que pour mettre en évidence certains rapports de pouvoir qui participent à la construction de cette identité spécifique. De plus, à la fin de notre analyse, nous observerons le milieu universitaire, le lieu spécifique local de notre étude et son influence sur la manière dont les participantes se comprennent et comprennent les autres dans ce milieu spécifique. Nous lui accorderons une grande importance étant donné que la plupart de nos participantes sont arrivées en Finlande et au Québec pour des buts éducatifs. Toutefois, le milieu universitaire en tant que point d'identification reçoit plusieurs significations qui doivent être examinées.

En bref, l'objectif de l'analyse sera d'étudier les manières complexes dont les auto-identifications des participantes comme musulmanes sont construites et dont les hiérarchies de

pouvoir participent à la construction de l'identité musulmane dans toute sa multiplicité. L'étude dépassera ainsi certaines simplifications de la compréhension de l'identité musulmane et créera un espace inclusif du savoir global et local des sujets « femmes musulmanes ».

CHAPITRE III : ANALYSE DES IDENTITÉS MUSULMANES : ENTRE IDENTIFICATIONS ET DÉSIDENTIFICATIONS

Dans ce chapitre d'analyse, nous examinons diverses manières dont les participantes de notre étude s'identifient et se désidentifient comme musulmanes et religieuses. Nous commençons ainsi notre analyse en découvrant, au niveau micro, les auto-identifications musulmanes de nos participantes. Comme nous l'avons proposé dans nos postulats de recherche (voir Introduction H.), nous supposons que les identités musulmanes, comme les identités en général, se construisent à travers les continuités et discontinuités, les positions harmonieuses et conflictuelles, souvent contextuellement négociées, quels que soient les engagements de nos participantes envers les identités et la religion musulmanes. Cela nous amène à prendre au sérieux l'instabilité identitaire et la multiplicité des manières dont les participantes négocient leurs identités musulmanes en s'y identifiant et en s'en désidentifiant. À partir de ce postulat, nous nous demandons dans ce chapitre de quelles manières les participantes s'identifient comme musulmanes. Quels sont les points d'identifications saillants (repères spatiaux et temporels, positions internes et externes, pratiques religieuses, évènements catalysants, etc.) qui définissent leurs identités musulmanes?

Nous proposons ainsi d'examiner les manières dont les participantes acceptent, choisissent, redéfinissent, mais aussi remettent en question et rejettent leurs propres identités musulmanes. Autrement dit, nous nous concentrons sur la négociation identitaire de nos participantes dans toutes ses continuités, tensions et discontinuités. Pour ce faire, nous analysons les identifications, les désidentifications et les confusions identitaires musulmanes à travers **les discours réflexifs** (l'autodialogisme et les questionnements du soi) et **les discours interactifs** (les positions et les voix externes et internes abordées dans le discours) de nos participantes. De plus, les rapports dits multilocaux sont pris en compte, ce qui nous amène à étudier les repères spatiaux (lieux significatifs) et temporels (positionnements du soi temporels) en tant que stratégies discursives utilisées pour négocier les identités musulmanes.

Dans l'analyse, nous utilisons les extraits des discours des participantes pour illustrer nos propos. Ces extraits proviennent des transcriptions que nous avons effectuées de chaque entrevue (voir le chapitre II : 1.4.). Nous utilisons le format de texte *en italique* pour souligner

les citations directes des transcriptions. Les citations dans le texte, traduites en français (de l'anglais ou du finnois) ne sont pas mises en italique. De plus, dans les citations, nous utilisons le texte souligné et **en gras** pour attirer l'attention sur certains points spécifiques, significatifs pour notre analyse. Enfin, nous citons les extraits en anglais (chez 16 participantes) et en français (chez 11 participantes) selon les langues de communication de nos participantes. Nous avons décidé de ne pas traduire les extraits anglais en français afin de pouvoir observer les enjeux linguistiques originaux. Toutefois, les extraits des trois entrevues en finnois sont traduits en français par une traductrice professionnelle. Les textes originaux se trouvent dans l'Annexe 2.

1. Stratégies discursives menant à l'identification religieuse musulmane

Dans ce premier sous-chapitre, les stratégies discursives menant aux identifications musulmanes religieuses seront analysées dans les discours de nos 15 participantes (8 en Finlande et 7 au Québec). Ces participantes n'abordent pas dans leurs discours les désidentifications par rapport à l'identité musulmane, ni ne la remettent en question, mais s'y identifient explicitement. Ainsi, l'accent sera mis sur les manières dont les participantes se définissent ou se redéfinissent en choisissant l'identité musulmane, surtout l'identité **religieuse** musulmane.

1.1. Positionnements du soi des participantes

Pour commencer, nous identifions et résumons les points d'identification des positionnements du soi des participantes par rapport à l'identité musulmane que nous avons identifiées dans leurs discours du soi. Nous présentons ces positionnements en deux temps : dans un premier temps, nous nous concentrons sur les participantes qui abordent les positionnements du soi dans leurs discours (F2L, F3A, F7Z, F10N, F17K, Q1F, Q2A, Q3M, Q4A). Dans un deuxième

temps, nous analysons les participantes dont les discours portent sur le récit du soi autour des points de changements – le discours que nous avons appelé « la transformation de soi » (F9L, F12J, F13Z, Q5F, Q6Y, Q7S). Dans le tableau suivant, nous avons récupéré des extraits de ces identifications :

Tableau VIII. Positionnements du soi des participantes s’identifiant comme musulmanes

	Identifications	Désidentifications
F2L	<i>I became a refugee (..) because I belonged to to a particular faith; faith principle in my life (..) well it gets me through everything</i>	-
F3A	<i>Islamic education is so.. stick with me; I raised in there in very religious family; I need to go to the community because I need to like strengthen my religious view</i>	-
F7S	<i>My parents teach me because my family is Muslim; now I live not in the.. religious country (..) so it's make me more flexible</i>	-
F10N	<i>We are in Libya 100 percent Muslims (..) and we are ra-sunnah; my family (...) eh.. they are religious but they are (...) in middle</i>	<i>not yeah shiia</i>
F17K	<i>My religion is Islam; I think it's a way of life</i>	-
Q1F	<i>Je suis comme tous les gens (..) okay religieuse je porte une voile mais ça se dit pas que je suis (...) différente; je viens d'une famille pratiquante; une religion.. par choix; j'ai changé le pays mais l'islam est toujours avec moi</i>	-
Q2A	<i>On était des musulmans normaux; mes parents pratiquants normaux; ils obligeaient rien; ma religion personnelle chez moi; visiblement je suis musulmane; c'est une religion humaniste; je suis soufie en fait; c'est vraiment à travailler à l'intérieur; moi je j'exige pas des choses; à mon avis personnel plus qu'une mosquée est grande.. plus que.. la foi est petite</i>	<i>pas islamiste; pas besoin d'un cheikh qui me dit ce qu'il faut faire</i>
Q3M	<i>J'aime tout ce qui est le divin; je suis passionnée des religions; dans la confrérie à moi qui s'appelle le mourî-mouridisme; j'aime beaucoup faire ma prière; c'est depuis que je suis au Québec je commençais à porter le voile</i>	-
Q4A	<i>Plus au moins j'ai hérité l'islam; c'est de ma tradition; je suis.. plus religieuse qu'avant; je suis musulmane de cœur</i>	-
F9L	<i>Ma famille est (...) un vrai méli-mélo; j'ai commencé à halluciner si j'étais morte [accident de voiture]; c'est à partir de là que j'ai commencé à développer un peu plus (...) justement cette identité musulmane (*)¹⁵⁸</i>	
F12J	<i>Cet intérêt envers la religion a commencé seulement (..) plus tard; je lisais (..) et j'étudiais (...) vraiment beaucoup (..)</i>	<i>Avant moi la religion (...) ne</i>

¹⁵⁸ Nous utilisons (*) pour indiquer que l'extrait concerné a été traduit du finnois en français (voir l'Annexe 2.)

	<i>indépendamment; dans ma famille c'est probablement moi qui est la plus pratiquante (*)</i>	<i>m'intéressait (...) pas vraiment (*)</i>
F13Z	<i>Ce qu'enseigne (...) l'islam c'est à mon avis très intelligent; je ne me suis pas tout de suite (...) convertie (..) c'était un long processus; je suis d'origine (...) chrétienne (*)</i>	-
Q5F	<i>Mes parents ils sont très croyants; je me suis posée la question (..) l'islam c'est quoi pourquoi je dois prier; ici j'apprends encore plus; on a une association étudiante musulmane ici</i>	-
QY6	<i>On m'a offert une.. comme un cadeau (...) c'était le Coran; c'est là où j'ai commencé à lire.. et découvrir ma religion; c'est vraiment une décision personnelle; le contact avec l'autre</i>	<i>Mon enfance eh.. la religion n'avait pas de place</i>
Q7S	<i>Je me présente à moi-même (...) comme un être vivant; je me questionne toujours; je suis née musulmane mais ça veut dire quoi; je résume mon état d'esprit et ma progression en fonction de.. de moment où j'ai mis le voile..</i>	

Comme ce tableau le montre, il y a plusieurs manières de s'identifier à la religion musulmane chez nos participantes : certaines à travers les positions extérieures (mes parents, ma famille, Dieu) et d'autres à partir des pratiques religieuses (prier, aller à la mosquée, porter le hijab, lire le Coran, etc.). La variété des positionnements du soi (imposants ou non) est aussi soulignée (*je suis née musulmane (Q7S); j'ai hérité l'islam (...) je suis musulmane de cœur (Q4A), etc.*) . Parfois, ces positionnements sont réflexifs (*je me suis posée la question (..) l'islam c'est quoi pourquoi je dois prier (Q5F)*), transcendants (*je suis comme tous les gens (Q1F); comme un être vivant (Q7S)*) ou comparatifs (*je suis.. plus religieuse qu'avant (Q4A)*). Dans l'analyse qui suit, nous allons examiner plus en profondeur la construction de ces identifications.

1.2. Négociation identitaire contextuelle : repères spatiaux

Tout d'abord, nous analysons la manière dont les lieux significatifs (la multilocalité) participent à la construction des identités musulmanes des participantes. Plusieurs participantes construisent leurs identités musulmanes à travers ces lieux qui comptent dans le processus d'identification. Ces références nous intéressent spécifiquement, étant donné que notre objectif est d'observer les stratégies discursives utilisées pour construire l'identité musulmane. La multivocalité peut en faire partie.

Nous prenons en compte le fait que nous avons posé des questions concernant la religion dans l'enfance/la jeunesse des participantes, ce qui peut contribuer à la construction des références multilocales ou des identifications dites localisées (voir l'Annexe 1.). Toutefois, nous pouvons trouver une diversité de manières d'utiliser ces lieux dans le but de la construction identitaire. Ainsi, nous nous concentrons dans l'analyse sur ces manières, et aussi, nous observons leur relation aux quatre domaines du pouvoir (structurel, disciplinaire, hégémonique et interpersonnel) (Hill Collins 2000). Dans ce qui suit, nous observons la multilocalité – les lieux significatifs¹⁵⁹ comme stratégies discursives dans la négociation identitaire des participantes.

1.2.1. Négociation localisée : lieux significatifs nationaux

Nous avons observé que les participantes abordent certains repères spatiaux comme des lieux significatifs singuliers ou multiples.

1.2.1.1. *Lieux singuliers*

Les lieux significatifs singuliers sont souvent utilisés d'une manière descriptive pour aider à construire les positionnements du soi des participantes par rapport aux contextes nationaux (comme pays d'origine). Voici deux extraits :

EX1 (F10N) : *actually we are in Libya 100 percent Muslims (..) and we are ra-Sunnah (..) not yeah Shia.. and eh.. when you look to Islam in Libya it seems that it is middle.. no extremes.. but if someone is trying to touch.. their.. their religion-religious concepts of people.. they can just turn and become ((petit rire)) a bit more.. aggressive because they don't.. because because they grew up on those concepts (..) and principals and they they they do believe in Islam so much (...) so **this is the environment I've grown up***

EX2 (F13Z) : « *Le Brésil est à ce que je me rappelle le deuxième pays où il y a le plus de chrétiens (..) dans le monde (..) mais il n'y a pas eh.. en tout cas selon moi la religion n'a pas une réelle importance* »; « *les gens disent que je suis chrétienne (..) mais non eh.. cela ne veut pas dire que cette personne va à la messe tous les dimanches (..) ou prie tous les jours (..) c'est eh c'est selon moi plus une coutume culturelle eh.. que eh (..) qu'une religion* » (*)

Dans ces extraits, les participantes (F10N, F13Z) utilisent les lieux nationaux (**Libye; Brésil**) pour se positionner d'une manière descriptive, sans remises en question. Ces lieux aident les

¹⁵⁹ Nous reconnaissons le fait qu'un tableau regroupant les lieux significatifs des participantes pourrait éclairer l'analyse. Toutefois, pour des raisons de confidentialité, nous préférons ne pas le présenter.

participantes à se positionner par rapport à la religion. Toutefois, nous notons que la première participante (F10N) s'engage dans son discours avec la position du Nous (*we are in Libya...*) et avec la position du Je (*this is the environment I've grown up*), tandis que la deuxième participante (F13Z) aborde son discours d'une manière plus distanciée, mais non résistant, à travers la position externe générique **de gens**. Ces deux extraits reflètent aussi les domaines de pouvoir hégémonique et participent à la construction d'un point de vue dominant ou majoritaire dans des contextes nationaux (*we are in Libya 100 percent Muslims* (F10N); *le Brésil est à ce que je me rappelle le deuxième pays où il y a le plus de chrétiens* (*) (F13Z)).

1.2.1.2. Lieux de l'entre-deux

De plus, au lieu de se référer aux contextes nationaux singuliers, d'autres participantes utilisent plutôt la négociation de l'entre-deux pour construire leurs identités musulmanes. Cette négociation peut contribuer aussi à la formation des positionnements du soi comparatifs (comme *plus religieuse qu'avant* (F10N, Q3M, Q4A, Q5F)). Voici deux extraits :

EX3 (Q4A) : *je suis.. **plus religieuse qu'avant** (..) oui (..) c'est comme **je tiens plus à ma religion** (...) je sais pas est-ce que **avec l'âge..** je sais pas (..) donc le le facteur de l'âge aussi dans.. dans un aspect (..) ou bien une progression de plus (..), mais c'est comme même.. **venir ici.. le l'expérience de l'immigration** (..) de venir ici **dans un pays non musulman** (..) ça donne plus.. **un effort à l'intérieur** qui te.. c'est comme une flamme (...) je me sentais en train de **créer des questions** (..) **est-ce que ce hadith est est (..) ça existe (..) est-ce que ça ça existe (..) comment faire ça (..) est-ce que ça c'est faisable (..) est-ce que ça c'est haram est-ce que ça c'est haram c'est comme dans mon pays c'est comme.. je suis pas affrontée avec ces choses là***

EX4 (Q5F) : *ma venue ici au Canada c'est.. je dirais que c'est encore wow ((petit rire)) parce que.. ça m'a encore plus.. je veux dire que.. j'ai.. **ici j'apprends encore plus** (...) **tu es motivée..** parce que là **c'est toi-même qui veut apprendre** (..) tu vois.. et quand **tu décides apprendre..** tu te donnes toutes les chances (..) de pouvoir le faire.. tu vas à la quête de l'information (..) eh c'est.. je dirais que vraiment c'est.. oui ça a augmenté **je dirais qu'ici en venant ici au Canada ma foi a augmenté** oui (..) là **je suis persuadée..***

Dans ces deux extraits, nous pouvons identifier des positions du Je localisées entre deux lieux qui orientent les participantes vers les positionnements du soi comparatifs (plus religieux qu'avant). Même si les deux lieux comparés ne sont pas forcément explicites (F10N, F5F), leur apport peut être sous-jacent (*je suis.. plus religieuse qu'avant; je tiens plus à ma religion* (Q4A); *ici j'apprends encore plus* (Q5F)). Ces positionnements du soi évoquent également les positionnements du soi réflexifs et affirmatifs face à l'identification à la religion (*en venant ici au Canada ma foi a augmenté* oui (..) *là je suis persuadée..* (Q5F)). Nous notons également

qu'une participante (F7Z) utilise ce positionnement du soi comparatif, non pour s'affirmer dans son identification religieuse, mais plutôt pour liquéfier son identité musulmane et pour s'autocritiquer :

EX5 (F7Z) : *now I live **not in the.. religious country** (..) so it's make **me more flexible** so it's like (...) for example **before I feel really straight strict** (..) with something (..) now **I just feel like aiaiai I was wrong then..***

Dans ce cas spécifique, l'entre-deux lieux participe dans le discours de la participante (F7Z) à la création des positionnements du soi temporels (**avant; maintenant**), et ce, pour souligner le changement et le jugement évaluatif de valeur (*aiaiai I was wrong then*).

1.2.1.3. *Entre plusieurs lieux*

Enfin, nous avons également observé que plusieurs lieux peuvent servir d'éléments-clés pour la construction plutôt mouvante des identités musulmanes des participantes. Cette négociation entre plusieurs lieux peut aider les participantes à accentuer la continuité (du récit) du soi. Par exemple, la participante (Q3M) négocie son identité religieuse musulmane entre **son pays d'origine** (*c'était les dix premières années donc j'étais pas tellement concernée (..) par l'islam*), **le pays d'origine de ses parents** (*c'est après au XX que je me suis dit bon c'est intéressant.. mais faut que je comprenne ce que je fais*) et **le Québec** (*je suis contente parce que c'est depuis que je suis au Québec je commençais à porter le voile*). Ces lieux guident son discours des positionnements du soi religieux réflexifs et accentuent sa transformation de soi vers l'identité religieuse musulmane. Toutefois, nous notons que ce discours entre plusieurs lieux est plus rare chez les participantes s'identifiant comme musulmanes que chez celles qui se désidentifient de cette identité. Chez les premières, les discours du soi des participantes et leurs discours sur les changements identitaires se réalisent plutôt à travers les repères temporels ou d'autres points d'identification (les événements marquants, etc.) (voir 1.3.1.) que les lieux significatifs.

1.2.2. D'autres lieux physiques et virtuels

Mis à part les lieux nationaux, d'autres lieux significatifs ou relations spatiales peuvent également être identifiés dans la négociation des identités religieuses des participantes. Certains touchent aux pratiques religieuses, comme prier (voir (F3A) l'EX109), porter le hijab ou les habits qui couvrent. Voici un extrait concernant la fréquentation de la mosquée :

EX6 (Q3M) : *vous connaissez probablement la nuit du destin.. **Eid el Qatr** (T: oui) c'est.. **la.. vingt septième nuit de du.. (T: de) mois du Ramadan.. (T: oui) Ramadan** et voilà vous savez **ici au Québec vous avez des mosquées.. mais en France si vous avez des mosquées** (T: oui) vous pouvez aller.. mais comme elles sont **un peu loin il faut prendre la voiture..** que vous conduisiez (T: ah) avec toute la famille avec vous.. vous ne pouvez pas rentrer trop tard parce que vous avez pas envie en plus que ça soit très.. **non ici c'est très correct vous avez des bus** qui sont.. vous avez les les.. **la ville est très très bien servie** (T: hmh).. **vous allez à la mosquée** si vous voulez vous allez passer toute la nuit vous apprenez vous lisez.. vous rentrez chez vous tranquillement en bus et vous rentrez dormir à la.. **non c'est très très très bien fait puis toutes les mosquées sont ouvertes** Eid el Qatr*

Dans cet extrait, la participante négocie la performance de la pratique de la fréquentation de la mosquée avec le repère temporel précis *Eid el Qatr*, entre les contextes nationaux (Québec et France) et le lieu précis de la ville : il s'agit de la négociation autour de l'accessibilité des mosquées. Cette négociation nous importe, car elle peut s'inscrire dans la construction des hiérarchies identitaires de pouvoir au sein du domaine structurel ou disciplinaire du pouvoir (qui a l'accès et à quelle mosquée). Ainsi, la spatialité de la ville et l'accessibilité au transport en lien avec les mosquées contribuent à la négociation identitaire de la participante en question et lui sert de point d'identification précis concernant son identité religieuse.

Nous constatons que les lieux virtuels (voir aussi l'EX109) peuvent également agir comme des points culminants dans la négociation identitaire des participantes. Voici un extrait :

EX7 (F12J) : *cet intérêt envers la religion a commencé seulement (T: oui) plus tard (T: ouais) genre à partir de treize ans.. (...) je me souviens que **sur le net on écrivait énormément** (...) **sur un peu de tout genre sur les musulmans genre et comme ça donc je me souviens j'étais dans des forums** il y avait un lien quelque part (T: oui) je me souviens je suis allée **sur des forums de Suomi24** (T: hmh) et donc il y avait de tout sur les musulmans et **je me demandais** genre je me souviens que je lisais ces choses et **je me demandais d'où elles venaient** (...) **que ça peut pas être vrai tout ça ce qu'on écrit sur nous** (...) **je me souviens que je participais pour la première fois à ces discussions** (...) et puis **je me suis rendue compte que bon dieu je ne sais rien moi non plus sur ma propre religion** (..) je sais seulement des règles (..) mais **je ne comprenais pas non plus** (..) **voire ma propre religion** (..) et donc c'est de là que j'ai commencé genre à m'y intéresser (*)*

Dans l'extrait, il s'agit des **lieux virtuels** (les forums sur Internet) que la participante utilise pour négocier son identité religieuse et son récit du soi autour du changement identitaire. Ces lieux évoquent une sorte de prise de conscience, exprimée par les questionnements du soi réflexifs (*je me demandais; je me suis rendue compte* (F12J)) qui sont mis en évidence par ces

lieux virtuels. Ainsi, ces lieux virtuels peuvent contribuer autant que les lieux dits physiques à la négociation identitaire des participantes et à la mise en évidence de leurs identités religieuses.

1.2.3. Rareté des lieux imposants

Chez les participantes s'identifiant aux identités religieuses musulmanes, les lieux imposants et les confusions identitaires attachées à ces lieux sont rarement abordés dans leurs discours. Nous les trouvons dans deux extraits :

EX8 (F2L) : *maybe I should start with the fact that **I became a refugee** (..) because **I belonged to to a particular faith** (..) so **I got kicked out of my hometown** (...) basically so we were pretty much the population in Bosnia **we were attacked because of our Muslim faith***

EX9 (F3A) : ***my Indonesian friends are like you're so naive you live in Finland now you have to be open minded** yeah well **I'm open minded** (..) but **I'm still like in my Indonesian kind of thinking** (..) yeah and my.. because **I raised in there in very religious family** (..) maybe that's why it's kind of **hard for me to keep up with new things here** (...) yeah **I need to go to the community** because I need to like strengthen my religious view (..) and **my mom said that if I don't hang out with the Muslims she's just scared that I'm gonna follow who like any other.. like any Indonesian teenagers..***

Dans le premier extrait, nous pouvons observer plusieurs passivations attachées au lieu national (**la Bosnie**). L'imposition est ici moins liée à ce lieu national qu' à l'identité de réfugié négociée autour des passivations imposantes. Ces passivations rendent aussi l'identité musulmane de la participante saillante d'une manière imposante (*we were attacked because of our Muslim faith*). Malgré cette imposition identitaire liée à son identification musulmane, elle décrit son attachement à l'identité musulmane en termes affectifs (voir le tableau VIII. (page 126)).

Dans le deuxième extrait, le lieu significatif (**la Finlande**) est présenté comme imposant et saillant à travers les positions externes imposantes (*my Indonesian friends; religious family; the community; my mom; the Muslims; any Indonesian teenagers*). Ces positions externes participent à la négociation de la confusion identitaire de la participante, surtout en raison de la remise en question de son propre positionnement religieux du soi avant considéré comme évident et, ainsi, solidifié. Il s'agit ainsi d'une sorte de conflit contextualisé remettant en question la stabilité et l'évidence de son identité musulmane religieuse.

1.2.4. Lieux métaphoriques et effacés

Nous avons identifié également certains lieux métaphoriques qui importent dans la construction de l'identité religieuse des certaines participantes (Q2A, Q3M, Q4A). Comme nous pouvons l'observer dans le tableau VIII. (page 126), la participante Q2A fait référence à ce que nous appelons « un lieu métaphorique interne » (par opposition à « l'externe »). Voici deux extraits :

EX10 (Q4A) : *et en même temps il y a rien de.. symbolique par exemple je trouve pas eh.. une belle mosquée (..) comme dans mon pays (..) soit l'architecture (..) c'est comme bâti ou bien il y a une petite salle (..) mais peu importe ça ça.. ça me dit rien (..) parce que qu'est-ce qu'il y a à l'intérieur (..) c'est plus profond (..) c'est plus (..) c'est plus.. un flambeau ici*

EX11 (Q3M) : *j'essaie de.. je fais ce que mon cœur me dit de faire (T: hmh) je veux dire que Dieu c'est qui est à l'intérieur du cœur donc.. je suis le Coran la Sunna.. (T: oui), mais je suis aussi beaucoup ce qui est à mon cœur.. quand je sens qu'il faut faire quelque chose je le fais même si ça ne peut pas être spécialement religieux.. ou interdit.. je le fais*

Les participantes utilisent l'identification à l'intérieur ou au cœur comme stratégie discursive pour définir leurs identités musulmanes. Ainsi, elles se dissocient ou se distancient des lieux dits physiques (comme les mosquées) ou des normativités religieuses (le Coran et la Sunna).

Chez d'autres participantes, nous observons également un certain effacement des lieux dans la construction identitaire. Il s'agit d'une stratégie de solidification identitaire où les participantes construisent l'identité musulmane a-contextuelle, hors du discours du soi localisé ou temporalisé :

EX12 (F17K) : *my religion is Islam and actually Islam is a.. I think it's a way of life.. eh it's included in everything in our life (..) eh... eh.. in our reli-relations to others (...) when I just wake up in the morning (..) yes.. Islam accompanies me.. during all the day*

EX13 (Q1F) : « *j'ai changé le contexte j'ai changé le pays mais l'islam est toujours avec moi.* »; « *moi j'ai dit j'ai dit oui je veux changer du pays (..) j'ai pris ce choix je veux vivre dans un autre pays.. mais pour moi l'islam c'est une qui tient à moi (..) c'est c'est l'identité fixe de moi (..) je veux pas la changer* »; « *l'islam c'est une religion de paix (..) l'ouverture envers les autres.. la prière que je fais à la maison elle fait pas à qui que ce soit (..) le voile que je porte eh.. j'ai rien changé mon voile c'est la même chose* »

Dans ces deux extraits, les participantes abordent une identification dite solidifiée et a-contextuelle à l'identité religieuse musulmane. Dans le premier extrait, **l'islam** devient une

position externe active ou une qualification de la position interne du Je sans contexte (*it's included in everything in our life*).

Dans le deuxième extrait, l'effacement est plus explicite. La participante (Q1F) souligne le changement contextuel (*j'ai changé le pays*), mais ce, pour solidifier son identité musulmane (*l'islam est toujours avec moi*). À travers l'affirmation du soi associée à certaines pratiques (prier, porter le hijab), la participante accentue son identité religieuse musulmane solidifiée. Toutefois, nous notons que ce discours d'effacement des négociations contextualisées est aussi relativement rare chez les participantes s'identifiant à l'identité religieuse musulmane.

1.3. Positionnements du soi religieux

Au cours de notre analyse, nous avons identifié plusieurs positionnements du soi religieux, surtout réflexifs et affectifs, construits dans le discours des participantes. Souvent, un lien est établi entre ces positionnements et les lieux significatifs. D'autres positions sont a-contextuels. Dans ce qui suit, nous les examinons plus en profondeur.

1.3.1. Temporels

Nous observons qu'une certaine identification aux repères temporels caractérise le discours du soi de plusieurs de nos participantes. Ainsi, les positionnements du soi temporels peuvent être identifiés surtout dans leurs discours de la transformation de soi :

EX14 (F12J): « À partir de 13 ans (..) j'ai commencé à étudier moi-même plus la religion »; « c'est là que j'ai comment dire mieux compris (..) que aa c'est pour ça qu'on agit d'une certaine manière et pourquoi on fait ainsi »; « avant moi la religion genre ne m'intéressait pas vraiment (..) c'était seulement genre ((toux)) on ne mangeait pas de viande de porc à l'école (..) et ben.. nous on ne fume pas.. de cigarettes (...) c'était un peu comme il y avait que des manières de protocoles et des règles » (*)

EX15 (F9L) : puis je me souviens que quand on était tout petits moi et mon petit frère on ne comprenait pas vraiment ((petit rire)) et on grimait toujours comme ça (..) et il s'est mis sur le dos et cette rigolade continuait autour de papa (...) au petit matin quand ils étaient en train de manger pendant le mois de jeûne (..) et moi je leur ai dit que je voulais me joindre à eux pour le petit-déjeuner et je ne savais pas pourquoi ils mangeaient là ((rire)) (*)

EX16 (Q5F) : quand on est petite.. quand on est enfant (..) évidemment.. c'est.. on apprend pour apprendre.. c'est-à-dire que je voyais mes parents faire donc moi aussi je fais (..) en ce moment là tu.. tu ne réfléchisses pas.. pourquoi pourquoi pourquoi.. on te dit fais ça fais ci fais ça.. même si on t'explique pff (..) tu vas pas comprendre.. (...) c'est jusqu'à mes... quatorze et quinze ans (..) que je peux dire que je me suis vraiment assise que je me suis posée la question (..) l'islam c'est quoi pourquoi je dois prier (..) qu'est-ce que ça me sert à quoi..

Dans ces trois extraits, les participantes abordent des positionnements du soi temporels reliés soit à l'âge, soit à l'enfance. Ces positionnements soulignent le discours sur la transformation identitaire, souvent graduelle, la prise de conscience de l'identité religieuse musulmane et les positionnements du soi réflexifs. Par ce dernier type de positionnement, les participantes mettent en avant la compréhension personnelle de la religion ou des pratiques religieuses (voir 1.3.2.).

En plus des repères temporels reliés aux transformations graduelles, nous avons pu identifier d'autres repères qui contribuent plutôt à une transformation de soi plus soudaine, comme la mort du père (Q7S) et l'accident d'automobile (F9L). Voici un extrait du dernier :

EX17 (F9L) : mais donc après j'allais en voiture... au camp puis du coup je me suis retrouvée dans un fossé et je me suis fracturée la nuque (...) alors je me suis dit vraiment que.. qu'est ce qui avait encore mal tourné ((petit rire)) (...) j'ai commencé à halluciner si j'étais morte (..) si j'étais prête à partir genre (..) et si j'étais en fin de compte vraiment croyante (..) puis j'ai été envahie par ce... sentiment de peur que (...) j'étais un peu perdue avec mes croyances (...) ça.. ça aurait pu être la grosse catastrophe.. que plusieurs auraient pensé qu'il ne s'agissait que d'un accident mais pour moi c'était comme une bénédiction et un salut (...) c'est à partir de là que j'ai commencé à développer un peu plus (..) justement cette identité musulmane (..) un peu à faire des recherches (*)

Cet extrait montre une construction similaire autour du récit du soi et de la prise de conscience réflexif (je me suis dit vraiment que..) et soudain de l'identité religieuse musulmane. Cette construction se fait autour d'un événement catalysant, **l'accident de voiture**, qui est décisif dans le discours de la transformation de soi de la participante à l'égard du changement.

Ainsi, nous constatons que les positionnements du soi temporels agissent surtout pour souligner la transformation de soi des participantes vers l'identité religieuse musulmane et la prise de conscience et de charge de cette identité d'une manière soit graduelle soit soudaine.

1.3.2. Réflexifs

Comme déjà précisé ci-dessous, nous avons pu distinguer également plusieurs positionnements du soi réflexifs dans les discours des participantes. Ces positionnements peuvent se manifester à travers les questionnements du soi ou le discours du soi, parfois sous la forme de l'autodialogisme (voir le chapitre II : 2.5.4.) (F12J, F13Z, F9L, Q3M, Q4A (l'EX3), Q5F (l'EX4), Q6Y, Q7S). Dans les deux prochains extraits, ces manifestations sont soulignées :

EX18 (Q7S) : *moi simplement je me présente à moi-même (..) comme.. comme **un être vivant** (..) eh.. qui a la chance de se retrouver.. en vie (..) et de ce fait.. **j'arrête pas de réfléchir** (..) à tout ce qui m'entoure (...) **je me questionne toujours**.. sur toutes sortes d'action que je suis en train de faire.. ou bien que j'ai déjà faite.. et **ma pratique religieuse va dans ce sens***

EX19 (F13Z) : « *je ne me suis pas tout de suite (..) convertie c'était **un long processus** (..) et c'est comme ce n'est pas comme.. euh.. un jeu (..) ou comment on dit que (..) quand tu te convertis au musulman c'est pour toute la vie (..) eh c'est comme.. ça change (...) **j'ai commencé à lire (..) sur l'islam** (..) et.. et puis **j'ai décidé** euh peut-être pas tout de suite mais disons **dans l'année ou les deux années suivantes** (..) donc **j'ai décidé que je voulais être musulmane** »; « *c'était le moment dans ma vie où je voulais.. comment dire eh.. **j'ai commencé à réfléchir** (..) à ma vie **pourquoi je suis ici** (..) et **d'où** ((petite rire)) **on vient** (..) et c'est alors que **j'ai commencé à m'intéresser à la religion** (..) et **et surtout à l'islam et je me suis mise à lire (..) sur l'islam** » (*)**

Dans le premier extrait, le positionnement du soi religieux réflexif a-contextuel (*je me questionne toujours*) et aussi transcendant (au-delà de la religion) (*comme un être vivant*). Dans le deuxième, de son côté, la participante (F13Z) utilise le repère temporel pour construire son positionnement du soi réflexif. Il s'agit ainsi d'un processus temporalisé de la transformation de soi possédant un début et une fin (*j'ai commencé à lire; j'ai commencé à réfléchir; j'ai décidé que je voulais être musulmane*).

De plus, nous remarquons que d'autres participantes utilisent les positionnements de soi réflexifs pour s'affirmer au sein de leurs identités religieuses musulmanes :

EX20 (Q1F) : « ***j'ai ma religion c'est l'islam.. j'ai adopté l'islam librement** c'est c'est un message qui est transmis par **mes parents** »; « *j'ai reçu le message de **ma famille** mais **je me suis permise et j'étais permis de poser toutes sortes de questions comme veut les poser** (...) c'est un message que j'ai reçu comment dire.. eh.. **avec amour rien de force** »**

EX21 (Q6Y) : *de mon enfance eh.. la religion n'avait pas de place (...) j'ai fait partie d'une famille laïque (..) eh.. séculari- ((petit rire)) très sécularisé.. il y a pas de religion dans*

ma famille (...) au point où.. je dirais que la religion était.. qu'on n'a pas de religion dans ma famille (...) elle n'était pas bienvenue (...) j'étais au lycée donc.. j'avais des bonnes notes j'étais la première.. et on m'a offert une.. comme un cadeau.. des livres et parmi ces livres c'était le Coran.. (..) il y avait un Coran (..) je me souviens très bien c'était de couleur rouge.. et c'était mon- c'était mon premier Coran à moi (..) c'est là où le contact eh.. a commencé.. c'est là où j'ai commencé à lire.. et découvrir ma religion (..) c'est ça (..) donc c'es une religion que j'ai choisie (..) je suis née dans des par- des parents musulmans mais non.. dans un contexte musulman dans un pays musulman mais.. il y avait pas de.. de contact avec.. la religion..

Dans le premier extrait, l'affirmation du soi est mise en avant à travers les positions externes (mes/des parents; ma famille), dans le deuxième, à travers la pratique religieuse de lecture du Coran face à la position externe de ma famille. De cette façon, nous constatons que les positions externes sont utilisées, soit pour appuyer le positionnement du soi réflexif de la participante (je me suis permise et j'étais permis de poser toutes sortes de questions (Q1F); c'est là où j'ai commencé à lire.. et découvrir ma religion (Q6Y)) et pour l'affirmation du soi. En bref, nous notons que les positionnements du soi réflexifs sont utilisés par les participantes pour plusieurs objectifs, comme pour se décrire d'une manière a-contextuelle, pour décrire la transformation de soi et pour l'affirmation du soi au sein de l'identité religieuse musulmane.

1.3.3. Transcendants

Comme nous l'avons vu dans le chapitre II (1.2.5.), la conscience transcendante ou les positionnements transcendants renvoient souvent aux expériences religieuses ou spirituelles d'une personne au-delà des positions religieuses (Hermans & Gieser 2012). Plusieurs participantes (Q1F, Q3M, Q6Y, QS7) négocient ces positionnements dans leurs discours. Cette transcendance peut référer, soit aux identifications au-delà de la religion, soit aux identifications au-delà de l'exclusivité de la religion musulmane. Voici, quatre extraits qui les décrivent :

EX22 (Q3M) : *j'aime tout ce qui est entraide j'aime tout ce qui est le divin aussi j'aime.. (...) je suis assez atypique.. mais j'adore toutes les religions.. l'islam christianisme judaïsme.. je suis passionnée des religions*

EX23 (Q1F) : *je suis une personne eh.. comme tous les gens ((petit rire)) aucune différence de tous les gens c'est-à-dire (...) les mêmes soucis de tous les personnes (..) une maman comme toutes les mamans.. les mamans (..) une femme comme toutes les femmes.. eh une citoyenne comme tous les citoyens il y a rien de différent.. une personne qui veut contribuer (...) je suis comme tous les gens (..) okay religieuse je porte une voile mais ça se dit pas que je suis eh.. je sais pas.. différente de toi*

EX24 (Q6Y) : ***l'islam n'est pas la.. la seule identité..** (...) j'ai plusieurs identités (..) je ne suis pas une seule chose à la fois (..) je suis plusieurs choses à la fois **je suis pas qu'une seule chose** (...) voilà donc si par exemple **je m'identifie à l'université je suis étudiante** (..) je vais dire je suis étudiante comme toi (...) si **je m'identifie au pays ici je suis Québécoise comme tout le monde comme tous les Québécoises** (..) **si je m'identifie à mon pays d'origine je suis marocaine** (..) si **je m'identifie à la religion je suis.. musulmane de confession musulmane.. si je m'identifie à la culture je suis de culture.. eh arabo-francophone***

EX25 (Q6Y) : ***il y a une chose qui nous réunit.. c'est pas ma religion qui réunit toi et moi** (...) ma religion c'est pour moi (..) c'est ma référence.. mais entre moi et toi il y a d'autre chose qui nous/ qui nous réunit (T: oui) je peux te défendre dans une.. dans une chose qui se contredit à ma religion (T: oui) sous titre que.. **on est des citoyens** (...) **on est avec l'autre on comme l'autre** (T: oui oui).. on vit une vie normale.. on dort on se réveille on se fait un petit-déjeuner (T: oui) on.. on fait le sport on travaille ((petit rire)) on rigole.. on danse on chant la musique donc c'est.. c'est une personne comme l'autre*

Dans le premier extrait, le positionnement du soi transcendant de la participante (Q3M) se construit au sein des religions et sans une exclusivité accordée à la religion musulmane. Cela crée une sorte de fluidité identitaire inclusive, mais sans remettre en question l'identité musulmane en tant que telle.

Dans les deuxième et troisième extraits, les participantes (Q1F; Q6Y) utilisent la référence aux « identités multiples » comme une stratégie discursive pour construire un positionnement du soi transcendant. Dans le troisième extrait, la participante (Q6Y) prend également en compte la position externe interactionnelle de l'interviewer (nous) (*vais dire je suis étudiante comme toi* (Q6Y), voir aussi (Q7S) *mais ça se dit pas que je suis eh.. je sais pas.. différente de toi*). Ainsi, la référence interactionnelle lui sert de point d'identification dans sa construction de l'identité religieuse musulmane.

Dans le dernier extrait, la participante (Q6Y) s'engage dans une sorte de fluidité identitaire transcendant au-delà de la religion. Il s'agit plutôt d'une désidentification temporelle de l'identité musulmane pour des buts stratégiques : pour trouver un point d'identification commun avec *l'autre*. Toutefois, elle fait cette désidentification sans remettre en question son identité religieuse musulmane.

Nous constatons ainsi que ces positionnements du soi transcendants n'excluent pas ou ne remettent pas en question les identités religieuses des participantes, mais ceux-ci sont utilisés plutôt pour contredire la différenciation et la mise à l'écart des identités musulmanes par rapport à autres identités religieuses. Ainsi, nous pouvons identifier des désidentifications

temporelles, utilisées afin de s'identifier *aux autres*. Pourtant, notons que ce discours spécifique transcendant se trouve uniquement chez les participantes du contexte québécois : il est absent du contexte finlandais (négligé, pris pour acquis, etc.?).

1.3.4. Réflexifs et globalisants

Comme nous venons de l'observer, les positionnements du soi transcendants des participantes dites religieuses ne sont pas utilisés pour remettre en question leurs identités religieuses musulmanes. Dans certains contextes discursifs et chez certaines participantes, ce discours s'attache plutôt à l'identité religieuse musulmane, prise ainsi comme un point de départ pour la construction des positionnements du soi transcendants. Nous qualifions ces positionnements de « globalisants » (construits en référence aux identités musulmanes) :

EX26 (Q1F) : *c'est **l'islam qui m'a appris** eh.. le respect de toutes les races (T: hmh) le respect de toutes les religions.. **une personne musulmane est capable de.. de vivre en paix avec toutes les religions** (T: oui) et avec toutes les sociétés*

EX27 (Q3M) : *je trouve ça très bien (T: hmh) **apprendre le Coran** (T: hmh) **mais il faut aussi l'appliquer..** c'est-à-dire quand vous dites.. respecter les femmes respecter les hommes c'est pas respecter les femmes dans vos prières non c'est respecter les femmes et faites-en un chemin de vie (T: oui) **respecter les femmes mais toutes femmes quel que soit musulmane.. athée.. (T: hmh) on s'en fou.. toutes les femmes on les respecte et les hommes aussi chaque humain chaque animal on le respecte** (T: oui) *c'est une création de Dieu c'est un ami c'est tout.. chaque plante même**

EX28 (Q2A) : ***je suis soufie** en fait je suis pas (..) c'est vraiment à **travailler à l'intérieur** (...) j'aime ça voir ça comme c'est **une religion humaniste (..) ouverte** (...) quand on a créé (..) sa culture ben la civilisation **tout le monde avait une place dans cette civilisation** (...) ce que ça m'intéresse dans **le soufisme** c'est les des- (T: hmh) que c'est les mystiques **c'est pas du tout politique** (...) on essaie de.. guider guider l'autre sur trouver trouver de de.. **toutes les bonnes valeurs** (T: oui) **les biens les beautés** tout ça (T: hmh)*

Dans ces extraits, l'identité musulmane des participantes est mise en avant et utilisée pour construire les positionnements du soi ouverts et liquides. Nous les qualifions de « globalisants » en observant qu'ils orientent les participantes vers les positionnements transcendants à partir la religion musulmane elle-même (*c'est l'islam qui m'as appris* (Q1F); *je trouve ça très bien (..) apprendre le Coran (..) mais il faut aussi l'appliquer* (Q3M); *je suis soufie (..) c'est une religion humaniste (..) ouverte* (Q2A)). Ainsi, dans le discours de ces

participantes, les positionnements transcendants sont construits à partir, et au sein, de la religion musulmane.

De plus, surtout dans le contexte finlandais, nous identifions certaines participantes qui abordent des positionnements du soi moraux au sein de leur religion :

EX29 (FL2) : *because it's it's because the pillars of the faith focus on on **strong moral values** (T: values) yeah and one of them is is basically **the sanctity of family** (T: hmh) and and **being a good person..** ehh.. **moral values ethical values..** ehh another thing is that you actually if if if you take your religion you know seriously (T: hmh) **you shouldn't actually harm anybody else and you should (T: hmh) just try to be a benefit for you community***

EX30 (F7Z) : *okay my **parents teach** me because **my family is Muslim** (...) they they give like example they **they taught me about experience and they taught me about how to pray** (T: ah) and then how to.. like.. yeah it's it's.. **they taught me about how to be good as human being** and yeah it's like **usual like people (T: yeah) just doing.. good value good moral too..** (T: hmh) you know..*

Ces participantes (F2L, F7Z, aussi F12J et Q2A (l'EX28)) soulignent davantage les positionnements du soi moraux, qui vont au-delà de l'identité musulmane, mais qui sont construites à partir de celle-ci. Les participantes utilisent ainsi leurs identités musulmanes pour s'élargir vers les positionnements du soi transcendants et évaluativement qualifiés (*good person; good as a human being*). Ces positionnements du soi moraux peuvent ainsi être considérés comme globalisants, étant donné qu'ils orientent les participantes vers les positionnements du soi transcendants, mais ce, à partir de la religion musulmane elle-même.

En bref, nous avons souligné ici certains positionnements du soi globalisants, construits à partir de l'identité et de la religion musulmanes, mais avec l'ouverture aux positionnements transcendants.

1.3.5. Évaluatifs (jugement du vrai)

Quoique rares, nous avons identifié chez trois participantes (F13Z, F12J, F10N) en Finlande les positionnements comparatifs concernant la « vérité » de leurs identités et la religion musulmanes, et ce, la plupart du temps, par rapport aux positionnements du soi réflexifs :

EX33 (F13Z) : ***quand tu te convertis au musulman c'est là pour toute ta vie** (T: euh euh oui).. euh c'est comme.. ça change.. (T: oui) oui mais.. ouais comme tu as dit que quand.. tu lis beaucoup sur quelque chose (T: oui) **et et eh.. tu es sûr que c'est ça (T: oui) la vérité** (T: oui) eh... c'est ça ce que je veux de ma vie (*)*

EX34 (F10N) : *you you will change your concepts if you were thinking something wrong then you try to correct it (T: hmh) and when you think something correct then you try to make it more correct.. so this is what **I do believe that (T: yes) I I believe that Islam is really really eh.. correct religion** ((rire)) (T: yeah) and it is it is eh.. mixing all the religions*

Dans ces deux extraits, les positionnements du soi évaluatifs concernant le jugement du *vrai islam* sont construits d'une manière solidifiante. Il s'agit de l'affirmation du soi (*tu es sûr que c'est ça (..) la vérité* (F13Z); *I do believe that (..) I I believe that Islam is really really eh.. correct religion* (F10N)) au sein de la solidification identitaire. Pourtant, ce positionnement du soi spécifique apparaît rarement dans les discours des participantes, même si elles s'identifient comme musulmanes et religieuses. Cela peut être dû à plusieurs raisons : il peut être camouflé, ignoré, pris pour acquis, etc.

1.4. Pratiques religieuses saillantes

Dans l'analyse suivante, nous nous concentrons sur les pratiques religieuses et sur leur rôle dans la construction des identités religieuses musulmanes des participantes. Les « pratiques religieuses¹⁶⁰ » participent à la construction des identités musulmanes en général, parfois à travers les hiérarchies de pouvoir, et marquent ainsi la conscience des sujets musulmans (Fatima 2011) (voir le chapitre I : 3.1.) : c'est pourquoi que nous les analysons ici en observant leur utilisation dans la construction des identités religieuses, relative à leur négociation contextuelle. Dans le tableau suivant, nous regroupons les pratiques abordées et négociées par les participantes¹⁶¹ :

¹⁶⁰ Nous utilisons les guillemets ici pour indiquer le fait que nous ne nous engageons pas à définir du point de vue théologique les actes ou les actions qui peuvent, ou ne peuvent pas, être catégorisées comme pratiques religieuses. Nous nous fions uniquement à l'importance que les participantes de notre étude accordent à certains actes et actions dans leurs discours sur les identités musulmanes.

¹⁶¹ Dans ce tableau, comme dans l'analyse, nous avons standardisé les termes que nous utilisons pour parler de chacune de ces pratiques, comme porter le hijab/port du hijab. Toutefois, les participantes peuvent utiliser dans leurs discours d'autres références (voile, foulard, etc.) pour décrire la pratique concernée. Nous nous engageons dans cette *standardisation* pour indiquer que nous ne nous intéressons pas à différents termes utilisés pour décrire ces pratiques, ni à la définition de ces pratiques au niveau théologique.

Tableau IX. Pratiques religieuses qui comptent

Pratiques (nombre des participantes qui s’y réfèrent Finlande/Québec)	
Associées	Prier (12 : 6/6), Lire le Coran (9 : 6/3), Jeûner (8 : 3/5), Porter le hijab (8 : 4/4), Ne pas boire d’alcool (3 : 3/0), Ne pas manger de porc (3 : 3/0), Lire (générique) (3 : 1/2), Porter les habits qui couvrent (2 : 1/1), Ne pas fumer (2 : 2/0), Ne pas mentir (2 : 2/0), Fréquenter l’école coranique (2 : 1/1), Gérer les relations filles-garçons (1 : 1/0), Aller à la mosquée (2 : 0/2), Favoriser la circoncision (1 : 1/0), Faire le pèlerinage à la Mecque (1 : 1/0), Entendre l’appel à la prière (1 : 1/0)
Négociées contextuellement	Prier (13 : 8/5), Porter le hijab (10 : 5/5), Aller à la mosquée (7 : 3/4), Jeûner (4 : 3/1), Lire le Coran (4 : 2/2), Ne pas manger de porc (4 : 4/0), Entendre l’appel à la prière (4 : 2/2), Consommer de la nourriture Halal (3 : 2/1), Ne pas fêter ni boire d’alcool (bière/vin) (4 : 3/1), Gérer les relations filles-garçons (2 : 2/0), Porter les habits qui couvrent (1 : 1/0) Ne pas tendre la main (1 : 0/1)
au sein de l’islam	Jeûner (6 : 4/2), Prier (3 : 2/1), Aller à la mosquée (2 : 2/0), Porter le hijab (2 : 1/1); Lire le Coran (2 : 2/0), Entendre l’appel à la prière (2 : 0/2)

Comme ce tableau le montre, ce sont surtout **prier, jeûner, lire le Coran et porter le hijab** qui sont abordés le plus souvent par les participantes. De plus, il y a des pratiques, comme **aller à la mosquée, entendre l’appel à la prière, ne pas manger de porc et consommer de la nourriture Halal**, qui se négocient surtout d’une manière contextuelle, c’est-à-dire, en relation aux différents lieux (comme dans le pays d’origine, ici, l’école, le travail, etc.). Toutefois, il convient de se souvenir que se conformer à une pratique spécifique ou le fait de ne pas le faire pendant l’entrevue ne garantit pas son importance ou sa négligence absolue, mais souligne davantage la contextualité de la construction et de la négociation identitaire en général et de la négociation identitaire religieuse en particulier (par exemple, la pratique du port du hijab n’est pas abordée par certaines participantes qui se voilent et par celles qui ne se voilent pas, ce qui ne veut pas dire qu’elle ne leur importe pas). Dans la section suivante, nous allons examiner de plus près la manière dont ces pratiques sont négociées et dont elles participent à la construction identitaire des participantes.

1.4.1. Pratiques religieuses qui comptent

Nous commençons ici par examiner les pratiques qui comptent pour chaque participante. Nous en avons fait un tableau qui montre les différences entre les participantes :

Tableau X. Pratiques saillantes par participantes

F2L	Prier, jeûner, ne pas manger de porc
F3A	Prier, jeûner, ne pas manger de porc, consommer de la nourriture Halal, aller à la mosquée, lire le Coran, ne pas fêter ni boire d'alcool, gérer les relations filles-garçons, fréquenter l'école coranique
F7Z	Prier, jeûner, ne pas manger de porc, porter le hijab, consommer de la nourriture Halal, aller à la mosquée, ne pas boire d'alcool (bière), entendre l'appel à la prière
F9L	Prier, jeûner, porter le hijab, lire le Coran, ne pas fêter (certaines fêtes), favoriser la circoncision, gérer les relations filles-garçons
F10N	Prier, jeûner, porter le hijab, lire le Coran, entendre l'appel à la prière
F12J	Prier, porter le hijab, ne pas manger de porc, lire (générique), lire le Coran, ne pas fumer, ni boire d'alcool, ne pas mentir, respecter les autres et les aînés
F13Z	Prier, porter le hijab, lire (générique), lire le Coran, aller à la mosquée, porter les habits qui couvrent
F17K	Prier, jeûner, porter le hijab, aller à la mosquée, lire le Coran, ne pas fumer, ni boire d'alcool, ne pas mentir, porter les habits qui couvrent
Q1F	Prier, jeûner, porter le hijab, ne pas tendre la main
Q2A	Prier, jeûner, porter le hijab, lire (générique)
Q3M	Prier, jeûner, porter le hijab, porter les habits qui couvrent, aller à la mosquée, lire (apprendre) le Coran
Q4A	Prier, jeûner, consommer de la nourriture Halal, porter le hijab, aller à la mosquée, entendre l'appel à la prière
Q5F	Prier, jeûner, porter le hijab, aller à la mosquée, entendre l'appel à la prière, faire le pèlerinage à la Mecque, lire le Coran, participer aux conférences, fréquenter l'école coranique
Q6Y	Prier, porter le hijab, lire le Coran, lire (générique), participer aux conférences, ne pas boire d'alcool, entendre l'appel à la prière
Q7S	Prier, jeûner, porter le hijab

Ce tableau montre le fait que certaines participantes abordent davantage les pratiques religieuses que d'autres. Toutefois, pour certaines, il s'agit de pratiques dites promotrices ou significatives (*je résume mon état d'esprit et ma progression en fonction de.. de moment où j'ai mis le voile* (Q7S); *c'était mon- c'était mon premier Coran à moi.. (...) c'est là où j'ai commencé à lire.. et découvrir ma religion* (Q6Y)), pour d'autres, elles sont plutôt descriptivement, temporellement ou contextuellement abordées. Pourtant, nous remarquons l'absence de certaines pratiques, comme celle du pèlerinage, ce qui peut être dû à différentes raisons (elles ne sont pas importantes pour les participantes ou ne le sont pas dans le contexte d'entrevue). Dans la section suivante, nous continuons à examiner plus précisément la manière dont les pratiques gagnent en importance dans le discours des participantes.

1.4.2. Pratiques et métadiscours

Au cours de l'analyse, nous avons constaté trois sortes de métadiscours abordés par les participantes face aux pratiques religieuses. Dans le premier et deuxième métadiscours, il s'agit de la façon de parler de la religion et les pratiques comme « choix » (propre) et « sans obligation/imposition », ainsi que sur la nature « implicite » de certaines pratiques religieuses (F9L, F10N, Q1F, Q2A, Q3M, Q5F, Q6Y, Q7S). Ces métadiscours identifiés sont utilisés surtout pour construire des positionnements du soi réflexifs par rapport à la religion, car cela exige une sorte de prise de distance personnelle par rapport à ce « qui peut sembler évident ». Dans le troisième métadiscours, (Q1F, Q2A, Q7S, F12J), il s'agit de mettre en avant l'action (performer la religion et certaines pratiques) dans le but de définir l'identité religieuse musulmane. Nous traitons de ces métadiscours dans ce qui suit.

1.4.2.1. *Religion comme « propre choix » et « sans imposition »*

La première sorte de métadiscours peut être identifiée chez cinq participantes (Q1F, Q2A, Q5F, Q6Y, Q7S) qui l'utilisent pour négocier leurs identifications religieuses musulmanes. Plusieurs contre-positions se trouvent dans ce discours spécifique, comme les substantifs « **apprentissage** » face à « **imposition** »/« **tension** »/« **contrainte** » (*faire les prières (..) tu vois donc c'était un apprentissage (...) qui n'était pas imposé pour dire voilà (...) c'est pas la tension c'est pas la contrainte (Q7S)*) et « **amour** » face à « **force** », « **choix** » face à « **force** » ainsi que les verbes « **choisir** » face à « **imposer** » (*j'ai reçu comment dire.. eh.. avec amour rien de force (Q1F); c'était pas une religion par force (..) une religion.. par choix (Q1F); c'est une religion que j'ai choisie (...) rien n'est imposé (Q6Y)*). Ces contre-positions sont reliées à la renonciation des impositions identitaires.

Ces contre-positions peuvent être également introduites d'une manière relationnelle et à partir des positionnements du soi des participantes (Q2A, F2L). Voici un extrait :

EX35 (Q2A) : ***j'enseigne ma religion à mes enfants pour eux.. ils font leur choix propre.. parce que la religion c'est comme toute.. comme toute chose dans la vie c'est personnel (T: hmh) on prend un côté.. pas tout.. (...) je peux pas imposer (...) puis mon père m'imposait rien donc je.. je veux faire la même chose.. (T: oui) pour eux (T: oui).. je donne les modèles je donne l'exemple j'explique des choses puis je sais que c'est eux qui.. qui vont faire leur choix.. (T: hmh) c'est pas moi qui doit imposer..***

Dans cet extrait, le métadiscours sur « sans imposition » ou « propre choix » relatif à la religion est présenté entre les positions du Je de la participante et les positions externes de

mon père et de **mes enfants**. Ainsi, la participante elle-même adopte le métadiscours sur « sans imposition » (*je peux pas imposer; c'est pas moi qui doit imposer*) et l'introduit d'une manière relationnelle avec les positions externes (*mon père m'imposait rien; j'enseigne ma religion à mes enfants (...) ils font leur propre choix*).

Nous notons également que le métadiscours du « choix » propre peut concerner certaines pratiques religieuses, comme prier (Q1F, F10N), jeûner pendant le Ramadan (Q1F) et porter le hijab (Q1F), utilisé pour but de s'affirmer face aux positions externes génériques.

1.4.2.2. Religion « implicite »

De son côté, le métadiscours de la nature « implicite » de la religion se trouve également dans le discours de plusieurs participantes (Q2A, F17K, F9L, Q6Y, F10N, Q3M, Q5F). Voici un extrait :

EX36 (Q2A) : *je pourrais dire que à la maison non on était des musulmans normaux tout à fait.. **mes parents pratiquants normaux** puis.. **ils obligeaient rien.. ils dirigeaient pas** c'était vraiment.. **c'était présent mais implicitement (...)** **la religion était toujours présente implicitement dans la.. la maison** c'est-à-dire que **mes parents** sont des musulmans et **mon père** était très pré-pratiquant (T: oui) mais je veux dire que dans le genre.. **elle n'était pas présente comme religion.. explicite mon père me disait par exemple tu fais la prière tu fais le Ramadan tout ça jamais.. mais j'avais dit ça (T: ah okay) j'ai.. il m'a jamais dit fais la prière.. fais Ramadan.. porte le foulard juste comme ça***

Dans cet extrait, le métadiscours qui contredit l'imposition de la religion de « l'extérieur » (à travers les voix externes de **mes parents** et **mon père**) est accompagné du discours sur la « nature implicite » de la religion et certaines pratiques religieuses. Ces pratiques sont introduites spécifiquement à travers la construction d'une contre-position de l'« implicite » face à l'« explicite », illustrée sous la forme du discours représenté direct (DRD) de la voix externe de mon père (*mon père me disait par exemple tu fais la prière tu fais le Ramadan tout ça jamais*). D'autres participantes utilisent également les DRD ou DRI aux mêmes fins :

EX37 (F10N) : ***they** [parents] teach us actually (...) **for example they- they didn't say come my daughter and we will teach you Islam no** (..) because **I see yeah we see what our.. in their relationships with others and dealing with us in their way.. of life in their obeying for time and work and something like this (...)** in everyday life yeah and praying.. **they don't smoke they don't drink alcohol (T: yeah) they don't lie.. they don't pla pla pla pla ((petit rire)) many ways to show it***

Dans ces deux extraits, les DRD et les DRI des voix externes (**mon père, mes parents**) sont utilisés pour aborder le métadiscours sur « la nature implicite » de la religion. Le côté « visuel » (abordé également par F9L et Q6Y) est également souligné par la participante (*many ways to show it*).

Certaines participantes soulignent la nature « implicite » de la religion à partir des lieux significatifs nationaux d'une manière générique (F10N, Q3M, Q5F) :

EX38 (F10N) : *so regarding **fasting** I think in **in Libya and in many Muslim countries** (T: hmh) it comes.. eh.. **it comes by.. is it default** or.. I mean **we grow up in every Ramadan** (T: yes) **we had this fasting month.. so kids are learning these fasting habits and and.. by.. I mean by heart** (T: hmh) they they they don't they don't mean it or.. **it comes by itself***

EX39 (Q3M) : ***au Sénégal** tout le monde est musulman (T: hmh) donc bon **tout le monde prie** (...) **c'est ça ça fait partie de vie, mais on en parle pas** (T: hmh) parce que c'est la la base (T: c'est ça) **tout le monde fait le jeûne** donc c'est correct..*

Dans ces extraits, les discours des lieux nationaux (**Libye, Sénégal**) s'attachent aux métadiscours concernés, et ce, par rapport aux pratiques du jeûne du Ramadan et de la prière. Enfin, nous constatons que ces métadiscours, négociés entre les positions du Je des participantes, les voix externes et les lieux significatifs, participent à la construction de leurs identités religieuses musulmanes, surtout concernant certaines pratiques religieuses.

1.4.2.3. Discours sur « faire de la religion »

Enfin, le troisième métadiscours sur l'action religieuse a attiré notre attention. Il s'agit de mettre en avant l'action (performer la religion et certaines pratiques) dans le but de définir l'identité religieuse musulmane.

Tout d'abord, nous constatons que l'identification à « pratiquer la religion » ou « être pratiquante » est soulignée par certaines participantes (Q1F, Q2A, Q7S, F12J) (*je viens d'une famille pratiquante* (Q1F); *je suis pratiquante* » (Q2A). Les participantes associent cette identification, entre autres, au fait de **porter le hijab** (Q1F, Q2A, Q7S), **jeûner pendant le Ramadan** (Q1F, Q2A, Q7S) et **prier** (Q2A, Q7S).

Ensuite, nous prenons garde au discours sur l'action religieuse ou sur « faire de la religion ». À cet égard, nous avons noté la participante (F3A) dont la compréhension de « ce que ça veut dire être musulmane » repose principalement sur ce discours. Au même titre, dans le discours

d'une autre participante (Q4A), la normativité de « faire » certaines pratiques gagne en importance :

EX40 (F3A) : *yeah like I talk why does these **Indonesians Muslims Indonesians doesn't really do their.. eh.. religious things** (T: okay) and stuff.. and my cousin just like told me about their their new way of living (...) **they just call themselves Muslims but I don't think they they are Muslims** ((hesitation rire)) (T: okay) **no because they do everything that we can't do in Islam you know** (T: okay) **but they still tell people that they're Muslim..***

EX41 (Q4A) : *le niveau de [religiosité] c'est comme c'est une relation très très très sensible (T: oui) je me disais.. je sais pas c'est comme.. c'est pas laisser tomber (T: non non) des valeurs qui qui sont vraiment **des valeurs (T: hmh) initiales dans l'islam.. la prière c'est une.. c'est un pilier (T: oui un pilier de base) un des cinq piliers de l'islam (T: c'est ça oui) donc si tu fais la prière correctement (T: hmh) tu accèdes à l'islam (T: hmh) si tu fais pas la prière (T: hmh) c'est comme tu tu n'es pas considéré comme musulman***

Dans ces deux extraits, les deux participantes associent l'action (faire) à leur compréhension de l'identité musulmane. La première participante (F3A) souligne l'action générique (*do (...)* *religious things*), la deuxième (Q4A) se concentre surtout sur la façon de « faire » la pratique de la prière (ou prier d'une façon correcte) pour définir une sorte d'exclusivité de l'identité musulmane ou ses limites.

Toutefois, certaines différenciations peuvent être identifiées par rapport à « ma pratique » ou au fait de « pratiquer la religion ». La participante (Q5F) associe au fait de pratiquer « les actes extérieurs versus intérieurs » dont le premier souligne les cinq piliers de l'islam, la prière, le jeûne, le pèlerinage à la Mecque, l'étude du Coran, la manière de se comporter avec les autres (*c'est un acte que pff.. (..) tu dois faire*). Toutefois, elle ne définit pas d'actes intérieurs. L'autre participante (Q7S), de son côté, parle de l'axe interne qui la concerne elle et sa relation à Dieu et les pratiques de tous les jours (prier, jeûner pendant le Ramadan) et de l'axe externe en se référant à la *communication avec les êtres humains* et au *savoir-vivre (...)* *avec une sorte d'ouverture*. Autrement dit, il s'agit d'un positionnement du soi reposant sur l'action (religieux) et la manière de performer la religion qui se complètent.

Enfin, nous avons remarqué deux participantes (F12J, Q3M) dont le discours sur « faire de la religion » se différencie de ceux présentés ci-dessus :

EX42 (F12J) : ***moi je n'ai pas vraiment été très intéressée en quelque sorte à la religion** (T: oui) **c'était seulement genre ((toux)) on ne mangeait pas de viande de porc à l'école** (T: oui.. ok).. **et ben...nous on ne fume pas.. de cigarettes** (T: oui) **on ne boit pas d'alcool***

*(T: ouais) on ne.. **jure pas.. n'insulte pas les autres** (T: hmh) **il faut respecter les autres** (T: oui) et comment dire il faut aider les personnes âgées.. et biens- (T: euh) c'était un peu comme il y avait que des manières de protocoles et des règles (...) quand on est enfant genre.. la religion.. la religion n'était pas comment dire aussi concrète (...) quand on est enfant genre.. la religion.. la religion n'était pas comment dire aussi concrète (...) **la religion était plutôt genre des règles (...)** **genre quoi et comment on agit (T: hmh) dans ces situations.. comment on agit dans certaines situations** (*)*

EX43 (Q3M) : *mes parents sont musulmans (T: oui okay) ou on vit selon le rythme.. on prie cinq fois par jour (T: hmh).. on jeûne.. on.. ben en XX non c'était les dix premières années donc **j'étais pas tellement concernée (T: oui) par l'islam..** (T: oui) donc ça c'est avec ça que **je dis musulmans je je faisais ce qu'il fallait faire parce que j'étais musulmane..** (T: oui) c'est après au Sénégal que je **je me suis dit bon c'est intéressant.. mais faut que je comprenne ce que je fais***

Contrairement aux participantes présentées auparavant, le discours sur « faire de la religion » est associé ici à l'identité musulmane, mais dissocié de l'identité religieuse musulmane. Ainsi, pour ces participantes, ce ne sont pas les pratiques qui définissent l'identité religieuse (ou certaines pratiques), mais le fait de pratiquer (sans comprendre, lié à une imposition identitaire) indique plutôt la différence entre l'identité musulmane et l'identité *religieuse* musulmane. Nous constatons que deux participantes (F12J, Q2A) abordent également cette même différenciation face à la pratique du port du hijab (*après je voulais commencer à l'utiliser [le hijab] (...) je n'étais pas aupara- je n'étais pas auparavant croyante du tout; je voulais être adulte* (*) (F12J); *quand je voyais que ici ça représente seulement le symbole religieux (...) ça me un peu choque; chez moi c'est pas ça c'est vraiment ça devient un symbole culturel (...) et il y a beaucoup des filles qui les portent puis.. puis elles sont pas pratiquantes* (Q2A)). Ainsi, cette pratique est dissociée de l'identité religieuse dans les discours des participantes qui l'associent à d'autres points d'identification non religieuses (femme adulte (F12J), symbole culturel (Q2A)).

1.4.3. Pratiques religieuses et repères spatiaux

1.4.3.1. Lieux nationaux et d'autres

Plusieurs pratiques deviennent saillantes dans le discours des participantes en relation aux lieux significatifs. En particulier, **ne pas manger de porc** (F2L, F7Z, Q2A, Q4A), **aller à la mosquée** (F13Z, Q2A, Q3M, Q4A, Q7Z) et **entendre l'appel à la prière** (F7Z, F10N, Q5F) sont abordés en relation à différents lieux.

Premièrement, nous n'observons que les lieux nationaux. Voici trois extraits :

EX44 (Q4A) : **tu trouves pas en Algérie.. boucherie halal** (T: hmh voilà).. ce mot-là même n'existe pas (T: oui) il existe ici.. **c'est ici.. donc (...)** nous aussi.. on on cherche le le halal (T: le halal) on le mange.. le gélatine.. les trucs, mais comme **dans mon pays** j'ai pas.. j'en ai aucun problème aucun soucis de donner **les bonbons** à mon **mon bébé si mon bébé est né en Algérie j'en ai pas de problème.. mais ici non..** ah ça c'est le yaourt avec la gélatine.. non on doit pas manger

EX45 (F10N) : one other reason because **here in Finland you can't hear the athan** [appel à la prière] (T: yes).. yeah.. so so (T: call) yeah the prayer call.. yeah but hmh.. some families are running this prayer call in computers so.. so when it is time it will automatically start and **you can feel you can hear it at home** (T: yes) by speakers (T: yes) but it's it's **you can't feel it like what you feel it in home country** (T: yes) that all mosques are having this call at same times (T: yes) so it's like the bell of the church (T: yeah) yeah it's something like **that so people when they hear it they feel something..** yeah ((rire))

EX46 (Q3M) : je suis contente parce que **c'est depuis que je suis au Québec je commençais à porter le voile** (T: ah okay) je ne le portais pas avant..

Dans ces extraits, les pratiques de **la consommation de la nourriture Halal** (Q4A), de **l'appel à la prière** (F10N) et **du port du hijab** (Q3M) gagnent en importance à travers les lieux significatifs de l'Algérie face à ici (Q4A), ici en Finlande face à mon pays d'origine (F10N) et le Québec (Q3M). La plupart du temps, il s'agit de la négociation de l'entre-deux (lieux) qui rend saillante la pratique concernée. Nous avons identifié également **ne pas manger de porc** (F7Z, Q4A), **gérer les relations filles-garçons** (F3A), **aller à la mosquée** (Q3M, F3A, F13Z) et **jeûner pendant le Ramadan** (Q3M) négociés d'une manière contextuelle de l'entre-deux. Deuxièmement, nous avons noté l'existence d'autres lieux décisifs dans la négociation de certaines pratiques religieuses. Ce sont surtout **aller à la mosquée** (Q4A, Q3M, Q5F) et **porter le hijab** (F17K) qui sont soulignés dans ce discours :

EX47 (Q4A) : **je suis presque à 10 minutes** (..) de d'une mosquée (..) c'est un petit musallah.. c'est musallah vous connaissez le petit musallah c'est une petite salle de prière (..) donc c'est juste à deux minutes (..) **si je sors je trouve donc je suis dans un quartier** qui qui est habité plus par les Pakistanais donc les Pakistanais sont plus religieux donc ils sont musulmans donc.. chaque fois ils louent une salle (..) puis c'est **un petit musallah** qu'on préfère.. eh.. (..) donc c'est vraiment le **le quartier..** il y en a trois quatre **petits musallahs** (..) et puis **à marche d'un quart d'heure pas plus..** tu vas trouver la mosquée sunnah (..) c'est c'est **en face de métro XX..** donc c'est **la plus grande mosquée ici**

EX48 (F17K) : it doesn't interfere with my daily.. yeah but actually.. **in my country I was.. wearing that long dress** (T: dress yeah) that black.. dress (T: ah okay) but here actually it's difficult because **in Libya I was because we're using the car all the time..** (...) **but here using busses and trains so.. it's difficult for me to.. and also on the snow** (T: oh)

it's difficult (T: yeah) I will.. yeah.. (T: yes I see) yeah.. so it's easier for me to wear trousers and some long.. until the knee (T: yeah).. it's allowed.. (T: yeah) until the knee..

Dans le premier extrait, nous pouvons observer le lieu implicite (où la participante habite), utilisé comme point de référence dans la négociation de la pratique **de la fréquentation de la mosquée**. Ainsi, cette négociation gagne une certaine spatialité et temporalité (*le quartier; en face de métro; je suis presque à 10 minutes de d'une mosquée, etc.*).

Dans le deuxième extrait, la pratique du **port du hijab** est négociée entre deux lieux nationaux (dans mon pays et ici) en fonction de la facilité de déplacement (la voiture; les autobus; les trains) et des saisons (le climat; la température, aussi (Q2A)).

Troisièmement, nous trouvons aussi des **lieux encore plus précis** où certaines pratiques sont négociées (**ne pas manger de porc** à l'école (F12J (l'EX42), F2L), **prier** sur le lieu de travail (F9L), **ne pas boire d'alcool** à l'université (F7Z, F3A, voir le chapitre IV : 4.2.4.), **ne pas tendre la main** à l'école (F1Q) et **porter le hijab** sur le lieu de travail (F9L, F12J, le chapitre V : 1.2.2). Voici un extrait :

EX49 (Q1F) : *pa-parce que moi j'ai une pratique je donne pas la main pour.. eh.. les hommes (...) mais c'est arrivé une fois à l'école.. eh.. le professeur de mon fils on était.. on était presque trente enfants à côté trente.. trente parents (T: 30 parents) à côté de lui (...) c'était la première journée de l'école et le monsieur a tendu la main.. (T: hmh) alors j'ai tendu la main parce qu'il était le prof il était entouré (T: ah) par tous ces gens-là (T: okay) et je voulais pas vraiment (T: oui) lui embarrasser j'ai tendu la main c'est terminé.. (T: hmh) mes enfants m'ont dit maman tu a tendu la main j'ai dit écoute.. je voulais pas lui.. (T: ah), mais la deuxième fois quand il a tendu la main dans le cas j'ai dit excusez moi je... (T: ah okay) tends pas la main.. c'est comme ça (T: oui) c'est pas personnel (T: oui) c'est seulement la question.. c'est-à-dire j'essaie toujours de faire ça le plus eh.. comment dire.. le plus facile (T: facile) pour l'autre (T: voila c'est ça oui).. pour ne pas déranger.. déranger l'autre..*

Dans cet extrait, il y a une négociation identitaire attachée au fait de **ne pas tendre la main**, localisé à **l'école** des enfants de la participante. Dans ce lieu précis, la participante négocie la pratique concernée et la fluidité ou la solidité de cette pratique avec les positions externes identifiables du **professeur de mon fils** et de **mes enfants**, ainsi qu'avec les positions plus génériques et imposantes de **trente enfants** et de **trente parents (tous ces gens-là)**. Cet extrait montre ainsi la contextualité identitaire dans la négociation de la saillance de certaines pratiques (voir aussi dans un contexte universitaire, le chapitre IV : 4).

1.4.3.2. Repères temporels et saisonniers

Comme l'EX48 l'a montré, certains repères temporels et saisonniers peuvent rendre saillantes les pratiques religieuses (F3A, F7Z, F10N, Q4A, Q1F). Il s'agit de contextualités spécifiques qui mettent en relief la négociation des pratiques de **la prière** (Q4A, F7Z, F10N), du **jeûne du Ramadan** (F3A, F7Z, F10N) et du **port du hijab** (Q1F, Q2A, F17K) :

EX50 (F3A) : *fasting (..) it's **about 21 hours of fasting** and it's kind of hard at the beginning but thankfully I survived it well (...) at first I'm kind of thinking I can't I won't survive this fasting (T: hmh) and I told my cousin if I can't survive then I'll break my fast **at 7** (...) after.. we start **fasting at 3 in the morning** (T: yeah okay) three or two in the morning (T: yeah) it.. how many hours... hmm.. (T: twelve.. seventeen) **seventeen hours** (T: yes okay) yeah.. **I think yeah that's that's kind of reasonable***

EX51 (Q2A) : *puis en fait c'était pratique ((petit rire)) c'est c'est il y avait **un côté très pratique** eh.. parce que la société peut-être **dans les rues** c'est tout ça pas tout à fait.. **se protéger de soleil.. ça protégeait du froid ça protégeait de la poussière** [foulard]*

Dans le premier extrait (F3A), la pratique du **jeûne du Ramadan** est négociée par rapport aux repères saisonniers et temporels et dans le deuxième (Q2A), c'est le climat qui rend saillante la négociation de la pratique du **port du hijab**.

Nous constatons ainsi l'importance contextuelle attachée à la « performance » de certaines pratiques religieuses dans le discours des participantes, et ce, par rapport aux lieux significatifs ainsi qu'aux repères temporels et saisonniers. Cette négociation nous montre la manière dont les pratiques religieuses peuvent gagner en importance dans des contextualités précises, ouvertes à la négociation identitaire musulmane.

1.4.4. Pratiques négociées à partir de la religion musulmane

1.4.4.1. Argumentation religieuse et non religieuse

Pendant l'analyse, nous avons observé la négociation des pratiques religieuses à partir des positions dites internes de la religion musulmane. Cette négociation peut se réaliser, soit face à la « flexibilité » de certaines pratiques religieuses à travers l'argumentation non religieuse ou religieuse. Tout d'abord, nous soulignons le métadiscours d'une participante (Q1F) concernant une certaine fluidité identitaire musulmane :

EX52 (Q1F) : ***j'aimerais dire aux gens.. écoutez l'islam.. on est capable de de s'adapter à tous les.. les contextes** (T: oui les contextes oui).. c'est.. c'est pas une barrière pour moi de vivre dans un pays eh.. comment dire.. moderne qui est un peu majorité chrétienne*

(T: hmh oui) non moi j'ai pas changé.. mais mais l'islam m'apprend comment s'adapter comment vivre avec les autres..

Dans cet extrait, la participante (Q1F) négocie son identité religieuse musulmane à travers la liquéfaction de la religion musulmane (*l'islam m'apprend comment s'adapter*) et la solidification de son propre positionnement du soi (*non moi j'ai pas changé*).

De plus, chez d'autres participantes, nous avons pu identifier certaines solidifications créées entre un lieu significatif et une pratique religieuse (*especially in Libya you may find some person who doesn't pray (..) but it's really rarely to find some person who doesn't fast (...) it's shame (F10N)*). Comme nous l'observons, cette solidification peut se baser sur les émotions imposantes (*it's a shame*) qui sont reliées aux lieux spécifiques (ici nationaux).

Ensuite, nous soulignons deux manières d'argumenter les liquéfactions et les solidifications identitaires concernant les pratiques religieuses, une manière religieuse et une façon non religieuse :

EX53 (F2L) : *I mean.. as a teenager you don't actually pray as often as you should (..) I think when you're sort of young person.. younger ((rire)) (...) because you end up spending too much time for partying ((rire)) (...) I'm not sure I mean you know the praying (T: hmh) if I remember that very well.. (T: yeah) maybe because they were quite busy so.. (...) cause as a Muslim we're supposed to pray five times a day (T: hmh) but if you can't catch all of them and you can try (T: yeah) as many as you can..*

EX54 (F9L) : *et ben... pendant la fête de célébration de la fin du lycée j'ai un peu pris.. disons qu'on avait la journée des bacheliers (...) pour notre fête de fin d'année on avait comme thème le ciel et l'enfer donc j'ai pas pu y participer (T: aah okay) donc.. c'était un peu nul comme journée (T: ouais) pourquoi il fallait choisir ce sujet pourquoi pas plutôt des transsexuels même si chez les musulmans les hommes n'ont pas le droit de s'habiller en femme ou comme ça (T: ouais) mais ça aurait été encore correct si j'y avais participé ((petit rire)) (T: ouais) comme ça aurait été une affaire à laquelle tout le monde participait (*)*

La participante (F2L) négocie la pratique de **la prière** à travers deux positionnements ou points d'identification non religieux, celui **comme adolescente** ou **jeune**, et l'autre, du fait d'**être occupée**. Il s'agit de l'argumentation non religieuse. La deuxième participante (F9L), de son côté, utilise le discours du soi et les positions du Je pour négocier la possibilité de participer à une fête d'école destinée aux finissants avec une thématique qu'elle ne pouvait pas accepter pour des raisons religieuses : **le ciel et l'enfer** et l'autre thématique hypothétique qu'elle aurait pu accepter (**être transsexuel**). Pour elle, la flexibilité ou les limites se

négoçient ainsi entre l'argumentation religieuse, ses positions du Je et le point d'identification collectif d'**une affaire de groupe**.

Dans d'autres argumentations religieuses, ce sont surtout les points d'identification à l'âge (F2L, F9L) et à la santé (F10N, Q5F, Q7S) ou aux *fatwas*¹⁶² (F7Z, F10N) qui rendent possible la liquéfaction de certaines pratiques :

EX55 (Q5F) : *par exemple le jeûne quand je t'ai dit.. le jeûne du mois de Ramadan (T: hmh) c'est un pilier de l'islam (T: oui oui) toute personne musulmane qui est pubère c'est-à-dire la fille a ses règles (T: hmh) puis le garçon qui est pubère aussi.. doivent jeûner c'est une obligation pour lui à jeûner mais par exemple la femme enceinte (T: hmh).. elle ne peut pas (T: oui oui).. c'est-à-dire dans son cas précis elle n'est pas obligée de jeûner (T: hmh).. les vieillards le vieux la vieille (T: hmh) quelqu'un qui est malade*

EX56 (F7Z) : *yeah the fasting.. this is a first time **I'm doing fasting in another country** (T: yes yeah) and actually the first question okay how about the sun the sun is really long and then.. but for me I **I'm sure that the religion will not.. eh.. will not make you difficult to do something** (T: hmh) so I found a **fatwa**.. (T: fatwa yeah) okay fatwa that if if the sun.. the sun rises so long (T: hmh) and then you can.. and **you're worry with your health** (T: hmh) and then you you feel it's hard it's hard for you **you can follow the nearest country time or.. (T: ah) Mekka or Medina time** (T: okay okay) so.. I chose the following the Medina or Mekka Mekka time (...) but actually many Indonesians that many Muslim I think they they use still they use this time.. (T: this time here..) yeah.. (T: okay) **yeah but for me it doesn't matter***

Dans le premier extrait, la participante (Q5F) utilise l'argumentation religieuse solidifiante à travers les expressions d'obligation et de nécessité (devoir jeûner, c'est une obligation) ainsi que d'impossibilité (*elle ne peut pas*). Cette négociation exclut les positions du Je des participantes, mais s'attache à d'autres points d'identification spécifiques, comme la femme enceinte, les vieux, les malades, qui liquéfient la pratique **du jeûne du Ramadan** négociée.

Dans le deuxième extrait, la participante (F7Z) attache son argumentation religieuse au concept de *fatwa* qui souligne une certaine négociation contextuelle autoritaire et la flexibilité au sein de la religion elle-même. L'extrait montre ainsi la manière dont les *fatwas* permettent la négociation identitaire concernant la pratique du jeûne du Ramadan (ainsi que la prière F10N).

¹⁶² Les fatwas sont les avis juridiques donnés par les autorités de la loi islamique pour régler un problème auquel la jurisprudence islamique ne donne pas une réponse claire.

1.4.4.2. *Nouvelles technologies*

Il est intéressant de prendre en compte l'importance des outils technologiques dans la négociation des pratiques religieuses au sein de la religion musulmane. Comme nous l'avons vu (l'EX7), certaines participantes soulignent les « espaces virtuels », comme les forums ou les discussions sur Internet ou Facebook, comme lieux pour construire les identités religieuses musulmanes. Certaines participantes (Q4A, Q5F) abordent les outils technologiques qui aident la performance de certaines pratiques, comme **l'appel à la prière** ou **la prière** (F10N, F13Z, Q4A) et **la lecture du Coran** (F10N, F13Z) :

EX57 (Q4A) : *non c'est **par Google.** (T: c'est par Google c'est ça donc..) oui.. oui (T: on cherche comme ça) oui tu.. **tu peux chercher le.. la salat.. (T: oui.. la salat..) la salat time.** (T: oui okay) et **tu vas enregistrer ça va tout le temps et tu vas seulement enregistrer la région donc Montréal (T: ah) et ça va..***

EX58 (F10N) : *yeah because we have this concept that **you shouldn't leave Quran more than three days.. you should at least within every three days you should read some (T: read some yes) of of Quran.. yeah and.. sometimes when we don't have time for reading.. we are most of us saving Quran (T: hmh) in our mobiles and we can listen***

Dans ces deux extraits, les participantes (Q4A, F10N) utilisent les moyens technologiques comme points d'identification dans la négociation des pratiques religieuses (la prière et la lecture du Coran). Ainsi, même si peu nombreux dans le discours des participantes, ces points d'identification aux « nouvelles technologies » peuvent contribuer à la négociation des pratiques religieuses et rendre contextuellement saillantes ou liquéfier certaines d'entre elles.

1.4.5. Pratiques négociées par rapport à la transformation de soi

Enfin, comme nous l'avons constaté dans le tableau VIII. (page 126), surtout six participantes (F12J, F13Z, F9L, Q5F, Q6Y, Q7S) abordent le discours sur la « transformation de soi » pour construire leurs identités religieuses musulmanes. Ce discours du soi spécifique se concentre sur l'identification aux points de changements, attachés souvent à certaines pratiques religieuses. Nous identifions surtout **la lecture, les études** ou **la recherche d'information** (F12J, F13Z, F9L, Q5F) qui sont mises en avant. Voici un extrait :

EX59 (F12J) : « *quand j'étudiais vraiment beaucoup.. **ou je lisais vraiment beaucoup (..) indépendamment.. là oui.. je peux dire que (...) à ce stade quand la vision du monde change (..) oui à ce point on s'en rend compte qu'on change en tant que personne** »; « **j'étudiais ou c'était vraiment beaucoup ce genre ce genre de d'étude pour soi (..) oui le***

fait d'étudier pour moi-même m'a fait comprendre qu'avant ça j'étais pas vraiment croyante » (*)

Dans ces extraits, la participante (F12J) négocie les pratiques de la lecture et des études autour du changement, de la transformation identitaire et de la prise de conscience de sa propre religion. Nous avons observé également d'autres participantes (F12J, Q5F, F13Z, Q6Y) qui soulignent des activités et des sujets des lectures dans ce processus de la transformation :

Tableau XI. Points d'identification à la transformation de soi

	Transformation de soi à travers les études et les lectures
F12J	Littérature sur l'islam; information de base comme les piliers; livre biographique; j'ai approfondi mes connaissances (...) sur l'Aqîda [les fondements sur la croyance]; livres sur l'unicité de Dieu; le Coran et la science; la Bible; j'ai lu sur d'autres religions
Q5F	Conférences; comment apprendre/lire le Coran; séances d'information sur l'islam
F13Z	Documentaires sur l'islam; Internet et Youtube; films sur l'histoire de l'islam; participation au groupe sur Internet (musulmans brésiliens)
Q6Y	Assister à des conférences; lire sur la jurisprudence; l'explication ou l'interprétation des livres et du Coran; lire sur l'histoire arabe/musulmane

Comme ce tableau le montre, il y a une grande variété d'activités et de sujets de lectures qui importent pour les participantes dans leurs discours sur la transformation de soi. Nous notons qu'il y a aussi des points d'identification aux outils technologiques (voir 1.4.5.2) qui contribuent à cette transformation vers l'identité religieuse musulmane, comme YouTube, Internet (générique) et les forums.

Pourtant, nous avons pu identifier d'autres pratiques qui participent à la construction du discours du soi et du changement, comme le changement du style d'habillement (F13Z), le port du voile (Q7S, Q5F) et la lecture du Coran (F9L, Q6Y). Certaines désidentifications y sont aussi abordées, concernant surtout les sorties en discothèque et la consommation d'alcool (F13Z) et le fait d'avoir des garçons comme amis proches (F9L). À part ces pratiques, nous en avons identifié d'autres abordées hors du discours sur la transformation de soi, comme prier et jeûner (F9L) et ne pas manger de porc, ne pas fumer, ni boire d'alcool (F12J), mais sans qu'elles ne soient associées à la transformation de soi vers l'identité religieuse musulmane (voir 1.4.1.).

1.5. Positions externes et internes dans la négociation des pratiques

Selon notre cadre théorique qui repose sur le soi dialogique (Hermans 2001; Hermans & Hermans-Konopka 2010; Hermans & Gieser 2012), plusieurs positions externes et internes construisent ce qu'on peut appeler les identités musulmanes. Dans ce discours *interactionnel* nous pouvons observer ces positions internes et externes identifiables qui négocient sur plusieurs aspects, comme les pratiques religieuses. Cette observation sur laquelle nous nous concentrons dans la section suivante montre la construction du soi dialogique *par excellence* dans la négociation des identités religieuses musulmanes. Commençons par le tableau où nous avons identifié des positions externes identifiables dans le discours des participantes sur leurs identités musulmanes :

Tableau XII. Positions et voix externes abordées en Finlande et au Québec

	Identifications (en Finlande/au Québec)	Désidentifications
Voix religieuses/politiques	Dieu 12 (5/7), Seigneur 1 (0/1), Allah 4 (1/3), Divin 1 (0/1), Créateur 3 (0/3), Prophète Muhammad 4 (2/2), Ange 1 (1/0), Prophètes 3 (1/2), Jésus 3 (1/2), (Sainte-) Marie 1 (0/1), Moïse 2 (1/1), Abraham 1 (1/0), Adam 1 (1/0), Imam(s) 4 (1/3), Marabouts 1 (0/1), Kalif 1 (0/1), Savants 1 (0/1), les Oustads 1 (0/1), Cheikh Ahmadou Bamba 1 (0/1), Cheikh Anta Diop 1 (0/1), Souleiman Bachir Digne 1 (0/1), Tariq Ramadan 1 (0/1)	Cheikh 1 (0/1), Grand religieux 1 (0/1), Imams 2 (0/2) FPI 1 (1/0), Islamistes 1 (0/1), les Mouvements wahhabites, salafistes, Frères Musulmans 1 (0/1)
Voix personnelles	Ma mère 12 (6/6), mon père 10 (3/7), mes parents/ma famille 12(7/5), mes grands-parents (grand-mère/père) 2 (0/2), mes oncles/tantes 2 (1/1), mes sœurs/mes frères 7 (3/4), belle-sœur 2 (2/0), mon/ma cousin(e) 1 (1/0), mon mari 5 (3/2), mes enfants (fille/fils/bébé) 6 (3/3)	
D'autres voix	Une sœur Céleste 1 (0/1), une autre Libanaise chrétienne 1 (0/1), l'Autre/les autres 2 (1/1), Association étudiante musulmane 1 (0/1), un (mon) professeur 2 (1/1), un étudiant-ami 1 (0/1), (mes/nos) amis 6 (4/2), mes sœurs/frères (musulmans) 1 (0/1), le professeur de mon fils 1 (0/1), une fille 1 (1/0), les personnes-contacts 1 (1/0), communauté (indonésienne) 2 (2/0), Enseignant en biologie 1 (1/0),	Livre écrit par un homme finlandais 1 (1/0)

	cette fille pakistanaise 1 (1/0), mon enseignant 1 (1/0), femmes plus âgées 1 (1/0), professeurs et camarades 1 (1/0), ma meilleure amie 1 (1/0)	
--	---	--

Nous pouvons remarquer ici la variété des positions abordées, religieuses, personnelles et d'autres positions externes identifiables. Ces positions sont abordées pour négocier les identités religieuses musulmanes d'une manière contextuelle en relation, souvent, à certaines pratiques religieuses. La plupart du temps, les positions externes sont abordées pour s'identifier à celles-ci, non pour s'en désidentifier. Dans ce qui suit, nous examinons trois manières dont les participantes relient les positions internes et externes à la négociation des pratiques religieuses dans la construction identitaire musulmane.

1.5.1. Positions du Je « indépendantes »

En premier lieu, nous avons observé les positions du Je dites indépendantes (sans relation aux positions externes) dans le discours des participantes, reliées à certaines pratiques religieuses (F3A, F7Z, F17K, Q1F, Q2A, Q3M, Q4A, Q6Y, Q7S). Ces positions du Je mettent en relief le discours du soi des participantes et l'affirmation du soi. Ce sont surtout les pratiques de la prière, du jeûne du Ramadan et du port du hijab qui s'attachent à ces positions autonomes. Voici trois extraits courts :

EX60 (F17K) : *for example when **I just wake up** I just start with wudu and with water (..) then.. **praying for.. the God..***

EX61 (Q2A) : *je suis pratiquante **je fais le mois de Ramadan** (...) j'ai expliqué je peux pas (..) marcher sans **mon foulard** je peux pas ça fait longtemps que je le porte*

EX62 (Q3M) : *je suis très casanière (..) je reste toujours chez moi (..) **j'aime bien prier et méditer***

Dans ces extraits, le discours du soi et les positions du Je autonomes sont utilisés pour s'affirmer et s'identifier à certaines pratiques religieuses. De plus, dans les deux derniers extraits, certains repères spatiaux et temporels s'ajoutent (*ça fait longtemps que je le porte* (Q2A); *chez moi* (Q3M)). Ainsi, il peut s'agir d'une négociation sur les manières de « performer » les pratiques et pas seulement de l'identification à celles-ci en tant que telle.

1.5.2. Relation entre positions internes et externes

En deuxième lieu, nous pouvons identifier des positions externes qui sont abordées dans le discours des participantes surtout en négociation avec les positions du Je internes. Certaines de ces positions occupent les rôles centraux dans la construction identitaire musulmane :

EX63 (F3A) : ***my father is actually very religious (..) he's so strict about religion and.. like he was the one who told me always to pray all the time and read.. ehh.. al Quran***

EX64 (F7Z) : ***okay my parents teach me because my family is Muslim (T: yes) my big family is Muslim so they taught me about Muslim (T: hmh) of course they taught me of Muslim and yeah this.. like usual things (T: hmh) they they they give like example they they taught me about experience and they taught me about how to pray***

La première participante (F3A) souligne surtout la position externe de **mon père** dans la construction de son identité musulmane par rapport aux pratiques de la prière et de la lecture du Coran. La deuxième participante (F7Z) utilise des positions externes de **mes parents** et **ma famille** pour déterminer son identité musulmane. Ces positions soulignent également la pratique de la prière en relation avec la position du Je de la participante. Dans ces deux extraits, les positions du Je des participantes sont liées aux positions externes significatifs et, ainsi, c'est le discours du soi interactionnel qui participe à la détermination de leurs identités musulmanes.

Nous avons identifié les positions externes significatives qui négocient le plus souvent avec les positions du Je des participantes, comme **ma mère** (F2L, F10N, Q3M, Q4A, Q5F, Q7S), **mon père** (F3A, Q3M, Q2A, Q4A, Q5F, Q6Y) et **mes parents** ou **ma famille** (F7Z, F10N, Q1F, Q3M, Q5F, Q6Y). Les deux premières participent souvent directement à la négociation de pratiques de la prière, du jeûne et du port du hijab (Q3M, Q2A, Q5F, F10N) :

EX65 (F2L) : ***I do remember that I tried fast one day ((petit rire)) (..) yeah.. ((rire)) my mother would say you.. just a few minutes before the sunset I was I cannot handle it give me food ((rire)) hang in there a minute it's in a minute ((rire)) (..) and I managed the whole day***

EX66 (Q5F) : ***genre j'étais pas sûre [de porter le hijab] parce que je me dis je suis pas.. prête une semaine.. deux jours.. ensuite enlever (..) c'est une décision puis aussi j'en ai parlé à ma mère (..) de tout ça (..) elle m'a donnée des conseils elle m'a dit vraiment de bien réfléchir (..) parce que c'est pas un acte que.. c'est un engagement (..) tu t'engages devant Dieu..***

EX67 (F12J) : *ouais et ensuite ma mère a dit que tu ne dois pas encore porter le foulard. (T: oui) et j'ai dit que oui je le veux (T: ouais) et là je me souviens que j'avais caché mon foulard dans mon sac à dos pour l'école.. (T: ah) et quand je suis sortie je l'ai mis sur ma tête (T: tu l'as mis..) ((petit rire)) ouais.. et ma mère a dit que non non ne commence pas encore à porter le foulard et tu commences alors plus tard ((rire)) ouais.. ouais.. et là j'ai mis ça toujours et après je me souviens une fois ma mère m'a attrapé quand ma mère a regardé sur la fenêtre que je suis là je marche avec le foulard eh tu fais quoi là ((rire)) quand je suis retournée à la maison ((rire)) et ma mère a regardé que okay tu as commencé à porter le foulard ((rire)) j'ai dit que oui (*)*

Dans ces extraits, les participantes négocient les pratiques du jeûne du Ramadan et le port du hijab d'une manière directe et interactionnelle avec les positions externes de **ma mère**. Ces rapports directs (le DRD (F2L, F12J) et le DRI (Q5F, F12J)) accentuent l'importance de cette voix externe dans la construction de leurs identités religieuses, soit dans l'approbation et dans l'encouragement (F2L, Q5F), soit dans le désaccord (F12J). Dans le cas d'autres positions externes relationnelles, il peut s'agir des discours du soi narratifs et temporels. Ces discours peuvent être également significatifs et contextuels, utilisés par les participantes pour s'orienter vers une identification religieuse précise :

EX68 (Q6Y) : « *de mon enfance eh.. la religion n'avait pas de place* »; « *de la part de mes parents donc si tu veux je je.. j'ai fait partie d'une famille laïque (..) eh.. séculari- ((petit rire)) très sécularisée* »; « *qu'on n'a pas de religion dans la maison.. et elle n'était pas la bienvenue* »; « *je parle de mon père (...) il aimait pas de gens qui parlaient de la religion..* »

EX69 (Q7S) : *c'était une sœur (..) il me semble qu'elle s'appelle Sœur Céleste (...) elle nous dit à chaque fois qu'on était eh.. en classe.. (...) et vous.. comment vous allez passer votre temps maintenant.. essayez de réfléchir (..) c'est ça ça me.. donc essayez de réfléchir aussi à votre religion.. comment vous faites pour faire la prière etcetera..*

EX70 (Q2A) : *ça commençait à beaucoup ce discours religieux très.. explicite.. eh.. (T: okay) ça commençait dans ces années puis.. comme j'étais adolescente comme tout le monde qui commençait à porter le foulard là je faisais la même chose (T: hmh) et là comme c'était relié à un discours religieux j'étais musulmane tout le monde était musulman.*

Dans le premier extrait, la participante (Q6Y) utilise les positions de **mes parents** et **mon père** d'une manière descriptive pour se positionner et pour souligner un désaccord identitaire imposé, mais non pas contredit. Dans le deuxième, nous pouvons identifier une voix précise identifiable (**sœur Céleste**). La participante (Q7S) l'aborde pour introduire la construction du positionnement du soi réflexif et, ainsi, la voix en question gagne en importance. Dans le

dernier extrait, la participante (Q2A) utilise une position externe générique **tout le monde** pour s'identifier et pour justifier le port du hijab et l'attachement profond à cette pratique.

1.5.3. Discours descriptif et positions du Tu génériques

En troisième lieu, nous constatons que nous identifions également des positions du Tu (ou Vous) génériques dans le discours de certaines participantes (F2L, F10N, F17K, Q4A, Q5F, Q6Y, Q7S). Ces participantes les utilisent pour se positionner, mais avec une certaine distance. C'est surtout la pratique de la prière qui est soulignée par les positions du Tu génériques :

EX71 (F2L) : *then **you** basically lose **your** foothold and **your** comfort zone and your stability and **your** parents are not with you (...) **you**.. don't have anything else but you turn to God and (T: yeah) **you** help **you** pray and you ask for help and another thing is that you just study cause **you** have nothing else to do (T: hmh) ((rire)) that's how I ended up in academia*

EX72 (Q5F) : *mais quand **tu** quittes tes parents t'arrives dans un nouvel environnement (T: hmh).. où tu n'es pas aussi suivie qu'avant.. **tu** rajoutes relâchement par exemple **tu** vas **dire ah** moi je suis fatiguée aujourd'hui bon.. la prière je rapporterai ça pour demain (T: hmh).. mais etcetera tu vois (T: oui) **tu te** laisses un peu aller.. et pour moi ça m'est arrivé puis un moment je me suis assise je me suis dit wow il y a quelque chose qui va pas*

Dans ces deux extraits, les positions du Tu générique définissent la pratique **de la prière**. À partir d'une distance créée par cette position générique au début du récit, les participantes prononcent vers la fin du récit leurs propres positions du Je. En plus de prier, d'autres pratiques, comme porter le hijab (F17K), lire le Coran (Q3M), et la construction des positionnements du soi réflexifs (Q6Y, Q7S, F10N) sont déterminées par ces positions génériques dans le discours des participantes.

1.5.4. Confusion identitaire de l'« entre-deux » (sunnite-chiite)

En quatrième lieu, nous observons seulement chez une participante (Q1F) une sorte de confusion identitaire de l'entre-deux (sunnite-chiite) liée aux positions externes significatives. Nous voulons l'analyser parce qu'elle représente une négociation identitaire contextuelle et conflictuelle de la participante. De plus, cette négociation se réalise autour de la pratique de la prière :

EX73 (Q1F) : *donc c'est.. c'était toujours des discussions avec mes oncles mes tantes mon mon.. côté paternel côté maternel (T: oui) et moi.. je me suis toujours posé la question*

*où est-ce que je me trouve.. (T: oui) je vais aller au côté de ma de ma mère.. (T: oui) ou bien au côté de mon père.. mais je suis les deux.. voyez un petit peu (...) concernant le fait de.. de se retrouver de se représenter (T: hmh) **pour faire la prière** (T: hmh).. d'ailleurs je ne sais pas si tu connais, mais (T: hmh) certainement, mais il y a une petite différence des **sunnites et des chiïtes** par exemple **ma mère** quand elle fait.. quand elle se met pour faire ses prières elle.. **elle place ces mains comme ça** (T: hmh) **mon père c'est comme ça..** (T: oui) donc moi.. je me disais, mais.. **est-ce que j'aurais le droit de faire ça et ça..** (T: hmh oui) **donc une partie pour maman et une autre partie pour papa** (...) **eh le point de départ qui s'est présenté comme un point de départ .. une construction de de mon identité** (T: hmh).. je me demandais, mais pourquoi.. **qu'est-ce qui fait que ils sont.. ils sont pas tous pareils..***

Dans son discours du soi, la participante négocie sa construction identitaire de l'entre-deux à travers plusieurs positions externes qui se contre-positionnent (**mes oncles mes tantes, côté de ma mère (...)** **côté de mon père**). De plus, elle construit plusieurs positionnements du soi, qui se divisent (*je suis les deux; une partie pour maman et une partie pour papa*) et réfléchissent (*je me suis toujours posé la question; je me demandais mais pourquoi (...)*) face à la pratique de **la prière** et la manière de la performer.

1.6. Positions externes religieuses

1.6.1. « Dieu » en tant que position externe mise à l'écart

Pour commencer, nous considérons important de souligner la position/voix promotrice de **Dieu** abordée dans le discours de plusieurs participantes. Nous examinerons des stratégies discursives reliées à cette position spécifique religieuse. Tout d'abord, il convient de souligner le fait qu'il y a des participantes dont le discours aborde la voix/position promotrice de « Dieu » de manières différentes : il y a celles qui l'abordent dans plusieurs contextes discursifs (Q3M, Q5F, Q6Y, Q7S), d'autres qui ne le font que rarement (F17K, F12J, Q4A, Q2A, Q1F, F9L, F2L, F13Z) et celles qui ne le font pas du tout (F3A, Q11N, F7Z). De plus, cette position spécifique à laquelle nous nous référons avec « Dieu » peut recevoir plusieurs attributs, comme **Seigneur** (Q3M), **Allah** (F13Z, Q3M, Q4A, Q6Y), **le Divin** (Q3M, Q6Y) et **le Créateur** (Q5F, Q6Y, Q7S). Nous trouverons ces références dans l'analyse.

Premièrement, certaines participantes (F2L, Q3M, Q5F, Q7S, Q6Y et Q4A) utilisent la position de Dieu dans leurs discours pour la construction des positionnements du soi, comme les affectifs (Q3M, Q5F) et les transcendants (Q3M, Q6Y, Q7S, Q4A) :

EX74 (Q5F) : « *tu vois elle m'a dit pourquoi est-ce que tu fais ça [port du voile].. j'ai dit, mais parce que **j'aime Dieu** c'est parce que c'est c'est ma manière à moi de.. eh.. de prouver **mon amour pour Dieu** »; « *c'est un engagement (..) **tu t'engages devant Dieu.. en fait ça c'est ça c'est c'est.. un (..) c'est comme un contrat.. c'est ton contrat c'est entre toi et ton Dieu (..) personne n'a à se mettre (..) dedans** »**

EX75 (Q7S) : « *je trouve que c'est.. **Dieu nous a nous a créés** avec.. avec ce qui est spécifique par rapport à d'autres êtres vivants.. d'ailleurs c'est c'est quelque chose de.. de magnifique » : « **le Créateur eh.. nous a présenté dans un monde vraiment.. vraiment ouvert** »*

La première participante (Q5F) construit son positionnement à travers le verbe affectif **aimer** et le déterminant possessif et le nom **mon amour**. Son discours souligne également la réciprocité (*tu t'engages devant Dieu; c'est un contrat c'est entre toi et ton Dieu*), ce qui met en avant la relation interactionnelle que les participantes peuvent construire avec cette position spécifique.

La deuxième participante (Q7S) construit un positionnement du soi transcendant (au-delà des religions) par la position externe de Dieu. Il ne s'agit plus du discours concentré sur l'identité musulmane, mais de l'identification au-delà de cette identité, formée en référence à Dieu (voir 1.3.3. et 1.3.4.). De plus, nous avons identifié des positionnements du soi réflexifs (*la réflexion la.. la raison (..) le le.. pourquoi.. tout ça les petites questions qui amènent eh.. vers Dieu moi (...) je trouve ça fascinant.. (Q7S)*), celui relié à l'affirmation de soi (*j'ai toujours cru en Dieu (..) je sais que Dieu existe et que (..) je sais que c'est genre (..) je n'ai jamais eu aucun doute à ce sujet (*) (F12J)*) et la position du Nous musulmans (*nous comme les musulmans c'est interdit de dire Allah (..) de dire le nom d'Allah (..) dans la dans les toilettes (Q4A) (voir 1.7)*).

Deuxièmement, la position de Dieu est également souvent abordée en relation à des pratiques religieuses, comme **prier** (Q1F, Q3M, Q4A, Q7S), **jeûner** (Q3M, Q5F) et **porter le hijab** (Q3M, Q5F). Voici deux extraits concernant les pratiques de la prière et du port du hijab :

EX76 (Q3M) : « *j'aime prier j'aime ça (..) c'est vraiment mon moment (..) où **je vais me mettre en communion avec mon Seigneur..** »; « *on s'adresse à Dieu c'est pas n'importe qui.. si je prie si je peux me permettre donc faut la faire.. bien* »*

EX77 (Q5F) : « *moi je veux m'habiller comme ça parce que.. c'est comme ça que **mon Créateur aime que.. je m'habille (..) que je me sens bien (..) comme ça** »*

Dans ces extraits, les deux participantes (Q3M, Q5F) soulignent la relation réciproque avec la position externe de Dieu. Elle est référée en tant qu'objet d'action (*je vais me mettre en communion avec mon Seigneur; on s'adresse à Dieu* (Q3M), le sujet d'action (*mon Créateur aime que.. je m'habille* (Q5F)). Ainsi, nous pouvons observer l'autorité accordée à cette position spécifique. Il y a également d'autres participantes (Q4A, F12J, Q3M, F17K) qui soulignent cette mise à l'écart de la position de Dieu dans leurs discours :

EX78 (Q4A) : *il [camarade de classe] m'a dit Asma.. tu peux appeler ton Dieu pour nous ouvrir la porte (...) c'était devant devant les autres.. j'ai dit.. spontanément.. je vais pas appeler Dieu pour faire ça.. parce que c'était Dieu (..) je vais pas lui baisser pour faire (..) c'est comme mon Dieu est précieux pour moi comme ton Dieu est précieux pour toi (..) faut pas (..) pas taper les (..) sur les choses sacrées des gens*

EX79 (F12J) : « *car l'islam est une religion (..) monothéiste.. que (...) on croit qu'il n'y a seulement (..) qu'un seul Dieu* »; « *Dieu est parfait genre de toutes les faiblesses humaines* »; « *dans l'islam tout vient de Dieu* »; « *et après bien sûr Dieu nous connaît mieux car il nous a créé (..) et sait ce qu'il y a de bon pour nous.. donc on ne peut pas en tant qu'humain aller changer ceci..* » (*)

Dans ces extraits, les participantes accordent explicitement soit une position d'autorité soit une position de mise à l'écart à Dieu. Dans le premier extrait, la participante (Q4A) négocie et s'affirme devant cette autorité en contredisant la voix externe de son **camarade de classe**. Dans le deuxième extrait, la participante (F12J) met à part la position externe de Dieu dans son discours descriptif (d'ailleurs absent dans le discours des autres participantes). Toutefois, nous pouvons remarquer l'absence de la « parole de Dieu » (le DRD ou le DRI) dans le discours des participantes. Dans la section suivante, nous examinons les contextes discursifs où cette « parole » spécifique est abordée, même si elle l'est rarement.

1.6.2. Interaction avec « Dieu »

Comme nous venons de l'observer, la position de Dieu peut être abordée dans les relations discursives réciproques ou hiérarchiques. Toutefois, les discours représentés (DRD et DRI) sont rares. La participante (Q3M) est la seule à utiliser le DRD de Dieu dans son discours du soi :

EX80 (Q3M) : *des fois je lis le Coran je me dis wow on dirait que Dieu m'a dit okay ça ce verset il est pour toi Marie*

EX81 (Q3M) : je veux être prête pour ma prière pour mon Seigneur (...) je me suis dit si je devais être devant mon Seigneur là tout de suite est-ce qu'il me dirait là.. tu as vu comment tu t'es habillée.. est-ce que j'aurais honte (T: okay)

Ces deux extraits montrent la relation réciproque que la participante (Q3M) crée avec la position de Dieu. Nous notons qu'il s'agit toutefois de discours hypothétiques (je me dis wow on dirait que Dieu m'a dit (...); je me suis dit si je devais être devant mon Seigneur (...)). En ce sens, la participante n'aborde pas la voix de Dieu directement dans son discours, mais à travers l'autodialogisme et son positionnement du soi réflexif.

La voix de Dieu est aussi abordée de manière plus directe en référence au Coran par deux participantes :

EX82 (Q6Y) : il y a des versets dans le Coran qui insistent sur la connaissance de l'autre.. (T: hmh) si tu veux je te cites il y a une (T: ah oui) un verset je le prends comme.. pour moi pour mes enfants comme un slogan (T: slogan okay) oui si tu veux le verset dit que.. c'est le divin Allah comme on dit chez nous le Dieu qui parle (T: oui) il dit je vous ai créé.. homme.. et femme.. ((en arabe)) (T: hmh) je vous ai créé homme et femme.. ((en arabe)) et je vous ai fait.. excuse pour la traduction (T: non non c'est très bien) je vous ai fait.. je vous ai créé des peuples (T: oui) et des tribus pour que vous vous connaissiez.. (T: ah okay) c'est un verset dans le Coran (T: oui) et pour nous le Coran c'est sacré (T: hmh).. et donc ce verset il est sacré.. (T: hmh oui) donc pour moi.. c'est une adoration quand je parle avec l'autre quand je rentre en dialogue avec l'autre

EX83 (Q7S) : des idées qui se trouvent dans le Coran (T: hmh oui) quand Dieu s'adresse la parole il s'adresse la parole dans le Coran en disant ((en arabe)) (T: hmh) aux gens (T: aux gens).. Il s'adresse pas aux musulmanes en tant que musulmans (...) les gens la population (T: hmh) ce qui.. ((en arabe)) c'est en arabe.. tous les gens (T: tous les gens oui).. et non pas c'est par catégorie (T: hmh) donc quelque soit quelque soit (T: oui) la religion.. elle devrait amener vers.. le Dieu (T: hmh) le Créateur (T: hmh) donc quoi qu'il en soit notre conception.. c'est le fait de.. d'accepter (T: hmh) l'autre et de ne pas le juger tout simplement

Dans ces deux extraits, les deux participantes (Q6Y, Q7S) explicitent lien entre le Coran et la voix de Dieu. Dans le premier extrait (Q6Y), c'est le DRD de Dieu qui est abordé. Dans le deuxième extrait (Q7S), ce sont le DRI (en français) et le DRD (en arabe) de Dieu qui sont soulignés. Pourtant, il ne s'agit pas tant de la relation interactionnelle entre les participantes et la voix de Dieu, mais la dernière est plutôt abordée à des fins argumentatives les aidant à se positionner.

D'ailleurs, nous pouvons identifier également une interaction directe avec la position promotrice de Dieu sous la forme des louanges religieuses. Cette interaction spécifiquement religieuse se manifeste dans deux (anglais, français) des trois langues d'entrevue, et aussi en arabe (F13Z, Q5F, Q3M). Voici quelques extraits :

EX84 (F13Z) : T: *oui eh comment.. tu as aussi étudié à Turku et.. puis à Helsinki et.. et à Helsinki tu t'es convertie au musulman.. et donc comment c'est maintenant à l'université là-bas..*

Z: *ahh **hamdouillah**.. il n'y a rien de comment.. c'était bien sûr une grande surprise ((petit rire)).. pour mes camarades de classe (*)*

EX85 (F17K) : T: *okay so.. so you don't you have you don't have.. regarding to that you don't have negative experiences.. eh as.. as your friends.. had..*

K: *no no.. (T: no) actually no.. just sometimes.. some..bad looking ((petit rire)) (T: yeah) that's that **no thanks God**.. I don't know..*

EX86 (Q3M) : *et je suis pas une grande.. **que Dieu me pardonne** si je me trompe, mais je pense avoir raison.. je suis pas une grande fan de rattraper mes prières d'un coup..*

Dans ces extraits, nous pouvons voir plusieurs contextes discursifs où les louanges religieuses sont abordées par les participantes. Tout d'abord, nous trouvons surtout des remerciements à Dieu (F13Z, Q1F) (en arabe, en anglais) ainsi que des expressions de « soumission » (en français (Q3M)). De même, plusieurs participantes utilisent les expressions exclamatives soulignant la surprise (*mon Dieu/Oh my God* : Q1F, Q3M, Q5F). Elles peuvent être utilisées pour renforcer la relation positive mutuelle entre cette position et les participantes.

1.6.3. Prophète(s), anges

Nous pouvons identifier également d'autres positions/voix dites religieuses dans le discours des participantes, comme celle du « Prophète Muhammad » chez quatre participantes (Q3M, F12J, F2L, Q1F). Deux participantes (Q3M, F12J) l'abordent en termes de soumission :

EX87 (Q3M) : « *cette personne [le khalif] est là juste pour venir pour nous aider pour nous.. faciliter la compréhension de l'islam.. aujourd'hui si je je.. je veux sivre le Prophète Muhammad ((en arabe)) paix et salut sur lui.. »; « *vous avez l'imam puis la femme de l'imam (..) de la famille aussi de l'imam qui vous apprend le Coran qui vous apprend les lettres qui vous apprennent les Hadiths (..) **les faits et les gestes du Prophète (..) de l'islam** »**

Ici, nous pouvons remarquer que la position du « Prophète Muhammad » se présente dans le discours de la participante comme l'objet ou la motivation d'action, exprimé à l'aide des

verbes comme **suivre** et **apprendre**. Seulement une participante (F2L) aborde la DRD du Prophète et de l'Ange dans son discours :

EX88 (F2L) : *the concept of faith basic I heard something few days ago.. ehh.. I don't know if you are familiar with **Hadith.. it's just the sayings of the Prophet Muhammad (...)** **he says basically the best of the people is somebody who benefits the community that that person lives in** (T: hmh) yeah so basically it's trying to to be a benefit to others (T: to others) so that's how sort of faith plays part (T: yeah) in my life as well (T: yeah) and and.. helping your parents.. of course*

EX89 (F2L) : *eh.. **God.. when the Quran was sort of... announced (T: announced) yeah exactly.. basically the first words that that.. angel told ((en arabe)) would be learn and study and read.. it was not to to pray** (T: yeah) and it was not basically you should do this but learn and read and study eh.. because with knowledge you will understand the concept of God the divine being (T: yeah) that sort of created all of us (T: yeah).. so yeah.. try to implement that ((rire))*

Dans ces deux extraits (F2L), les voix religieuses du Prophète Mohammad (le DRI) et de l'Ange (DRD) sont utilisées pour des buts explicatifs et argumentatifs. Ainsi, ces deux voix se voient accordées une certaine autorité pour négocier les identités musulmanes.

De plus, nous avons identifié des positions des **Prophètes** génériques (F9L, Q3M, Q4A) ou précises (F12J, Q1F). Voici un extrait :

EX90 (Q1F) : *il faut faire du dialogue.. ouverture entre les religions.. on n'a qu'à.. on n'a aucun problème avec.. les autres religions.. (T: hmh) mon Dieu **moi je crois à Moïse je crois à.. Jésus je crois à Sainte-Marie je crois au Prophète Muhammad.. la paix sur lui et sa propre famille parce que.. je peux pas être musulman.. si je crois pas.. (T: ah) aux autres.. Prophètes.. (T: oui Prophètes..)** pour nous c'est une succession*

Dans cet extrait, la participante (Q1F) aborde des positions religieuses identifiables, comme **Moïse, Jésus, Sainte-Marie et Prophète Mohammad** et la position générique **autres Prophètes**. Ici, la hiérarchisation n'est pas soulignée (contrairement à ce que fait F12J) et ces positions religieuses sont utilisées pour définir « ce que veut dire être musulman ».

1.6.4. Positions entre des religions

Nous notons que certaines participantes créent des positions entre des religions, et ce, au sein de leurs identités religieuses musulmanes. Nous en avons identifié trois sortes différentes :

Tableau XIII. Positionnements entre des religions

	Positions
Contextuels	<p>- <i>l'école primaire</i> moi j'étais chez.. (...) <i>des sœurs</i> (..) <i>des bonnes sœurs</i> (...) il y avait les leçons de.. de <i>catéchisme</i> (...) on passait à <i>l'église</i>.. pour faire nos prières (Q7S)</p> <p>- c'est un <i>pays moitié musulman moitié chrétien</i> (...) dans le même <i>village</i> vous trouvez une mosquée en face d'une église j'ai vécu dans ce contexte (Q1F)</p> <p>- you know.. <i>Bosnians</i> (...) they've lived together with with Christians (T: hmh) neighbours (..) and Jewish neighbours for centuries (..) so for us it's perfectly normal (..) to <i>have a mosque and synagogue and a church</i> within very next to each others (...) we grew up with it (T: yeah) we are born into it.. (F2L)</p> <p>- même <i>au Liban</i> j'étais vraiment.. quand on m'a dit dans certains villages c'était <i>difficile de distinguer les femmes.. musulmanes eh des femmes re-chrétiennes</i> parce que même les femmes portait le le foulard (Q1F)</p> <p>- C'est la même chose avec les juifs et la circoncision et donc c'est sans doute pour eux aussi (...) un peu plus compliqué [en Finlande] (*) (F9L)</p>
Personnels	<p>- je suis <i>d'origine</i> (..) <i>chrétienne</i> (*) (F13Z)</p> <p>- <i>mon père</i> (...) parmi tous ses frères et sœurs c'est le seul musulman (..) <i>autres sont les chrétiens</i> (Q5F)</p> <p>- <i>ma mère</i> (...) est elle-même retournée à l'islam avec sa sœur (..) <i>du côté de sa famille on trouve aussi des athées des chrétiens et des bouddhistes</i> (...) et un qui est <i>kung-fu aussi</i> (...) donc un vrai méli-mélo (*) (F9L)</p>
Globalisants	<p>- <i>j'adore toutes les religions</i>.. l'islam christianisme judaïsme.. je suis passionnée des religions (Q3M)</p> <p>- it is eh.. <i>mixing all the religions so in Islam you can you can see the Christian</i> (..) and in Islam you can see the <i>Jewish</i> (...) it's eh.. multi-religion.. in one religion (F10N)</p> <p>- <i>je crois à la Bible</i> c'est un livre du Ciel (..) comme je crois <i>au Coran</i> je respecte <i>l'église</i> comme je respecte <i>la mosquée</i> la même chose (Q1F)</p>

Ce tableau montre trois façons spécifiques de construire les positions entre des religions. La première façon contextuelle construit les positionnements du soi des participantes à partir d'un certain lieu (**l'école, le village, les contextes nationaux, les lieux de culte**). Dans les deux derniers extraits, ce sont les pratiques **du port du hijab** et de **la circoncision** qui sont les points d'identifications entre des religions. La deuxième façon, la construction des positionnements du soi personnels, s'attache aux positions internes (F13Z) ou externes personnelles, comme **mon père** et **ma mère**. La troisième façon, la construction des positionnements du soi globalisants, est spécifique à certaines participantes (voir 1.3.4.). Il

s'agit d'identifications qui parfois soulignent la mise en parallèle des religions en soulignant (F10N), ou non (Q3M, Q1F) la religion musulmane comme point de départ.

En plus des positions externes entre des religions, nous pouvons observer d'autres points de référence, comme la Bible (Q1F, F17K, Q3M, F12J, F13Z) et les lieux de culte (l'église (Q1F, F2L), la synagogue (F2L, Q1F)). Certains d'entre eux peuvent être utilisés d'une manière stratégique, entre autres, pour la comparaison : *and reading the Holy Quran (..) yeah.. it's like the Bible..* (F17K); [Ramadan] *it's like when you celebrate Christmas (..) if if you're bit more religious and you want to go to the church and maybe you know get involved (..) bake a care or something (..) I wouldn't mind doing that bringing a cake (..) and sharing it around* (F2L). À travers ces cas, nous pouvons voir les références aux autres religions (en particulier le christianisme). Nous notons que la position interactionnelle avec l'interviewer (nous) peut ainsi se refléter dans le discours des participantes (ce qui s'est produit une fois aussi explicitement : *excuse-moi si tu es chrétienne toi-même* (*) (F13Z). De plus, la plupart des références aux religions touchent aux trois religions monothéistes (islam, christianisme et judaïsme) et d'autres références sont très rares ou totalement absentes dans les discours des participantes.

1.6.5. Positions religieuses autoritaires et politiques

Enfin, nous examinons les positions religieuses d'autorité (savants, imams, khalifes, cheiks, etc.) et les positions politiques identifiées dans les discours des participantes. Les premières peuvent être retracées dans le discours de six participantes (Q4A, Q2A, Q1F, Q5F, Q3M, F13Z) qui les abordent en les appuyant (Q4A, F13Z, Q3M, Q5F) ou en les contredisant (Q2A, Q1F) :

EX91 (Q5F) : ***ici au Canada** ça a été eh.. des moments un peu plus.. c'était vraiment un grand plus.. parce que ici.. on a je dirais qu'on aura plus de chance on a encore plus d'accès même à l'information.. je dirais (T: ah) parce que eh.. **les imams sont assez disponibles** (T: hmh) **c'est pas qu'on a en Côte d'Ivoire ils ne sont pas disponibles** (...) j'ai l'impression que **chez nous..** l'impression.. on se dit que la religion est déjà acquise.. (...)*

EX92 (Q3M) : *surtout **chez nous au Sénégal** c'est aussi **dirigé par les Marabouts** (T: les Marabouts).. ça veut dire qu'on a plusieurs confréries (...) qui ont chacun **un représentant souverain** (T: oui) eh.. **Khalifa** (T: oui) ça veut dire.. eh.. eh.. eh.. **un représentant souverain** (T: oui oui).. et.. c'est ça donc nous **chez nous** on on suit beaucoup ces confréries-là (...) le Mouridisme c'est c'est **Cheikh Ahmadou Bamba..** qui est.. (T: oui)*

*qui est le **Khalif**.. Khalif.. (T: oui) il.. cette personne est là juste pour venir pour nous aider pour nous.. faciliter la compréhension de l'islam (...) donc le représentant c'est un petit peu (...) quelqu'un qui aide à faciliter votre apprentissage (T: oui) et compréhension (T: hmh) quand on en fait un bon usage c'est vraiment très très bien.. vraiment..*

La première participante (Q5F) aborde la position des **imams** attachée aux lieux significatifs comparatifs. Il nous semble que c'est à partir de cette comparaison que la position externe d'autorité gagne en importance. Dans le deuxième extrait, le discours se localise plutôt dans un contexte spécifique « *chez nous au Sénégal* ». À travers ce lieu, la participante aborde les positions externes religieuses d'autorité désignées comme **les marabouts, le khalife, cheikh Ahmadou Bamba**. À travers ces voix, la participante se positionne en faveur de ces positions contextuellement significatives.

Il y a aussi deux participantes (Q2A, Q1F) qui se contre-positionnent par rapport à celles-ci :

EX93 (Q1F) : *si **un grand religieux musulman** vient me dire Fatima t'as pas le droit d'aller à l'université pour.. eh.. pour faire des études.. je lui dis excuse-moi.. (T: ah) c'est pas le vrai islam que tu apprends (T: hmh) on a l'obligation de faire de s'éduquer l'islam c'est ça l'islam (T: oui oui) on a l'obligation d'aller chercher l'éducation ça c'est pas vrai tu peux pas eh.. je j'adopte l'islam je sais c'est quoi l'islam je sais.. **je veux pratiquer mon islam**.. et l'islam m'apprend la tolérance et l'ouverture à tout le monde l'islam c'est l'islam qui m'a appris eh.. le respect de toutes les races (T: hmh) le respect de toutes les religions.*

EX94 (Q2A) : *je suis soufie en fait je suis pas.. (T: ah) c'est vraiment à travailler à l'intérieur (T: l'intérieur) c'est le mystique (...) c'est personnel qu'on qu'on construit en fait son idée de de sa religion son Dieu (T: oui).. **c'est c'est pas communauté (T: oui) ((petit rire)) c'est pas un cheikh qui m'a qui va me coller son idée ou (...) j'ai pas besoin d'un cheik qui me dit ce qu'il faut faire (T: ah okay) je suis contre tout ça (T: c'est ça) je suis-je suis vraiment contre ça parce que on commence à adorer le cheik l'église et (T: ah) ça c'est je trouve ça dégoûtant franchement.***

Dans ces deux extraits, les participantes construisent leurs positionnements du soi religieux par les contre-positionnements par rapport aux positions/voix religieuses d'autorité. La première participante (Q1F) utilise le DRD hypothétique d'une voix générique d'un **grand religieux musulman** pour contredire une idée spécifique de ne pas s'éduquer. Par ce DRD, la participante s'affirme devant « mon islam ».

Dans le deuxième extrait, il s'agit d'une désidentification plus exhaustive des positions autoritaires religieuses, et ce, à travers une identification « soufie ». De cette manière, nous

pouvons observer l'importance des positions autoritaires religieuses, même si contredites, dans la construction identitaire musulmane des participantes et dans leur affirmation du soi.

Enfin, seulement quelques positions politiques peuvent être identifiées (F3A, Q2A, Q1F). Ces positions sont utilisées uniquement dans le but de s'en désidentifier :

EX95 (F3A) : *actually in Indonesia there's one community (..) they call themselves FPI (..) yeah and they're so I don't know religiously freak ((petit rire)) I don't know they're like.. so anti other religions (T: ah okay) yeah.. so like they they ban Lady Gaga's concert because they thought it it was like satanic ((petit rire)) (...) it's kind of stupid for me.. well.. (...) you can't tell people how they have to look or how they have to dress up and.. like everyone already know that Lady Gaga have this unique style (...) they don't think about other people who (T: hmm) who actually go there to enjoy music (T: hmm) not to look at Lady Gaga's body but all of FPIs think.. all the guys who'll come to Lady Gaga's concert is doing some sin because they watch Lady Gaga (T: hmm) and her.. dress..*

Dans cet extrait, la participante (F3A) aborde une position politique précise d'une **communauté politique d'FPI**, contextualisée en Indonésie. Elle s'oppose à cette position à travers une autre position externe identifiable de **Lady Gaga** qui l'aide à se désidentifier de certaines politiques de la communauté concernée. Deux autres participantes (Q2A, Q1F) abordent également les positions politiques dans leurs discours (**les islamistes** (Q2A) et les courants **wahhabites, salafistes et Frères musulmans** (Q1F)). Dans les deux cas, il s'agit plutôt de leur désidentification directe et radicale (*la mission politique c'est c'est c'est.. c'est une sorte de fascisme à mon avis* (Q2A); *des mouvements.. wahhabites et salafistes qui sont vraiment eh.. on partage pas du tout avec eux (..) cette interprétation* (Q1F)). Ces extraits montrent la manière dont les participantes utilisent des positions politiques religieuses pour s'identifier à l'identité musulmane par la désidentification des positionnements du soi religieux et politiques.

1.7. Solidification identitaire : Position du Nous musulmans

Dans ce qui suit, nous nous intéresserons aux positions du Nous construites en référence aux identités religieuses musulmanes. Pour nous, il s'agit d'une sorte de positionnement du soi collectif. Ces positions sont utilisées pour diverses raisons chez les participantes observées dans cette section. Nous les examinons dans l'analyse suivante.

1.7.1. Positions du Nous musulmans générique

Nous notons, pour commencer, que la référence aux positions du Nous se fait parfois explicitement, parfois implicitement. Dans le discours de six participantes (F3A, F2L, F7Z, F17K, Q1F, Q4A), ces positions du Nous sont utilisées seulement d'une manière occasionnelle, tandis que chez trois autres participantes (F9L, F10N, F12J), elles sont plus déterminantes dans leurs constructions identitaires musulmanes. De plus, cinq participantes (F13Z, Q2A, Q1F, Q3M, Q5F, Q6Y) ne les abordent pas du tout dans leurs discours¹⁶³. Dans la suite, nous observons ces positions spécifiques.

En premier lieu, nous observons la manière d'associer les positions du Nous aux identités religieuses musulmanes par l'intermédiaire des verbes modaux. Cela se fait surtout par rapport aux pratiques religieuses. Plusieurs verbes modaux sont utilisés pour exprimer cette relation :

EX96 (F3A) : *he [my dad] never try like anything that we can't do in Islam.. you know like we can't eat pig and we can't drink alcohol and my dad never try those things*

EX97 (F12J) : *on enseigne en religion d'islam que nous devons comment dire bien mener la vie (T: oui.. oui) parce que comment dire la vie n'est qu'un test (*)*

Ces citations montrent l'utilisation du verbe modal négatif de **ne pas pouvoir** et du verbe modal **devoir** pour souligner l'impossibilité et l'obligation et, ainsi, la solidification identitaire. De plus, nous avons observé cette même solidification face à l'interdiction/l'obligation sans qu'il y ait un recours aux verbes modaux dans un discours d'une participante (Q4A). Elle le fait par les verbes d'**interdire** ou le concept de **haram** [interdit] : *nous comme les musulmans c'est interdit de dire Allah (..) de dire le nom d'Allah (..) dans la dans les toilettes (Q4A); j'ai dit à eh.. mon mari.. comment on va lui faire comprendre que c'est pas de jus (..) c'est de l'alcool (..) c'est haram pour nous (..) c'est péché..* (Q4A). Nous observons que, de la même manière que les extraits précédents l'ont montré, cette participante solidifie certains aspects de l'identité musulmane à travers la construction des positions du Nous musulmans.

Deux autres participantes utilisent également les positions du Nous musulmans en lien avec les verbes modaux pour exprimer les attentes/espérances définissant l'identité musulmane :

¹⁶³ Les participantes peuvent utiliser les positions du Nous par rapport à d'autres points d'identification, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse dans notre analyse.

EX98 (F2L) : *cause **as a Muslim we're supposed to pray five times a day** (..) but if you can't catch all of them and you can try (..) as many as you can..*

EX99 (Q7S) : ***chez nous c'est-à-dire dans notre religion** (..) la la.. **filles devraient porter le voile à un certain âge** (..) donc par rapport à l'âge de.. mon idée n'est pas claire là-dessus*

À partir de ces verbes modaux (**supposer, devoir** conditionnel), les positions du Nous musulmans sont plutôt négociées par rapport à l'obligation qui s'y rattache. Contrairement aux extraits précédents, ici il s'agit plutôt d'une liquéfaction identitaire sans une obligation absolue.

En deuxième lieu, certaines positions ayant recours à l'explication/la description ou à l'argumentation du Nous peuvent être identifiées :

EX100 (F17K) : *« like this we have like on every Friday (...) even in any Islam.. Islamic countries (..) eh.. yeah every **Friday it's called salat al-Jumaa** »; « **Ramadan** it doesn't matter because we just stop eating (..) and drinking »*

EX101 (F10N) : *« we had this **fasting month** (...) we feel that this is something religious and and also also.. hm.. not only religious it's cultural also »; « in summertime as we had last **Ramadan** (..) it was really difficult »; « you know that we have **one pray** at sunset and another one about an hour after sunset »; « then I have to bring my own this.. what is it.. **piece of carpet** (..) this small carpet that we use it to pray »*

Ce sont surtout ces trois participantes (F17K, F10N, F12J (l'EX42)) qui utilisent les positions du Nous en relation avec certaines « pratiques religieuses » ou « l'action religieuse » pour des raisons explicatives et descriptives. Vu qu'il s'agit de discours descriptifs et que ces discours n'abordent pas de remise en question ou de négociation identitaire, ces positions du Nous servent plutôt à solidifier les identités musulmanes à divers points de repères.

En troisième lieu, il y a aussi des positions du Nous abordées occasionnellement, entre autres, pour exprimer les prises de position et les croyances religieuses (Q6Y, Q4A, F9L, F12J, F10N) :

EX102 (Q6Y) : *c'est pour.. être très sincère avec vous (..) et la la.. en ce qui concerne les musulmans et les chrétiens (..) **pour nous musulmans.. il y a pas de trinité.***

EX103 (F10N) : *and in Islam you can see the Jewish.. and in.. so it's it's it's eh.. multi-religion (..) yeah.. in one religion yeah.. and **we believe in Christians** (..) and **we believe in Jewish people** and **we don't we don't want** eh.. emphasize any.. I mean all are accepted*

Dans ces citations, nous constatons les prises de position concernant l'identité musulmane mises en relief et exprimées par les positions du Nous en référence aux **croyances** ou au **point**

de vue musulman. Ce sont donc des généralisations non négociées et figées qui sont construites à partir des positions du Nous. De plus, nous pouvons identifier d'autres positions du Nous dans les rapports de pouvoir (F9L, F12J, Q1F) :

EX104 (F12J) : *genre comme les musulmans vivant en Finlande (..) nous on doit se mettre plus en avant (...) ben en Finlande ou ici c'est quand même super jeune notre (..) genre.. comment dire comme en arabe **oummat** (..) c'est comme **cette communauté** (*)*

EX105 (F9L) : *les gens devraient se familiariser uniquement avec les textes originaux comme ça ils sauraient pourquoi on fait ainsi et pourquoi telle et telle chose est interdite (..) ou bien **pourquoi nous considérons telle chose comme inacceptable** ou autre (*)*

Ces positions du Nous sont utilisées avec des objectifs différents : pour responsabiliser et collectiviser l'identité musulmane (sous l'oummat) et pour souligner les rapports de pouvoir participant à cette construction (aussi d'une manière contextuelle).

1.7.2. Positions du Nous musulmans nationales et culturelles

Dans les extraits précédents (EX104), nous avons pu observer un certain lien construit entre les positions du Nous musulmans et les lieux significatifs. De plus, nous avons identifié sept autres participantes (F2L, F3A, F7Z, F10N, Q3M, Q4A, Q5F) dont les discours se réfèrent aux positions du Nous contextuelles, parfois d'une manière plus implicite (Q4A, Q5F, F13Z) :

EX106 (F2L) : **(nous, en Bosnie, musulmans)** : « *basically so **we** were pretty much the population in **Bosnia** we were attacked because of our **Muslim faith** »; « *actually **we** all **Bosnians** became **Muslims** 500 years ago »**

EX107 (F10N) : **(nous, en Libye, musulmans sunnites)** : *actually **we** are in **Libya** 100 percent **Muslims** (..) and **we** are **ra-sunnah** (..) **not yeah shiia..** and eh..*

EX108 (Q3M) : **(chez nous au Sénégal, l'islam, les marabouts)** : « *au Sénégal on a des.. différentes confréries (..) puis **nous on** est des Tijanes »; « *mostly **l'islam** qui est surtout **chez nous au Sénégal** c'est aussi dirigé par les **Marabouts** »**

Dans ces citations, les participantes associent explicitement les identités ou la religion musulmanes à l'identification nationale (**en Bosnie, en Libye**) à travers les positions du Nous. Il est intéressant de voir également que ces positions font surgir certaines identifications/désidentifications dites internes de l'islam (sunnites, chiites, tijanes), quoique rares dans les discours des participantes.

Dans le même ordre d'idées, les identités nationales et les positions du Nous peuvent être mutuellement reliées à travers un « tiers-contexte » :

EX109 (F3A) : (**Indonesiens, musulmans, communauté, nous sur Facebook**) : *most of Indonesians are Muslims (..) so.. we usually do some.. big.. religion thing together likeprayer on Idul Fitri; there is this community and (...) all of them are Muslims Indonesian Muslims included in that community (..) and we do like.. some prayer together*

EX110 (F7Z) : (**les musulmans indonésiens, nous, l'ambassade**) : *for Muslims Indonesians (..) we met together and.. yeah it's like just to keep.. to keep connection (...) it's like we luch together there (..) and we share together there (...) in Embassy sometimes (..)*

Dans ces deux cas, les positions du Nous sont construites par rapport aux identités musulmanes nationales s'attachant aux lieux précis, comme **la communauté sur Facebook** et **l'ambassade (en Finlande)**. Implicitement, la construction de ces positions du Nous est reliée au contexte de la **Finlande** en tant que « tiers-lieu » qui peut mettre en relief le discours de l'immigration.

Par ailleurs, nous soulignons que nous avons trouvé également une référence construite entre la position du Nous musulmans et **l'âge** (jeunes musulmans) (F12J, F9L). Cela montre la manière dont l'identité musulmane peut être construite à partir du positionnement du soi globalisant, au-delà des identifications nationales, quoique cette référence soit rare et construite seulement par les deux participantes (F12J, F9L) ayant vécu longtemps en Finlande.

1.8. Positions religieuses musulmanes imposantes

1.8.1. Identités musulmanes imposantes

Nous pouvons observer ce que nous appelons « les impositions identitaires musulmanes » dans le discours de six participantes (F2L, F12J, Q4A, Q3M, Q5F, F13Z) sans référence aux positions du Nous musulmans. Leur relation est parfois établie par rapport aux positions du Je des participantes. Dans les extraits suivants, les modalités d'obligation ou les expressions d'obligation concernant l'identité musulmane sont identifiées, et ce, à partir des verbes de « falloir » ou « devoir ». Ces obligations sont reliées surtout aux pratiques religieuses, comme prier, jeûner et porter le hijab (EX111) :

- *bien sûr **un musulman doit pratiquer sa religion** comme genre (..) cinq prières journalières (*) (F12J)*
- *j'ai hérité **l'islam** (..) donc dès ma naissance (..) **je dois prier je dois jeûner..** le le mois de Karem je dois faire ça (Q4A)*
- *je me suis posée la question (..) l'islam c'est quoi pourquoi **je dois prier** (..) qu'est-ce que ça me sert à quoi.. (Q5F)*

- *et puis cette affaire de foulard..(..) parce que **les femmes musulmanes doivent porter le foulard** (*) (F12J)*
- ***je disais que bien sûr il faut absolument porter le foulard** (..) genre parce que.. parce que c'est quand même quand même **imposé genre par l'islam** (..) et c'est une affaire imposée par le Coran (*) (F12J)*

Dans ces différentes citations, nous pouvons remarquer surtout l'utilisation des verbes **devoir** et **falloir** pour solidifier (ou rendre pragmatiques) les identités musulmanes d'une manière imposante. Dans certains cas, ces impositions sont abordées pour des raisons argumentatives et pour que les participantes se positionnent par rapport aux pratiques.

De plus, nous avons trouvé des références aux autres pratiques, comme ne pas manger de porc (gélatine) (Q4A), tenir l'endroit de prière propre (Q4A), lire (étudier) le Coran (Q5F) et ne pas dire Dieu dans les toilettes (Q4A) (voir 1.7.1.). Aussi, nous avons identifié (F13Z, Q3M) certaines impositions génériques reliées aux actions génériques (*je faisais ce qu'il **fallait** faire parce que j'étais musulmane* (l'EX43) (Q3M)). Comme cela a été démontré, ces impositions identitaires touchent souvent aux positionnements du soi des participantes et sont ainsi utilisées pour le changement du soi, l'argumentation du soi et l'affirmation du soi.

Enfin, nous identifions certaines modalités d'attente chez deux participantes (F10N, F9L) :

EX112 (F10N) : *because you know the concept of.. (..) Islam that **women should** put veil after puberty*

EX113 (F10N) : *pray their Friday prayers (..) this is the biggest heh week prayer (..) yeah and then **men.. should attend** this prayer obligatory but for women it's voluntary ((petit rire))*

Cette modalité spécifique peut indiquer une sorte de fluidité identitaire face à certaines pratiques religieuses ici « genrées¹⁶⁴ » (**porter le hijab** (femmes) et **aller à la mosquée** (hommes)) (pour plus en détail, voir 1.9.1).

1.8.2. Représentativité musulmane

Nous notons qu'une seule participante (F10N) se réfère à ce que nous appelons « la représentativité musulmane » au niveau générique et deux autres le font par rapport à la pratique du port du hijab. Cette représentativité solidifiante est exprimée par la participante (F10N) à travers la position du Tu générique :

¹⁶⁴ Qui construisent l'identité de genre.

EX114 (F10N) : *I do believe that **you** can't force people to listen to you (T: hmh) about Islam.. **just behave well and be a good Muslim (T: hmh) and give a positive positive picture about Islam and this is enough..** (T: yes.. yes yes).. I mean if I I have an appointment with one **Finnish people** and you know Finnish people are respecting time so much (T: yeah) when you have time you have to be there in time.. so.. unfortunately **some Muslims** are not like that*

Nous identifions une sorte de représentativité musulmane qui caractérise le discours de la participante : elle insiste sur le bon comportement des musulmans en général pour garder une image positive (référé sous la forme de l'ordre : *just behave well and be a good Muslim (..) and give a positive positive picture about Islam and this is enough*). La position du Tu de la participante est utilisée pour se distancier de *certaines musulmans* qui construisent plutôt une image générique évaluativement négative des musulmans.

Deux participantes négocient cette représentativité à partir de la pratique **du port du hijab** :

EX115 (Q5F) : *alors que moi si on me voit on voit directement que je suis musulmane et dans ce cas-là j'ai une certaine.. je sens que j'ai une certaine responsabilité (T: hmh) parce que.. je ne peux pas me comporter n'importe comment (T: oui) je dois montrer le bon exemple.. eh.. avoir un bon comportement.. et tout..*

EX116 (Q7S) : *et après d'un seul coup je me regarde rien que le fait de passer comme ça et de me voir en.. devant le miroir.. mais si tu portes ça et tu te comportes (T: hmh).. ça veut dire quoi c'est pas la peine de de le mettre (T: hmh) donc là ça m'a permis dans dans un.. dans ce sens aussi de de revoir (T: hmh) mes mes actions (T: actions) et et mes.. eh.. mes réactions*

Dans ces deux extraits, la contextualité et la visualité (ou la visibilité, voir le chapitre IV : 1.2.1.) de la pratique du port du hijab est un moteur pour le discours de la responsabilité musulmane. Toutefois, il est important de remarquer que dans le premier extrait, le point de référence est « l'extérieur » (*on me voit*) tandis que dans le deuxième extrait, il s'agit de la référence « intérieure » (*je me vois*). Cette différence peut expliquer aussi des manières différentes de définir et de s'identifier aux identités religieuses musulmanes et leur responsabilisation.

1.8.3. Impositions au sein des rapports de pouvoir

Nous voulons noter que les impositions identitaires concernant l'identité musulmane peuvent également toucher, non seulement à sa définition solide, mais aussi à la manière de « performer » les pratiques au sein des rapports de pouvoir. Ainsi, il s'agit du domaine de pouvoir plutôt structurel qui *oblige* les participantes à se comporter d'une manière spécifique :

EX117 (Q1F) : *je fais ma prière des fois j'arrive pas à le faire ou je suis-je le fais à la maison (..) ce qui arrive.. parce que je.. **j'ai besoin de faire ma prière (..) au lieu de rester par exemple à cinq heures à l'université (..) je me trouve obligée de rentrer à la maison***

EX118 (Q3M) : *on a impression de ne pas avoir sa place en fait donc femme voilée en tant que personne musulmane (..) et elle [ma mère] me dit écoute.. attends.. **au moins un travail et puis eh.. ensuite commence à mettre le voile.. mais en fait non.. ça c'est imposé à moi***

Dans ces deux cas, nous observons que l'obligation est reliée aux pratiques de la prière et du port du hijab et aux contextualités de « performer » ces pratique par l'obligation (Q1F) ou l'imposition (Q3M)). La participante (Q3M) aborde également la voix externe de ma mère comme introduisant cette imposition identitaire, ce qu'elle contredit dans son discours. Ainsi, en bref, nous pouvons voir la manière dont les impositions identitaires ne touchent pas seulement à la solidification identitaire, mais aussi à sa performance contextuellement non négociable.

1.9. Identités musulmanes genrées

Tout d'abord, il est important de souligner que rares sont les participantes qui abordent les identités genrées musulmanes explicites dans leurs discours de la présentation du soi libre. Nous avons identifié quelques identifications reliées aux **identités nationales** et à **l'âge** (*alors j'ai 23 ans et.. je suis une fille somalienne* (F12J); *je suis jeune femme qui aime.. qui aime voyager* (Q3M)) et aux **identités parentales** (*okay.. I'm.. a mother of two babies..* F17K (aussi Q1F, Q4A)). Comme nous pouvons le remarquer, ces identifications ne sont pas toutefois explicitement reliées aux identités musulmanes.

Par ailleurs, nous notons que les identités genrées musulmanes peuvent être ignorées ou négligées par les participantes (F13Z, Q1F) dans certains contextes discursifs. Voici un extrait (EX119) :

T: *qu'est-ce que **l'islam** veut vous dire qu'est/qu'est-ce que vous signifie/*

Q1F : *pour moi..*

T: *oui d'être **femme musulmane** qu'est-ce que/*

Q1F : *moi pour moi (T: l'islam) ça ça c'est une chose il y a des caractéristiques.. modifiables et des choses qui ne sont pas modifiables.. (...) pour moi l'islam c'est une.. c'est l'identité qui est.. **je suis une personne musulmane oui.. canadienne libanaise..** mais l'islam pour moi c'est c'est pour moi..*

Dans cet extrait, la participante néglige, ignore ou prend pour acquis l'identification musulmane genrée proposée par l'interviewer (nous)¹⁶⁵. Ceci montre que ces identités peuvent gagner en importance d'une manière contextuelle ou ne pas le faire.

1.9.1. Identités genrées de la « femme musulmane »

En premier lieu, nous voulons souligner que, très rarement, les positions du Nous musulmans genrées sont construites pour exprimer des prises de position dans le discours des participantes. Nous n'avons identifié qu'une construction exprimant une prise de position. Toutefois, cette prise de position ne concerne pas un sujet genré (touchant spécifiquement les femmes musulmanes), mais elle porte plutôt sur les rapports de pouvoirs au niveau générique (*we were discussing about this with Muslim women how housewives eh.. and workers (..) and all all are agreeing.. agreeing that in Turku (..) yeah people are more racists* (F10N)).

Pourtant, les identités genrées se construisent plus souvent en relation aux pratiques religieuses. Surtout la pratique du port du hijab sert pour la plupart des participantes à construire les identités genrées de la « femme musulmane » d'une manière explicite. Premièrement, la construction peut se faire à travers des généralisations (F10N, F9L, F12J, Q5F) (voir chapitre IV : 2.2.; 2.3.). Deuxièmement, d'une manière contextuelle, souvent en relation à une identité nationale spécifique à travers la référence au pays d'origine (F17K, Q2A) ou à un autre contexte (tiers-) : *par exemple dans les pays du Golfe.. c'est comme le costume folklorique (..) les gens.. les femmes même si elles ne sont pas voilées.. elles doivent le [l'abaya noir] porter en sortant (..) parce que c'est la culture c'est la coutume* (Q1F)). Dans cet extrait, nous pouvons observer la manière dont la participante forme une position générique des femmes localisée dans **les pays du Golfe** (distanciée d'elle-même), et ce, par rapport à une pratique spécifique du port de l'abaya noir.

Troisièmement, il y a certaines participantes (F17K, F7Z, Q4A) qui abordent les positions de la femme musulmane, relatives au hijab et en lien avec leurs propres positionnements du soi. Elles le font soit en s'y identifiant (F17K, F7Z, Q4A), soit en utilisant le discours argumentatif au sein des rapports de pouvoir (Q3M, Q6Y). Voici deux extraits illustrant ce dernier point :

¹⁶⁵ Il est important de souligner que l'identité de genre peut être aussi construite dans un autre contexte discursif (par exemple professionnel), non relié à l'identité musulmane. Bien que ces autres points d'identification ne soient pas l'objet de notre analyse, il est important d'en signaler l'existence.

EX120 (Q3M) : *ma mère a toujours-toujours su que je voulais mettre le voile (T: okay) mais elle m'a dit écoute Marie je comprends.. (T: hmh) je comprends ce que tu veux faire mais.. avec vous avez des problèmes sur le marché fait que ce qui est bien triste d'ailleurs (T: hmh) qui que vous.. que vous puissiez pas voir.. on a impression de ne pas avoir sa place en fait donc femme voilée en tant que personne musulmane (T: hmh) et elle me dit écoute.. attends.. au moins un travail et puis eh.. ensuite commence à mettre le voile.. mais en fait non.. ça c'est imposé à moi (T: oui) je me suis dit écoute j'ai qu'une vie..*

EX121 (Q3M) : *moi je veux dire que je condamnerais pas quelqu'un qui met pas un voile (...) non non non absolument pas.. écoute.. tant que tu pudique moi je demande par contre la pudeur (T: hmh) j'estime qu'une femme c'est tellement magnifique on passe par mettre de de.. de de.. se comporter d'une certaine manière (T: hmh) ou pas s'habiller d'une certaine manière.. mais les femmes pas voilées c'est très.. moi ça me dérange pas c'est très correct voyez ce que je veux dire*

Dans ces discours, la participante (Q3M) construit le sujet de la femme musulmane en relation à la pratique **du port du hijab**. Dans le premier, elle s'y identifie à travers une imposition identitaire au sein des rapports de pouvoir. Dans le deuxième, elle se positionne par rapport à la pratique concernée et son lien *aux autres* (*je condamnerais pas quelqu'un qui met pas un voile*), après quoi elle utilise le discours de l'essentialisation de la femme (*j'estime qu'une femme c'est tellement magnifique*), absente du discours des autres participantes, pour se désidentifier de l'argumentation de la pratique concernée (port du hijab) et pour mettre le sujet de la femme (musulmane ou non) en relief.

Quatrièmement, trois participantes (F9L, F12J, Q4A) soulignent également les pratiques religieuses, comme prier (Q4A) et aller à la mosquée (F12J, Q5F) dans la construction du sujet de la femme musulmane. Trois participantes (F12J, Q3M, Q5F) abordent également la position affective interne **des sœurs** (en référence aux autres femmes musulmanes) (*je peux aller je peux prier tous les vendredis.. je suis avec mes sœurs* (Q3M)). Il s'agit de positionnements du soi globalisants et affectifs au sein de l'identité musulmane, ce qui met en évidence la construction d'un sujet spécifique, la femme musulmane, face au lieu de **la mosquée**.

Enfin, nous avons pu également identifier la manière dont certaines participantes construisent les identités genrées musulmanes ou le sujet de la femme musulmane à travers des rapports de pouvoir. Ces rapports reposent souvent sur les stéréotypes imposés par les positions externes, souvent génériques (voir IV : 1.3.2.). Également la pratique du port du hijab est attachée à ces

rapports du pouvoir qui créent des positions genrées musulmanes. Toutefois, ces rapports peuvent être contredits par les participantes (Q4A, Q1F, Q3M) même s'ils marquent la conscience des sujets concernés (Fatima 2011).

1.9.2. Identités musulmanes genrées de la femme face à l'homme

Le sujet de la femme musulmane se construit souvent explicitement face au sujet de l'homme musulman (dont les voix sont absentes dans notre recherche). Ce sont surtout les pratiques religieuses qui contribuent à cette double-construction, surtout par rapport au **lieu de culte de la mosquée** (F10N, F17K, F7Z, Q5F, Q3M, Q4A). Il s'agit moins de la spatialité (ou la division de l'espace ou la ségrégation), mais plutôt de l'obligation reliée à la pratique :

EX122 (F17K) : *actually I didn't go yeah.. because in Islam it is.. it's not mandatory for women to go to the mosques it's.. voluntary thing but it's mandatory for men.. but it's better for women to pray at her her home (T: hmh yeah hmh) yeah.. so I don't actually..*

EX123 (F7Z) : *the second for physically.. I cannot find.. eh.. many mosque (T: hmh) but actually for the women we we we are not often to go to the mosque (T: to mosque yes yes) but it's like.. I miss that ((rire)) (...) I know we are the mosque here but I never go to there.. (T: yeah okay) maybe it's eh.. maybe for the men (T: hmh) there're more.. they know where is it because every Friday they have to go to the.. mosque.. to pray..*

Ces citations montrent la façon dont la pratique de **la prière** localisée dans les **mosquées** contribue à la construction des sujets de la femme et de l'homme musulmans. L'obligation et la solidification identitaire sont associées dans deux cas au sujet de **l'homme musulman** et détachée du positionnement du soi des participantes en tant que « nous, femmes musulmanes ».

Certaines participantes abordent également la construction des identités genrées par les pratiques, comme **ne pas tendre la main** (Q1F) (l'EX49), **ne pas se toucher l'un à l'autre** ou **habiter ensemble avant le mariage** (F3A), **ne pas fumer** (Q4A) et **gérer les relations filles-garçons** (F9L).

En plus de ces dissociations entre l'homme et la femme musulmans, nous pouvons identifier également les points d'identification communs. Ces points d'unification peuvent être, entre autres, la pratique de **la prière** et l'identification conceptuelle de **la décence**. Surtout la participante (Q3M) construit ces points entre les deux identités genrées :

EX124 (Q3M) : *je me suis rendue compte que mes frères musulmans eux.. pouvaient faire la prière n'importe quel moment (T: hmh).. et je me suis dit.. pourquoi eux et pas moi..*

*(T: hmh) et puis je me suis rendue compte je me suis dit pourquoi moi je peux pas le faire et je me suis rendue compte que **c'était par mon habillement.. parce que eh.. si eux ils peuvent s'habiller parce que les hommes.. ils sont habillés souvent décentement ils sont un t-shirt (T: oui) en jeans c'est correct pour prier mais nous femmes aujourd'hui on porte un shorts et un débardeur on peut pas se permettre de prier.. et je me suis dit effectivement.. j'estime que c'est cette même décence.. même pas forcément se voiler, mais au moins une décence..***

Dans cet extrait, la participante (Q3M) commence par créer une contre-position genrée entre **mes frères musulmans** face à **moi** en tant que femme musulmane, après quoi elle aborde le point d'identification commun, **la décence (prier)** pour construire des identités genrées de l'homme (eux) et de la femme (nous). Ainsi, un point d'identification commun est formé sans différencier les sujets femmes et hommes musulmans, mais pour les unir.

De plus, nous avons trouvé d'autres points d'identification communs, comme le mois du Ramadan (Q3M) et le Coran (Q6Y, Q3M). Voici un extrait (aussi l'EX82) :

EX125 (Q3M) : ***il y a plein de gens qui connaissent le Coran (T: oui) par cœur (...) mais il faut aussi l'appliquer.. c'est-à-dire quand vous dites.. respecter les femmes respecter les hommes c'est pas respecter les femmes dans vos prières non c'est respecter les femmes et faites-en un chemin de vie (T: oui) respecter les femmes mais toutes femmes qu'elles soient musulmanes.. athées.. (T: hmh) on s'en fou.. toutes les femmes on les respecte et les hommes aussi chaque humain chaque animal on le respecte (T: oui) c'est une création de Dieu***

Dans ce discours, nous trouvons surtout le point d'identification commun du Coran construit autour des identités genrées. Des positions « femmes » et « hommes » (Q3M) sont utilisées pour renforcer une sorte de sentiment d'unification, soit au sein de la religion (Q6Y : l'EX82) soit au-delà de la religion (Q3M). Cependant, nous constatons que seulement une participante (F2L) aborde un discours sur « l'égalité homme-femme » et ce, en référence à la religion :

EX126 (F2L) : *where this came from (T: okay) and sort of rules towards what we can and cannot do.. (T: hmh yeah) **there's nothing that a women cannot do.. and they're encouraged (T: yeah) to sort of you know contribute to the society just as much as men (T: men yeah) and they should cause it's an obligation for both of them there's no differentiation between in Muslim ((inaudible)) between women and men (T: hmh) both of them have to do the same thing (T: yeah) be good be nice (T: yeah) it's not sort of that men should be nice and women do whatever..***

Ici, nous pouvons observer qu'il s'agit d'une sorte de discours d'*empowerment* du sujet de la femme (musulmane) au sein de la religion elle-même. Pourtant, tel que dit auparavant, ce

discours est autrement absent chez les participantes s'identifiant aux identités religieuses musulmanes.

1.9.3. Identités genrées de « l'homme musulman »

Enfin, certaines constructions du sujet de l'homme musulman peuvent être retracées, mais elles sont relativement rares. C'est surtout dans le discours de deux participantes (F12J, F9L) que ce sujet spécifique se construit. Dans le discours de la participante (F9L), cette construction est reliée aux rapports de pouvoir au sein de la religion : *c'est pareil si un garçon n'est pas circoncis il ne peut donc pas diriger les prières; en particulier les hommes ont la plus grande responsabilité de la famille* (*) (F9L). Il s'agit des impositions identitaires dites religieuses qui solidifient les identités hommes musulmanes. Pourtant, ce discours est rare chez les participantes et l'identité genrée de « l'homme » est même parfois dissociée de l'identité musulmane ou des positionnements du soi : *on verrait de suite des femmes si elles utilisaient le foulard (..) mais les hommes eux ils s'habillent presque de la même façon que les autres* (*) (F9L); *il y a il peut y avoir des hommes musulmans ou autre mais moi je vais pas commencer.. ou bien je ne vais pas leur demander (..) avez-vous prié..* (*) (F12J). Contrairement aux discours qui unifient, nous remarquons que dans ces deux cas, les participantes soit dissocient les identités genrées de l'homme des identités musulmanes génériques en les associant « aux autres » non musulmans (F9L), soit se dissocient des identités genrées musulmanes de l'homme (F12J). En bref, comme nous pouvons l'observer, les identités genrées musulmanes de « l'homme » sont construites surtout par rapport à une contre-position du sujet musulman « homme » face à celui « femme ».

1.10. Conclusion de l'analyse

Dans ce sous-chapitre, nous avons étudié les stratégies discursives de nos 15 participantes pour construire les identités religieuses musulmanes. Nous avons examiné la variété des positionnements du soi touchants ces identités : les positionnements les temporels, réflexifs, transcendants, globalisants et évaluatifs. Certains étaient présentés comme a-contextuels et atemporels et d'autres fortement ancrés dans les différents contextes discursifs (repères spatiaux (lieux significatifs) et temporels, pratiques religieuses, positions externes, etc.). Nous nous sommes concentrée surtout sur deux types de discours, le discours *réflexif*

(l'autodialogisme) et le discours interactionnel (la négociation entre les positions du Je et les positions externes). La multiplicité des positions externes et internes abordées a montré, d'une part, une fluidité dans la négociation identitaire, et d'autre part, la manière dont les solidifications identitaires étaient construites (impositions, positions du Nous, modalités, identités genrées, affirmations, etc.). Ainsi, nous avons témoigné d'une complexité de la construction des identités religieuses musulmanes chez nos 15 participantes observées.

En ce qui concerne nos deux contextes d'études, nous pouvons observer que les différences contextuelles remarquables n'étaient pas nombreuses. Au niveau des positionnements du soi, nous pouvons identifier quelques points de différence, en particulier par rapport aux positionnements du soi transcendants, évaluatifs et moraux (face au jugement du *vrai*). Ces trois points de différence peuvent refléter une certaine fluidité identitaire qui se manifestant davantage dans le contexte québécois comparé au contexte finlandais mais nous ne pouvons pas en tirer de conclusions solides sans plus d'études sur le sujet.

En ce qui concerne les pratiques religieuses, nous avons observé leur apport à la négociation identitaire musulmane des participantes. Dans leurs discours, les participantes s'associaient à certaines pratiques (ne s'en dissociaient pas) et s'engageaient surtout dans leur négociation contextuelle. C'étaient surtout les pratiques de la prière, du jeûne du Ramadan et du port du hijab qui ont gagné le plus en importance. Pourtant, nous avons observé que certaines pratiques, comme entendre l'appel à la prière, ne pas manger de porc, de ne pas boire d'alcool et consommer de la nourriture Halal, n'étaient saillantes que dans les contextes discursifs précis. Ainsi, la négociation de ces pratiques est la preuve *par excellence* de la contextualité discursive existant dans la construction des identités religieuses musulmanes.

Nous avons également mis en valeur l'étude des positions externes dites religieuses dans le discours des participantes. C'est surtout la position de Dieu qui était la plus soulignée. Nous avons observé plusieurs types de relations discursives et parfois interactionnelles que les participantes ont créées avec cette position spécifique. Elle servait aussi pour construire des positionnements du soi affectifs et réflexifs, mais aussi transcendants au-delà de la religion musulmane ou d'une religion précise. De plus, dans certains contextes discursifs, cette position était hiérarchisée ou mise à l'écart, et ce, pour des buts argumentatifs ou descriptifs. Cependant, l'interaction directe entre la position de Dieu et les participantes était rarement présentée. Nous n'avons identifié que certains DRD et DRI abordés dans le discours des

participantes, surtout pour les buts argumentatifs, ainsi que les louanges religieuses qui soulignaient la construction de l'interaction directe entre les parties.

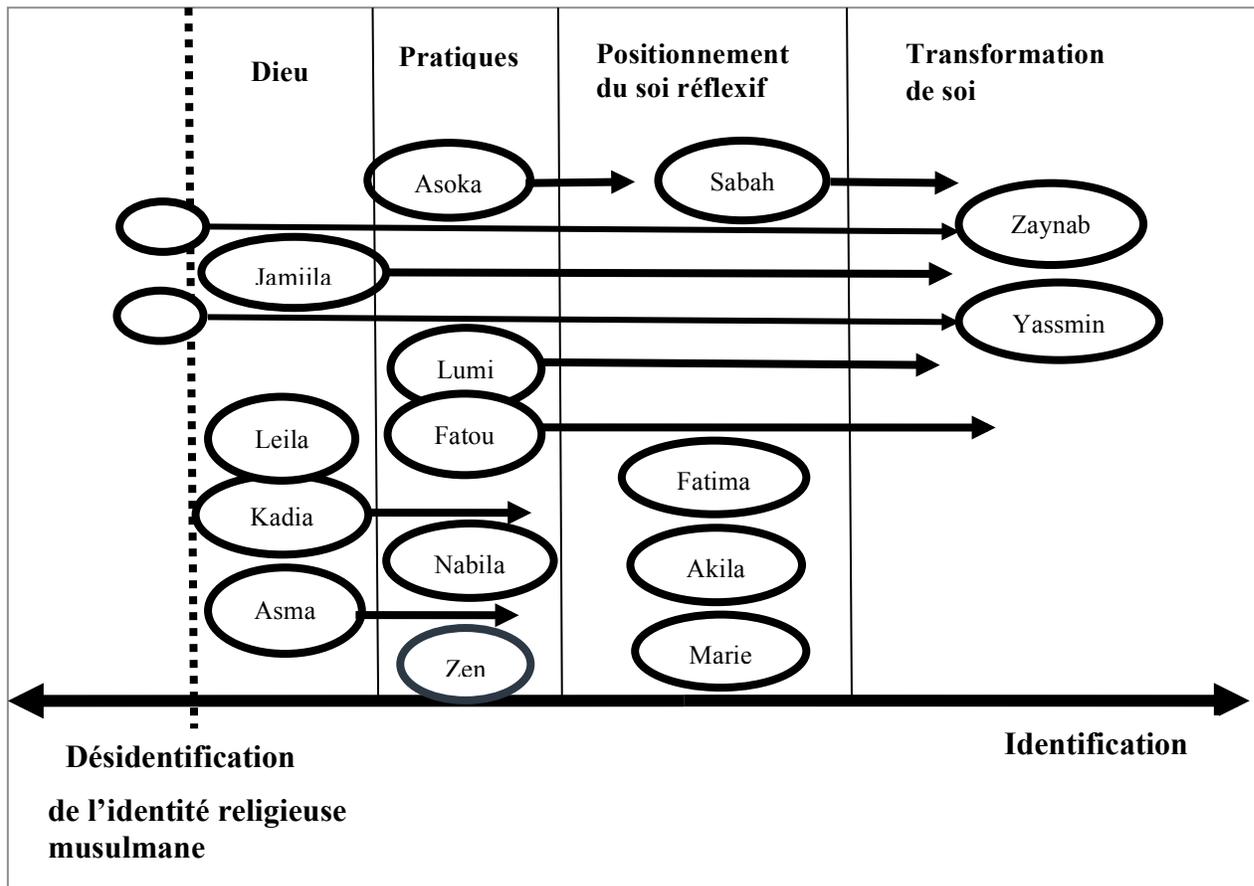
Mentionnons également qu'au cours de l'analyse, nous avons remarqué la référence à certaines identifications intra religieuses. Certaines d'entre elles étaient temporelles et reliées aux lieux significatifs ou aux positionnements du soi des participantes. D'autres étaient négociées dans le contexte des rapports de pouvoir. Toutefois, elles étaient rares (négligées, prises pour acquises, ignorées?) malgré la variété des identifications nationales chez les participantes en général.

En outre, nous avons analysé les solidifications et impositions identitaires, concernant les positions du Nous musulmans et les identités musulmanes en général. Les positions du Nous musulmans caractérisaient les discours de certaines participantes de cette analyse (10 sur 15) sous la forme d'obligations, d'interdictions ou d'attentes touchant les identifications musulmanes. Ces positions n'étaient pas remises en question ou négociées, mais elles étaient utilisées surtout pour définir et solidifier les identités musulmanes, particulièrement à travers certaines pratiques religieuses (prier, jeûner, porter le hijab) ou leur performance.

Enfin, nous avons observé la manière dont les identités genrées ou les sujets de « la femme musulmane » et de « l'homme musulman » étaient construits dans le discours des participantes : ces constructions se réalisaient surtout à travers certaines pratiques (prier, porter le hijab, aller à la mosquée), et ce, dans la différenciation ou l'unification. Toutefois, ces identifications n'étaient pas constantes (absentes ou négligées), et en raison de notre concentration sur les femmes musulmanes dans le recrutement des participantes, nous ne pouvons pas inclure l'analyse plus profonde sur ces constructions des sujets spécifiques genrées.

Dans la figure suivante, nous illustrons la mouvance observée de la construction identitaire des participantes par rapport à l'identité religieuse musulmane :

Figure 1. Identifications des participantes religieuses à l'identité musulmane



Quoique ces positionnements du soi présentés dans la figure ne soient pas exhaustifs et soient aussi contextualisés (l'entrevue de recherche), cette figure montre la variété des positionnements de soi et des points d'identification chez les participantes concernant la construction des identités religieuses musulmanes, surtout par rapport à la position de Dieu, aux pratiques religieuses et aux positionnements du soi réflexifs et à la transformation de soi. Elle souligne moins la fluidité identitaire chez certaines participantes et montre plutôt une certaine stabilité ou finalité (l'identité achevée) construite dans leurs discours. Toutefois, il convient de souligner que plusieurs points d'identifications, comme les positionnements du soi réflexifs et transcendants sont mouvants en tant que tels, car ils incluent la négociation identitaire constante et ouverte aux mises en question. De plus, les positionnements du soi solides et liquides ne sont pas exclusifs, mais peuvent toucher à certains aspects spécifiques (comme certaines pratiques religieuses, etc.). Ainsi, nous ne pouvons pas conclure que les

identités dites solides excluent la fluidité ou la négociation identitaire ou les positionnements du soi réflexifs, et inversement.

Pour conclure, ce sous-chapitre a montré de multiples manières dont les constructions discursives des identités religieuses musulmanes incluent des instabilités et des solidifications ainsi que la diversité des points d'identification et de négociation. Ces éléments permettent, d'un côté, la fluidité identitaire à travers les positionnements réflexifs et la multivocalité du discours, mais d'un autre côté, la construction d'autres formes d'identités plus alternatives, comme les positionnements globalisants (au sein d'une religion) et transcendants (au-delà des religions), ainsi que l'affirmation du soi aussi au sein de divers rapports de pouvoir. Lorsqu'on parle en termes identitaires, les identités religieuses musulmanes se manifestent ici ainsi, non seulement à travers les points de solidification précis, mais aussi au sein de la négociation constante et contextuelle de la multiplicité de ses facettes.

2. Désidentifications et confusions identitaires

Dans ce sous-chapitre, nous nous concentrons sur l'analyse de la construction discursive des identités de 15 autres participantes (9 en Finlande et 6 au Québec) et leurs manières de se positionner face à l'identité musulmane. Contrairement aux discours analysés dans le sous-chapitre précédent, nous avons pu identifier ici les participantes qui se positionnent à l'égard des identités musulmane d'une autre manière : elles s'en désidentifient (partiellement ou entièrement) ou négocient leurs identifications à travers les confusions identitaires. Ainsi, nous nous intéresserons aux manières dont les participantes redéfinissent, remettent en question et aussi rejettent les identités (religieuses) musulmanes.

2.1. Positionnements de soi des participantes

Commençons par la présentation des positionnements du soi des participantes. Certains points doivent être notés : seules deux participantes (F4S, F6M) se positionnent par rapport à la

religion et à l'identité musulmane spontanément au début de l'entrevue en réponse à la présentation dite libre. La plupart des identifications et des désidentifications se font ainsi en réponse à des questions spécifiques concernant le rapport personnel à la religion¹⁶⁶. Ces questions ont été posées par l'interviewer (nous) pour clarifier les positionnements du soi des participantes, ce qui a pour conséquence inévitable la solidification identitaire imposée par l'extérieur (nous).

Tableau XIV. Positionnements du soi des participantes (entre l'identification et la désidentification)

	Désidentification/confusion	Identification
F1A	<i>I'm not a believer and I do not practice religion</i>	<i>I can say that culturally I am a Muslim; I do believe in faith; In general the most knowledge I have is about Islam</i>
F4S	<i>I don't wanna be any part of anything; let's say Muslim is a box (...) I wanna go outside of the box</i>	<i>Like I wanna be nothing; just just.. zero just just be human being..</i>
F5S	<i>We're forced to be Muslims in Iran; most of the Iranian people are just Muslim just in passport</i>	<i>I can speak to God in my own language</i>
F6M	<i>I don't follow the Muslim's rule; me myself I was not religious (..) religious person</i>	<i>There is not that much difference between (..) me and the other people; Something related to project (..) is that I'm Muslim</i>
F8Z	<i>It's a process for me non religious person; I really don't believe in any religion</i>	<i>Some power exists; just working hard being honest (...) are enough to (..) be a good person (..) that's what Muslim is for me</i>
F11F	<i>When I see other Muslim girls or women here (..) I thought myself that I'm not a Muslim; I think we are so called Muslims (..) because I do not do (...) anything (..) that a Muslim do</i>	<i>if I want to be a real Muslim if I wanna pray (...) again I'm free (..) so it's up to me</i>
F14D	<i>I'm not Muslim (..) it's just something in my birth certificate..</i>	<i>I believe in humanity; I believe in my own God</i>
F15E	<i>I'm not sure I'm Muslim; I felt eh.. eh not.. religious person : If someone wants to judge me I would be completely against the religions</i>	<i>I want just be myself</i>

¹⁶⁶ Par exemple : T: do you feel that.. do you feel yourself as a Muslim..woman..(E: eh) or.. (F15E)

T: Ok and ... what about the question of your religiosity? ehh .. could you tell me more? (F1A)

T: donc j'aurais peut être une question de plus.. par rapport à ce que.. la religion l'islam (A: je t'en prie).. te signifie te donne aujourd'hui (A: personnellement) exactement.. (Q13A)

F16L	<i>Not so much in terms of.. weather I practice every detail or don't</i>	<i>I have it (...) some kind of spiritual attachment; I feel that I'm actually very (...) Muslim by tradition; something to study and to understand</i>
Q8F	<i>Je suis pas la meilleure musulmane au monde; je me considère pas vraiment super religieuse; je ne suis pas super pratiquante</i>	<i>Je peux dormir avec la (..) bonne conscience; je suis musulmane (...) plutôt du père.. pratiquant; j'ai la foi je crois en Dieu; il y a un seul Dieu (..) puis des Prophètes; je crois à toutes les religions;</i>
Q9K	<i>Pourtant je suis pas religieuse; sans être pratiquante</i>	<i>J'ai un sentiment d'appartenance très fort qui se développe; je suis d'origine musulmane</i>
Q10F	<i>I always had this mentality that at the end I should become religious; I don't see.. any place for that [religion] (..) in my daily.. (...)</i>	<i>in my ID card it says that I'm a Muslim (...) it's not something that I want to remind to people..</i>
Q11Z	<i>On n'est pas nécessairement obligé de pratiquer cette chose-là ces pratiques-là (..) pour être proche de Dieu</i>	<i>Je suis restée croyante (..) en Dieu (..) et en Prophète(s)</i>
Q12L	<i>I become less religious ever since I moved here; I'm non religious</i>	<i>Being who you want to be; I don't.. ascribe to any.. none of the religions (..) I'm non-religious (..) so if I were not be even agnostic I would probably be.. atheist.. right now</i>
Q13A	<i>Même si je suis pas la meilleure musulmane</i>	<i>Je suis musulmane; c'est la religion que je connais le mieux; Je pourrais être catholique en fait je suis croyante (..) je crois en Dieu</i>

Dans ce tableau, nous pouvons observer plusieurs désidentifications et certaines identifications, concernant les identités musulmanes en tant que telles ou par rapport à d'autres composants qui la définissent, comme les lieux significatifs, les positions externes ou les pratiques religieuses. Nous notons également que ces identifications et désidentifications peuvent s'élargir aux points d'identification au-delà de la religion. Dans la section suivante, nous examinerons les stratégies discursives à travers lesquelles ces identifications et désidentifications sont construites.

2.2. Négociation identitaire contextuelle : repères spatiaux

Comme nous l'avons observé dans le sous-chapitre précédent, plusieurs repères spatiaux ont gagné en importance dans la définition des identités religieuses musulmanes. Cela se fait également en rapport aux désidentifications et confusions identitaires. Nous observons ici ainsi les lieux significatifs abordés en tant que stratégies discursives dans la négociation identitaire des participantes.

2.2.1. Négociation localisée : lieux significatifs nationaux

Comme dans le sous-chapitre précédent (voir 1.2.1.), nous avons observé que les participantes abordent les lieux significatifs en référence aux lieux singuliers ou multiples.

2.2.1.1. Lieux singuliers

Les lieux significatifs singuliers, souvent nationaux, sont utilisés chez les participantes de ce sous-chapitre surtout pour construire des désidentifications musulmanes :

EX1 (F16L) : *even in Lebanon I had some clashes.. even when I was still religious (..) I was still wearing the hijab (...) and I felt felt also some kind of attack trying to take the hijab.. because it was.. even from people who were not wearing the hijab (T: yeah).. that that they thought it was offensive.. (T: ah) from me to... to take it off (...) and my mom always blamed it on me studying philosophy ((petit rire)) (T:ah okay) she's a bit more traditional she's always saying yeah when you went to Lebanon you started studying these philosophers and you took of the hijab*

EX2 (F1A) : *it's the historical context of Turkey (T: Turkey) where religion has always been seen as a threat (T: yeah yeah) it has always being sort of ... that the way I am taught from my childhood (T: hmh) up to my adulthood.. ehh.. it is something that takes you.. back in the time to undeveloped civilisation (...) you need to know also a little bit about the context and history of Turkey .. ehh .. to understand Turkish people (T: hmh) like myself (T: hmh) who.. who are more secular (T: yeah) and .. sort of separate religion from .. from .. state affairs (...) it has been seen that religion is something that you do as an individual with God.. (T: hmh) it was not the community (T: yeah I see) thing on a political sense*

Dans le premier extrait, la participante aborde un lieu national, celui **du Liban**, pour négocier la pratique du port du hijab et la dissociation de cette pratique. C'est surtout des positions externes imposantes (**gens, ma mère**) qui participent à cette négociation contextuelle. Le deuxième extrait aborde l'imposition identitaire du lieu de la **Turquie**. Comme dans le premier extrait, la participante (F1A) s'associe à ce lieu, mais ici, explicitement. Ainsi, elle

utilise ce lieu pour construire un positionnement du soi spécifique **séculier**. De plus, la participante aborde des passivations pour définir sa relation à la religion (*Turkey (..) where religion has always been seen as a threat; I am taught from my childhood; it has been seen that (...)*). Ces passivations (impositions) ne sont pas contestées, mais plutôt acceptées par la participante, comme elle les utilise pour se positionner.

De plus, nous pouvons identifier également le lieu spécifique **ici** qui gagne en importance dans la négociation identitaire chez certaines participantes. La participante (F11F) utilise ce lieu (imposant?) pour se désidentifier de l'identité musulmane :

EX3 (F11F) : *eh.. when I see other Muslim girls or women **here** (T: yeah) **I thought myself that I'm not a Muslim** (T: hmh) cause they are really eh.. **insisting their religion** (T: ah) they wear scarf even here without any obligation (T: hmh) they do not eat pork.. they do not drink alcohol.. (T: yes okay) they used to pray.. **sometimes I think that I'm not Muslim here** (T: yeah).. I think we are so called Muslims (T: hmh) **because I do not do ((petit rire)) anything (T: yeah) that a Muslim do..***

La participante (F11F) utilise la position externe générique et genrée (*Muslim girls or women*) pour se dissocier de l'identité musulmane par le lieu significatif **ici** (en Finlande?) (*sometimes I think that I'm not Muslim here*). Ce lieu participe ainsi à la construction de sa propre désidentification, et ce, à travers le rapport de pouvoir qui détermine qui est musulman(e) dans ce contexte spécifique. Cette désidentification concerne surtout les pratiques religieuses (**porter le hijab, ne pas manger de porc, ne pas boire d'alcool, prier**), ainsi décisives dans la définition de l'identité musulmane de la participante.

2.2.1.2. Lieux de l'entre-deux

Nous avons également observé la manière dont les participantes dites religieuses abordaient les lieux de l'entre-deux dans leurs constructions identitaires. Ici, ces lieux étaient utilisés surtout à des fins descriptives pour construire des positionnements religieux génériques, souvent imposants, surtout au niveau national. Voici un extrait :

EX4 (F11F) : ***in Iran everywhere** you go they ask what is your religion (T: ah) whenever you wanna.. fill the form (T: hmh) for **employment.. for registering (T: yeah) in school or in university** (T: hmh) wherever you go.. (T: wherever you go) **they ask what is your religion** (T: yeah) but **here..** as I told you.. **no one ask you..** or no where is asked on the forms*

Cet extrait montre la manière dont la participante négocie l'identification religieuse (imposée) entre plusieurs lieux précis (*in school, in university*) et entre deux lieux nationaux contre-

positionnés, l'**Iran** et **ici**. Toutefois, ce contre-positionnement est construit en termes distanciés (par les pronoms du Tu générique et ils) et, ainsi, ne construit pas explicitement le positionnement du soi de la participante en tant que tel.

Dans les extraits suivants, la participante (F14D) utilise la négociation de l'entre-deux lieux pour négocier sa désidentification religieuse musulmane :

EX5 (F14D) : *you know for example in Iran some people have some kind of prefixes.. (T: hmh) in their name and if you check my name again.. I have such a prefix it's just a religious prefix (T: ah..) it's XX and it means that my ancestors were imams and maybe Mohammad (T: hmh) my.. you know.. my old old (T: yes) ancestor.. (T: ancestor yes) ((petit rire)) I don't know if it is true or not.. (T: yes) but it.. doesn't mean to me.. anything ((petit rire)) (T: yes.. okay I see) and I don't.. I don't like it at all.. you know to be like this.. to have this prefix you know.. because it's an Arabic one.. (T: ah okay) and I don't like to have an Arabic name.. I'm Persian I respect all people but I'm not Arab..*

EX6 (F14D) : « and because of **the government** and everything (..) **younger generation really oppose to religion** you know »; « maybe nowadays **Persian government is more in Islam than Arabs' government** (..) because they're using.. religion (..) to govern people and to rule them »; « **it makes people really disgusted** (..) even.. (..) with religion.. ».

La négociation de l'entre-deux est localisée ici entre les identifications dites ethniques contre-positionnées, **perse** face à **arabe**. Dans le premier extrait, cette contre-position représente un rapport de pouvoir imposant en relation à la position du Je de la participante qui s'identifie à la première (perse) et se désidentifie de la seconde (arabe) (*I'm Persian I respect all people but I'm not Arab*). La religion est associée à la position arabe, contestée par l'intermédiaire des subjectivités émotionnelles négatives (*It doesn't mean anything to me; I don't like it at all*).

Dans le deuxième extrait, il y a une sorte de prise de distance personnelle. Cette fois-ci, la religion est associée à la position du **gouvernement perse**, contestée à travers les positions externes génériques émotionnelles (*younger generation really oppose to religion; it makes people disgusted*). Entre ces deux extraits, nous pouvons identifier une discontinuité par rapport au positionnement de la religion (entre la position ethnique **arabe** et la position d'autorité du **gouvernement perse**), mais une continuité concernant les positionnements du soi émotionnels et négatifs de la participante. Notons que l'association de la religion à la position dite ethnique **arabe** est également soulignée par d'autres participantes (F5S (l'EX40), F11F). Cette association aide les participantes à construire des désidentifications, mais aussi des tierces-positions (l'EX73).

La négociation de l'entre-deux lieux peut se faire également au sein d'une identification nationale et d'autres identifications, ce qui est le cas dans les deux prochains extraits :

EX7 (Q13A) : *c'est un peu comme mon deuxième pays.. (T: hmh oui).. oui l'islam là-bas.. c'est aussi **au XX c'est un peu différent du Sénégal.. parce qu'au XX il y a deux islams.. il y a l'islam de la classe populaire (T: hmh) et l'islam.. des classes privilégiées.. (T: privilégiées) et quand on appartient à une classe privilégiée au XX.. on est/ on n'a pas.. on échappe beaucoup de choses et on a pas de pression sociale sur être un bon pratiquant.. (T: okay) on est assez autonome (...) **au Sénégal même si on appartient à la classe privilégiée on est obligé de se cacher*****

EX8 (Q8F) : *moi je considère **XX comme une ville un peu schizophrène (T: hmh) ((petit rire)) (T: aha..) mais hmh.. en général.. (...) je peux pas dire que c'est une ville musulmane.. (T: okay) ou une ville non musulmane.. (T: ah okay) parce qu'il ya les deux dans la même ville.. (...) ça marche par quartiers je dirai (T: okay) il y a des quartiers (T: okay) **il y a des quartiers qui sont plus fermés.. des quartiers super à l'européen.. l'américain (T: okay) il y a des quartiers qui sont pauvres** mais comme.. je sais pas mais.. **on dirait que les riches.. comme ils sont musulmans.. ils ont pas à le dire au monde ou.. à essayer d'influencer le monde (T: okay) mais les pauvres quand ils sont.. (...) pratiquants.. pas pas musulmans on est tous considérés comme musulmans (T: musulmans) eh.. mais quand ils (...) sont **pratiquants ils ils forcent plus puis on dirait que c'est pas.. pour moi c'est pas normal...*******

Dans ces extraits, deux participantes négocient la religion entre deux lieux significatifs différents et le marqueur identitaire de la *classe* (ou situation économique). La première participante (Q13A) négocie cette association entre deux contextes nationaux, et la deuxième participante (Q8F), entre les (quartiers) riches et pauvres dans un contexte urbain (une ville). Toutefois, le discours de la dernière participante met en évidence une identification contextuelle générique et globalisante, mise à l'écart de l'identité pratiquante (*musulmans on est tous considérés comme musulmans*). De cette manière, la religion peut être négociée d'une manière relative entre deux lieux (nationaux; quartiers) par son association aux autres marqueurs identitaires et hiérarchies de pouvoir (comme ici la situation financière ou la *classe*).

Nous notons que les lieux de l'entre-deux peuvent contribuer à la négociation des pratiques religieuses, comme c'est le cas dans les discours de la participante (F6M) :

EX9 (F6M) : *you know **in Islam it's compulsory to wear a scarf (..) and a long dress (..) and cover yourself and.. it was compulsory so I.. eh.. I did that (..) when I was in Iran (..) but it was eh.. it was not according to what I'm thinking so when I came here eh.. I just removed those kind of things (..) eh.. and I changed my way of living***

EX10 (F6M) : *and... the other thing that is still eh.. **something hard for me** (T: hmh) I told you **having for example boyfriend** (T: boyfriend) because now I meet some for example boys from foreign countries.. from even Finland (T: yeah) and they asked me okay come here come to my place go out and something like this and **I don't know how I should react to..** (T: ah..) **this kind of because** (T: yes) **it it was not something that I had in Iran** (T: yeah) **it's com/ it's completely different** (...) **I think I should change my manner I eh... I don't know** (T: yeah yeah) **it's something that eh.. I don't know how I have to (..) deal with..***

Dans ces deux extraits, la participante (F6M) négocie les pratiques (porter le hijab, gérer les relations filles-garçons) entre les deux lieux de l’Iran et **ici**. Comme nous pouvons l’observer, la négociation de l’entre-deux peut se faire dans la continuité des positions du Je contextualisées ou en discontinuité menant à la confusion identitaire (*I don't know how I have to (..) deal with*) par rapport à laquelle la participante hésite à se positionner.

2.2.1.3. *Entre multiples lieux*

Nous constatons que surtout trois participantes (F4S, Q12L, Q10F) négocient leurs identifications musulmanes entre plusieurs lieux significatifs. Chez elles, il s’agit d’un discours de la transformation de soi, réflexif et narratif, construit autour des points d’identification aux changements. Dans ce discours, les lieux servent d’éléments-clés dans la construction de l’identité et aident à accentuer la continuité dans sa transformation.

Le discours de la première participante (F4S) se construit entre la négociation de plusieurs lieux significatifs (mis ensemble avec des positions externes significatives) comme **un pays [XX] en Amérique latine, l’autre [XX] en Asie, l’Indonésie et la Finlande** (ou **ici**). Ces lieux représentent une source des positionnements réflexifs du soi :

EX11 (F4S) : *when I was **in XX [pays en Amérique latine]** all my family are wonderful my friends they're wonderful they are so lovely (..) and the funny thing they think that I'm not going to heaven because I'm not a Christian (..) so I was like why we have different point of view (...) **so but big questions start there***

EX12 (F4S): ***what people here did it's pretty much what I learned in my religion** (..) but in **Indonesia** all of them are any.. as something percent Muslim (..) but we have the highest corruption (..) **so that's back to my question again what's exactly religious** (..) **what is this I said** how could you judge someone else being not a good person.. actually they did really nice thing (..) like they respect others (...) **I start to think hey I think these Finnish people are more Muslim ((petit rire)) than the Muslim itself** it's just that they don't have the religion to say it*

Comme nous pouvons l'observer, les lieux significatifs évoquent ici le positionnement réflexif de la participante (*but big questions start there; so that's back to my question again what's exactly religious*) sous forme de questionnements. En effet, ces lieux ne sont pas aléatoires, mais font partie du récit personnel de la participante sur son vécu et l'aident à s'orienter vers la transformation de soi en relation à l'identité musulmane.

La deuxième participante (Q12L) négocie sa « transformation de soi » entre plusieurs lieux (**l'Iran, un pays [XX] dans la Péninsule arabique, ici** et le **Canada**). Dans son discours, ces lieux sont utilisés plus explicitement pour se positionner par rapport à la religion (*I wasn't really religious when I was in XX; I become less religious ever since I moved here*). Ainsi, ses positionnements de soi religieux sont associés à chacun de ces lieux :

EX13 (Q12L) : *my mom's side of the family **in Iran they're not as religious..** so it was really.. very different (T: yeah I see) ehm.. sometimes with the anti-religious arguments **in the house** (T: hmh) so we were exposed to both (T: yeah).. eh.. but when you **go outside** obviously.. depending on the time of the year that you go there more religious months in Iran (T: yeah).. you would see more.. eh more signs of the religion but you know **outside outside in the streets** you see nothing besides **people using hijab and that's it** (T: yeah).. you don't really see.. much.. **if it's prayer time you hear the the mosques and that's it..***

EX14 (Q12L) : ***I'm more critical** (...) with freedom and human rights; **I'm becoming less religious when I go back..** out of stubbornness and out of.. rebellion (...) I don't wanna scrub to anything that comes from there you know*

EX15 (Q12L) : *when **I came here** I felt.. first years I was still.. I would more or less practice (..) I would **fast** (...) I was never good with **praying..** but I would still continue; now being surrounded everyone who don't practice what you do (..) **makes you think more about your religion** (...) in a sense **you become more critical of your religion**; in that come more exposure to other people more exposure to.. more conf-or being comfortable in being who you want to be*

Dans le premier extrait, la négociation identitaire se localise en **Iran** et se construit dans le contre-positionnement entre **dans la maison** et **en dehors dans les rues**. Cette négociation est associée à une position externe *du côté maternel de la famille* et aux « arguments antireligieux », donc à une sorte de désidentification. Le deuxième extrait, de son côté, s'attache à la position externe générique des *gens*, au **port du hijab** et à **l'appel à la prière**. La participante utilise surtout l'identification nationale **iranienne** pour construire sa désidentification de la religion : *I don't feel much difference; since I don't feel really close identity to.. **religion** (..) to me it's really about being **Iranian** (..) about kind of habits and kind of values that I was raised with*. Ce lieu spécifique est également utilisé pour se contre-

positionner et se désidentifier de la religion située dans **un pays [XX] dans la Péninsule arabique** (ou *home*) considéré comme une société religieuse et imposante. Ce lieu national participe à la construction du positionnement du soi réflexif et critique de la participante (*I'm becoming less religious when I go back.. out of stubbornness and out of.. rebellion*), comme le fait d'ailleurs le lieu d'**ici** (le troisième extrait). Ces lieux contribuent ainsi à la transformation de soi de la participante par rapport à la désidentification musulmane.

Enfin, comme nous l'avons vu dans le tableau XIV. (page 187), la troisième participante (Q10F) se positionne comme musulmane avec une auto-imposition identitaire *Je devrais devenir religieuse* (*I should become religious*). Son discours sur la transformation de soi se construit autour des lieux significatifs entre l'**Iran, un pays [XX] de l'Asie du Sud** et **ici** :

EX16 (Q10F) : *well.. when since I was a kid **in Iran** I always had this mentality that **at the end I should become religious** (T: yeah) that **that's the right thing to do** (T: yeah)..*

EX17 (Q10F) : *in the first semester that I went to **XX [pays en Asie]** I was in a eh.. eh.. kind of dormitory.. (...) so.. since the beginning when we [Iranian girls] moved together to this new apartment **I started to practice all these things** (T: ah) so they never knew that I didn't before.. ((petit rire)) (...) so maybe for I think it was eh.. eh.. from January to June or something (T: yeah).. it was pretty much like six months (T: okay yeah) that I was like that.. eh.. but **after that I felt that eh.. it's not.. am I gaining anything from it** (T: ah okay) so.. **nothing had changed***

EX18 (Q10F) : *especially fasting in **XX [pays en Asie]** is very difficult (T: yeah) in that hot weather (T: hot weather yeah) eh.. yeah so that was it.. **that was my last attempt to become a.. a first and last attempt** (T: yeah okay) **to become religious** eh (T: yeah) and after that **when I came here eh.. none of those.. motivations again raised inside me***

Comme nous pouvons l'observer dans ces trois extraits, la négociation identitaire et la transformation de soi de la participante (Q10F) se font contextuellement, ici face aux différents lieux associés à certaines positions externes et internes. Ainsi, ces lieux fonctionnent comme des points de négociation concernant les identifications ou les désidentifications de l'identité musulmane de la participante et l'amènent vers une position finale située dans un lieu d'**ici** (*when I came here eh.. none of those.. motivations again raised inside me*).

Nous pouvons conclure brièvement que les lieux nationaux significatifs sont utilisés par les participantes surtout pour se désidentifier de la religion et pour négocier les identités musulmanes religieuses ou la transformation de soi.

2.2.2. D'autres lieux physiques

À part les lieux nationaux, nous avons identifié d'autres lieux physiques significatifs dans le discours des participantes. Ces lieux peuvent s'inscrire dans la construction des rapports de pouvoir au sein du domaine du pouvoir structurel ou disciplinaire. Autrement dit, ils peuvent refléter le pouvoir institutionnel qui maintient certaines structures de pouvoir ou ce maintien peut se faire à travers les hiérarchies bureaucratiques ou la surveillance (Hill Collins 2000; Harper 2012 : 7). Voici un extrait :

EX19 (F16L) : *it was okay for us **at home to challenge things and to ask questions or whatever** (...) but then I go **to school** for example.. and then I would ask a wrong question (...) and then you know.. everyone would like.. **look at me.. you know you shouldn't ask these questions***

Dans cet extrait, il s'agit de la négociation de l'entre-deux, **la maison, l'école**, lieu auquel l'imposition (*you shouldn't ask these questions*) est attachée. Ainsi, ces lieux contribuent à un conflit identitaire, qui, toutefois, permet une certaine réflexivité concernant les identités (religieuses) musulmanes (pour plus de détails, voir 2.2.8) chez la participante. Certains lieux précis peuvent aussi aider les participantes à négocier leurs identifications musulmanes :

EX20 (Q13A) : ***je suis en train de m'inscrire sur un site de rencontre** (...) c'est des sites de rencontre avec les critères.. (T: ah okay) ils jouent beaucoup avec des similitudes c'est-à-dire ils vont chercher des gens qui se ressemblent (...) et donc à un moment.. **ben religion.. il y avait musulman.. chrétien orthodoxe juif.. (T: ah) croyant.. non croyant non religieux.. (T: okay).. j'ai d'ailleurs mis.. je l'ai mis d'abord alors c'était pour moi (...) j'ai d'abord mis pour moi j'ai dit eh.. qu'importe.. après j'ai réfléchi.. je me suis dit si je mets qu'importe parce que j'ai plus de choses vu qu'au Québec les gens sont très stressés si je mets musulmans.. mais j'ai dit je suis musulmane là.. (...)***

EX21 (F5S) : *before coming to Finland **I was working in the Christian company** (T: ah okay) in.. Iran.. **they're really nice even I said (T: okay) I'm Muslim** I think they're also trustable people (T: hmh yeah) they never tell a lie in in for example there's one point that I really hate.. (T: hmh) for the **Muslim people that our book** said that **you shouldn't never tell a lie but** (T: hmh) but if.. it's telling a lie **it's not good so why the government lie you know.. our government did something that we.. it affects on our religious as well***

Dans ces deux extraits, les lieux soulignés sont un **site de rencontre** et une **entreprise chrétienne**. Dans le premier extrait, la participante (Q13A) construit un positionnement du soi réflexif à partir de ce premier lieu **virtuel (site de rencontre)** qui rend saillante sa négociation identitaire en lien avec la religion et les identités musulmanes (*j'ai d'abord mis (...)*

qu'importe; après j'ai réfléchi.. je me suis dit (...) j'ai dit je suis musulmane là). Dans le deuxième extrait, la participante (F5S) aborde également une identification explicite à l'identité musulmane (*they're really nice even I said (..) I'm Muslim*) dans un lieu précis qui la rend saillante (**l'entreprise chrétienne**). Cette identification est suivie par une critique adressée à sa religion et à certains acteurs, tels que le gouvernement. Ainsi, elle utilise l'identification musulmane contextuelle comme une stratégie discursive pour légitimer la critique envers sa propre religion.

Enfin, chez certaines participantes (Q13A, Q8F), les lieux précis peuvent également servir à localiser la religion d'une façon différenciée :

EX22 (Q13A) : *alors moi j'ai grandi.. en tout cas **dans ma famille** (T: oui) avec un islam eh... très ancré.. (T: hmh) mais **très personnel pas.. pas démonstrateur..** (...) c'était **la maison c'était intime** (..) c'était la famille puis **mon travail c'était autre chose..***

EX23 (Q8F) : *mais moi **j'ai ma vie..** et j'ai ma.. vie.. **j'ai ma vie professionnelle j'ai ma vie religieuse..** (T: ah okay qui sont comme.. oui) c'est **trois parties différentes** (T: oui okay je comprends) puis pour moi **il faut jamais mélanger** comme.. ça pour moi **la religion c'est intime c'est personnel** (T: hmh) c'est t'as pas t'es pas obligé de savoir si je suis musulmane ou non..*

Dans ces deux cas, les lieux de **la maison, mon travail, ma vie, ma vie professionnelle et ma vie religieuse** sont présentés comme génériques et contribuent à la compréhension différenciée de la religion chez les participantes. Ainsi, ces lieux n'agissent pas seulement comme points d'identification, mais aussi, comme points de négociation des identités musulmanes.

2.2.3. Matérialité des marqueurs identitaires

Comme nous l'avons remarqué dans le tableau XIV. (page 187), certaines participantes (F14D, F5S, F1A, Q10F) abordent des matérialités pour définir leurs identifications musulmanes. Ces matérialités peuvent s'opérer dans le domaine du pouvoir disciplinaire (Hill Collins 2000) en s'appuyant sur la surveillance (qui est musulmane et qui ne l'est pas). Ainsi, elles peuvent être considérées comme des stratégies imposantes du pouvoir étatique attachées implicitement (F14D, Q10F) ou explicitement (F5S, F1A) aux identifications nationales :

EX24 (F14D) : ***I'm not Muslim..** (T: yeah) it's just something **in my birth certificate..** (T: ah it is in birth certificate..) yes of course it is.. **in Iran** yes*

EX25 (F5S) : *actually as I wrote in your paper **most of the Iranian people are just Muslim just in passport** (T: in passport yes I saw) yeah because **there is no choice** that you choose (...)*

EX26 (F1A) : *my religion .. well in Turkey **when you are born.. someone writes down in your..** hmm.. **identity card** (T: yeah) in Turkey you receive identity card when you are born (T: born ok) from the väestö ((hesitation)) (T: yeah).. what is that.. **population office** (T: population office.. yeah) and **there it is dictated that you are a Muslim** and you... of course you as a.. in a Muslim culture in a way*

EX27 (Q10F) : *so for example when I.. someone.. someone asks me.. about it [being a Muslim] **I'm more comfortable to say that yes in my ID card it says that I'm a Muslim** (T: yeah okay I see).. and my.. family all of them they have this.. **ID cards** ((petit rire)) (T: yeah exactly) yeah but.. **it's not something that I want to remind to people.. so that they behave differently towards me** (T: hmh) or think differently about me*

Ces quatre extraits sont des réponses données aux questions ouvertes que l'interviewer (nous) a posées pour connaître le positionnement des participantes face à l'identité musulmane. Dans le premier extrait, la participante (F14D) se désidentifie explicitement de l'identité musulmane et utilise la matérialité (**le passeport**) comme le seul point d'identification qui lui reste en lien avec cette identité. Dans les deux extraits suivants, les participantes (F5S, F1A) utilisent des positions génériques ou la passivation (**Iraniennes, Tu générique**) par rapport aux matérialités (**le passeport, la carte d'identité**) plutôt que leurs positions du Je internes. Ainsi, elles ne se désidentifient pas explicitement de l'identité musulmane, mais font entendre indirectement leurs positionnements à travers ces généralisations. Dans le dernier extrait, la participante (Q10F) utilise la matérialité (**la carte d'identité**) pour l'affirmation du soi (*I'm more comfortable to say...*). Même si cette identification se réalise également à travers la passivation (*in my ID card it says that I'm a Muslim*), la participante choisit explicitement l'identification à cette matérialité, et ce, justement pour se distancier de l'identité musulmane. Ainsi, nous soulignons que même si ces matérialités peuvent être considérées comme imposantes, les participantes peuvent se positionner de différentes manières (les choisir, les accorder, les rejeter, les distancier) par rapport à leurs propres définitions musulmanes.

2.2.4. Spatialités génériques et tensions identitaires

Chez trois participantes (F16L, Q8F, Q11Z), nous avons remarqué l'apport des lieux génériques dans leurs constructions identitaires musulmanes. Voici deux extraits :

EX28 (F16L) : there's always a tension.. between my family and the the environment that I was living in (T: okay).. cause my family.. both my dad and my mother eh.. they have families that were scholars in Islam (...) so there is long traditions of studying Islam (T: Islam) but from the scholarly point of view (...) I mean it was something to study and to understand but it was.. **they weren't so.. you know fixated about routine and the practice** and.. all these things (T: okay I see).. yeah **well I felt that the society that where I was raised focused a lot on.. traditions and appearance and.. you know what you do and what you say and all these things as..** as if everything you say and do kind of.. force into your religious (T: ah) your faith.. (T: yes) so growing up I always felt this tension because **I never felt that that was very important but but the environment made it feel that it was** (...) so then you grow up with some kind of like.. ability to **suppress a lot of your own ideas**

EX29 (Q11Z) : c'est la notion même chez mes cousines (...) puis les filles après le mariage c'est comme.. elles changent le comportement complètement mais c'est pas.. **c'est juste un comportement de l'extérieur.. pas de l'intérieur** (...) et des fois l'extérieur influence à l'intérieur petit peu mais.. (...) c'est comme sur les choses eh.. de l'ex/ (T: oui) **de l'apparence..** (T: de l'apparence) puis.. **de l'autre le regard de l'autre..** (T: oui) tout le temps qui est en train de voir le regard de l'autre sur toi puis **tu essaies de te conformer.. selon le regard du monde** (...) **mais c'est pas une relation spirituelle profonde** (T: hmh) **qui vient de toi..**

Ces participantes présentent des discours sur les lieux génériques imposants (l'environnement/ la société (F16L); un comportement l'intérieur/ l'extérieur (Q11Z)). Les participantes contredisent ces impositions, soit par leurs positions du Je explicites, soit par les positions externes identifiables ou génériques. Ainsi, la tension identitaire est présentée explicitement entre les positionnements du soi des participantes et les lieux externes génériques. Cela peut se faire également par l'apport de la *pression sociale* comme point d'identification (ou désidentification) :

EX30 (F4S) : **so my country Indonesia is I think I believe it now it's like 80 per cents are Muslims** (..) so it's like the **most populous Muslim country** even it's not a Muslim country (..) but the **social pressures like how people live and how people behave and how people would think if you're not religious you're not a good person** (...) **at the time it wasn't wrong I think that's how we live**

EX31 (F1A) : In Turkey **even you want it or not eh.. there is always** ((sourir)) in Turkish we call it mahalaebaska I could translate it as.. **as pressure from your immediate..** eh circle of neighbours.. or close by society not like unknown huge big macro (T: yeah) society but when you live in a **certain district like village or villagers** (T: yeah) **sort of have rules and regulations un-unspoken unwritten rules** so you obey to certain things so for example.. eh.. when it's time of **fasting for Ramadan..** even if you don't fast yourself you would be extremely cautious and careful that you don't eat in front of someone else (..)

Ce discours des *pressions sociales* souligne la contextualité de la construction identitaire, parfois non remise en question et la solidification identitaire qu'elle propose. Les participantes ne résistent pas directement à cette solidification générique, même si elles peuvent se positionner par rapport à ces solidifications à travers un positionnement du soi réflexif :

EX32 (F1A) : *it takes time before you notice that actually all the ideas and pressures are actually in our own head ((petit rire)) (T: oh yeah) ((rire)) that you of course if you do something wrong in Turkey you may get a punishment from immediate society (T: yeah) that they would label you as a bad person (..) or that impolite person or they wouldn't talk to you or something like that (...) but when you are in another society which eh.. doesn't know anything about your background you're totally free ((rire)) (T: yeah) it takes time to notice that (...) I'm one of those who have noticed the freedom and enjoys it very much ((rire))*

EX33 (Q11Z) : *tout d'abord moi j'-j'appartiens à aucune communauté (T: oui okay).. ((inaudible)) les communautés (T: okay oui oui).. ça c'est très important parce que si tu es (T: oui) dans une communauté.. là tu vas voir le regard de l'autre (T: hmh) et là tu vas avoir l'identification puis tu dois suivre le rythme (T: hmh.. okay c'est ça).. même les Maghrébins ils sont une communauté forte c'est pas ils sont pas comme les Afghans (T: hmh).. c'est pas comme les Pakistanais les Indiens tout.. les Hindous.. mais ça reste le regard de l'autre (T: oui oui okay).. alors là je suis loin de ça*

Nous pouvons remarquer ici l'apport des impositions identitaires génériques (**les pressions** (F1A), **le regard de l'autre** (Q11Z)) auxquelles les participantes résistent dans leurs discours, soit en argumentant pour le déplacement physique (*when you are in another society (...) you're totally free*) soit en se distanciant des identifications communautaires (*alors là je suis loin de ça*). De cette manière, nous notons que les lieux génériques, souvent imposants, influencent la construction identitaire des participantes en lien avec leurs identités musulmanes en les orientant vers certaines désidentifications identitaires.

2.2.5. Lieux significatifs liés aux identifications internes musulmanes

Enfin, nous voulons observer les identifications dites internes de l'identité musulmane, abordées par quatre participantes (Q13A, Q11Z, Q12L, F16L), et ce, par rapport aux lieux significatifs. Deux participantes (Q13A, Q11Z) le font en relation à l'identification nationale :

EX34 (Q13A) : *puis nous on est des Tijanes ça veut dire au Sénégal on a des.. différentes confréries (..) puis nous on est des Tijanes*

EX35 (Q11Z) : *parce que pour savoir que le Maroc le Maghreb sont des Malekites.. (T: hmh) toutes courants Malékites Hanbalites Chaféites et tout ça.. les plus rigoureuses c'est*

les Hanbalites qui sont à l'Arabie Saoudite tu sais (T: oui oui) c'est catastrophique.. les autres Chaféïtes Hanafites et **Malékites comme au Maroc ce sont plus.. modérés** (T: hmh) plus modérés un petit peu mais il reste la conception eh.. l'interprétation de l'islam orthodoxe

Dans ces deux extraits, l'identification interne musulmane s'associe aux identifications nationales. Dans le deuxième extrait, la participante y ajoute la négociation comparative (*Malékites comme au Maroc ce sont plus.. modérés*). Ces identifications sont descriptives et utilisées surtout pour créer un lien entre les identités nationales et les identités musulmanes.

Dans le cas de deux autres participantes (Q12L, F16L), leurs négociations internes sont issues des conflits identitaires. Dans le discours de la participante (Q12L), cette identification devient saillante face aux repères spatiaux et temporels :

EX36 (Q12L) : *when I was **I was a kid in school** cause we would have prayer times.. **my parents told me not to tell anyone..** (T: ah) that **I'm Shiia** so keep it low.. because you you never know what kind of reaction you would get (...) **I when I became a teenager..** we would we would have prayer times.. so.. and there are certain things that different how.. Shiias and Sunnis pray for example.. (T: for example) eh.. **it was either me not praying all together.. skipping prayer time.. or.. just.. at first.. praying like everyone did..** (T: ah okay) **so not saying anything..** (T: yeah) which **didn't make a difference** because.. **I didn't really pray at all..** I mean.. I I never kept up with it so for **me it didn't matter what it was..***

EX37 (Q12L) : *so you know **there were shifts** what I thought about myself.. **first I thought well I could I could be both..** (T: yeah) **I could be just Muslim** I don't have to be a sect you know (T: yeah).. just like I don't have to be part of some I don't have to be Catholic I can be both.. (T: yeah) I can be Christian believing in same things (...) and then I went to the phase where.. **I just became comfortable I was like well.. I'm who I am my parents raised me how I am..** (T: hmh) **it'd be sick if I didn't like that I was a Shiia at school** (T: okay) **first I was faced with shock..** cause my university students were like wow.. you're nice.. how are you.. how are you Shiia you're so nice.. so it's obviously discrimination.. (...) because they're taught you're you're.. **even worse than being a non-believer in their opinion** (...) I laugh at **that right now** (...) because I **I think it's pointless..** you know so many of.. like I think of **from historical perspective..** so many of the worst have been caused by religions so it's a.. it's it's it's.. pointless (T: hmh).. **to identify yourself under what sect..** (T: hmh) **I think people do that so that they feel eh.. a greater sense of belonging to groups.. identity.. quite I don't see the need to belong to any group** (T: yeah) **I belong to what I want..***

La participante (Q12L) commence par construire des positionnements du soi contextualisés (à l'école) et temporels (**quand j'étais enfant; je suis devenue adolescente**). Ces repères temporels interfèrent avec la négociation de la contre-position de sunnite face à la position chiite avec les voix externes, comme **mes parents** et les voix génériques (**tous ensemble, tout**

le monde) en relation aux positions du Je de la participante. Dans ces deux extraits, la négociation se fait autour des positions du Je différentes, comme celle qui ne considère pas l'identification en question comme importante (*it didn't matter what it was*), celle qui s'identifie aux deux (*I could be both*) ou à ni l'une ni l'autre (*I could be just Muslim*). La dernière identification est construite à travers la comparaison interreligieuse (*I dont have to be Catholic I can be both*). Toutefois, les positions du Je de la participante contestent les positions externes imposantes (*I'm who I am my parents raised me how I am (...) it'd be sick if I didn't like that I was Shiia at school*). Cette contestation amène la participante vers son positionnement actuel (*right now*) qui se désidentifie de cette contre-position avec l'affirmation du soi (*I belong to what I want*).

De la même façon, la participante (F16L) négocie son identification interne :

EX38 (F16L) : *yeah I mean.. I mean **Lebanon** is a different case (T: yeah) because they have this slow war.. (T: yeah) with this whole thing with the **sectarian.. tension..** (T: yeah) so everyone is.. I mean the first.. actually I remember the first day.. I was in the orientation (T: hmh).. in the university.. **there's someone.. I met you know.. fifteen minutes later she ask me if I was Sunni or Shiia..** (T: Shiia yeah).. first of all **I was very surprised (T: yeah) because I've never been asked that question before** (T: before yeah).. never you know.. and second **I didn't actually know..** (T: ah okay oh) ((petit rire)).. so ((silence)).. you know we.. **we come from a traditional Sunni.. (T: yeah) like Shafaites or.. Sunni.. school** (T: school yeah).. eh and when I come to think about it now I guess we were just.. studying reading and understanding religion.. (T: from that) from that perspective.. exactly (T: yeah) so **I don't know much about.. or I didn't know much about.. Shiia or.. other schools or thought** (T: yeah) you know.. so even if I say it that there's like a tradition scholarship of religion (T: yeah) it was a scholarship within that school (T: within that frame).. exactly (T: yeah).. so.. **so then I remember calling my father and asking him what are we ((rire))** (T: yeah).. **someone is dying to need to know** (T: yeah yeah).. yeah so that was funny..*

Dans l'extrait, la participante (F16L) aborde une voix externe, celle de **quelqu'un**, contextualisée au **Liban** qui lui impose l'identification interne de l'identité musulmane, ignorée auparavant (*someone is dying to need to know*). Il s'agit ainsi de négociation identitaire au sein des rapports de pouvoir localisés qui confèrent à cette identification spécifique une importance particulière.

En bref, comme nous l'avons constaté, certains lieux significatifs peuvent exiger des identifications précises (comme celles internes de l'identité musulmane), ce qui amène les

participantes dont le discours est analysé dans ce sous-chapitre à se positionner, souvent à travers les positionnements réflexifs et un conflit identitaire naissant au sein des rapports de pouvoir. Pour conclure, nous pouvons constater que ces lieux peuvent, soit contribuer à la solidification ou à la liquéfaction identitaire, et ce, à partir de divers positionnements du soi, relativement autonomes et contextuels (Hermans 2001 : 262; Hermans & Gieser 2012 : 14).

2.3. Pratiques religieuses et positions externes

2.3.1. Positions externes saillantes

Dans cette section, nous tenons à examiner les positions ou voix externes identifiées dans les discours des participantes par rapport à leurs (dés)identifications musulmanes. Nous avons découvert trois manières spécifiques dont les participantes abordent ces positions : une manière descriptive et indépendante (sans lien aux positions du Je), une manière relationnelle (avec les positions du Je) et une manière imposante. Les deux dernières manières peuvent particulièrement s’inscrire dans le domaine de pouvoir interpersonnel et, ainsi, refléter la négociation identitaire contextuelle ainsi que les rapports de pouvoir hégémoniques du niveau macro (qui justifient certaines impositions). Dans le tableau suivant, nous avons réuni les positions externes principales et identifiables :

Tableau XV. Positions et voix externes identifiables (en Finlande/au Québec)

Voix	Personnelles	Religieuses	D'autres voix
Relationnelles	ma mère 9 (5/4), mon père 6 (3/3), la famille de ma mère/de mon père 3 (1/2), la famille (élargie) de mon mari 1 (1/0), mes parents/ma famille 7 (4/3), ma grand-mère/père/ grands-parents 4 (2/2), mon fils 2 (1/1), mes frères/sœurs 5 (2/3), mon copain/mari 4 (2/2), mon ex-mari/mon ex-copain 4 (2/2)	Dieu 8 (6/2), Mohammad 1 (1/0), Prophète 1 (0/1), Bodhisattva, Mahatma Gandhi, Mère Theresa 1 (1/0)	les filles dans l'université 1 (1/0), le psychologue 1 (1/0), les locataires 1 (0/1), (mes) amis 7 (4/3), (mon) ami¹⁶⁷ 5 (4/1), ma meilleure amie 2 (2/0), mes amis musulmans 1 (1/0), les parents de mes amis 1 (0/1)
Imposantes	ma famille 2 (1/1), ma mère 2 (1/1), mes parents 1 (0/1), mon oncle 2 (0/2)	Dieu 1 (1/0), Prophète 1 (1/0) Frères musulmans 1 (0/1)	les enseignants, les camarades de classe 1 (1/0)

¹⁶⁷ Cette position spécifique reçoit plusieurs qualificateurs nationaux, religieux, etc.

Indépendantes	ma mère 3 (1/2), mon père 2 (1/2), mes parents 1 (0/1), ma grand-mère/mon grand-père 4 (3/1), mon mari 3 (3/0), ma belle-mère 1 (0/1), ma famille 2 (2/0), mes oncles/tantes 2 (0/2), (mes) cousins 2 (0/2), le grand-père de mon mari 1 (1/0)	Prophète (Q9K), Dieu (F5S); <i>Holy Leader</i> (F5S)	nos voisins (F16L), un monsieur qui a sorti un ouvrage (Q13A)
----------------------	---	---	--

Comme nous pouvons le remarquer, ce sont surtout les positions personnelles, souvent indiquées avec des déterminants possessifs, qui participent à la négociation identitaire musulmane. La plupart d'entre elles sont présentées d'une manière indépendante ou interactionnelle. Nous en avons classées seulement quelques-unes comme imposantes. Constatons aussi que rares sont les positions dites religieuses dans le discours des participantes. C'est seulement, et surtout, la position de Dieu qui gagne davantage en importance. Dans ce qui suit, nous analysons ces positions externes à partir de trois manières de les aborder, identifiées ci-dessous.

2.3.1.1. Positions externes indépendantes

Commençons notre analyse par des positions externes indépendantes :

EX39 (F5S) : *my mother a little bit (T: yeah) she just she just pray but not more my father (T: yeah) he.. he does not believe (T: yeah) he just believe **God** not any other thing (T: hmh) because he read about the.. history of Iran.. things.. our leader I mean the **holy leader** (...) and because of the.. and because he knows about everything that he read from the.. about the history (T: history) of Iran.. so he always talked to us that.. it's Islam is not belong to Iranian people it just belong to Arab people..*

EX40 (F14D) : *you know but for example **my husband's family** are religious.. (...) yes **but you know my husband himself is not** ((petit rire)) (T: ah okay okay I see) yes.. you know in Iran.. hmh.. it's complicated.. really ((rire)) (T: yes yes I see) and **because** of the government and everything (...) and you know what **my husband's family** they are rel- really religious (T: yes) and for example **his grand father.. used to be hmh.. ayatollah..** (T: aah) yes **but my parents-in-law** they are really good people (T: people yeah) and hmh.. they try to accept me as.. I am you know (T: yes) and.. I had no need to pretend anything*

Dans ces deux extraits, les positions externes (**ma mère** (F5S), **mon mari**, **son grand-père** (F14D)) sont présentées d'une manière descriptive sans lien aux positions du Je des participantes. Toutefois, nous notons que ces positions sont également présentées en relation

avec d'autres positions externes, comme **mon père** (relié à Dieu, à *Holy Leader* et à nous) (F5S) et **la famille de mon mari** (reliée au Je) (F14D), qui, de leur côté, entrent en relation avec les positions du Je des participantes d'une manière interactive (les positions internes et externes négocient). Nous notons que ces positions externes indépendantes sont toutefois rares et ne représentent pas directement les positionnements des participantes elles-mêmes.

2.3.1.2. *Positions externes imposantes*

Comme nous pouvons aussi l'observer dans le tableau XV. (page 203), rares sont les positions externes identifiables et imposantes dans les discours des participantes. Nous avons pu en identifier quelques-unes, comme (EX41) :

- **mes enseignants et mes camarades de classe** : *I was always getting in these heated discussions especially with my teachers who I never got a long.. and also eh.. my classmates and.. and then slowly I I. I felt like maybe I wanted to be part of everyone else (..) and be accepted you know* (F16L)
- **notre mère** : *maintenant notre mère était derrière nous.. vous faites pas ça vous faites pas ça Dieu vous voit si vous faites ça puis tu sais bien que (...); elle est toujours en train de chicaner pourquoi vous mettez pas le foulard regardez les filles telles telles* (Q11Z)
- **mon oncle et un autre oncle à moi** : *la deuxième fois c'est que un oncle de moi.. (...) une fois il était chez nous il m'a dit ah tu devrais pas mettre le foulard (..) j'ai dit.. eh.. pour qui tu te prends ((petit rire))* (Q8F)

Dans le premier extrait, les positions identifiables imposantes sont présentées dans un discours narratif (DN). Dans les deux derniers cas, ces positions sont présentées sous forme de DRD, donc avec une voix identifiable. Ces voix représentent les conflits identitaires face à la religion ou à certaines pratiques et elles sont contredites explicitement par les deux dernières participantes (et plutôt acceptées par la première).

Ensuite, il y a aussi des positions externes identifiables imposantes qui ont pour but de construire les rapports de pouvoir. Voici un extrait :

EX42 (F8Z) : ***we had this circumcision..** (..) see for us.. circumcision that was the most conflict that I ever had (..) even I'm not religious (...) because for us it was our fathers our brothers (T: yeah) our husbands it's like just that (..) **it's a process and for me non-religious person.. I thought it was medically good** (..) then when **my son was born..** ah just before my son was born.. (..) I was talking to **one Swedish speaking friend** (T: yeah) and then (...) and **he said something like oh so like if you have a daughter you would circumcise here too because that's what they do in Somalia or something** (..) I was like **choked** (..) that was like the discussion I don't want to pay tax for your rituals (..) **it's***

*started to hitting me (...) so **we decided to just keep quiet** and not mention it at at the hospital*

La participante en question présente un conflit identitaire remontant à la pratique de la circoncision et en lien avec une position externe identifiable, **mon fils**. Ce conflit est négocié avec une autre position externe identifiable, **un ami suédophone**. Elle utilise cette dernière position pour construire son positionnement comme **une personne non religieuse**. Ce positionnement revient ainsi à la surface dans cette situation conflictuelle, ce qui a mené la participante à la prise de conscience émotionnelle du rapport de pouvoir (*I was choked; it started to hitting me*) et ce qui l'a poussée au silence (*so we decided to just keep quiet*).

Enfin, ce sont surtout les deux participantes (F15E, Q10F) qui abordent davantage des positions externes imposantes dans leurs négociations identitaires. Ces positions sont décisives dans leurs négociations tout au long de leur discours : elles essayent de se positionner les unes par rapport aux autres, parfois sans résultats. D'abord la participante (F15E) aborde trois positions externes imposantes, **ma famille, la société et ma mère**. La première, incluant également d'autres voix (deux sœurs, mes parents), est décrite comme conservatrice et disciplinaire (*what is disciplines (...) full of regulations.. full of politeness (..) it was lots of censureship ou like aquarium*). Cette position est reliée également à la position générique imposante de la **société** (*and there were no place to say that I don't like this (...) that it is.. you have to do it because you are in **this family** and you are in **this society***). Enfin, c'est surtout la position de **ma mère** qui amène la participante à la confusion identitaire :

EX43 (F15E) : *so **my mom was really really religious** (T: hmh okay) my mom.. she will always regarding things like **this is not good (T: hmh) this is.. you shouldn't do that and you shouldn't do that as a girl** (T: ah okay) and **I was trying always to be a good girl** (T: hmh).. this being a good girl means that never laugh loudly never express yourself (T: hmh) very eh... clearly.. (T: yeah) and try to be always always in that way that **they keep me in that frame (...)** I was always eh.. thinking about this fact (T: yeah) that there were lots of things that I shouldn't do.. it was mostly must.. not.. do.. (T: ah yeah) it was never never like do or feel free to do.. (...) **so she was encouraging us (T: hmh) to be like that to be religious** and in all part of our life it was that **God** and it was that.. eh.. **Islamic regulation**.. was.. we were completely covered with that idea*

EX44 (F15E) : *It was really really difficult (..) for me to **be a good person** (...) because **the family** was supervising me strictly; when I was doing something wrong it was **lots of punishment (..) from them and from myself to myself**, I was kind of stubborn and **I was trying to break the rules** (...) sometimes I was crying and screaming and **this showing that I don't want this life***

Comme nous pouvons l'observer dans le premier extrait, l'imposition identitaire de la position externe de **ma mère** est présentée par la participante (F15E) à travers le DRD (*this is not good; you shouldn't do that as a girl*) et le DRN (*she was encouragin us (...)*). C'est ainsi que cette position décisive oriente la participante vers la confusion identitaire évaluative (ou morale) (*difficult (..) for me to be a good person*). Toutefois, cette confusion est temporellement construite (repère temporel) à travers le positionnement du soi réflexif et moral et les positions internes imposantes (*lots of punishment (..) from them and from myself to myself*). Cette imposition interne est autrement rare dans le discours des participantes. De plus, nous notons que cette confusion repose également sur la construction de l'identité genrée (voir 2.6.) et inclut d'autres positions externes, comme **mon (ex)mari, filles à l'université et psychologue**, qui représentent chacune certains points d'identification et pratiques conflictuels (avoir de nouvelles expériences, fêter, fumer, boire de l'alcool et garder la virginité même en étant mariée). Ces points d'identification conflictuels sont essentiels dans le récit du soi de la participante de « devenir » non religieuse et participent à la construction de sa tierce-position (l'EX101) contre les positions imposantes menant au conflit identitaire.

La participante (Q10F), de son côté, présente également les positions imposantes abordant une confusion identitaire. Cette confusion se trouve entre le lieu de l'**Iran**, la position générique des **gens** attachée à l'identification traditionnelle et émotionnelle ainsi qu'à la position externe de **mes parents** (*in terms of my family eh.. I would say my family is less eh.. it's not traditionally religious at all (..) eh.. so there is nothing in our family that we practice or we do because of tradition.. because we are used to*). Ainsi, ces deux positions (**Iran, famille**) agissent comme des sources du conflit identitaire pour la participante. Comme dans le cas de la première participante (F15E), s'y ajoute la position interne imposante :

EX45 (Q10F) : *since I was a kid in Iran I always had this mentality that at **in the end I should become religious; I was so afraid of dying and not being religious; I always felt bad about my parents that oh they're like growing older and older but they don't practice these things (..) they go to hell***

EX46 (Q10F) : *the problem is that like.. eh.. during the **prayers and fasting eh.. in my family I felt kind of uncomfortable doing it; I'll keep being.. normal ((petit rire)) like in norms of my parents (...)** I'll wait until I leave home*

Cette position interne affective (*I was so afraid; I always felt bad*) de la participante (Q10F) s'attache à une modalité linguistique exprimant la nécessité et l'imposition interne (*I should*

become religious). Cette imposition interne s'exprime surtout pour contredire la position externe imposante de **mes parents** ou de **ma famille**. Contrairement à la participante précédente dont la position externe de **mes parents** contribuait d'une manière imposante à « devenir religieuse », dans le cas de la participante (Q10F), la même position l'oriente vers le « devenir non religieuse », position à laquelle elle résiste. D'autres positions (moins imposantes) s'ajoutent également dans la négociation identitaire conflictuelle, comme **les colocataires/amies iraniennes** localisées dans un tiers-contexte national (*since the beginning when we moved together to this new apartment I started to practice all these things (..) so they never knew that I didn't before.. ((petit rire)) (..) so (..) it helped me to be again normal*). Cette dernière position définit surtout l'identification temporelle de la participante à la religion ou à sa « période de pratique » (l'utilisation du hijab, la prière et les lectures). Pour elle, il s'agit surtout de la négociation de la « normalisation », c'est-à-dire le sentiment de « devenir normal » selon les contextes donnés :

EX47 (Q10F) : *I just.. drove some conclusions based of my feelings (T: yeah) which can can.. ((..)) so I was feeling bad that the picture I have.. had in my mind before (T: yeah).. was something **more beautiful..** (T: ah) what now I have.. (T: yeah) it's like.. you know **it's like.. loving someone from distant.. seeing so awesome this person and then you move inn and say.. not really ((petit rire)) eh you see.. it becomes normal and stuff (T: yeah).. it was it was becoming so normal to me** (T: hmh) eh.. so I decided not to continue like that*

EX48 (Q10F) : ***so I quit** and I didn't do all those practices it was so time consuming at the same time ((rire)) you know.. **so it was a relief** (T: yeah).. at least I had an excuse why I'm not doing it (T: yeah) because it's making me feel num.. (T: yeah) but at the same time **I was so happy that I don't need to do this..** ((rire)) (T: yeah).. especially fasting in XX is very difficult (T: yeah) in that hot weather.. (T: hot weather yeah).. eh.. yeah so **that was it.. that was my last attempt to become a.. a first and last attempt (T: yeah okay) to become religious eh..** (T: yeah) and after that **when I came here eh.. none of those.. motivations again raised inside me***

Dans le premier extrait, la participante (Q10F) utilise la stratégie discursive de la métaphore comparative (« aimer à distance ») pour décrire un point de changement de son positionnement du soi émotionnel ou affectif envers la religion. Le processus de la normalisation est aussi souligné par cette métaphore (*it was becoming normal; it's making me feel num; nothing has changed*). Cette normalisation participe ainsi à la construction du positionnement du soi de la participante avec une fin (*that was my (...) first and last attempt*

(..) *to become religious; it was a relief; I was so happy that I don't need to do this*). Ce positionnement « final » est ainsi émotionnel et évaluativement positif et oriente la participante vers la désidentification de l'identité religieuse musulmane.

2.3.1.3. Positions externes relationnelles

Un grand nombre des positions externes sont présentées par les participantes dans le but de construire des négociations identitaires avec leurs positions internes (voir le tableau XV. (page 203)) :

EX49 (Q13A) : ***en famille de mon.. de mon père** ils sont connus comme étant des.. des des des.. bons musulmans (...) voilà ils prient (...) c'était **ma mère** qui disait t'as toujours été spéciale (T: hmh) j'ai toujours été celle qui disait pendant les prières qui parlait.. (T: ah okay oui) qui voulait jouer mais (...) quand j'étais petite on m'a jamais eh.. eh.. fait sentir que c'était très grave (...) je me suis toujours pas améliorée avec l'âge et puis **mes parents** ont vu que peut être qu'ils ont été trop libéraux ((rire))*

EX50 (F8Z) : *I mean **old people they covered themselves.. I mean my my eh.. grand-mother she didn't cover herself** (T: yeah) **she read Quran** but she was also very very nationalist (T: ah okay) she didn't mix (T: yeah) like she didn't talk about going and praying like **she taught me some prayers in Arabic** (T: yeah) but they were things that **I would need night time to pray for the next day to feel comfortable** (T: hmh) like it was something to relax (T: yeah).. so.. it was really for me.. **something old people did***

Nous avons choisi d'aborder ces deux extraits pour souligner différentes relations que les positions externes peuvent avoir avec les positions du Je des participantes. Dans le premier extrait, il s'agit de la négociation du positionnement du soi à travers les positions/voix externes (**famille de mon père, ma mère, mes parents**). C'est surtout la voix de **ma mère** (DRD) qui devient la voix interne de la participante (Q13A) (*ma mère disait t'as toujours été spéciale (..) j'ai toujours été celle qui disait pendant les prières qui parlait*). Ainsi, elle utilise cette voix externe pour construire sa propre voix interne.

Au contraire, dans le deuxième extrait, c'est surtout la relation entre les positions externes et la position du Je de la participante (F8Z) qui est soulignée. La position de **ma grand-mère** représente une position externe générique de **vieilles personnes**, à laquelle on accorde un rôle exemplaire. Cette position se positionne indépendamment face aux pratiques du port du voile et des lectures du Coran et d'une manière relationnelle, à la prière en arabe (*she taught me some prayers in Arabic*).

Enfin, certaines participantes utilisent les positions externes pour s'affirmer :

EX51 (F11F) : *we're not much religious people (T: hmh) and my family are not very strict (T: ah) about this eh.. they lifted up to me.. if I want.. if I want to be a real Muslim if I wanna pray (T: hmh) if I wanna fast.. (T: hmh) during Ramadan I can (T: ah) and if I don't want to (T: okay) again I'm free (T: yes) so it's up to me.. (T: okay) and.. but for example my grandmother and my grandfather were somehow religious.. and they used to go to Mekkah.. Mekkah (T: ah yes yes) yeah.. they they went.. they used to pray for God three times a day.. (T: yes) yeah.. they didn't.. in our family it's free for us to choose*

Dans cet extrait, la participante (F11F) propose la position externe de **ma famille** pour s'y associer avec l'affirmation du soi (*it's up to me*). Cette affirmation se construit par rapport au positionnement évaluatif de **vrai musulman** attaché aux pratiques de la prière et du jeûne pendant le Ramadan. De plus, comme nous le verrons dans la section suivante, les positions externes de **ma grand-mère** et **mon grand-père** représentent les cas exemplaires des positionnements évaluatifs (« vrai musulman ») associés aux pratiques du pèlerinage à la Mecque et de la prière.

2.3.2. Positions externes significatives

Comme les exemples le montrent, les participantes accordent plus d'importance à certaines positions externes dans leurs définitions du soi qu'à d'autres. Pour trois participantes (F8Z, F5S, Q9F), cette position significative est **mon père**. Voici deux extraits :

EX52 (F8Z) : *I don't believe in religion.. (T: yeah yeah) I believe in nature I believe in science.. and you know like in these kind of.. (T: yeah) that like my father said.. (T: ah) I was convinced because I thought oh this is his work.. of course if he believed in religion and God how could he perceive his work.. (T: hmh) he did physics you know like (T: yeah) if he said everything was created by God what would he do.. (T: yeah) so then I can say it's kind of this feeling you have in.. there might be somebody who created all this.. (T: hmh) because he asks like sometimes okay we're atoms and bacteria and like how we came (T: ah) but one day he might think where did all this come..*

EX53 (Q8F) : *quand je veux me renseigner c'est par l'internet et ben tout est écrit par des fois des personnes qui sont un peu renfermées qui n'ont pas le le même parcours (T: hmh) personnel.. (T: oui) ben.. que mon parcours donc ce que je peux ce que je peux faire c'est comme je veux parler avec mon père si s'il sait comment répondre ben il va me répondre (T: hmh) puis s'il sait pas il va me renseigner mais j'aime beaucoup comme si je veux demander quelque chose je vais demander à mon père (T: oui) parce que la manière dont il me l'explique.. (T: hmh) je trouve ça facile.. (T: oui oui) parce que des fois.. des fois c'est tse difficile si tu vas aller supposons tu vas aller voir imam.. (T: hmh).. à Montréal (T: oui).. il va dé- il va employer des termes tellement difficiles.. comme un diplômât.. (T: okay oui) il va.. en fin de compte tu vas rien*

comprendre (T: oui) mais comme mon père.. j'ai été élevée par mon père.. (T: oui) on a le tse c'est familier sa façon de parler très familière pour moi donc il..

Ces deux extraits montrent la manière dont les participantes accordent une certaine autorité à la voix externe de **mon père**. La première participante (F8Z) utilise cette position pour négocier l'importance de la position religieuse de Dieu et pour construire la contre-position de « la religion face à la nature/science », et ce, pour ainsi créer une dissociation de la religion. Dans ce cas, la négociation est toutefois hypothétique, ce qui laisse ouvert à la négociation le propre positionnement du soi de la participante ainsi liquéfié, surtout par rapport à la position religieuse de Dieu.

Dans le deuxième extrait, il ne s'agit pas de la dissociation de la participante (Q8F) de la religion, mais plutôt de son identification à celle-ci à travers la position significative de **mon père**. La participante lui accorde l'autorité et la positionne contre la position d'autorité religieuse de **l'imam**¹⁶⁸. Ainsi, elle construit son propre positionnement religieux à travers cette position spécifique de mon père.

De façon comparable, nous avons identifié d'autres positions externes significatives (EX54) :

- **ma grand-mère** (Q9K) : *donc moi quand j'ai ouvert les yeux l'inculcation de la religion pour moi là c'était plus on va dire ma grand-mère, associée aux pratiques de la prière, du jeûne du Ramadan, ainsi qu' aux superstitions et aux valeurs (je la voyais prier cinq fois par; ce qu'elle m'a inculquée c'est plus des valeurs; des valeurs (...) selon elle.. sont.. le bien et le mal religieux (...) quand on cherche maintenant je me rends compte que c'est universel (..) mais selon elle elle le faisait selon la lecture religieuse).*
- **mon grand-père** (F16L) : *as a very young child I remember when I was.. ten.. or something.. the simplest thing would come to my mind and I would just go and ask my grand-father who was like a justice you know he studied.. Islam eh.. and I would ask him you know what does Islam say about this you know.*

Comme nous le remarquons, ces deux positions sont présentées avec des repères temporels, contrairement aux exemples précédents et ainsi, elles participent à la construction des positionnements du soi temporels des participantes.

Certaines positions peuvent également agir comme des moteurs dans les conflits identitaires (voir 2.3.1.2.). Dans le cas de la participante (F8Z), c'est la position de **mon fils** qui le fait : *I don't even know how to reflect this to my son (..) cause I really have difficulties that I really don't believe in any religion.* Plusieurs positions participent à cette négociation :

¹⁶⁸ Chef de la prière

- EX55 (F8Z) : *eh I think that what **I could say** is that some people believe in stuff.. like (T: yeah) things but.. eh.. **I don't know**.. (T: yeah) not like **I haven't thought it with detailed** (...) **but I will maybe introduce it as people do that**.. (T: hmh) and **not my own opinion**.. (T: yeah I see) some people have this some people have this like in Finland people believe in this mostly and in Turkey people believe in this (T: hmh) and you can choose..*
- EX56 (F8Z) : *and and maybe at some point **I would like to tell my son that he can pray in the nights but I don't know how he can pray like**.. (T: yeah) **I don't know**.. I'm really **I'm very confused**.. (T: yeah okay) **how to reflect it to my son**.. (T: yeah) it would be nice if there was a grandma who did that (T: yeah) because my grandmother did that for me*
- EX57 (F8Z) : *so maybe I could tell my mother to kind of.. **tell him about** (T: yeah) like... that he could pray if he wants... (T: yeah) but.. eh.. my mother-in-law.. she's into religion like practicing a little bit she prays sometimes (...) when the ezan.. the the mosque calls for the pray (...) and she was teaching my son oh look listen this is ezan and then we put down the music we were listening (T: yeah) or.. like we listened for a while.. (T: yeah) so when he was two or three mommy why isn't there ezan here ((petit rire))*

Dans ces extraits, nous ne qualifions pas la position externe de **mon fils** comme imposante. Les positions, comme les positions génériques (**certaines personnes, une grand-mère**) et identifiables (**ma grand-mère, ma mère, ma belle-mère**), ainsi que les lieux de **la Finlande, de la Turquie** et **ici** négocient ce conflit identitaire religieux. Cette négociation se fait ainsi à travers le positionnement du soi réflexif de la participante, restant ouvert et sans fin (ou solidification). Ainsi, nous pouvons observer que même si le positionnement du soi « contre la religion » de la participante est clairement explicite, une certaine confusion peut la toucher à travers des positions externes identifiables, comme ici, par la position de **mon fils**.

2.3.3. Positions externes religieuses, politiques, etc.

Malgré leur rareté, nous avons pu identifier certaines positions externes religieuses dans les discours des participantes. Seules deux participantes utilisent une position ayant une référence à la religion (autre que Dieu) pour s'identifier : **le(s) Prophète(s)** (Q11Z, Q8F, voir le tableau XIV. (page 187)). Au singulier ou pluriel, cette position suit la position de **Dieu** et sont ainsi reliées.

Nous notons également qu'il y a aussi deux participantes qui utilisent d'autres positions religieuses musulmanes (**Holy Leader** (en Iran) (F5S) (l'EX40) et **le Prophète** (Q9K)), mais ce, pour se distancier de ces positions religieuses.

Deux participantes abordent également des positions religieuses d'une manière plus générique et affective :

EX58 (F8Z) : *but religion (...) I think it's something that human made (T: yeah) to have easier lives.. at that time of the century it was needed and **it was perfect and I think those prophets were brilliant brilliant men** (T: hmh) who wrote these things down and stuff*

EX59 (F4S) : ***Mohammad it's amazing** (T: yeah) I do like **I could really respect him..** but.. there are.. I mean **that's amazing person** (T: yeah) I would really like to respect him too (T: yeah yeah) his amazing I mean from the history.. but it's the same thing like you have many countries they have their own history (T: okay I see yeah) of someone that they respect and then as **as a model** (T: yeah yeah) so like.. **Bodddhisattva** for example in bouddhism.. he's very **amazing person** too (T: yeah yeah yeah) or.. **Mahatma Gandhi** (T: yeah) or **Teresa Mother Teresa** (T: yeah Mother Theresa.. yeah) so **they're very wonderful people too** (T: yeah yeah) **they follow religion and everything***

Dans ces extraits, les participantes ne s'identifient pas spécifiquement à l'identité musulmane, mais plutôt évaluent les positions religieuses d'une manière positive. Ces positions sont utilisées pour localiser la religion générique avec un repère temporel (*at that time of the century* (F8Z); *from the history* (F4S), voir 2.5.5.) et, ainsi, construire des positionnements du soi évaluatifs et temporels à l'égard de la religion (générique).

Également, certaines participantes (surtout Q11Z) se réfèrent aux positions externes intellectuelles et philosophiques en leur accordant une certaine autorité, comme **Sayyid Qutb, Hassan al-Banna, Mohamed Arkoun** (*j'ai adopté des des lectures de Mohamed Arkoun puis des gens qui disent..* (Q11Z)). D'autres utilisent des positions génériques idéologiques, comme le marxisme (Q11Z) et les penseuses féministes musulmanes (F16L) (*au lycée c'est comme je commence à lire le marxisme* (Q11Z); *I did read some Muslim feminist thinkers (...) weather you know the woman body is something to hide or not..* (F16L)). Ces positionnements idéologiques aident les participantes à se relier à la religion et à s'y identifier.

Enfin, seulement deux participantes (Q9K, F11Z) utilisent les positions externes religieuses pour construire une désidentification (voir aussi l'EX81 Q9K **Abu Bakr** relié au Coran) :

EX60 (F11Z) : *on était intégrés dans les **Frères Musulmans** (...) puis j'ai compris que.. c'est comme.. c'est pas la la.. **c'est pas ça la religion** (...) ils disent une chose et ils pratiquent d'autre chose; c'était ça le conflit dans ma tête (...) **puis j'ai compris que ça.. c'est l'islam politique** (...) **je voulais plus prier je voulais plus ça** (...) c'est comme je suis toujours restée croyante (..) en Dieu (..) et en Prophète (..) mais c'est comme ça la pratique.. c'est comme on n'est pas nécessairement obligé de pratiques cette chose-là (...) pour être proche de Dieu*

Dans l'extrait, la participante négocie son propre positionnement du soi religieux face à la position des **Frères Musulmans**. Cette position dite politique introduit également un conflit identitaire qui lui fait distinguer **l'islam politique** de **la religion**. Cela amène la participante à se désidentifier des pratiques religieuses et à s'identifier comme **croyante** (voir le tableau XIV. (page 187)). Ainsi, nous concluons que, même si rares, les positions externes dites religieuses peuvent être utilisées comme stratégies discursives, soit pour s'identifier soit pour se désidentifier des identités ou de la religion musulmane.

2.3.4. Position promotrice de « Dieu »

2.3.4.1. *Identifications*

Comme nous l'avons constaté, la position religieuse de Dieu a gagné en importance dans le discours des participantes dans le sous-chapitre précédent (voir 1.6.1. & 1.6.2.). C'est également le cas chez plusieurs participantes de ce sous-chapitre (F4S, F5S, F11F, F8Z, F14D, Q10F, Q11Z, Q13A, F16L). Certaines d'entre elles utilisent cette position comme un point d'identification ou de désidentification essentiel concernant la religion musulmane. D'autres l'utilisent pour créer des positionnements du soi transcendants, soit pour se dissocier d'une religion spécifique, soit pour créer des identifications communes. Voici deux extraits :

EX61 (Q9F) : *c'est parce que pour moi la religion il y a pas des religions pour moi.. **pour moi il y a une seule religion** (T: une okay oui oui).. **parce qu'il y a un seul Dieu..** (T: hmh hmh) puis **des prophètes.. fait que s'il y a un Dieu...** c'est une seule.. un seul message.. (T: oui) peut-être la race humaine a fait en sorte qu'il a été modifié (T: hmh) mais c'est un seul message.. **il faut croire en les bonnes choses puis faire la différence..** (T: hmh oui) **entre des bonnes choses et des mauvaises choses et non pas faire la différence entre les religions** (T: hmh) ça c'est ma façon de voir (T: oui oui) parce que à chaque fois les gens ils font en sorte que il va toujours.. il faut qu'ils fassent toujours la différence mais **moi je suis catholique toi t'es musulmane** (T: hmh oui).. **moi je ne vois pas ces différences-là** (T: oui)..*

EX62 (F5S) : ***I think there is no difference within religions** (T: hmh) for myself I I will accept other (T: hmh) also religions I I will choose the religions that just **I believe the God** (T: hmh) the other should respect that also (T: yeah yeah) so **I wouldn't have any.. special religions** (T: yeah) **I think most of our aim and goal are our God** so (T: hmh) so.. **there is no difference between the religions it's just the name***

Dans ces deux extraits, la position externe de **Dieu** est abordée pour créer des positionnements transcendants, et ce, dans la comparaison avec d'autres religions et dans l'effacement des

frontières entre celles-ci (*moi je suis catholique toi t'es musulmane (...) moi je ne vois pas ces différences-là* (Q9K); *I think most of our aim and goal are our God so (...) so.. there is no difference between the religions it's just the name* (F5S)) (voir aussi (Q13A) dans le tableau XIV. (page 187)). Seules trois participantes (F16L, Q11Z, Q13A) soulignent la relation réciproque entre Dieu et leurs positions du Je dans le discours. Voici deux extraits :

EX63 (Q11Z) : *à chaque fois des gens me disent oui tu dois parler sur le foulard mais.. je sais pas (...) même si c'est une obligation je me dit okay je veux pas le mettre.. **c'est un problème entre moi et Dieu** (T: oui) et **s'il va me pardonner** c'est okay s'il peut pas me pardonner okay..*

EX64 (F16L) : *yeah **I still felt actually quite religious.. or close to God and Islam** (T: yeah) I was reading the Quran and praying sometimes and.. and all these things (...) there were the things girl worries in high school (T: yeah) weather I should be talking to guys or not or weather I should cover my hair or not (T: yeah) eh.. how to pray and how to not pray (T: yeah) and **how to get closer to God** and you know... so eh.. it was awakening that was influenced a lot by my friends in high school*

Dans ces extraits, la position de Dieu est présentée d'une manière relationnelle. Dans le premier, cette position agit comme sujet d'action (*Dieu qui va te dire; s'il va me pardonner* (Q11Z)) et, dans le deuxième, comme objet ou motivation d'action (*close to God; how to get closer to God* (F16L)) Toutefois, cette remise à l'action ne peut pas être identifiée dans le discours des autres participantes de ce sous-chapitre.

De plus, certaines participantes utilisent la position de Dieu pour résoudre un conflit identitaire. Voici deux extraits :

EX65 (Q11Z) : *c'est comme.. **je restais croyante.. mais non pratiquante puis...** j'accepte plus ce que je vois (T: okay) c'est c'est pour moi c'était c'était.. incohérent (T: hmh) c'est des choses incohérentes puis **Dieu.. alors j'ai trouvé la solution pour moi c'était à cet époque j'ai dit ben c'est Dieu.. j'ai dit c'est Dieu c'est la Lumière.. (T: hmh).. Dieu c'est la Lumière à travers Lui on voit tout ce qu'on voit maintenant (T: oui).. la Lumière de tout la Raison de tout de tout tout.. mais à cette époque-là j'arrivais pas tout élaborer mais j'ai dit ça pour me convaincre (T: oui) pour que je sois correcte à moi-même***

EX66 (F16L) : *it's I think once you have the **concept of God** in your head.. ((petit rire)) (...) **it's very hard to.. to get rid of it ((petit rire)) (...)** so I was really.. **struggling with this (...)** and... and I never got rid of of God ((petit rire)) (...) from my head (...) maybe I tried at some point (...) ((rire)) it's not bothering me anymore (...) **I can keep it and still be myself** (T: yeah).. **it's the thinking which I.. anyway I want (T: yeah) and reject and***

accept the principals that I want.. without having to get rid of this.. concept of God (..) eh.. and I think this is where I.. kind of found peace

Dans ces deux discours, il s'agit de la construction des positionnements du soi réflexifs des participantes qui se désidentifient de l'identité religieuse musulmane. Dans ce processus d'éloignement, la position de Dieu leur pose un conflit identitaire et participe ainsi à la construction d'une sorte de solidification du soi ou des positionnements finaux évaluativement positifs (*pour que je sois correcte à moi-même* (Q11Z); *and I think this is where I.. kind of found peace* (F16L)). Ainsi, la position de Dieu fonctionne en tant que point central dans la construction identitaire musulmane des participantes.

2.3.4.2. Remises en question et tierces-positions

La position de Dieu peut être également remise en question. Dans deux cas, ceci arrive dans la construction des tierces-positions résultant des conflits identitaires (F8Z (l'EX53), F4S (l'EX97 et l'EX121)). Seule une participante se désidentifie de la question de « l'existence de Dieu » :

EX67 (Q10F) : *I'm still trying to remind myself every now and then.. are you doing the right thing and stuff.. but still I don't see the place of religion in that (..) the practice even (..) the fact that whether the God exists.. (T: okay) you know (...) I don't see that it's it's something like.. it's a question that's good to be answered but not urgent*

Nous pouvons observer que les désidentifications de la participante de l'identité ou la religion musulmane n'excluent pas la possibilité de valider la position de Dieu, mais plutôt, elle choisit d'ignorer la question ontologique de son existence. Certaines confusions identitaires (F14D, F8Z, F4S) sont également présentes autour de cette position religieuse significative :

EX68 (F8Z) : *I really don't believe in any religion (T: yeah) I have like over the years decided that (T: yeah) for me maybe got some some power exist (T: yeah) I mean I don't even know that (T: yeah) but I need something to kind of sometimes think that okay help me (T: yeah) power (T: yeah) whatever it's God.. Nature.. (T: yeah) whatever it is but religion I really don't.. (T: yeah) I think it's something that humans made (T: yeah) .. to to have easier lives.. at that time (...)*

EX69 (F4S) : *like I totally lost (T: okay) I couldn't feel it anymore I even feel like I feel stupid (T: hmh okay) what am I doing who's I'm talking with (T: yeah) I need still talk with.. let's say God (T: yeah yeah) or let's say I say whoever you are energy.. (T: yeah yeah) strong energy whoever you are (T: yeah) controlling the energy if you are there or talking with myself (T: hmh) maybe talking with myself basically*

Dans ces extraits, la position externe de **Dieu** est utilisée pour se désidentifier ou aller au-delà de la religion (en général) ou de la religion musulmane en particulier. De plus, ces deux participantes associent à cette position une modalité linguistique de nécessité (*I need something to kind of sometimes think that okay help me* (F8Z); *I need still talk with.. let's say God* (F4S)). Cela peut exprimer une sorte d'imposition identitaire interne (l'auto-imposition) en lien avec la position de Dieu. La confusion identitaire remonte à la définition de cette position significative (*for me maybe got some some power exist (..) I mean I don't even know that* (F8Z); *I say whoever you are energy* (F4S)), ce qui laisse sa définition sans solidification. D'autres participantes utilisent cette position spécifique pour la création des tierces-positions (Q14D, F5S, F11F voir l'EX78) :

EX70 (F14D) : *you know.. I have **my own belief** if you mean (...) **I believe in humanity more than everything and** (T: yes yes) **I believe in God** (T: yes) **but not in the way that is mentioned in Islam or in other religions** (T: yes yes) **I believe in my own God** (...) you know I think that.. you know I need to believe in superior power (T: hmh yeah) I mean it and (T: yeah) so **I believe in it** (T: yeah yeah) because sometimes when **I'm really in trouble ((petit rire)) I have no other thing to think about** (T: yeah) so.. I don't like to forget about (T: yes yes).. about it.. but **I don't know what's what's this superior power** (T: yeah) but I.. I like to think that there is.. (T: there is..) yes but **I have no idea about it** (T: yeah) I don't know if there.. if there is or not.. (T: yes) but I like to think this.. (T: yes yes).. I prefer..*

EX71 (F5S) : *that **our book are Quran** (T: Quran) **I read that book** (T: yeah) some of them but mostly in in my own.. because **there's a translation of this Quran in Farsi..** (T: in farsi yes) that you can read from.. always.. because **in my opinion** (...) **I shouldn't read these A-arab ((petit rire)) language** (T: yeah) and **also I believe that.. some people they pray.. but God but.. in Arab language** (T: hmh hmh) **but in my opinion that of I'm Iranian so I'm.. my language is Farsi so I can speak to God in my own language not other Arabic language***

Dans ces extraits, les participantes créent leurs tierces-positions à travers le discours affirmatif du soi à partir des positions du Je. L'affirmation concerne surtout la position externe de Dieu (*I believe in my own God* (F14D)) et la manière de performer la prière (*I can speak to God in my own language* (F5S)). La participante (F5S) continue cette même négociation de la performance de la prière : *in my opinion there's no timing for praying with God so you can choose whatever you you need really to (..) to talk to to God and (..) speaking your own language not other kind of the language; because in our.. it's real that in our book that God is everywhere so he's everywhere (..) there is no need to find a special place to talk (..) or to*

pray. Comme nous pouvons le voir, elle utilise la position de Dieu pour s'affirmer devant la pratique en question et la manière de la performer. Ainsi, nous observons que la position externe significative de Dieu aide les participantes dans l'affirmation du soi et dans la création des tierces-positions alternatives, issues des conflits ou confusions identitaires par rapport à la religion.

2.4. Identifications, désidentifications et pratiques religieuses

Dans notre analyse, nous avons déjà observé des pratiques en relation à certains lieux ou positions significatifs. Dans le tableau suivant, nous identifions les pratiques abordées qui gagnent en importance dans leurs discours des participantes sur l'identité musulmane :

Tableau XVI. Pratiques religieuses qui comptent

Pratiques (en Finlande/au Québec)	
Associées	Lire le Coran 1 (1/0), jeûner pendant le Ramadan 3 (0/3), ne pas s'engager dans des relations sexuelles prémaritales 1 (1/0), fêter les fêtes religieuses 2 (2/1), favoriser la circoncision 1 (1/0), prier 1 (0/1), ne pas manger de porc 1 (0/1)
Négociées	Lire (le Coran/hadiths) 4 (2/2), porter le hijab 5 (2/3), porter l'habillement qui couvre 3 (1/2), prier 9 (4/5), jeûner 6 (4/2), ne pas boire d'alcool 1 (1/0), ne pas s'engager dans des relations sexuelles prémaritales 2 (2/0), fêter les fêtes religieuses 1 (1/0), gérer les relations filles-garçons 1 (1/0), aller à la mosquée 1 (1/0), avoir un mariage islamique 1 (1/0), consommer de la nourriture Halal 1 (0/1)
Dissociées	Lire le Coran 1 (0/1), porter le hijab 8 (5/3), porter l'habillement qui couvre 4 (4/0), prier 3 (2/1), jeûner 2 (2/0), ne pas boire d'alcool/fumer 4 (3/1), ne pas manger de porc 3 (3/0), consommer de la nourriture Halal 1 (1/0), gérer les relations filles-garçons 4 (4/0), lire des livres religieux 1 (1/0), s'engager dans les cinq piliers 1 (1/0), garder la virginité prémaritale 1 (0/1), se marier dans un pays musulman 1 (0/1), ne pas avoir de contact avec des juifs 2 (1/1), favoriser la polygamie 1 (0/1)
Neutres (associées aux autres voix)	Lire le Coran 3 (3/0), porter le hijab 4 (1/3), prier 9 (4/5), jeûner 6 (3/3), insulter les personnalités religieuses/blagues 2 (2/0), aller à la Mecque 2 (1/1), ne pas boire d'alcool/fumer 3 (0/3), porter le niqab/tchador/hijab 2 (0/2), fréquenter l'école coranique 1 (0/1), favoriser la polygamie 1 (0/1), favoriser la division de l'héritage 1 (0/1)

Comme nous pouvons l'observer, la plupart des pratiques abordées par les participantes s'attachent au contexte discursif de la dissociation ou de la négociation (n'excluant pas la possibilité de dissociation). Ce sont surtout les pratiques, comme **porter le hijab, prier, jeûner et ne pas boire d'alcool**, qui déterminent les (dés)identifications des participantes par rapport aux identités ou à la religion musulmanes. Toutefois, il convient de se souvenir qu'il s'agit toujours d'une négociation interactionnelle, non exhaustive et non définitive et, ainsi, les associations et les dissociations peuvent varier selon les contextes où d'autres pratiques peuvent gagner en importance et d'autres en perdre. L'importance se trouve cependant dans la manière dont ces pratiques participent à la construction identitaire de nos participantes et à leurs définitions des identités et de la religion musulmanes.

2.4.1. Identification aux pratiques religieuses

Tout d'abord, nous notons que rares sont les pratiques auxquelles les participantes s'identifient au moment des entrevues (sans prendre en compte la négociation du passé). Nous en avons identifié quelques-unes : **lire le Coran** (*but sometimes.. I read Quran* (F6M)), **jeûner le Ramadan** (*moi j'aime ça le Ramadan que ça soit ici ou..* (Q8F)), **prier** (*puis j'ai commencé à prier* (Q11Z)) et **ne pas s'engager dans des relations sexuelles prémaritales** (*in Iran girls.. eh.. dont have sexe (..) before marriage (..) ((toux)) and this is what.. I did in Iran (..) and now I don't get married.. still so eh.. I didn't have sexe* (F6M)) (**fêter les fêtes religieuses**, voir l'EX87 et l'EX88). Pourtant, certaines d'entre elles sont dissociées de la religion (voir l'EX42) :

EX72 (Q8F) : [ne pas manger de porc] *plus le Ramadan je mange pas de porc mais ça c'est ça a rien à voir avec la religion* (T: oui) *c'est comme si je te dirais aujourd'hui si tu manges du chat* (T: hmh okay) *est-ce que toi tu vas manger du chat.. non ben c'est ça*

La participante (Q8F) utilise la comparaison dans son discours pour expliquer son engagement à **ne pas manger de porc**. Cette comparaison inclut une présupposition comparative que la chercheuse (nous) ne mange pas de chat. Dans son cas, cette comparaison sert pour la justification de la dissociation entre la pratique concernée et la religion.

2.4.2. Entre l'identification et la désidentification des pratiques

La plupart des pratiques religieuses sont négociées ou dissociées des participantes dans leurs discours. En ce qui concerne la négociation identitaire, ce sont surtout les pratiques de **la**

prière, du port du hijab, de la lecture du Coran et du jeûne qui sont les plus abordées par les participantes (voir le tableau XVI. (page 218). Cette négociation peut inclure plusieurs positions externes et internes avec des repères temporels. Ainsi, la négociation peut se réaliser dans le discours réflexif (l'autodialogisme) ou dans le discours interactionnel (avec les positions ou voix externes), parfois interreliés. Voici deux extraits :

EX73 (F16L) : *women in general dont have to go to (T: yeah) pray in mosque.. but for time to Ramadan.. evening they would go.. and I went few times (...) every time I'd go home feeling frustrated (...) even though I wanted.. I wanted to be part of.. but when I would go to mosque and then.. some women would be a little bit nouzy.. you know and try to give you advice or.. tell you you're not doing this right (...) and then I would get so frustrated (...) like everyone feels like they have to tell you how to do things (...) so I stopped going*

EX74 (Q11Z) : *tout le monde chez nous est les croyants.. tout le monde avec le foulard; elle [ma mère] met toujours les directives ((petit rire)) elle est toujours en train de chicaner pourquoi vous mettez pas le foulard regardez la fille telle telle (..) elle est respectueuse; à l'âge de treize ans c'est comme.. j'ai mis le foulard (..) moi j'étais une fille voilée (...) c'était ma décision à moi puis j'ai commencé la lecture; je prie depuis dix ans (...) c'est correct mais j'ai- le foulard c'est c'est hors de question (..) parce que j'ai enlevé le foulard quand j'avais dix-sept ans (..) c'est correct pour moi je voulais plus le mettre*

L'analyse de ces deux extraits visent à **mettre en relief la manière dont les pratiques spécifiques (ici aller à la mosquée (F16L), porter le hijab (Q11Z)) peuvent être négociées entre plusieurs voix ou positions externes et les positions temporelles du Je** des participantes. Ces deux extraits montrent une sorte de solidification identitaire (positionnement final) qui résulte du processus de négociation entre l'identification et la désidentification.

D'un autre côté, les désidentifications peuvent également s'appuyer sur l'affirmation du soi et le discours du soi des participantes. Ce discours porte souvent (Q11Z, Q8F, Q9K, F16L) sur l'association de la religion à quelque chose de personnel (*it was all very personal* (F16L); *moi j'ai pris un cheminement individuel; tout c'était.. mon choix personnel* (Q11Z)). Cette affirmation peut amener les participantes à un positionnement réflexif ou au positionnement d'une tierce-position, si elle résulte d'un conflit identitaire (voir 2.5.3 & 2.5.4.). De plus, certaines participantes forment le discours du soi à partir des positions du Je dites indépendantes (sans lien avec les positions externes). La participante (F6M) le fait en relation avec le fait de **ne pas porter de hijab** (*I eh.. don't wear a scarf; it's nothing special for me*),

de **ne pas boire d'alcool** (*drinking alcohol is (...) something that is forbidden in Islam but eh.. I personally don't believe in that (...) so.. I'm drinking alcohol also*), de **ne pas manger de porc** (*other thing that is forbidden in Islam is eating porc (...) but I don't have any problem with that (...) also (...) I'm eating it here*) et de **ne pas prier** (*I didn't pray even in Iran (...) and now I don't pray*). Sa négociation des pratiques ne se réalise pas au niveau relationnel entre les positions internes et externes, mais plutôt par rapport aux repères spatiaux ou lieux significatifs (**en Iran, ici**) ou par rapport à l'affirmation du soi. Voici deux extraits illustrant ce discours :

EX75 (F11F) : ***I really find it boring waking up four o'clock or five o'clock in the morning to pray.. (T: hmh) and again in the noon and again in the evening three times praying in Arabic language.. I find it boring so.. (T: yeah) I I talk to God I sometimes pray God in my language.. in my own words (T: hmh yes) I like it much better (T: yes) much more eh.. eh.. the other the other thing is fasting.. some years in that that special month of the year (T: yeah) sometimes I used to fast but eh.. in some years that month was in summer (T: yeah) and that was a really long time from from the sun rise to the sunset (T: hmh) not to eat anything (T: hmh) anything (T: anything yes) so I I wouldn't do that.. (T: okay) because I thought it harms my body..***

EX76 (F16L) : ***that was creating some problems that I was holding on to my position that I will not cover.. (T: yeah) until high school then in highs school I was thinking about it and then I kind of felt that I want to do it (T: yeah).. eh and I was going through this like religious awakening.. (T: ah in high school) in high school then I also I was reading some literature (T: yeah) and.. and trying to position myself you know.. with religion.. differently.. so.. so then I started to wear hijab (T: hmh) and to pray more regularly.. eh.. I became more religious.. (T: yeah).. then that lasted for maybe two years***

EX77 (F8Z) : ***then I started school and I saw friends that are were fasting (T: yeah) when the Ramadan came (...) I was like okay I want to fast too (T: hmh) cause they're fasting (T: yeah) seems cool.. but I had this light feeling that girls fasted to lose weight (...) when this fasting came (...) so I tried one day I told my parents I want to fast and they were like are you sure like yes.. okay.. in the morning we eat something before the sun (T: yeah) rises.. and the the whole day I was suffering so much (T: hmh) I was like thirsty.. tired I couldn't listen to lectures.. I came home and I opened and like ended the fast.. and I told my mom I wouldn't never do this again ((rire))***

Dans le premier extrait, la participante (F11F) se positionne par rapport à certaines pratiques et aux manières de les performer (**prier (tôt dans la matinée, en arabe), jeûner pendant le Ramadan**) avec des modalités linguistiques affectives et évaluatives négatives qui les qualifient d'ennuyantes ou de nuisibles. Dans son discours, le discours du soi est utilisé pour se positionner et pour s'affirmer contre ces pratiques. Dans le deuxième extrait (F16L), ce

discours est plutôt descriptif ayant un repère temporel dans le passé. Il s'agit moins de l'affirmation du soi. La participante négocie la pratique du **port du hijab** (et de **la prière**) entre plusieurs positions temporelles du Je et ainsi, elle construit un discours de la transformation de soi. Dans le troisième extrait, la participante (F8Z) utilise le récit narratif pour se désidentifier d'une pratique spécifique (**le jeûne**). Elle aborde un discours du soi et la négociation identitaire avec la position externe **des amis, des filles** (générique), de **mes parentes** et de **ma mère**. Dans ce discours l'attention porte particulièrement sur la solidification de la pratique concernée du jeûne, et pas tant sur le contre-positionnement de la participante avec les positions externes abordées.

La plupart des participantes de ce sous-chapitre se désidentifient affirmativement de certaines pratiques religieuses, comme **le port du hijab, la prière et le respect de l'interdiction de boire de l'alcool ou manger du porc**. Il s'agit souvent d'une prise de position explicite (*I don't believe in it* [le hijab] (F14D); *j'étais pas vierge avant le mariage j'ai jamais crû en ça* (Q13A)).

Parfois, la négociation se réalise par le discours du soi à travers la négociation des positions du Je des participantes. Voici un extrait :

EX78 (Q9K) : ***j'ai pas eu le contact avec le Coran*** (T: oui) ***j'avais pas de contact..*** (T: okay) ***une fois par la curiosité je l'ai ouvert..*** (T: okay) *je l'ai ouvert puis je lis pas très bien l'arabe calligraphique je je je lisais la traduction française.. et je me rappelle que **cette fois-là je.. je l'ai fermé quelques pages après parce que je trouvais** que c'était violent..* (T: ah okay) *j'ai arrêté.. là quand je dis ça je.. je veux juste que **tu comprends** je peux pas dire que le Coran est violent (T: oui) **c'est juste que je suis tombée** sur une page où je.. **je trouvais** que c'était un peu dur fait que j'ai arrêté (T: oui oui) je sais très bien que c'est pas juste ça (T: oui) mais donc c'est ça.. **j'aurais dû par la curiosité intellectuelle et scientifique peut-être lire plus longtemps..** pour essayer de me faire un jugement plus.. mais c'était juste que **j'étais pas prête à ce moment-là donc j'ai arrêté***

(...)

T: *aujourd'hui c'est ça okay.. eh.. puis t'avais que.. que une fois t'as ouvert le Coran.. est-ce que tu te souviens c'était dans..*

Q9K : ***c'était ici au Canada..*** (T: c'était ici au Canada okay).. *je sais pas si je l'ai fait par.. (T: oui) je sais pas par nostalgie ou quoi mais c'est ça il était il était dans.. **chez nous donc je l'ai ouvert puis je l'ai feuilleté** puis.. puis je me rappelle je crois que **c'était sur Abu Bakr..** je suis pas sure.. et et je sais pas si c'est je sais pas si c'est en tout cas **la lecture que j'en ai fait j'ai pas lu beaucoup** (T: oui) **je crois que c'était deux pages et***

*tout.. alors j'ai du tomber sur des mauvaises pages (T: oui) parce que.. disons que.. je crois que j'avais à priori dans le Coran.. j'avais j'avais **c'était dans l'époque que j'étais pas bien..** bon bref **la famille me manquait et tout..** (T: hmh) c'est.. je je cherchais pas ça.. et mais mais.. quand quand on est pas bien on cherche de faire des alternatives.. **puis moi quand j'ai ouvert oh là là c'est pas pour moi** (T: oui) donc c'était juste.. je cherchais plus un réconfort peut-être.. (T: oui) et souvent comme pas mal de gens peut-être ils le trouvent dans la religion (T: hmh).. donc c'est ça j'ai ouvert puis **j'ai vu ça et j'ai dit non.. c'est pas ce que je recherche pour le moment***

Dans cet extrait, la participante négocie la désidentification de la pratique de **la lecture du Coran** avec plusieurs positions du Je et la position religieuse d'**Abu Bakr**. Il s'agit d'une négociation momentanée avec un repère temporel (non temporellement distribuée) et contextualisée dans un lieu précis (**ici au Canada, chez nous**). Nous pouvons y identifier des positions du Je descriptives (*j'ai pas eu le contact avec le Coran*), basées sur l'action du moment significatif (*une fois par la curiosité je l'ai ouvert; donc je l'ai ouvert puis je l'ai feuilleté; cette fois-là je.. je l'ai fermé quelques pages après; etc.*), basées sur des positionnements **évaluatifs** (*parce que je trouvais que c'était violent*), **affirmatifs** (*puis moi quand j'ai ouvert oh là là c'est pas pour moi; j'ai vu ça et j'ai dit non.. c'est pas ce que je recherche pour le moment*), **émotionnels** (*c'était dans l'époque que j'étais pas bien; la famille me manquait et tout*), **hypothétiques contrefactuels** (*j'aurais dû par la curiosité intellectuelle et scientifique peut-être lire plus longtemps*) et **justificatifs** (*je veux juste que tu comprennes je peux pas dire que le Coran est violent (..) c'est juste que je suis tombée sur une page où je.. je trouvais que c'était un peu dur*). Cette dernière position du Je se construit dans une situation interactionnelle (avec nous comme chercheure) face à laquelle la participante éprouve le besoin de se justifier.

2.4.3. Pratiques religieuses et repères spatiaux

Comme nous l'avons observé dans la section 2.2., certains lieux gagnent en importance dans le discours des participantes. Cela se fait également en lien avec certaines pratiques religieuses :

EX79 (Q8F) : ***j'aime plus passer le Ramadan ici** (..) parce que les gens sont actifs.. tu ne sens pas une grosse différence oui c'est sur que la magie du Ramadan est incomparable (T: hmh) mais en même temps **les gens sont pas actifs les gens sont..** comment dirais-je.. sont toujours énervés fâchés.. pendant toute la journée.. (T: hmh) pff.. t'es comme.. oh God qu'est-ce qu'ils.. ils ont rien à faire.. juste à s'engueuler*

EX80 (Q13A) : *moi j'étais au lycée français.. **au XX [pays en Afrique du Nord]**.. et puis par exemple **pendant Ramadan** il y avait des gens dans ma classe qui osaient ne pas eh.. parce qu'ils étaient ils appartenait à la classe privilégiée.. ne pas.. ne pas j-je suis pas en train de dire que c'est bien ou mal (T: oui) mais **par rapport à la société (..) qui osaient de ne pas jeûner** (T: oui) alors **qu'au Sénégal ça.. tu le fais.. ah mon c'est.. tu vas même pas le faire** (T: oui) **tu vas même pas y penser***

Dans ces deux exemples, les participantes négocient la pratique du **jeûne du Ramadan** contextuellement, entre deux lieux. Dans le premier exemple, il s'agit plutôt du positionnement du soi de la participante (*j'aime plus passer le Ramadan ici*), tandis que dans le deuxième, l'imposition identitaire est associée à deux lieux (**XX [pays en Afrique du Nord]** et **Sénégal**), utilisés d'une manière descriptive pour définir la pratique concernée. Certains lieux, ici le lieu national de **l'Iran**, sont davantage associés aux pratiques spécifiques aussi d'une manière imposante (EX81) :

- **Imposition** : *One problem in Iran is that ehh.. about the **women that they are forced to wear scarves** and (..) some kind of special clothes when they're going to streets (F5S); everywhere **we have to pretend; you can't be the one that you want** (..) the clothes and everything (F14D); in Iran.. wearing a scarf is **obligatory** (F11F)*
- **Positionnements du soi** : *I have no hijab you know (..) for example in the streets **I have to; I don't believe in it** (F14D); **I choose it** from my childhood that I just **I should just force to wear a scarf in public places (..) not in private places or other places** (F5S); if there is no obligation **I wouldn't do so** (F11F).*

Nous observons ici les extraits portant sur la pratique du **port du hijab** en relation au lieu national et imposant de **l'Iran**. Toutefois, les participantes s'affirment et contredisent ces impositions. Dans le suivant, nous avons récupéré des pratiques contextuellement imposantes qui peuvent être contestées, comme gérer les relations filles-garçons (F14D, F11F), lire les livres religieux (F5S), ne pas boire d'alcool (*I used to drink alcohol before (..) when we were in Iran (..) but actually **illegally*** (F11F)). Toutefois, d'autres participantes (F11F, Q9K, F1A, F8Z, Q8F, Q13A) contestent moins certaines impositions liées aux pratiques. Voici trois extraits :

EX82 (Q9K) : *c'est quand même **une société musulmane au Maroc** fait que bon.. tu tu peux sortir en mini-jupe si tu veux (T: hmh) mais ça reste c'est c'est.. tu as des mosquées tu as des (T: hmh).. en tout cas je sais pas **c'est la culture ambiante** (T: oui) **c'est comme ici tse il y a beaucoup de catholiques qui se disent catholiques** (T: catholiques) **mais qui ne pratiquent pas** (T: oui) **mais ils se disent de culture catholique puisqu'ils sont baptisés***

ou.. (T: hmh) nous on n'a pas de baptême en is- dans l'islam mais.. c'est c'est c'est quand même une certaine.. c'est ça une certaine approche que.. d'éducation (T: hmh) qui fait que après quand t'es.. quand t'es adulte tu te dis ben je.. je m'identifie à une certaine culture (T: oui).. arabo-musulmane

EX83 (F1A) : but of course you see it everywhere as a child we have always celebrated the festivals (T: yeah) like Ramadan the the .. in Turkish we call it Kurban Bayram that's the feast when festival when were you slaughter the sheep ((rire)) (T: yeah exactly ((rire))) so .. these are celebrated by whole nation it's like Christmas .. (T:yeah) there is no escape from Christmas (T: yeah) there is no espace from Ramadan (T: yeah) or the slaughters of the sheep so ehh .. and of course people neighbours practiced Islam .. (T:hmh) they .. of course it's in your everyday life even though I don't practice whenever I speak.. ehh.. daily language that I use Inshallah.. Mashallah ((rire)) so that's I meant by being a cultural (T: cultural okay yes) Muslim so ((...)). because when you... are born into a culture and you grow up with it.. it becomes part of you even if you want it or not (T: yeah I see yes)... so.. I guess if I ever decide to become religious later (T: yeah) when I get older (T: yeah) and start to be afraid of death ((rire)) (T: yeah) I would probably become a Muslim ((rire))

EX84 (F8Z) : it was more traditional (T: yeah I see) so in Turkey I think what we have even if you are non-religious you have this traditional Islamic (T: yeah) aspects (T: aspects yeah).. they combine (T: yeah) I mean you celebrate like I think like Joulu and Easter here in Finland (T: yeah hmh) if you ask those people who celebrate Jou/ Christmas (T: Christmas) it's not for religious purpose I mean not purely at least (T: hmh yeah yeah) you sing religious songs here.. (T: yeah) but it's not purely for religion (T: yeah) so that's the way I can maybe relate (T: yeah) how we see Islam in Turkey (T: in Turkey yeah) and especially as a non-religious persons (...) it's like the life style and holidays (T: yeah) is when you interact (T: hmh) with the Islam (T: Islam hmh) eh it's like if you have this Eid Mubarak or this Ramadan you go visit people for religious reasons of course (T: yeah) but I don't see it like that.. but at that time you have two three days' holiday (T: yeah) and then you go to grandmothers you kiss their hand (T: hmh) and they give you candy or money because it's this..

Ces trois participantes s'identifient à une certaine culture ambiante (Q9K) ou à certaines fêtes religieuses ou culturelles (F1A, F8Z) d'une manière contextuelle (contexte national). Elles utilisent la stratégie discursive de la comparaison interreligieuse pour les négocier : *c'est comme ici tse il y a beaucoup de catholiques qui se disent catholiques (..) mais qui ne pratiquent pas (Q9K); it's like Christmas (..) there is no escape from Christmas (..) there is no espace from Ramadan (F1A); I mean you celebrate like I think like Joulu [Noël] and Easter here in Finland (F8Z)*). Ces comparaisons se construisent, au moins partiellement par la présence de la chercheure (nous) (non musulmane d'origine finlandaise) et agissent ainsi

comme des stratégies discursives pour justifier certains aspects des identités (religieuses) musulmanes « conservées ».

2.4.4. Pratiques définissant les identités musulmanes

Nous voulons également souligner le fait que certaines participantes utilisent les pratiques religieuses pour définir les identités musulmanes incluant un jugement évaluatif (bon, bien). Il y a celles qui le font à travers les positions externes et d'autres qui le font à travers les positions internes :

EX85 (Q11Z) : ***les parents disent okay essayez de vous comporter bien..** (T: hmh.. oui) de vous comporter bien **selon eux c'est faire la prière..** (T: okay) puis **les filles font le foulard..** puis ça.. **le Ramadan c'est pas à discuter ça c'est vraiment pas..***

EX86 (Q13A) : *en **famille de mon.. de mon père ils sont connus comme étant des.. des des des.. bons musulmans..** (..) voilà **ils prient..** sont très comme ça là (T: okay).. donc moi c'est comme ça qu'on était (T: okay) mon père a été éduqué puis il est parti à **l'école coranique***

Dans ces deux extraits, les positions/voix externes des **parents** (Q11Z), de **la famille de mon père** et **mon père** (Q13A) sont utilisées pour définir d'une manière évaluative les identités musulmanes à travers les pratiques de **la prière, du port du hijab et du jeûne du Ramadan** (Q11Z) ainsi que de **la prière et la fréquentation de l'école coranique** (Q13A)). Dans le premier extrait, l'imposition identitaire est plus explicite (construite à partir de la position du Vous) que dans le deuxième extrait.

Dans le discours des autres participantes, être un(e) bon(ne) musulman(e) ou un(e) vrai(e) musulmane est associé surtout aux pratiques de **la prière et du jeûne** (F11Z) (*to be a real Muslim if I wanna pray (..) if I wanna fast (..) during Ramadan I can and if I don't want to (..) I'm free again* (F11F)), de **l'abstinence sexuelle prémaritale** (*at that time if you're a good muslim you cannot have sex before marrying (...) so I was thinking I'm not a good muslim anymore I'm not a virgin no one would marry me* (F4S; F15E)) et **du port du hijab** (*she's also a good Muslim with a scarf* (F4S)), **du respect de l'interdiction de voler ou tuer** (*Islam is try to be good (..) so not steal not kill anyone ((petit rire))* (F1A)). Ces pratiques mentionnées sont associées aux identités musulmanes évaluativement construites. Toutefois, il convient de souligner que ce discours évaluatif à partir des pratiques religieuses est rare chez les participantes et est parfois aussi un point de désidentification :

EX87 (Q13A) : mais j'ai dit je suis musulmane là.. même si je suis pas la meilleure musulmane je fais pas mes prières eh j'ai fumé j'ai eh.. je parle des cigarettes.. (T: oui oui) mais je veux dire.. oui je suis musulmane je le sais (...) je suis croyante (...) je crois en Dieu

EX88 (F8Z) : so during my teenage time I decided that I read a bit more about Muslim (T: yeah) Islam (T: Islam) and then I said okay you need to do five things (T: hmh) but you have to do them all.. (T: hmh) doing one is not really.. I mean it is for them [parents (?)] at least I do something (T: hmh) but by years.. I realized that either I do all these five or I don't do anything (T: ah okay) because for me.. I believe that you should to that as a whole if you believe in something.. and then on the other hand I believe that just working hard being honest like these basic life facts (T: hmh) are enough to to.. (T: yeah) be a good person (T: yeah) not that I have to do those five things (T: yeah) praying fasting (T: yeah) so... that's what Muslim is for me..

EX89 (Q8F) : c'est pas parce que je ne porte pas le voile que je suis bonne musulmane ou parce que je ne.. porte le voile que je suis une bonne musulmane (T: hmh) ça veut rien dire (...) c'est ta façon a vivre (...) comment tu vis juste ta vie sainement (..) et non pas ta religion sainement (...) en faisant de bien a toi-même.. (T: hmh) et en faisant du bien aux autres et être utile (T: hmh) dans ce que tu fais (T: oui) parce que quand tu vas travailler.. tu es très utile

Dans ces extraits, les participantes s'identifient à certaines définitions de l'identité musulmane et se dissocient d'autres à travers la désidentification des pratiques, comme **prier** (Q13A, F8Z, Q8F), **porter le hijab** (Q8F), **ne pas fumer/boire d'alcool** (Q13A), **jeûner** (Q8F), **s'engager dans les cinq piliers** (F8Z) et **ne pas manger de porc** (Q8F). Ces discours reposent sur l'évaluation (jugement de valeur : *be a good person* (F8Z) *en faisant du bien à toi-même (..) et en faisant du bien aux autres* (Q8F), aussi d'une manière comparative : *je suis musulmane là.. même si je suis pas la meilleure musulmane* (Q13A)) que les participantes utilisent dans leurs définitions identifications musulmanes.

2.5. Positionnements du soi musulmans

2.5.1. Absence des positions du Nous musulmans

Pour commencer, nous notons que contrairement au chapitre précédent (voir 1.7.), nous avons observé que chez nos 15 participantes de ce sous-chapitre, il y a seulement une participante dont le discours est de l'ordre du *culturespeak* (Hannerz 1999), discours solidifiant *par excellence*. Le *culturespeak* est le discours générique (parfois construit autour d'une position du Nous générique) utilisé pour construire le « point de vue musulman » à partir de multiples généralisations : *la conception culturelle de l'islam.. (..) c'est l'interprétation que les enfants..*

toi tu vas être jugé sur les actes de tes enfants; parce que chez la culture chez la.. les musulmans.. la punition c'est pas là-bas.. c'est ici là; la chose qui est bonne chez les musulmans c'est qu'ils ont pas.. qu'ils ont pas.. une une intermédiaire (...) ça veut dire ton destin.. ce qui va le juger c'est Dieu (Q11Z). Comme nous pouvons l'observer, la participante n'utilise pas de positions du Nous génériques (ni positions du Je personnelles) et garde ainsi une distance face à ces généralisations par les pronoms personnels génériques (tu, ils). Ainsi, il s'agit d'un discours solidifiant, parfois marqué par la subjectivité de la participante à travers l'évaluation (*bonne*), mais sans de remises en question.

2.5.2. Temporels

2.5.2.1. Positionnements du soi temporels

Nous constatons que dans le discours de chaque participante, il y a des repères temporels reliés à la négociation des identités musulmanes. Certaines de ces participantes (surtout Q11Z et F16L) mettent en avant ces positionnements par le discours du soi :

Tableau XVII. Positions temporelles du Je

	Zahra (Q11Z)
l'âge de 12 ans	<i>au début (...) c'était normal (..) que je priais pas.. rien jusqu'à l'âge de 12 ans</i>
l'âge de 13 ans	<i>puis à l'âge de 13 ans (...) j'ai mis le foulard (...) moi j'étais j'étais une fe-fille voilée.. (..) c'était ma décision à moi puis c'est comme j'ai commencé la lecture (..) tout l'héritage culturel.. puis de l'islam puis du Coran (..) les hadiths tout tout tout c'était.. mon choix personnel</i>
j'avais 16 ans; Frères musulmans	<i>c'est pas ça la religion (Frères musulmans).. c'était comme.. un choque pour moi.. disons ils disent une chose et ils pratiquent d'autre chose (...) c'était trop pour moi (...) puis j'ai compris que ça c'est l'islam politique; et quand presque j'avais 16 ans.. j'ai dit c'est comme si je voulais plus prier je voulais plus ça c'est comme.. (..) c'est comme j'en ai marre de..; c'est comme on n'est pas obligé de pratiquer cette chose-là (..) pour être proche de Dieu</i>
l'âge de 17 ans	<i>c'est pas l'obligation de prier de faire ça c'est c'est c'est pas ces pratiques qui va m'approcher de Dieu.. (..) et là j'ai arrêté (..) à l'âge de 17 ans j'ai arrêté de pratiquer (..) je pratiquais j'ai arrêté le tout.. la prière le Ramadan tout tout mais je suis restée discrète je dis pas tout; j'ai enlevé le foulard quand j'avais dix-sept ans (..) c'est correct pour moi je voulais plus le mettre (...) même c'est jusqu'à maintenant.. j'en suis pas sûre.. si c'est une obligation pour les femmes ou non..</i>
j'avais ma fille	<i>tu reçois la claque puis tu recommences à réviser de tout.. et la révision c'est comme.. c'est comme un voyage envers soi (..) et il est difficile.. t'as besoin</i>

	<i>d'aide.. (..) ben t'as besoin vraiment d'aide (..) d'être spirituel d'aide des gens puis.. la prière m'a aidée beaucoup (..) mais après.. que j'ai.. j'avais ma fille (..) j'ai passé par la mort moi et elle (..) là j'ai compris que Dieu était avec moi puis.. ça veut dire que je suis bien (..) que je suis une femme bien (..) ça veut dire je prie depuis dix ans (..) depuis dix ans c'est correct mais j'ai- le foulard c'est c'est hors de question</i>
--	--

Lina (F16L)	
« l'enfance »	<i>« I still felt actually quite religious.. or close to God and Islam »; « I was reading the Qu'ran and praying sometimes »; « we could.. for example fast Ramadan »; « it was very relaxed.. (..) so I don't feel.. eh.. too much pressures »; « I also didn't really cover my hair eh.. »</i>
in high school	<i>I was going through this like <u>religious awakening.. (..) in high school then I also I was reading the literature (..) and.. and trying to position myself you know.. with religion.. differently.. so.. so then I started to wear the hijab (..) and to pray more regularly... eh.. I became more religious (..) then that lasted for maybe two years; it was a waikening that was influenced a lot by my friends in high school; we have to (..) become more Muslim and be better Muslim; although I was resisting it becofe.. eventually I felt like.. I want to be part of it</u></i>
I went to university in XX countries	<i>I started studying philosophy (..) I mean <u>questioning even more what I.. so there was a lot of questioning in my life; slowly I became more distant; it was all very personal; I started rejecting a lot of things; I disclosed the <u>religion and the the.. practicing very.. correctly; you live in very deep contradictions; then I took of the hijab; but I still have like this spiritual attachment (..) that I always maintain</u></u></i>

Comme nous pouvons le voir, les repères temporels associent ou dissocient la participante (Q11Z) par rapport aux pratiques religieuses (**prier, porter le hijab, lire le Coran/hadiths, jeûner pendant le Ramadan**, etc.) et s'attachent à « l'âge ». De plus, nous pouvons observer une sorte de positionnement final et achevé et, ainsi, de solidification identitaire, commençant par le positionnement temporel **au début** et finissant au positionnement **j'avais ma fille** exprimé d'une manière évaluative et genrée (*je suis bien (..) que je suis une femme bien*).

La deuxième participante (F16L) associe également les repères temporels aux pratiques religieuses (**lire le Coran et la littérature, prier, porter le hijab**, etc.) à partir des identifications et des désidentifications d'une manière réflexive. Elle décrit avoir vécu une « période de pratique » (le seul positionnement temporel) qui définit son positionnement actuel suite à la désidentification de certaines pratiques religieuses, comme **porter le hijab** (*I was also asking questions about what is modesty*). De plus, la participante met en avant la

nature non imposante des pratiques religieuses et s'affirme devant ces pratiques (*we practice together (..) but again it was very relaxed; so I don't feel.. eh.. too much pressures for sure and all.. and I prayed because I wanted to pray*). Ainsi, elle se désidentifie des impositions identitaires des pratiques, même si ces dernières se trouvent au centre de la construction de son positionnement du soi réflexif.

2.5.2.2. *Négociation temporelle avec la religion*

Mis à part les positionnements du soi temporels, certaines participantes négocient leur relation à la religion musulmane, ou aux identités musulmanes d'une manière temporelle. Nous observons ces repères temporels utilisés pour justifier les identifications ou les désidentifications par rapport aux identités (religieuses) musulmanes. Voici trois extraits :

EX90 (F11F) : *after some years I didn't.. fast anymore (T: hmh yes yes).. I don't know why.. because sometimes I say why should I do that (T: yeah) what is the reason (T: hmh) and some of the rules are.. are are.. how can I tell you.. **this Islam (T: hmh) is from 14 hundred years ago I think.. (T: hmh) and some rules are for the Arab people for those days.. (T: okay yes) I think they're nonsense.. right now (...)***

EX91 (Q12L) : *sometimes it brings **good** to people (...) **I understand why they were introduced back in the time** (..) because you need some sense of social order (...) and people are not as sophisticated and intelligent as now (..) to act moral*

EX92 (F8Z) : *I think it's something that humans made (T: yeah) to to **have easier lives.. at that time of the century it was needed** and it was perfect and I think those prophets were brilliant brilliant men (T: hmh) who wrote these things down and stuff but ((petit rire)) so **in daily life.. no..***

Dans ces trois extraits, les participantes « localisent » la religion avec les repères temporels (*back in the time* (Q12L); *at that time of the century* (F8Z); *14 hundred years ago* (F11F)). Ces repères temporels, aussi positifs, leur servent d'une sorte de justification pour leurs désidentifications actuelles musulmanes.

Trois autres participantes (F8Z, F11F, Q9K) utilisent ces repères temporels face à ceux intergénérationnels (*les vieux les.. plus âgés (..) qui étaient plus religieux; les jeunes ne croyaient pas en tout cas* (Q9K)). Deux participantes (Q9K, F1A) construisent également des positions hypothétiques temporelles religieuses localisées dans l'avenir (voir l'EX93).

Nous avons pu identifier également d'autres participantes qui ne rejettent pas complètement la religion (Q9K, Q12L, F1A, F8Z, F16L, Q8F, Q9K, Q11Z, Q13A) (pour plus de détails, voir

le tableau XIV. (page 187)). Cela dit, il existe toujours un espace de la négociation concernant les identités musulmanes et la religion musulmane. Voici un extrait :

EX93 (F1A) : *and of course people neighbours practiced Islam .. (T:hmh) they .. of course it's in your everyday life even though I don't practice whenever I speak.. ehh.. daily language that I use Inshallah.. Mashallah ((rire)) (T:yeah Mashallah) so very many words which .. are related to the philosophy of Islam which sort of bring out my way of thinking that .. I do believe in faith (T: yeah) like when I say Inshallah (T: hmh) let's hope that happens so I leave the things in the hands of God anyway ((rire)) (T: hmh, yeah yeah) even if I don't pray (T: yeah) I haven't read Qur'an (T: yeah) I don't fast (T: yeah) so that's I meant by being a cultural (T: cultural okay yes) Muslim so ((...)). because when you... are born into a culture and you grow up with it.. it becomes part of you even if you want it or not (T: yeah I see yes)... so.. I guess if I ever decide to become religious later (T: yeah) when I get older (T: yeah) and start to be afraid of death ((rire)) (T: yeah) I would probably become a Muslim ((rire))*

Ce discours de la participante (F1A) négocie son identité musulmane entre les positions internes s'appuyant sur les pratiques religieuses (*I use.. Inshallah.. Mashallah; I do believe in faith; I leave the things in the hands of God; I don't pray : I haven't read Quran; I don't fast*) et sur certaines impositions identitaires génériques (*of course it's in your everyday life; because when you... are born into a culture and you grow up with it.. it becomes part of you even if you want it or not*). De plus, nous notons que son positionnement du soi n'est pas solidifié ou exprimé en termes définitifs, mais il s'agit d'une négociation identitaire hypothétique, ouverte aux transformations et au « devenir musulmane » avec un repère temporel dans l'avenir.

2.5.3. Imposants et forcés au silence

Comme nous l'avons déjà vu dans le cas des deux participantes (*I should become religious* (Q10F) (voir l'EX16 et l'EX45); *lots of punishment (..) from them and from myself to myself* (F15E) (voir l'EX44), certaines positions internes peuvent également être présentées comme imposantes :

EX94 (Q8F) : *je crois que j'ai prié.. pendant deux périodes pendant toute ma vie (..) that's it; des fois (...) je me torture ((petit rire)) mais (..) je me dis ah.. je devrais faire la prière.. je devrais commencer; tse ma mère.. (...) mettons elle va pas m'en parler puis je vais lui dire.. ah je devrais commencer à faire la prière elle me dit oui tu devrais commencer (..) à y penser*

Les positions du Je imposantes de cette participante (Q8F) accompagnent l'imposition de la position externe de **ma mère** (Q8F). Comme nous l'avons vu auparavant, la position du Je imposante peut faire naître un conflit identitaire concernant l'identité musulmane à partir d'un discours du soi ou de récit du soi transformatif.

De plus, dans le discours des deux autres participantes (Q9F, Q10Z), les positions du Je sont auto-forcées au silence lorsqu'il s'agit de la religion et d'un effacement de la négociation identitaire s'appuyant sur les voix internes explicites chez deux autres participantes :

EX95 (Q9F) : *puis puis moi **mon père ((petit rire)) m'a toujours dit.. ne parle jamais de la religion (...) parce qu'il dit.. toi tu t'y connais pas.. il m'a dit même moi.. que je lis des livres (T: hmh) je peux pas parler de la religion j'suis pas un chercheur (T: hmh) j'suis pas eh.. j'suis pas un gros tête de de.. j'suis pas un savant je suis pas..***

EX96 (Q10Z) : *j'ai enlevé le foulard quand j'avais dix-sept ans (T: dix oui).. c'est correct pour moi je voulais plus le mettre (T: oui).. même.. même c'est jusqu'à maintenant.. j'en suis pas sure.. si c'est une obligation pour les femmes ou non.. (T: okay oui).. je peux parler je peux pas.. je peux pas parce que je sais pas.. (T: okay oui).. je.. parce qu'il y a deux interprétations.. une qui dit c'est une obligation d'autre qui dit non (T: c'est ça).. mais je veux pas suivre celui qui dit non juste parce que je mets pas le foulard.. c'est parce que.. des fois.. moi j'aime les études rationnelles très profondes (T: hmh oui) je veux pas juste les débats idéologiques (T: oui) qui qui entre toi tu me jettes un texte moi je te jette un texte.. et j'aime pas ça c'est pour ça que je veux pas me prononcer sur ce sujet-là*

Dans ces deux extraits, les participantes refusent le discours réflexif en lien avec certaines pratiques ou avec la religion en général et se forcent au silence. Dans le premier extrait, ce refus se manifeste par les désidentifications (*j'suis pas un chercheur (..) j'suis pas eh.. j'suis pas un gros tête* (Q9F)) et se réalise à travers la voix externe (le DRD) de **mon père** que la participante valide. Dans le deuxième extrait, la participante aborde la modalité linguistique de volonté ou d'insistance négative (*je veux pas me prononcer sur ce sujet-là*) et ainsi, elle s'affirme par rapport à son auto-silence. De cette manière, les positions internes peuvent être forcées au silence et la négociation peut être refusée dans certains contextes discursifs, quoi que ce discours soit rare chez les participantes de notre étude.

2.5.4. Globalisants avec tierces-positions

Chez deux participantes (F1A, Q9K), la construction des tierces-positions se fait à travers les positionnements du soi globalisants orientés vers l'identification « soufie ». Cette identification peut être qualifiée d'un positionnement globalisant, car il se situe au sein de la

définition de l'identité et la religion musulmanes. Dans le cas de la participante (Q9K), la construction de ce positionnement se réalise face à une confusion identitaire émotionnelle et aux événements décisifs **des années 2000** et du **World Trade Center** ainsi que la « **guerre civile en Algérie** juste à côté de chez nous » et le lieu tiers de **l'Afghanistan** (*je sais ce qui se passe en Afghanistan*). Ces repères temporels et spatiaux contribuent à une sorte de tension ou de confusion identitaire par rapport à sa « propre religion », négociée entre des positions du Je :

EX97 (Q9K) : *je sais que à un moment donné (...) je me suis surpris d'**avoir peur de ma religion**.. (...) **ça m'est arrivé une fois** rentrer dans une tr- dans un tram de métro puis le fait de voir quelqu'un avec une barbe.. **que moi-même.. j'avais peur**.. (T: oui okay) **alors que c'est c'est irraisonné** (T: hmh hmh).. **calme toi mais c'est n'importe quoi**.. quelqu'un puis ça arrive des fois durant il lit son Coran tranquille.. **mais moi c'est quelque chose qui va me faire peur** (T: hmh okay) et ça durait quelque un petit bout de temps quand même et là **je me suis dit mais c'est pas possible**.. et là.. bizarrement ça m'a questionné sur justement la façon dont je voyais islam.. puis je suis allée vers plus.. tu dois connaître le soufisme (T: hmh oui oui).. **ça c'est un branche d'islam que j'adore** (T: oui okay) **si un jour je deviens vraiment religieuse c'est sûr que c'est là que je vais oui oui...***

Dans le discours de la participante (Q9K), nous identifions plusieurs positions internes : une **qui a peur** (*ça m'est arrivé une fois; que moi-même.. j'avais peur; puis ça arrive des; moi c'est quelque chose qui va me faire peur*) et une **autre qui conteste la première** (*c'est irraisonné; calme-toi mais c'est n'importe quoi; là je me suis dit c'est pas possible*). C'est ainsi que la participante introduit une tension identitaire qui l'amène à créer une sorte de tierce-position réflexive (elle se questionne). Cette position oriente la participante vers le soufisme, qui est un positionnement du soi hypothétique, avec un repère temporel dans l'avenir (*si un jour je deviens vraiment religieuse c'est sûr que c'est là que je vais oui oui*).

Cette identification au soufisme est également abordée par une autre participante (F1A). Cela remonte à une contestation identitaire et à la désidentification de la **religion** (*I do not accept religion (..) actually (...) all religions are.. way of sort of setting rules so that human beings can live together*) et à l'identification à la **foi** :

EX98 (F1A) : *so... **that is my approach to religion however I am very much intregaed and interested ((...)) in a branch of Islam which is called Bektashi** (T: Bektashi)... **sect... (T: yeah) of the Alevi... line** (...) I don't know it's related to this mysteriousness (T: yeah) **of not knowing... where it has come from where did I come from how does this everything exist within the nature within the universe** (T: yeah) **it is that***

mysteriousness which is somehow related to faith and religion I think (T: yeah) yeah yeah.. I find it very mysterious ((petit rire)) (T: yeah) and enchanting but I wouldn't go and pray it five times a day ((rire)) (T: yes yes) and follow the regulations for it...

Ce positionnement du soi au *Bektashi* de la participante est réflexif, associé à la non définition ou l'incertitude des choses (*mysteriousness; not knowing where did I come from; how does everything exist*). Il s'agit ainsi d'une tierce-position globalisante (au sein de l'identité musulmane) qui se construit d'une manière transcendante, et qui s'oppose à la normativité, aux « régulations » et à certaines pratiques religieuses (*I wouldn't go and pray it five times a day*) associées à l'identité religieuse musulmane.

Enfin, la position globalisante peut être également construite à travers l'effacement de l'identité musulmane et l'identification aux religions d'une manière générique :

EX99 (Q13A) : *oui je suis musulmane je le sais en tout cas c'est la religion que je connais le mieux.. (T: oui) mais .. je pourrais être catholique en fait je suis croyante.. (T: oui okay) je crois en Dieu.. (T: okay) et pour moi je suis musulman.. musulmane parce que il y a aussi l'affection eh.. avec des souvenirs des des rituels que je connais.. et (..) mais je pense que j'aurais pu être n'importe quelle autre religion je suis croyante.. alors (T: oui) je coirs qu'il y a un Dieu (T: Dieu oui) voilà bref*

EX100 (Q8F) : *même si moi je me considère pas vraiment super religieux (T: ah okay..) je je suis musulmane.. mais pas super religieuse mais plutôt du père.. pratiquant (T: oui oui).. je ne suis pas super pratiquante (T: oui) mais.. j'ai la foi je crois en Dieu (T: oui oui) je crois je crois à toutes les religions (T: hmh) c'est fondamental (...) dans la religion musulmane (T: hmh) c'est fondamental de croire en toutes les religions (...) moi à part que c'est fondamental.. c'est parce que pour moi la religion il y a pas des religions pour moi.. pour moi il y a une seule religion (..) parce qu'il y a un seul Dieu (..) puis des prophètes.. fait que il y a un seul Dieu.. c'est une seule.. un seul message (...) mais la religion c'est une religion (T: hmh) que tu sois musulman que tu sois juif (T: hmh) que tu sois laïc (T: oui) que tu sois.. athé.. c'est (..) c'est pareil*

Dans ces deux extraits, les participantes négocient leurs identités musulmanes par rapport au fait d'être croyante. Cette position se construit autour de la position externe de Dieu, un point commun qui les amène vers les positionnements du soi globalisants. Ce qui est intéressant, c'est le fait que les deux participantes s'identifient comme musulmanes (ou négocient cette identification), mais élargissent cette identification aux autres religions (Q13A). Cela se fait soit à « l'intérieur » de l'identité musulmane (*dans la religion musulmane (..) c'est fondamental de croire en toutes les religions* (Q8F)) pour construire un positionnement du soi par l'affirmation du soi (*il y a pas des religions pour moi* (Q8F)) soit par un positionnement

hypothétique comparatif (*je pourrais être catholique; mais je pense que j'aurais pu être n'importe quelle autre religion* (Q13A)).

2.5.5. Désidentifications transcendantales avec tierces-positions

Nous avons identifié certains positionnements du soi transcendants, construits à travers la désidentification de la religion. Ces positionnements peuvent être aussi qualifiés de tierces-positions (voir aussi 2.3.4.2.), en raison du fait qu'ils résultent de conflits identitaires et présentent une position alternative pour les participantes leur permettant de résoudre le conflit en question. Dans le cas de la participante (F4S), sa tierce-position est construite à travers le conflit identitaire issu du divorce (l'EX121), des réflexions et de la désidentification de l'identité et de la religion musulmanes dans le discours de « la transformation de soi » :

EX101 (F4S) : *I want to have a.. I started to think ehh.. like really **get out from anything about religious culture or everything** (..) like **I wanna be nothing** (..) like **I don't wanna be any part of anything** (..) but just **just.. zero just just be human being**..*

EX102 (F4S) : *let's say **Muslim is a box** (..) **I told him** [friend in Turku] **that I wanna go outside of the box** (..) **I wanna see how is the box look like outside** (..) like for you [interviewer] **to see Muslims** (..) *it's like how you from outside see the box right (..) because I'm always inside the box (..) I never knew who people would see about my box (...)* so **I told him I wanna go outside the box and let's see how it's going on**..*

Dans la construction de ce tierce-position, la participante se désidentifie explicitement de la religion et s'identifie aux positions plutôt transcendantales, comme **être rien** ou **zéro** et **être humain**. La participante utilise également des modalités linguistiques (vouloir/ne pas vouloir/décider) qui soulignent l'affirmation du soi. Cette affirmation du soi touche aussi à sa désidentification de certaines pratiques religieuses dans le discours de la transformation de soi (*I was praying; when I do fasting; I don't drink alcohol; then I start to open (..) but I still go slow; I want to see why I cannot do this; I talked with my friend and not Sari not in Finland also not everybody did that; no Sari don't do that it's okay you don't need to do that*). Ces positionnements transformants résultent de sa désidentification de l'identité musulmane et des pratiques suivantes (EX103) :

- **Porter le hijab** (*first time I take off my veil (..) I was like trembling*),
- **Ne pas porter de vêtements courts** (*but that day I'm wearing very shorts.. sandals like top and everything fine (..) but in the beginning it's veery very hard*),

- **Ne pas manger de porc** (*I eat pork for example in the beginning it's like really hard.. (..) my tummy feel bad (..)like I wanted to throw up.. (..) because it's something that I hate for whole my life*)
- **Ne pas boire d'alcool** (*I like alcohol so I was very.. it was easy for me to do*)
- **Gérer les relations filles-garçons** (*I went to clubbing I you know tried to flirt with a guy (..) because I never have a chance to do that (..) like I was told it is a bad thing to do*)
- **Ne pas parler aux juifs** (*like I have more respect and it's the best thing like when I was a Muslim I would never ever talk with Jews (..) because for Muslims Jews is very bad (..) relationship.. even in Quran it's said that we cannot make any friends (..) but.. since I'm nothing I start to talk with Jews and they're wonderful*)

Ces pratiques sont utilisées par la participante pour construire la transformation de soi vers la désidentification de l'identité musulmane. Cette contre-identification l'amène vers la construction d'une tierce-position soi temporelle actuelle et affirmative :

EX104 (F4S) : ***I get more confident in life (T: yeah I see) like I get my dignity back.. (T: yeah) so that's why then I start to have confident also to decide about the religions too (T: yeah exactly) especially when I have this lot of question in my life about this.. Islam (T: yeah yeah) and I start to say okay I will just stop it like let's see (...) and my friend was really worried that I will lost (T: ah) to go back to the box (T: yeah) because it seems like I was really enjoyed being Muslim (T: being yeah yeah) I mean not doing Muslim work.. and then now I'm very confident and I told him no I don't lost.. I still see my box (T: yeah) but I just don't wanna go back there (T: okay I see) I decide myself like.. I'm very happy with my now (T: yeah) with my situation now***

Dans cet extrait, la participante (F4S) aborde la voix externe (le DRI) de **mon ami** devant laquelle elle s'affirme. Ainsi, elle construit son identité solidifiée (ou achevée) (*I'm very happy with (...) my situation now*) en s'associant aux positionnements du soi transcendants et à la tierce-position alternative (**être rien, être zéro**, etc.) qui s'émerge des anciennes positions du Je conflictuelles.

Deux autres participantes (F15E, Q10F) négocient également des tierces-positions transcendants à travers la désidentification de l'identité ou de la religion musulmane :

EX105 (F15E) : ***I'm not sure I'm a Muslim and I don't want to even think about going in to that mood (T: ah yes) yeah I don't want to do into something which gives me this this sh.. this like frame (T: frame) I want just be myself** even if it is exactly that but (T: yes) I want to do that I have it like not like this but like this.. everything around (..) **without borders without that silly things.. (T: yes yes I see) and I rather decide that sometimes even maybe I want to pray (T: hmh) if really sometimes I want to (T: yeah yeah) use a scarf or not do some.. I don't want anyone else (T: yeah) tell me what to do (T: yes) or anyone else decide for me or judge me by these things (T: yes yes) if someone wants to***

judge me I would be completely against the religious (T: ah okay yeah so that is the) I would say I'm at all I'm not religious

EX106 (Q10F) : *there are many other things that are critical in my life right now.. and whenever I think about all these my decisions my interaction with people.. I don't see any-where that reli-gion eh... a religious eh.. eh.. how I call it.. if I was religious (T: yes) I would have do this differently (T: ah okay) I don't see.. any place for that.. (T: hmh) in my daily.. interaction and stuff (T: yeah I see) I.. eh.. I still.. feel that.. there're many other things that I should always remind myself.. which are not based on religion.. it's because of humanity.. because of this and that..(...) I'm still trying to remind myself every now and then.. are you doing the right thing and stuff.. but still I don't see the place of religion in that (T: yeah.. like the practice..) the practice.. even (T: even) the the fact that whether the God exists.. (T: ah okay) you know..*

Dans le premier extrait, le positionnement du soi de la participante en lien avec l'identité musulmane remonte à une confusion identitaire à laquelle elle résiste (*I'm not sure I'm a Muslim; I don't want to even think about going in to that mood*). La dissociation se fait toutefois à travers l'imposition identitaire (*if someone wants to judge me I would be completely against the religious (..) I would say I'm at all I'm not religious*) et l'affirmation du soi d'être **moi-même** (*I want just be myself*) comme un espace alternatif résultant du conflit identitaire.

Dans le deuxième extrait, il s'agit également d'une désidentification explicite de l'identité religieuse musulmane à travers le discours du soi. L'identification à **l'humanité** construit son positionnement transcendant, mais ce, en se dissociant de la religion.

La désidentification de l'identité musulmane peut surgir également par l'identification aux *autres* (similarité) et par la désidentification de la religion musulmane :

EX107 (F6M) : *there is not that much difference between (T: hmh) me and the other people because as I said I don't follow the Muslim's rule.. (T: yeah yeah) if I wanted to follow it was completely different because (T: yeah) I had to wear a scarf for example (T: yeah yeah) then you were completely different from others (T: yeah) or you.. if you are a Muslim you don't drink alcohol (T: hmh) you don't eat pork (T: yeah) or even you don't eat meat with.. (...) the way that you kill the.. (T: the animal) animal.. (T: yes yes) it's different from Mus/Islam to the other religion.. so these are some things that you have to follow if you are.. (T: hmh yeah) a Muslim eh.. but because I didn't follow (T: yeah) these kind of things so... I didn't notice that much difference.. (T: yes yes) between myself and the others*

EX108 (Q10F) : *but.. it's [being a Muslim] not something that I want to remind to people.. so that they behave differently towards me (T: hmh) or think differently about me (T: yeah) because really.. I don't see any difference between what what I.. how I think*

and how I behave from them.. (T: yeah) and I don't see any.. influence of Islam and all those teachings in school.. in any of my.. behaviours or any.. any of my thoughts (T: yeah).. or.. or believes about the whole world or whatever..

Dans ces deux extraits, la désidentification de la religion ou de l'identité musulmane conduit à une identification « aux autres » à travers un sentiment commun (*I didn't notice that much difference (..) between myself and the others* (F6M); *I don't see any difference between what what I.. how I think and how I behave from them* (Q10F)). Dans le premier extrait, cette désidentification (et l'identification aux autres) se fait à travers les pratiques **du port du hijab, du respect de l'interdiction de boire de l'alcool ou de manger du porc**, associées à l'identité religieuse et dont se dissocie la participante. Dans le deuxième extrait, cette désidentification se fait au niveau plus générique (*how I think and how I behave*) sans lien à des pratiques religieuses précises.

Enfin, certains aspects évaluatifs peuvent aussi être identifiés dans les discours des participantes. Dans ce discours, la religion est associée à quelque chose de bon/positif ou nécessaire, même si les participantes peuvent s'en désidentifier (l'EX120, l'EX121) :

EX109 (F1A) : *I find it strange that.. people should follow (T: hmh) **certain social regulations and rules** (T: hmh okay) because of belief so **as a system I I do not accept religion** (T: yeah) actually.. and tje way I see religion is that **all religions are.. way of sort of setting rules so that human beings can live together** (T: yeah) in harmony so the rules they have set are the first rules of sociaties (...) sometimes I actually notice **they are important because many people.. for example try to be good people** (T: yeah) because of their believes (T: yes) **Islam is try to be good** (T: yeah) so not steel not kill anyone ((petit rire)) (T: yeah) so **I have nothing agains religions in that sense (...)** **but of course if it is imposed on me then I become.. how could I say.. I become nervous..***

EX110 (F11Z) : *mais je suis une musulmane.. **moi je pense que la religion elle a un aspect hu-humanisme** puis (...) **c'est c'est le rôle de la religion était beau parce que l'être humain c'était un animal..** (T: oui) et il est toujours animal il va rester animal (T: hmh).. et la religion parce que il y a des gens qui ont capable d'être humains (T: hmh).. grâce à leur raison.. (T: oui) à leurs études leurs choses.. puis ils arrivent à améliorer leur.. leur âme (...) **c'est comme si tu bats avec toi-même pour avancer pour pour être bon (T: oui).. un bon être humain (...)** puis il y a des gens là ils ont **besoin de la religion** (T: oui oui) c'est pour ça (...) si t'as t'as peur de de personne.. au moins t'as peur de quelque chose de puissant (T: hmh) tu dis okay ((petit rire)) je vais me calmer (T: oui) car j'ai une grosse punition ici.. avant de l'au-delà.. (T: oui) parce que chez la culture chez la.. les musulmans la punition c'est pas là-bas.. c'est ici là*

Dans ces deux extraits, la religion est négociée par rapport à son rôle évaluatif (*Islam is try to be good* (F1A); *le rôle de la religion était beau* (Q11Z), etc.). Dans les deux discours, la religion est associée à une imposition identitaire, acceptée dans certaines situations à travers ce positionnement évaluatif. Toutefois, la première participante se dissocie de cette imposition liée à la religion (voir aussi 2.6.). Ainsi, la négociation de la religion dans l'identification des participantes peut se réaliser à travers les pratiques, les impositions, les repères temporels et spatiaux, d'une manière complexe et multidimensionnelle.

2.6. L'identité musulmane genrée

Comme nous l'avons vu dans le sous-chapitre précédent, certaines participantes font références aux identifications de « la femme musulmane » (et de « l'homme musulman »), surtout en parlant de certaines pratiques religieuses (voir 1.9.). Toutefois, les identités genrées musulmanes examinées dans ce sous-chapitre sont construites d'une façon moins explicite dans le discours des participantes. Certaines d'entre elles le font à partir du lien avec les positions externes genrées et les pratiques religieuses. Voici deux extraits de la participante (Q11Z) :

EX111 (Q11Z) : *le niqab on a ça (..) ma grand-mère elle a fait ça (..) ma mère elle avait ça elle a fait ça avant qu'elle se marie (..) mais mon père a dit okay.. ça t'as pas besoin puis elle a dit okay ((petit rire)) c'était comme une libération pour elle*

EX112 (Q11Z) : *mais maintenant c'est comme il y a le retour vers le foulard très fort.. (..) mais.. mais ça aussi eh.. c'est à cause de la crise économique (...) les femmes elles ont pas de moyens de s'habiller comme ça chaque jour (...) alors on a un djellaba que tu le mets que tu peux le.. c'est convenable dans la culture marocaine..*

Comme ces deux extraits de la même participante (Q11Z) le montrent, la construction des identités genrées (femme, homme) musulmanes se fait soit d'une manière plus implicite par les positions externes de **ma grand-mère**, **ma mère** et **mon père** en référence à la pratique du port du niqab, soit au niveau générique et explicite par la position externe **des femmes** avec un point de repère spatial au **Maroc** (et **la crise économique**). Ce dernier discours explicite est toutefois rare et nous avons pu l'observer seulement par rapport à la pratique de la **fréquentation de la mosquée** (*women in general dont have to go to (..) pray in a mosque.. but for the time of Ramadan.. evening they would go too* (F16L)).

De plus, seules deux participantes se positionnent en tant que « femmes musulmanes ». La participante (Q8F) le fait en lien avec les lois de **l'héritage** (*moi aujourd'hui comme fille qui est assez moderne assez (...) ouverte d'esprit (...) comme mon frère prenne deux tiers et que moi je prends un tiers.. moi ça me dérange pas du tout (...)*) et la participante (F16L), dans son positionnement du soi temporel, relatif **au port du hijab, aux relations filles-garçons, à la prière** et à la position externe de **Dieu** (*I mean let's say there were the things girl worries in high school (...) whether I should be talking to guys or not or whether I should cover my hair or not (...) eh.. how to pray and how not to pray (...) and how to get closer to God and you know*). La différence entre ces deux participantes se trouve toutefois dans leurs façons d'utiliser ces positions genrées : la première le fait pour former un point de vue spécifique (fille moderne ouverte), la deuxième pour construire un positionnement réflexif ouvert.

Pourtant, pour quatre autres participantes (F1A, F8Z, F15E, Q13A), la construction des identités genrées musulmanes vaut davantage. C'est particulièrement le cas pour la participante (F15E), dont la confusion identitaire s'attache à la construction du sujet de « la femme musulmane ». Cette construction est associée à certaines pratiques, comme **le port du hijab ou de certain habillement qui couvre, les relations filles-garçons, le mariage islamique et l'abstinence sexuelle (prémaritale)**. De plus, l'identité genrée est utilisée dans son discours pour créer des contre-positions entre **se sentir attirante** et **se sentir moche**. Nous identifions surtout deux types de l'identité genrée dans le discours de la participante (F15E) : **l'identité effacée** et **l'identité dé/valorisée**. Le premier type d'identité effacée, imposante, se construit avec les positions significatives de **ma mère** et **mes parents** (*you shouldn't do that as a girl; my mom told me (...) that you shouldn't be attractive; my parents always gave me the idea that being attractive is not something good*). Toutefois, ces impositions sont contestées par la participante par l'argumentation religieuse et par la construction d'une position évaluative **vraiment islamique** : *I'm telling my mom that if you were really Islamic.. you could have some opportunity for your girls (...) to have this girlish feeling*. Le deuxième type d'identité genrée est plus générique. Elle s'attache à la position de **régulations islamiques**, contestée par la participante : *in my country.. in this as you know Islamic rules eh.. women have less value than men (...) and in the reality always men are talking to them as something eh.. after something not as not equal with them*. Ici, le repère spatial significatif de **mon pays** permet de créer une contre-position avec le repère d'**ici** (*but*

here I'm enjoying that eh.. it's not like this (..) and no one look at me like weaker position (..) person (..) no one think that I'm a woman so I cannot do something (..) yes this is really cool and.. about being woman is something (..) even positive here). Ainsi, cette identité dé/valorisée est construite surtout dans un discours contextualisé, qui permet également à la participante de contredire la hiérarchie imposée entre le sujet « de la femme » et « de l'homme » (musulmans).

Deux autres participantes (F1A, F8Z) construisent les sujets de « la femme musulmane » pour se désidentifier de la religion musulmane, et de plus, une participante (Q13A), pour se désidentifier de l'identité genrée de « l'homme musulman » :

EX113 (F8Z) : *as a woman I would.. it would be **the last religion I would choose** (..) because **Islam says woman is in second place woman should stay at home they cannot do this and that** (..) **it limits my life as a woman so why would I choose Islam***

EX114 (F1A) : *it's the historical context of Turkey (T: Turkey) where religion has always been seen as a threat (T: yeah yeah) it has always being sort of ... that the way I am taught from my childhood (T: hmh) up to my adulthood.. ehh.. it is something that takes you.. back in the time to undeveloped civilisation (T: hmh) it I mean.. **I does mean uncivilization to me.. Islam.. (T: yeah) especially for women** (T: yeah for women okay yeah) I see it as.. I don't know the right word (T: yeah) but.. **pressurising women (T: yeah) restraining them from becoming what they could..***

EX115 (Q13A) : *il fallait décider si oui ou non mon hypothétique futur partenaire serait musulman ou pas (...) qu'est-ce qui est important est-ce que je.. mais moi.. **parce que la majorité des hommes musulmans sont très rigides.. et ça là moi je te pfff.. ((rire)) ça marche pas..***

Comme nous l'observons, les participantes (F8Z, F1A) utilisent des modalités affectives et évaluatives (verbes, adjectifs, adjectifs épithètes, etc.) pour se désidentifier de la religion musulmane à partir de la construction du sujet de « la femme musulmane ». Dans le premier extrait, la désidentification se forme entre la voix générique de l'islam (*Islam says*) et la position du Je de la participante (*it limits my life as a woman so why would I choose Islam*), tandis que dans le deuxième, la négociation se réalise d'une manière distanciée avec les positions génériques (**femmes, elles**).

Dans le troisième extrait, il s'agit d'une désidentification de l'identité genrée de l'homme à travers une position hypothétique de mon **futur partenaire**. Comme dans les deux premiers

extraits, une sorte de solidification est associée aux identités genrées dont la participante (Q13A) se dissocie.

Enfin, nous identifions dans le discours de la participante (F4S) une construction de l'identité genrée en relation avec l'identité musulmane évaluative par sa propre position du Je :

EX116 (F4S) : *at that time **if you're a good Muslim** you cannot have sex before marrying (..) because otherwise you're the **worst person** because it's like there is ten things that bad (..) one of them are if you have sex before marrying (...)then I had bad time because then I'm feeling I'm nothing (..) like I have no right as a human being (..) because **as a women** (..) sorry not as a human being (..) because I'm no virgin anymore (..) so I was thinking I'm not a good Muslim I'm not virgin no one would marry me (T: hmh).. I was like in a bad situation (...) I'm losing hope of living (..) and then but then I said okay **God is very forgiving so I just give up my life to religion***

EX117 (F4S) : *I had a feeling that I wasn't... I was a **low person**.. (..) because I I'm **divorced woman** (..) so I feel.. I felt like.. you know (..) **I'm the lowest** just I was the lowest I was like I don't even have a right to.. I mean that's my feeling (..) it was my feeling (..) at the time (..) **it was like really terrible** (..) but it was really nice meeting.. **him** [friend in Turku] (...) because he **he encouraged me like for him he didn't see what's wrong with me***

Ces extraits montrent la manière dont la participante (F4S) construit un sujet de « la femme musulmane » d'une manière évaluative à partir des modalités évaluatives et affectives (*good Muslim; the worst person; as a woman (...) not a good Muslim; a low person; divorced woman; I'm the lowest, etc.*). Toutefois, les positions externes (**il [mon ami], Dieu**) interviennent dans la construction de ces positionnements dévalorisants afin de revaloriser la participante. Même si nous pouvons observer une négociation dévalorisante, nous pouvons aussi remarquer qu'elle n'est pas associée spécifiquement à la religion musulmane qui est décrite en termes plutôt positifs (*Islam is too beautiful just to be.. pretend to me; Islam is nice; just talk with God and it's amazing feeling; when I was Muslim (...) it was really wonderful (..) I was really happy*). Ainsi, il s'agit des positionnements du soi émotionnels dévalorisants de la participante en tant que femme et religieuse et des positionnements positifs en tant que religieuse et non genrée.

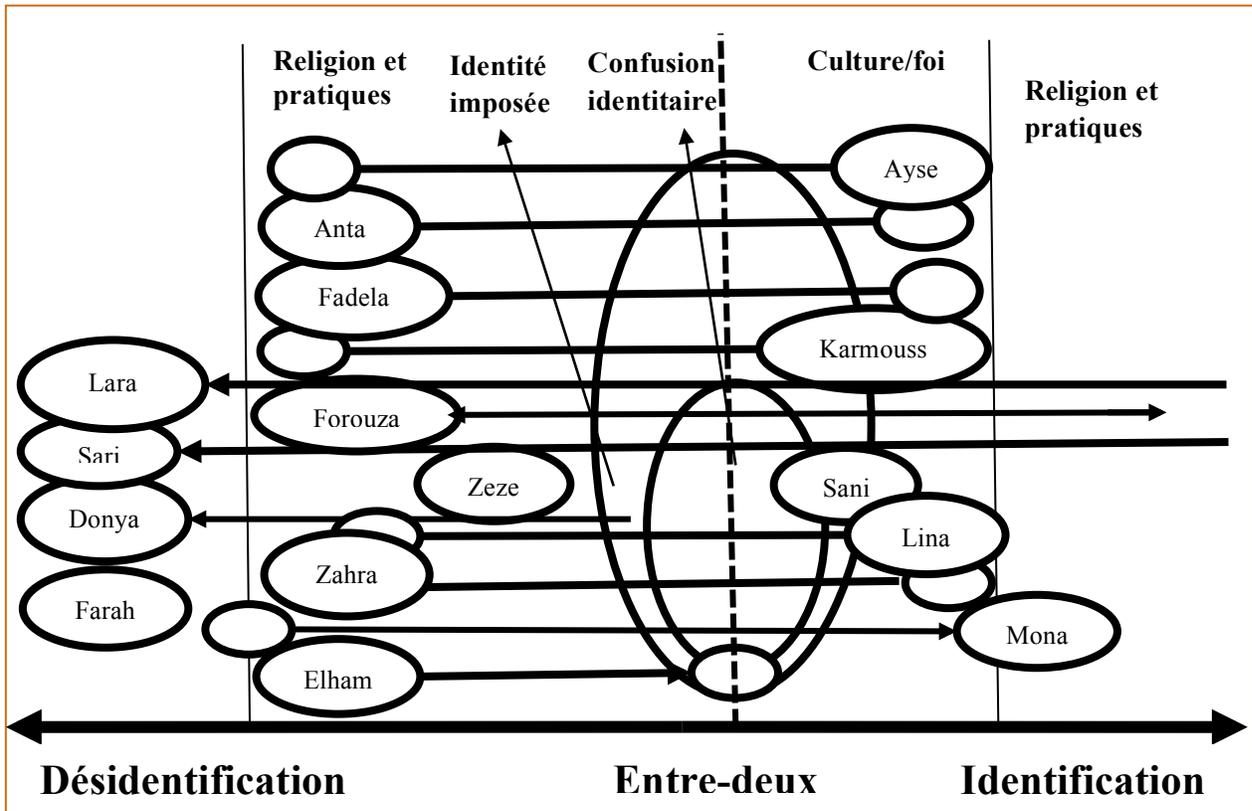
2.7. Conclusion de l'analyse

Dans ce sous-chapitre, nous nous sommes concentrée sur l'analyse des propos des participantes dont le discours abordait des désidentifications et des confusions identitaires autour des identités et la religion musulmanes. Nous avons été particulièrement attentive aux repères spatiaux (lieux significatifs) et temporels, aux positions externes et internes, aux pratiques religieuses saillantes ainsi qu'aux positionnements du soi (réflexifs, globalisants, transcendants, tierces-positions, etc.). La construction des tierces-positions alternatives issues des conflits ou confusions identitaires ainsi que certaines positions du Je imposantes et hypothétiques caractérisaient particulièrement le discours des participantes de ce sous-chapitre. De plus, nous avons observé davantage la nature imposante de certains lieux et positions externes significatifs, souvent contredits par les participantes, ainsi que la quasi-absence des positions religieuses : c'était surtout la position de Dieu qui était mise en avant. Les participantes l'utilisaient la plupart du temps pour se désidentifier de la religion (musulmane) et pour s'affirmer en construisant des tierces-positions ou des positionnements transcendants et globalisants.

De plus, nous avons souligné la négociation liée à certaines pratiques religieuses associées à la religion et/ou aux identités musulmanes, plus particulièrement la prière, le jeûne et le port du hijab. La plupart de ces pratiques étaient négociées entre les identifications et les désidentifications. Cette négociation était décisive également dans la compréhension et dans la définition des identités musulmanes de certaines participantes.

Au cours de notre analyse, nous avons remarqué l'existence de plusieurs « types » de désidentifications et d'identifications, certaines exhaustives, parfois liées à la transformation de soi temporelle et/ou localisée, d'autres contextuelles, temporelles, hypothétiques et mouvantes, liées à certains aspects des identités musulmanes. Voici une figure qui illustre les positionnements du soi des participantes par rapport aux (dés)identifications et confusions identitaires :

Figure 2. Désidentifications et confusions identitaires liées à l'identité musulmane



Cette figure souligne la fluidité et la négociabilité des désidentifications et des confusions identitaires, sans exclure la possibilité d'une certaine identification et solidification identitaire (temporelle ou actuelle). Toutefois, rares étaient les désidentifications exclusives et la plupart du temps, la négociation identitaire des participantes se réalisait dans l'espace de l'entre-deux. Ainsi, les désidentifications étaient plutôt temporelles, contextualisées et négociées dans les discours du soi des participantes. D'autres étaient liées aux confusions identitaires ou à certains aspects de l'identité musulmane (comme la religion (générique) ou certaines pratiques), mais ce, en gardant le lien à d'autres aspects de ces mêmes identités. Par conséquent, nous observons l'instabilité, la complexité et la fluidité de la construction des identités musulmanes des participantes de ce sous-chapitre.

Enfin, nous avons observé que certaines positions spécifiques, comme les identités musulmanes genrées et les identités intrareligieuses (sunnite/chiite/soufie) n'attiraient pas beaucoup d'attention en relation au discours du soi de la plupart des participantes. Certaines participantes utilisaient les identités genrées surtout pour se désidentifier de la religion

musulmane ou pour définir certaines pratiques religieuses (les lois de l'héritage, le port du niqab/hijab, les relations filles-garçons). Les identités intrareligieuses étaient aussi rarement abordées, certaines par rapport aux repères spatiaux et temporels, et d'autres dans le contexte des rapports de pouvoir (« minoritaires/majoritaires ») ou des conflits identitaires comme une tierce-position alternative (soufie). Autrement dit, ces positions spécifiques étaient soulignées d'une façon particulière seulement par certaines participantes dans des contextes discursifs précis.

Pour résumer, ce chapitre a montré la manière dont les identifications, les désidentifications et les confusions identitaires se construisent au sein des cohérences et des stabilités, mais aussi des discontinuités, des instabilités et des ruptures : d'un côté, elles permettent la négociation et la réflexion du soi et d'autrui (l'autodialogisme, les positionnements réflexifs et émotionnels et la multivocalité du discours), mais aussi la possibilité de la construction d'autres formes d'identités « alternatives » (tierces-positions, positionnements globalisants et transcendants). Lorsqu'on parle des termes de la formation d'un sujet spécifique, ces derniers positionnements peuvent être vus comme une sorte de résistance aux impositions, comme déconstruction-reconstruction de la subjectivité alternative au sein ou en dehors des identités religieuses musulmanes, car elles peuvent s'opposer aux représentations conformes au « sens commun », même si elles prennent celles-ci pour point de départ (Rancière 1995 dans Jablonka 2012). Dans le prochain chapitre, nous analyserons les rapports de pouvoir contextuels qui participent à la définition des identités (religieuses) musulmanes de nos participantes.

<<pause>>

CHAPITRE IV : Regards croisés sur les identités musulmanes, immigrantes et universitaires en Finlande et au Québec

Dans ce deuxième chapitre d'analyse, nous nous concentrons sur l'analyse des rapports de pouvoir au niveau macro en lien avec les définitions des identités musulmanes et immigrantes en Finlande et au Québec en général ainsi qu'en contexte universitaire en particulier. Nous nous intéressons également à la manière dont ces rapports se manifestent dans le discours de nos participantes et influencent sur leurs propres identifications musulmanes et immigrantes. Comme nous l'avons proposé dans nos postulats de recherche, nous supposons ici que quel que soit le mode selon lequel les participantes s'identifient aux identités et à la religion musulmanes (religieux, culturel, imposé, validé, contesté, etc.), elles ne peuvent pas échapper à la discrimination et aux hiérarchies sociales dont souffre leur « groupe » (Phillips 2007). Cela est dû au fait que l'identité musulmane leur est associée ou imposée, même si choisie ou non acceptée, au sein de rapports de pouvoir complexes et multi-facettes. Par conséquent, dans ce chapitre, les participantes ne sont plus divisées entre celles qui s'identifient aux identités musulmanes et d'autres qui s'en désidentifient. Leurs discours sont analysés ensemble.

Nous accordons également l'intérêt spécifique pour le concept de multiculturalisme. Selon nos postulats de recherche, nous avons proposé de considérer les relations de pouvoir et le multiculturalisme comme participant à la construction des identités musulmanes en tant que moyens de gouverner les individus afin de les amener à se définir et se reconnaître (ou non) comme faisant partie de la société (voir Foucault 1988). Ainsi, nous nous intéressons particulièrement aux manières que ces rapports de pouvoir et le multiculturalisme construisent la différence et l'altérité, surtout face aux identités musulmanes. Nous tentons de répondre à la question suivante : quels sont les rapports de pouvoir (hiérarchisations identitaires) participant à la construction de ces identités? De quelles manières les participantes perçoivent-elles le multiculturalisme et de quelles façons, les relations de pouvoir contextuelles font partie de la négociation de leurs identités musulmanes?

Pour poursuivre notre analyse, nous continuons à nous concentrer sur **les discours réflexifs** (l'autodialogisme et les questionnements du soi) et **les discours interactifs** (les positions et les voix externes et internes abordées dans le discours) de nos participantes. De plus, même si les

rapports dits multilocaux sont pris en compte, nous nous mettons plus en relief nos contextes d'études, la Finlande et le Québec, et la manière dont ces repères spatiaux (lieux significatifs) participent à la construction et à la négociation identitaire de nos participantes. Nous continuons également illustrer nos propos par les extraits de leurs discours. Nous le faisons de la même manière que dans le chapitre précédent (voir le chapitre III).

1. Multiculturalisme en Finlande et au Québec

Dans ce premier sous-chapitre, nous examinons la manière dont les participantes comprennent le multiculturalisme et l'utilisent dans la construction des identités et des hiérarchies de pouvoir contextuels. Nous commençons par cette analyse spécifique pour étudier, au niveau macro, les liens entre ce concept et la construction des rapports de pouvoir identitaires et contextuels, pour mieux comprendre, par la suite, la construction des identités musulmanes.

Nous notons qu'au cours des entrevues de recherche, nous avons posé des questions sur le multiculturalisme, de sa compréhension et de sa manifestation en Finlande et au Québec. Nous l'avons fait afin de pouvoir analyser les manières dont les participantes saisissent les sociétés où elles demeurent et les identités au sein des rapports de pouvoir sociétaux.

Dans l'analyse, nous observons le multiculturalisme d'un point de vue idéologique (Carlson 2003), comme « outil » pour construire et transformer le soi et l'autre (Dhamoon 2009; Breidenbach & Nyiri 2009 : 162). Nous avons distingué trois niveaux d'analyse : le niveau descriptif et démographique, le niveau philosophique ou idéologique et le niveau des résultats pratiques et des solutions aux problèmes « culturels » (Fleras & Elliott 2002; Labelle, Rocher, Antonius 2009; Wahlbeck 2003; Breidenbach & Nyiri 2009). Dans notre recherche, nous utilisons ces trois niveaux d'analyse pour étudier la manière dont les participantes comprennent le multiculturalisme et, ainsi, l'altérité dans les sociétés où elles demeurent (la Finlande et le Québec). De plus, nous analysons les stratégies discursives utilisées par les participantes pour parler du multiculturalisme : pour le négocier, le contextualiser et le conceptualiser par rapport aux rapports de pouvoir, et enfin, aux identités.

1.1. Multiples compréhensions

Tout d'abord, il convient de rappeler que les définitions du multiculturalisme sont nombreuses, croisent plusieurs disciplines et peuvent engager politiquement ou personnellement, ou peuvent ne pas le faire. Cela dit, ses compréhensions varient en fonction des connaissances (domaines d'études) des participantes ainsi que de leurs vécus et du *common-sense*. De plus, le multiculturalisme se croise avec d'autres concepts, parfois aussi insaisissables, ce qui peut causer de la confusion dans sa compréhension. Ainsi, nous revenons à l'importance de la question de Pieterse (2007 : 89) : de quel(s) multiculturalisme(s) parlons-nous?

1.1.1. Hésitations conceptuelles et rareté du dialogisme montré

Pour souligner la complexité de la conception du multiculturalisme, nous observons certains signes d'hésitation dans le discours des participantes au moment lorsqu'une question directe reliée à sa compréhension est posée¹⁶⁹. Surtout les participantes avec les perceptions non critiques/neutres (F6M, F10N, F11F, F15E) en Finlande présentent des signes d'hésitation par rapport sa définition (EX1) :

F10N: *eh.. scientifically I don't know what it what it means...*

F11F: *eh.. you mean.. you mean.. having multi cultures in one city..?*

F15E: *you should give me the definition that helps me to express my ideas..*

Les signes d'hésitation, comme *eh..*, pauses, rires, tentatives d'engager l'interviewer (nous) dans la discussion peuvent être trouvés dans le discours des participantes.

Le même phénomène d'hésitation se manifeste chez certaines participantes au Québec en ce qui concerne l'interculturalisme - les politiques multiculturelles adoptées au Québec (EX2) :

Q5F: *o-o-o.. ah.. genre quelle est la différence que je vois entre l'interculturel et multiculturel.. interculturel multi.. ah.. interculturel.. ah le français il est compliqué.. ((petit rire))*

Q12L: *I haven't really heard about it (..) but I guess the name it to start.. (...) could you give more example about that..*

¹⁶⁹ Comme (F11) T: *and what about the word multiculturalism.. when you hear the word multiculturalism what does it say to you.. when you think of it..*

Q6Y : *qu'est-ce que vous voulez dire par l'interculturalisme..*

Il y a ces mêmes signes d'hésitation (comme *ah..*, o-o-o, peut-être) et pauses, rires, tentatives d'engager l'interviewer (nous) dans la discussion. Ces signes d'incertitude prouvent que plusieurs participantes n'étaient, soit pas à l'aise avec la question concernant la définition du multiculturalisme, elles se sentaient manipulées (voir Dervin 2007 : 80) ou elles avaient des doutes concernant leur propre savoir sur le sujet (*scientifically I don't know what it what it means..* (F10N)). Cette hésitation souligne la complexité de la compréhension du multiculturalisme ainsi que la confusion qu'elle peut introduire dans le quotidien des participantes.

De plus, nous notons que les positions internes ou externes identifiables sont rares dans les discours sur le multiculturalisme de nos participantes. Cela reflète également la rareté du domaine de pouvoir interpersonnel. On assiste à un discours qui conceptualise et efface l'énonciateur. D'un autre côté, certaines positions génériques peuvent être utilisées, mais non pour les prises de position internes des participantes :

EX3 (Q2A) : *au niveau de personnes que je vois.. je suppose que.. qu'il y a.. c'est sur que ça existe (T: oui) **c'est physique dans la rue** (T: oui oui) c'est physique dans les faits que dans le même peuple on peut voir des gens de partout dans le monde (T: hmh) chez moi les Latinos des Arabes (T: oui) des Québécois des.. des Américains ou des gens de partout (T: oui) donc oui c'est une réalité au moins physique et économique..*

EX4 (Q5F) : *oui franchement il y a du tout.. (T: oui) pour moi je trouve que ça c'est je dirais que oui **je vais associer ça à un meltingpot** (T: ah oui okay) un peu pres.. je veux dire que c'est un gros meltingpot ici.. je dirais.. (T: hmh oui) je trouve que **Montréal** est par excellence le lieu pour immigrer ou la région du Québec en général.. (T: oui) pour immigrer pour tout le monde..*

Dans ces deux extraits, les positions externes génériques nationales (Q2A) et d'autres concepts (*meltingpot* (Q5F)) sont abordés pour parler du multiculturalisme. Il s'agit ainsi d'une sorte de mise à distance personnelle par rapport au multiculturalisme. Pourtant, les points de référence ne touchent pas seulement aux nations, mais aussi aux lieux plus précis ou abstraits (*dans la rue; une réalité (...) physique et économique* (Q2A); *Montréal; la région du Québec* (Q5F)).

Nous avons identifié seulement trois participantes qui abordent des voix plutôt identifiables dans leurs discours. Voici un extrait :

EX5 (Q6M) : *c'est c'est.. comme **dit Gandhi.. Gandhi je crois qu'il a dit que.. je préfère avoir une maison avec plusieurs fenêtres** (T: ah oui) pour que les cultures rentrent.. c'est*

comme les vents qui rentrent (T: ah oui) *c'est..* (T: ça c'est..) *oui* (T: oui) *multiculturalisme c'est une chance (...)* *on se développe.. on apprend* (T: hmh) *des choses.. on donne et on reçoit..* (T: oui) *on donne et on reçoit donc le multiculturalisme c'est beau* (T: oui.. oui)

Cette participante se réfère à une voix externe d'autorité **Gandhi** pour définir le multiculturalisme. Il est possible que le fait d'aborder cette voix ne soit pas hasardeux, étant donné que Gandhi est connu comme une source d'inspiration pour la recherche de l'harmonie et l'unité entre adhérents de différentes religions et cultures dans des situations politiques ambiguës. Ainsi, cette voix peut être utilisée par la participante pour s'affirmer et pour démontrer sa connaissance du sujet.

Les autres voix reconnaissables et personnelles abordées au Québec sont: mon *chum québécois* (Q8F) (voir l'EX5); *une communauté chrétienne* et sa *fondatrice* avec qui la participante (Q4A) avait mené une recherche universitaire et *ma fille* (Q1F); *mes enfants* (Q6Y); *mon fils* (Q13A). Également dans le contexte finlandais, les positions identifiables sont ma classe (nous) (Q3A (l'EX11), Q8Z) et la famille (F9L : 2.1.2.). En général, les positions externes identifiables sont rares, ce qui peut montrer une sorte de mise à distance, une objectivisation ou théorisation du discours concerné sur la compréhension du multiculturalisme.

1.1.2. « Culture » au centre

Comme nous l'avons vu dans le chapitre I : 4, la définition classique du multiculturalisme est ancrée dans le discours culturaliste selon lequel les cultures sont considérées d'une manière essentialiste comme des entités immuables. En Finlande 14 participantes (sur 17) et au Québec 11 participantes (sur 13) définissent, d'une manière ou d'une autre, le multiculturalisme au moyen du terme de culture :

EX6 (F7Z) : *yeah it's so.. there are so many culture that* (T: hmh) *eh.. that eh.. what is it.. that are in a one place together* (T: together yes in one place..) *yeah yeah yeah.. but they but it doesn't mean that they are mixing* (T: hmh) *it doesn't mean that they are combining* (T: yeah) *to the other..*

EX7 (QM3) : *eh.. mul-ti-cul-turalisme.. moi j'entends plusieurs cultures* (T: hmh) *qui vivent ensemble qui coexistent..*

Ces deux extraits reflètent une compréhension classique du multiculturalisme, pensé à partir de des cultures comprises comme des entités qui « coexistent » (QM3), qui mais « ne se

mélangent pas » ou « ne se combinent pas » (F7Z). Il s'agit ainsi des **solidifications identitaires** où l'accent est aussi mis sur « les cultures » comme des actants (le phénomène nommé l'anthropomorphisme conceptuel par Dervin 2015), comme si ces cultures avaient leurs propres pensées (en réalité, ce ne sont pas « les cultures » qui se rencontrent, mais les personnes). Cette perception peut être qualifiée d'une compréhension démographique ou descriptive du multiculturalisme, étant donné que la réflexion sur les rapports de pouvoir n'est pas intégrée à sa compréhension.

Toutefois, il est pertinent de souligner que ce concept spécifique n'a pas nécessairement les contextes nationaux comme points de référence. De plus, même si les participantes parlent en termes de « culture » ou « cultures », parfois cette notion a un sens élargi. En parlant du multiculturalisme, les participantes en Finlande abordent « différentes éducations », « différents gens », « différentes langues », « apparences », « couleurs », « religions », « comportements », « points de vue » et « origines [*background*] » (F3A, F4S, F8Z, F10N, F11F, F12J, F15E, F17K). Dans le contexte québécois, deux participantes en particulier (Q2A, Q5F) parlent des « habitudes », « d'un pays », du « code vestimentaire », de « la nourriture », des « comportements », des « codes différents », des « logiques », des « histoires », du « savoir-faire », des « petits détails », des « façons de faire », des « manières de manger » et de « parler la langue ». Une participante propose explicitement d'aller « au-delà des cultures » :

EX8 (Q8F) : *dans un même quartier tu peux trouver différentes personnes qui viennent de différents pays puis avec les.. les différentes cultures (T: hmh).. même moi.. juste chez moi on a deux cultures ((petit rire)) (..) oui il [son chum] est québécois (..) oui.. fait que on est.. on est deux cultures (T: oui), mais ça veut pas dire.. eh.. parce que.. ça veut pas dire qu'on a des différences si gro- si grandes que ça.. (..) parce que à un moment donné ce n'est plus ta culture.. c'est pas la religion (T: oui) c'est la façon dont t'as été éduqué (T: hmh oui).. et et je trouve qu'il a été éduqué de mêmes valeurs (..) que les miennes.. puis c'est pour ça qu'on s'entend super bien (..) puis qu'on se respecte beaucoup.*

Même si la participante (Q8F) parle des « cultures » (*on est deux cultures* chez moi) d'une manière essentialiste, elle propose d'aller au-delà de cette idée : c'est plutôt « la façon dont t'as été éduqué » qui compte pour elle, non *la culture*, ni *la religion*. De cette manière, elle résiste à la notion essentialiste de la culture même si elle l'utilise dans son propre discours.

Nous notons que dans les définitions présentées ci-dessous, le point de référence du multiculturalisme n'est ni « un pays », ni « un État-nation », mais *un quartier* et *chez moi*.

Ceci contredit l'approche où l'État-nation est conçu comme étant au centre de la définition et la praxis du multiculturalisme. Toutefois, nous soulignons que ces mêmes définitions du multiculturalisme sont plutôt substantielles (voir le chapitre I : 4.3.2.) et peuvent participer à l'essentialisation de sa compréhension (ou de la compréhension de la notion de culture).

Enfin, nous observons qu'une seule participante (F9L) parle du multiculturalisme en termes purement interpersonnels. Pour elle, le multiculturalisme fait partie « de sa vie quotidienne » : ses « parents sont de différentes cultures », ce qui est accentué par la situation conflictuelle de leur divorce. Les éléments ou positions conflictuels sont mentionnés : « les différentes cultures des parents », « le fait d'avoir grandi dans une culture occidentale », « la langue de communication de ses parents » (qu'elle ne comprend pas) et « les religions » de ses parents et de sa famille élargie. Ainsi, pour cette participante, le multiculturalisme exige des « astuces » dans la vie quotidienne pour pouvoir tout concilier. De cette manière, elle s'approche de la notion d'interculturel qui s'appuie sur les connaissances de l'autre à travers la réflexion du soi-même (Abdallah-Preteille 2006 : 476-477, 480) (voir chapitre III : 4.2.2.).

1.1.3. Philosophisation du discours et positionnements transcendants

Les données nous indiquent que surtout au Québec, un grand nombre des participantes a une image positive du multiculturalisme. Ce sont les énonciatives appréciatives et évaluatives positives qui sont abordées par rapport au multiculturalisme, sous forme de substantifs (une richesse, une chance, une opportunité, une gagne, une adoration (Q2A, Q4A, Q6Y, Q9K)) des adjectifs (riche de sens, choses incroyables, beau, fonctionnel (Q3M, Q4A, Q7S, Q11Z)) et des adjectifs attributs (important, fascinant, excellent, magnifique, *fantastic*, *amazing* (Q2A, Q3M, Q12L)). Chez ces participantes, les subjectivités illustrent une image véritablement positive du multiculturalisme. De plus, comme le font les modalités énonciatives en général, ces éléments décrivent une subjectivité énonciative reliée au sujet du multiculturalisme, exprimée par des prises de position explicites (*ça me dit ça me résonne richesse* (Q4A); *je trouve ça vraiment magnifique le multiculturalisme c'est excellent* (Q3M)), mais parfois réalisée par l'effacement énonciatif d'une manière distanciée (*il y a une diversité qui peut donner une richesse une.. une forte richesse dans un pays* (Q4A)).

De plus, la plupart des participantes au Québec développent leurs définitions du multiculturalisme en abordant ses compréhensions philosophiques et idéologiques (dans le

domaine de pouvoir *hégémonique*). Nous constatons qu'il y a trois participantes (Q4A, Q7S, Q12Z) qui mentionnent « la mosaïque culturelle » – l'approche philosophique pancanadienne du multiculturalisme¹⁷⁰ :

EX9 (Q7S) : *c'est-à-dire cette identité là elle ne peut s'effacer (T: hmh) et là.. et **chacun a son identité** (T: oui), mais **c'est notre identité elle se construit au fur et à mesure et plus on est à la rencontre des des autres** (T: des autres) plus on est riche de sens où cette multi.. multicult- eh.. le multicultu-ralisme.. eh.. va.. va s'exprimer de de plusieurs de plusieurs façons (T: oui).. et non pas le fait de de voir cette **diversité de des cultures** avec.. dans un territoire eh.. **divisé ou subdivisé** (T: ah oui oui) donc oui on est là c'est la **mosaïque** (T: hmh) qui fait que.. (T: oui) eh comme.. voyez au niveau de mosaïque (T: oui) et **les et les différentes.. pièces** (T: pièces) qui font elles.. le tableau donc chaque chaque pièce l'a vu l'a vu général à la **vue globale** (T: hmh) oui c'est beau...*

Comme nous pouvons le voir, « la mosaïque culturelle » est une métaphore plutôt essentialiste qui gèle ou solidifie les cultures. Il peut être considéré comme une voix du discours officiel canadien, utilisé pour se distancier du sujet concerné (ici par l'effacement énonciatif).

De plus, nous pouvons également constater à travers cet extrait qui souligne **la diversité** et la **rencontre des autres** que les définitions du multiculturalisme des participantes au Québec font référence aux concepts théoriques et philosophiques (ou même politiques ou idéologiques), tels que *le respect, dépasser des peurs, apprendre, la globalisation/mondialisation, la diversité, le pluralisme, l'échange, la communication (sans préjugés), la rencontre, la (mé)connaissance ou la reconnaissance, connaître l'autre et connaître soi-même par l'autre, le dialogue, l'Autre, le vivre-ensemble et on est tous ressemblables/pas si différents* (Q1F, Q2A, Q3M, Q4A, Q6Y, Q7S, Q8F, Q9K, Q11Z, Q12Z, Q13A). Plusieurs de ces termes réfèrent à une sorte de construction identitaire transcendante, mais sans un lien avec les participantes elles-mêmes. En dépit de leur caractère plutôt positif, ces termes peuvent toutefois demeurer partiellement flous ou vides de sens et peuvent mener à une idéalisation du concept de multiculturalisme. Dans l'extrait suivant, la participante utilise les subjectivités positives dans son discours du multiculturalisme, mais se présente comme une observatrice :

EX10 (Q6Y) : ***pour moi multiculturalisme c'est une chance** (T: ah oui) **une opportunité** (T: oui).. c'est une chance.. c'est pas.. de de vivre.. com- com- **des fois je monte au métro** (T: hmh) et **je me trouve avec eh.. cinq six nationalités.. ah.. c'est une opportunité** (T:*

¹⁷⁰ Il s'agit de la célébration des différences culturelles et des identités duales, parfois au détriment de l'unité nationale. Voir plus en détail, Mackey 2002 : 2; 50; 105.

oui) et des fois qu'on.. qu'on.. est dans la station de métro ou dans le bus où on marche.. tu.. il y a (T: hmh) on échange des sourires.. c'est c'est (T: oui) c'est très intéressant (T: oui) même on se parle pas mais je souris tu souris (T: hmh).. on peut le conjuguer dans toutes ((rire)) (T: oui).. c'est un dialogue c'est un.. c'est un.. (T: oui) c'est une gagne pour moi

La participante (Q6Y) commence par aborder une prise de position par les modalités énonciatives (substantives) appréciatives (***pour moi multiculturalisme c'est une chance (...)** une opportunité*). Après, elle se localise dans des contextes précis (*au métro; station de métro*), mais en se positionnant plutôt comme observatrice du multiculturalisme (*des fois je monte au métro (..) et **je me trouve avec eh.. cinq six nationalités***). Il est également intéressant de noter que la participante réoriente son discours des concepts théoriques et philosophiques (*un dialogue, une gagne, une opportunité*) vers la référence aux nationalités. En d'autres mots, pour elle, le concept philosophique ou théorique de multiculturalisme peut se concrétiser à travers les « différentes nationalités » comme points d'identification.

En ce qui concerne la Finlande, ces éléments théoriques ou philosophiques sont plutôt rares, mais certains (verbes et substantifs) peuvent être retracés dans le discours des participantes : devenir unis, respecter et accepter les autres cultures, être conscient/accepter les identités, servir sa communauté, accepter l'un à l'autre comme êtres humains précieux, la diversité, l'harmonie, la communication, l'international ou l'internationalisation, les gens différents, mais similaires (*same feeling but different accent*) (F2L, F3A, F4S, F6M, F7Z, F10N, F11F, F14D, F15E). Voici deux extraits :

EX11 (F3A) : *I think it's about diversity (T: yeah) yeah.. about diversity in culture about few culture in one.. become one.. no not become one but like **be united** (T: united yeah) yeah.. like multicultural is like harmony in diversity (T: ah..yeah I see) yeah yeah like.. and I get that a lot from my class because like they're from different countries so diversity feels so... it feels there (T: yeah) you know like diversity.. we're from different backgrounds..*

EX12 (F5S) : *I mean.. in one country.. many people from different culture (T: hmh) they can live here (T: yeah) but but the the important point here that we should respect to the culture of that country (T: yeah) you're living (T: okay) but it doesn't mean that people from that country I mean the native people from that country (T: hmh) come against us.. (T: hmh) we should always respect to each other (T: each other yeah) and live in very good manner here (T: hmh yeah yeah) and you're living in Montreal some people they are living in United States and Australia (T: yeah) they're really living beside each other (T: yeah) so there's no.. I know I know that there are some problem also there (T: yeah yeah) but I think they're just minor problem.. (T: yeah)*

Dans le premier extrait, la participante (F3A) aborde un positionnement transcendant (*be united; harmony in diversity*), ce qu'elle illustre à partir de sa position du Je (Nous) interne dans un contexte précis (*I get that a lot from my class*). Cette position interne crée une certaine subjectivité face au multiculturalisme. Dans le deuxième extrait, la participante (F5S) utilise également les éléments philosophiques transcendants (*respect to each other; living beside each other*) et ce, à partir de la responsabilisation du soi par le verbe conditionnel de « devoir » (*we should respect to the culture of that country*). Toutefois, cette position de Nous crée également une dichotomisation entre « Nous » (immigrants?) et « les natives du pays » (*many people; people from that country; native people*) attachée au lieu d'ici. Il s'agit d'une hiérarchie identitaire qui peut refléter une sorte d'exclusion et de catégorisation contextuel finlandais.

1.1.4. De la « culture » à « l'immigration »

Par la suite, nous observons que la compréhension générale du multiculturalisme en Finlande dépend fortement de certaines hiérarchies identitaires, comme l'identité immigrante et les relations nommées comme majoritaires et minoritaires. Ces hiérarchies se manifestent dans le discours des participantes par les termes des « étrangers » et des « immigrants » lorsqu'elles parlent du multiculturalisme. En premier lieu, cette hiérarchie se trouve dans leurs discours génériques du contexte finlandais : sept participantes (sur 17) considèrent la Finlande comme étant un pays où il n'y a pas une grande population d'immigration (F2L), où il y a un plus petit nombre des étrangers (F11F), comme étant un pays (culturellement) homogène (F7Z) ou non multiculturel (par opposition à trois participantes qui considèrent la Finlande comme un pays multiculturel). Certaines participantes argumentent pour cette même image à travers la comparaison avec d'autres contextes nationaux ou avec des lieux précis, comme les villes en Finlande (*when I was in Helsinki.. I was hearing these people were talking in English more and more* (F15E); *I think now there's people even in Turku.. they tend to be a little bit multicultural* (F5S); *I heard Oulu is quite international* (F8Z)) et quatre participantes définissent cette position d'une manière temporelle (*Finland only opened recently* (F2L)). Nous soulignons que surtout l'identité « d'étranger » s'inscrit dans les hiérarchisations identitaires et peut ainsi agir comme une imposition identitaire (voir également l'identité de visiteur (F8Z) (3.3.5. : l'EX19)).

Ainsi, par la construction de ces identités spécifiques, le multiculturalisme peut participer à la différenciation ou à la catégorisation des personnes de diverses origines ou à leur exclusion. Au niveau générique, ce discours peut refléter et renforcer la division entre les « citoyens » appartenant à « notre nation » et « les étrangers » qui ne le font pas (voir Pickering 2001 : 105). Ce niveau de réflexion, nous le qualifions comme une compréhension **démographique et descriptive** du multiculturalisme où le pouvoir opère dans le domaine hégémonique ou idéologique et où les identités des personnes sont soit culturalisées, soit nationalisées. De plus, les hiérarchies dichotomiques, comme « natifs/étrangers » ou « nous/eux » sont soulignées (F5S). Les participantes abordent des positions génériques, comme « des différentes personnes des différentes nationalités » ou « des différents pays », « des étrangers » et « des immigrants des pays différents », ou « la présence des étrangers » (F8Z, F10N, F12J, F13Z, F14D, F15E). Ces positions sont génériques et imprécises.

Quant au Québec, les participantes ne se réfèrent guère à l'identité immigrante (sauf Q9K, Q6M) ou d'étranger en parlant du multiculturalisme. Trois participantes (Q6Y, Q10F, Q12L), dont deux anglophones, mentionnent « les nationalités » ou le fait de « déménager dans un nouveau pays » comme définissant le multiculturalisme. Ainsi, elles se réfèrent indirectement à l'immigration (*eh.. well one one the first thing that comes to my mind is.. the percentages of people from other nationalities being in a country* (Q10F)). Toutefois, ce qui arrive souvent avec ce discours, c'est qu'au lieu de se référer aux rapports de pouvoir, le discours catégorise ou même *stéréotypise* les identités en les singularisant ou en les réduisant « aux nationalités » ou « aux cultures » :

EX13 (Q3M) : *puis dans chaque culture il y a des choses incroyables.. je c'est-à-dire que pour une même chose ça signifie ça signifie pas la même chose c'est-à-dire moi je sais que eh en France eh.. faire la bise c'est un signe de politesse.. alors qu'en Afrique c'est pas vraiment la bise ou même en Asie vous ferez pas la bise à une femme comme ça.. (...)*

Dans cet extrait, il s'agit du discours des « codes culturels » dont la participante souligne les différentes significations en fonction des lieux géographiques donnés. Même si le but de la participante peut être de relativiser les pratiques culturelles, son discours s'appuie sur le *culturespeak* (Hannerz 1999) qui essentialise des cultures à travers l'idée selon laquelle chaque culture agit à travers sa propre logique ayant une valeur dominante dans la vision du monde de ses membres.

1.1.5. De la culture à la religion : rapports d'inclusion-exclusion

Tout d'abord, il est nécessaire de noter qu'en Finlande, la religion a été mentionnée seulement par deux participantes (F4S, F15E) lorsque les participantes parlent du multiculturalisme. La participante (F15E) se réfère aux religions en nommant des « caractéristiques » du multiculturalisme (*different people; different background; different religions; different nationalities; different behavings*). La participante (F4S) négocie « l'inclusion des religions » à la définition du multiculturalisme par rapport à sa propre transformation identitaire :

EX14 (F4S) : (...) *different religions part of it.. **now I would say religion is part of multicultural** (T: hmh) **when I was a Muslim I would never say that religion (T: ah okay) is part of multicultural because religion is religion (T: yeah yeah) it's not a culture** (..) *religion is not a culture (T: yeah) religion.. **it God you know.. (T: yeah) it's related to God (T: yeah) but now I would say it's part of the culture****

La participante (F4S) négocie le lien entre les termes de la religion et de la culture avec deux positions temporelles du Je (*now; when I was a Muslim*) et avec la position externe de « Dieu » mise à l'écart. Ainsi, elle se positionne dans le discours du multiculturalisme au niveau personnel lorsqu'il s'agit de question des religions.

La mise à l'écart est négociée également chez certaines participantes au Québec (Q3M, Q4A, Q6Y, Q8F, Q9K, Q11Z, Q12L). Selon la participante (Q3M), la religion est considérée comme *plus intime* ou *plus personnelle*. La participante (Q8F) propose d'aller « au-delà » de *ta culture* et *ta religion* pour accorder de l'importance aux *valeurs*, à *l'éducation* dans le *respect*. Dans les deux cas, il s'agit d'une exclusion de la religion ou sa mise à l'écart (aussi Q12L, Q4A).

Toutefois, pour trois autres participantes (Q11Z, Q9K, Q6Y), la religion, surtout la religion musulmane, est incluse dans le multiculturalisme. Dans deux cas, cette négociation se fait à travers les modalités linguistiques négatives attachées au point de vue « extérieur » envers la religion musulmane (peurs, méconnaissances de l'autre, manque de communication). Dans l'exemple suivant, la participante (Q11Z) illustre son idée sur la méconnaissance ou la manque de communication dans la situation interactionnelle à partir de nous en tant qu'interviewer :

EX15 (Q11Z) : *je te jure je dis je dis.. **j'ai dit à un Québécois.. je lui dis.. écoute.. tu sais c'est qui.. je vais te poser cette question à toi.. tu sais qui va livrer qui va le le sauveur de l'humanité dans la dans la religion musulmane..** (...)*

(...) *mais je lui dis c'est le Christ.. (T: mais le Christ avec Mehdi avec Christ c'est ça), mais Mehdi c'est le Christ.. (T: oui je savais pas) c'est la Messie c'est le Mehdi (T: oui) c'est ça le la traduction (T: c'est ça) Mehdi ici c'est le Christ (T: oui c'est ça) (...) imagine **les gens ici disent.. je lui dit** c'est le Messie regardez **il a dit non.. tu rigoles de moi.. j'ai dit je te jure il dit tu dis n'importe quoi juste pour me convaincre.. j'ai dit non** (...) **regarde lis toi-même.. mais non il m'a dit c'est incroyable c'est impossible.. mais j'ai dit c'est la vérité** (T: oui) **tu vois comment.. ce que je veux dire à travers ça qu'il y a pas de communication..** (..) **ou on sait rien sur les musulmans.. on sait rien sur le christianisme.. (T: hmh) on sait rien sur les Québécois sur leur culture leur cuisine.. on sait rien.. les les autres ils savent savent rien..***

Pour cette participante (Q11Z), la situation interactionnelle avec l'interviewer (nous) sert de stratégie de reconstruction afin de recréer la négociation avec la voix externe **d'un Québécois** par rapport à la méconnaissance dogmatique¹⁷¹ de sa religion. Il s'agit d'une sorte de reconstruction du discours représenté dans la situation d'interaction. Une autre participante présente l'inclusion de la religion dans le multiculturalisme par le discours politisé (les interdictions et les droits de pratiquer la religion). Elle argumente que *l'islam c'est une religion qui est très présente. socialement ce qui peut poser des problèmes à une immigrante qui va dans un pays laïc*. Elle précise :

EX16 (Q9K) : *moi je crois au multiculturalisme.. je ne sais pas parce que fin.. **je suis contre les femmes qui.. je suis pas contre les femmes je suis contre le fait qu'une femme porte ça [voile] par obligation** (T: hmh) ça.. (T: oui oui) ça par contre rien encore..je.. non.. un homme qui oblige sa femme qui bref.. (T: oui) ça je je peux pas.. mais je veux qu'une femme qui se se dit musulmane pas juste par les croyances, mais par l'identité.. **qu'elle a le droit d'être ce qu'elle est..** (T: hmh) et que **qu'on voit pas une menace en ça..** (..) *donc dans ce sens.. j'ai comme un cas avec un burkha.. la burkha.. pas avec la burkha mais le turban (T: turban) le sikh ne va pas ((inaudible)) moi je trouve ça beau...**

Ce discours de la participante (Q9K) hiérarchise les identités des femmes (qui a le droit de porter le voile) en lien avec la compréhension du multiculturalisme (voir aussi 1.3.2.). Ici, il est essentiel de noter une contre-position abordée de « l'islam/l'immigrante » face à « un pays laïc ». De plus, la participante utilise une subjectivité en se positionnant contre et pour certaines « pratiques culturelles », et cela d'une manière « exotisée » (le « turban »; *je trouve ça beau*). Toutefois, elle utilise des positions génériques (*une immigrante; chacun; une femme musulmane; une femme qui se voile, un homme qui oblige la femme de se voiler, le sikh*) sans

¹⁷¹ Ici, l'idée ce n'est pas de s'engager dans une discussion d'ordre théologique de différentes interprétations des dogmes islamiques, et de se positionner par rapport à leur « véracité » ou « fausseté ».

aucune référence aux positions internes, ce qui crée une certaine mise à distance (peut-être en raison du fait que la participante ne se voile pas).

Le discours de la participante (Q6Y) diffère des autres discours. Pour elle, le « multiculturalisme » fait partie de sa propre religion à travers la position du Nous musulmans :

EX17 (Q6Y) : *et le multiculturalisme le le.. le pluralisme.. ça fait partie de notre identité religieuse (T: hmh oui).. c'est c'est.. pourquoi je te dis je j'avais pas ce choqué là.. parce que nous.. dans ma.. mémoire (T: hmh).. dans mon.. mes références (T: hmh) il y a ce multiculturalisme.. il y a ce pluralisme.. (T: hmh) même.. dans l'islam (T: hmh) il y a plusieurs écoles (T: ah oui oui).. il y a plusieurs écoles de jurisprudence (T: oui) il y a plusieurs écoles d'interprétation (T: oui) il y a plusieurs cultures donc.. dans ma ma religion il y a ce multiculturalisme c'est pas quelque chose qui est.. qui se contredit*

Premièrement, la participante (Q6Y) aborde une compréhension du multiculturalisme au sein de sa propre religion afin de souligner l'inclusion. De plus, elle l'attache au concept d'autrui :

EX18 (Q6Y) : *il y a quelque chose qui.. (T: oui) donc ça fait partie qu'on que je rentre en contact avec l'autre ça fait partie de mon identité religieuse (T: oui oui) même je je je.. je l'ai pas par cœur maintenant il y a des versets dans le Coran qui insistent sur la connaissance de l'autre.. (T: hmh) si tu veux je te cites il y a une (T: ah oui) un verset je le prends comme.. pour moi pour mes enfants comme un slogan (T: slogan okay) oui si tu veux le verset dit que.. c'est le divin Allah comme on dit chez nous le Dieu qui parle (T: oui) il dit je vous ai créés.. homme.. et femme.. ((en arabe)) (T: hmh) je vous ai créés homme et femme.. ((en arabe)) et je vous ai fait.. excuse pour la traduction (T: non non c'est très bien) je vous ai fait.. je vous ai créé des peuples (T: oui) et des tribus pour que vous vous connaissez.. (T: ah okay) c'est un verset dans le Coran (T: oui) et pour nous le Coran c'est sacré (T: hmh).. et donc ce ce verset il est sacré.. (T: hmh oui) donc pour moi.. c'est une adoration quand je parle avec l'autre quand je rentres en dialogue avec l'autre (T: oui) quand je connais l'autre.. c'est pas une faveur..*

Dans ce discours, la légitimation religieuse du multiculturalisme se fait entre le propre positionnement du soi de la participante, la position du Nous musulmans, la position externe de mes enfants et la position externe générique de l'autre. Cette légitimation remonte à la voix morale de Dieu (et du Coran), mise à l'écart (ce verset il est sacré). Dans ce qui suit ce discours spécifique, la participante aborde la position d'autrui d'une manière transcendante (tout le monde, les chrétiens les juifs les.. même les athées (..) les non religieux (..) tout le monde doit passer ce discours (...) d'accepter l'autre). Il est important de souligner que cette participante est la seule à se référer à Dieu, à la religion musulmane et au Coran en parlant du multiculturalisme. Ainsi, elle leur accorde une sorte d'autorité décisive dans sa propre

compréhension du multiculturalisme (*je rentre en contact avec l'autre ça fait partie de mon identité religieuse mon identité religieuse*).

1.2. Positionnements du soi critiques à l'égard du multiculturalisme

Dans cette section, nous nous concentrons sur les approches critiques que certaines participantes proposent de la compréhension du multiculturalisme. Les critiques, quoique rares, sont soulignées surtout (non exclusivement) par trois participantes en Finlande (F1A, F2L, F16L) et deux au Québec (Q4A, Q13A), soit dans le discours officiel/universitaire, soit construites par leurs propres positionnements du soi (EX19) :

F16L: *it's eh... I mean also from the academic critique I have read about it (T: yeah).. because I'm not just not.. making this up (T: yeah yeah) obviously I read about it (...) yeah.. but I'm always very suspicious of this term right..(...) I personally don't ever use it*

F1A : *I mean even multiculturalism categorizes people which doesn't suit me*

F2L: *I don't know if.. we use the term multiculturalism..*

Q4A : *je ne sais pas moi de multicultural- l'interculturalisme.. (T: oui) l'interculturalisation.. l'acculturation (..) c'est comme il y a des concepts même eux ils sont vraiment flous..*

Q13A : *oui j'y crois pas.. je crois pas.. c'est-à-dire je pense fin pour moi c'est un mot qui faudrait lâcher...*

Ces participantes utilisent les positions internes du Je (pronom personnel *je, nous, moi*), dont deux (F2L, Q4A) à travers la conceptualisation du multiculturalisme ou de l'interculturalisme. Nous notons que des cinq participantes suivantes construisant des positionnements du soi critiques concernant le multiculturalisme, quatre le font en termes des rapports de pouvoir. Dans ce qui suit nous porterons une attention plus spécifique aux hiérarchies de pouvoir issues de ces diverses compréhensions du multiculturalisme.

1.2.1. Rapports de pouvoir structurels

Commençons par deux participantes dont les discours du multiculturalisme reflètent le domaine de pouvoir structurel. Ce domaine organise le pouvoir à travers les institutions et les politiques publiques (système légal, marché du travail, écoles, etc.), par les ségrégations, l'exclusion et l'ignorance (Hill Collins 2000). Ce niveau d'analyse nous rapproche de la définition du multiculturalisme comme **idéologie ou philosophie** (Fleras & Elliot 2002). La

première participante en Finlande (F1A) se réfère au discours officiel finlandais qui participe à la catégorisation de certains groupes des gens (voir l'EX21). La participante (Q13A) au Québec se positionne de la manière suivante :

EX20 (Q13A) : *tu sais que c'est à Harvard que c'est eux les prometteurs du multiculturalisme (...) je peux comprendre qu'il y a des gens qui disent pour le multiculturalisme c'est vivre avec différentes cultures dans une espace sociale. (T: hmh) mais moi je l'entends plus comme comment dire une... pour moi le multiculturalisme vraiment à ce que ça veut dire c'est une politique (T: oui okay).. *eh eh une politique.. une mise en œuvre un plan d'intégration (T: hmh) pour moi il y a ça en dedans.. (...) pour moi c'est vraiment une action institutionnelle qui est prise (T: okay) par une institution (T: oui) pour promouvoir un meilleur vivre ensemble dans une société qui a des différentes cultures et qu'il faut faire vivre ça...**

Nous notons ici que les positions et les voix abordées dans la définition du multiculturalisme ont du pouvoir structurel (« Harvard » (l'université), « une politique », « une institution »). La participante construit deux positionnements du soi. Le premier positionnement, culturaliste, par rapport auquel elle se distancie, est relié à *vivre avec des différentes cultures dans une espace sociale*. Le deuxième positionnement est sa propre position interne (*mais moi je l'entends plus...*) attachée aux positions dites officielles, et ce, avec une imposition (*et qu'il faut faire vivre ça*). Même si la compréhension du multiculturalisme de la participante demeure toujours reliée aux « cultures », les rapports de pouvoir structurels (qui « réalisent » le multiculturalisme) sont soulignés dans sa définition.

1.2.2. Catégorisations, différenciations et relations majorités-minorités

Nous observons que la critique importante du multiculturalisme touche à la catégorisation ou à la différenciation des groupes (« groupitude » (Brubaker 2004) voir le chapitre I : 1.3.3.)) et ainsi, elle est reliée aux domaines de pouvoir hégémonique (justifiant l'oppression, etc.), structurel et disciplinaire (en réalisant l'oppression). Cette groupitude sous-entend souvent une image solide et stéréotypique des « cultures », des « nationalités », des « religions », etc. Pour la participante (F1A), c'est une idée explicitement critiquée et « troublante » :

EX21 (F1A) : *First of all in **Finland in the official.. ehh.. discourse** (T: yeah) it means **categorizing groups of people into certain groups so that they categorize me together with Turkish people** (T: hmh) and then.. **whatever.. images or ideas they have about Turkish-ness they label them onto me** (T: yeah) so that is extremely disturbing...*

Avec la modalité linguistique appréciative (négative) (*extremely disturbing*), la participante (F1A) exprime son positionnement critique face au multiculturalisme créant la catégorisation. Elle continue à l'expliquer davantage, en disant que cette catégorisation tient au modèle de l'État-providence qui a besoin de critères pour distribuer le budget étatique (*children; elderly; people; retarded people; et immigrants*). Ainsi, on assiste à un domaine de pouvoir structurel à partir d'une position d'un « discours officiel » du multiculturalisme où la participante se positionne dans la dichotomie du Je-Eux (*they label them onto me*). Pour elle, le problème se pose par rapport à la « solidification » des catégories (*the immigrants they are not a homogeneous group (..) they are people from all around the world*), qui mène plutôt à l'assimilation qu'à une société dite multiculturelle.

Une autre participante (F16L) critique aussi explicitement la catégorisation et la manière de considérer les cultures comme séparées, homogènes et à représenter :

EX22 (F16L) : *there isn't you know **I don't feel that I represent anyone** (T: yeah) or that I even have the right to represent anyone (T: yeah yeah) represent Islam or Yemeni people or.. (T: hmh) anyone I mean (T: anyone) I can hardly represent myself ((rire)) (..) so.. I think that's another problem with this.. concept of multiculturalism and that you.. to think of it you'd need to first.. think of **cultures as like.. (T: yeah) separate things** (T: separate things) and then.. **it's problematic too** (T: hmh).. think of culture something separate (T: hmh) **it's.. eh actually quite fluid you know between other cultures** (T: yeah) **and within itself** (T: within itself also) yeah.. eh.. so I don't know what.. I mean.. **I wouldn't know how to answer question about my culture** (T: hmh) **or how to even start to think about what kind of.. cultural background I come from** (T: yeah).. so..*

La participante (F16L) adresse sa critique directement à la catégorisation et l'essentialisation des cultures. Elle se positionne plutôt face la compréhension du renouveau de l'interculturel (fluidité des cultures, non représentativité, voir le chapitre I : 4.2.2.). Il s'agit d'une stratégie qui semble s'éloigner de la *stéréotypisation* et contredire les rapports de pouvoir globaux (ou locaux) qui existent en référence au multiculturalisme et au besoin de « représenter » sa culture.

La troisième participante (F2L) associe le multiculturalisme à la différenciation. La logique de majorité-minorité est présente dans son discours sur son vécu en Australie et en Scandinavie :

EX23 (F2L) : *ehh.. no because it's I don't know if.. **we use the term multiculturalism..** (T: okay I see) because **everybody is Australian** (T: yeah) so.. it's not you don't actually **if you start differentiating** (T: yeah) **one group from another** ((petit rire)) then there would **we have so many people** (T: hmh) that come from somewhere (T: hmh) how do you..*

where do you start where do you draw the line..** (T: yeah okay) **cause we have a huge Italian population** (T: hmm yeah) **huge Greek and Lebanese population** (T: yeah) **eh.. Asian population..** eh.. **we don't actually have that many people from Africa..** (T: ahh okay..) **that one conti- and Latin America** (T: yeah) **we don't have.. we usually.. the Australians that we have in Australia** (T: yeah) **that I remember usually came from either Europe or Asia..

Au départ, nous notons que la participante (F2L) s'identifie comme Australienne (*everybody is Australian* et le pronom personnel du Nous). Cette identification est pour elle une métaphore contre l'exclusion et la différenciation. Ici, le discours de la participante est intéressant, car il peut être décrit comme *janusien* (Dervin 2011a, voir le chapitre I : 1.1.2.) : en même temps que la participante présente sa critique contre la différenciation des « groupes culturels », son argumentation repose sur la même différenciation (« la population italienne, grecque... » face aux Australiens « de souche provenant de l'Europe ou de l'Asie »), ce qui est un acte de différenciation ou la culturalisation en soi.

Enfin, le discours de la participante (Q13A) touche à la culturalisation, mais au sein de la hiérarchie de pouvoir majoritaire-minoritaire. Son discours se localise dans le lieu précis de la fête de l'école de son fils :

EX24 (Q13A) : *ce qu'il m'a tué c'est qu'on a eu **une fête.. de l'école..** (T: okay) **et on a passé que de la musique arabe..** (T: ah) **et là j'ai dit mais ça veut rien dire la musique arabe c'était là c'était du Raï..** (T: ah oui).. **que j'aime beaucoup d'ailleurs j'adore le Raï** (T: oui) **mais c'est juste que j'ai eu l'impression d'être dans un communautarisme dans un.. dans une.. dans un système laïc..(...** **mais j'ai j'ai pas compris comment est-ce qu'on peut être dans une école québécoise.. dans une fête d'école et aucun moment on passe de la musique québécoise..** (T: hmh) **parce que on est des migrants la majorité on est des gens qui sont pas grandi ici.. alors.. pourquoi est-ce qu'on fait que la musique arabe parce que la majorité des gens sont Arabes** (T: sont arabes).. **et la minorité elle est où..** (T: oui) **et surtout si cette politique d'intégration elle c'est vraiment l'intégration** (T: oui) **il faut qu'on parte de la base commune.. est-ce que la base commune c'est l'arabe...***

Le discours de la participante (Q13A) touche à la négociation et, ainsi, au domaine de pouvoir interpersonnel. Elle utilise la hiérarchie de pouvoir majoritaire-minoritaire dans un contexte précis (l'école de son fils) où un groupe minoritaire (Arabes) devient majoritaire et efface le majoritaire national (Québécois). Ainsi, pour elle, la conséquence du multiculturalisme au Québec (ou dans une école québécoise) peut être l'effacement de la culture dite majoritaire québécoise, qui devrait, d'ailleurs, servir de base commune. Ainsi, la problématique se trouve dans la culture « majoritaire » québécoise. Elle continue : *je dis ce pays est foqué.. il sait pas*

où il est (...) j'ai l'impression que le Québec était perdu, ce qui pour elle explique la « dominance » de la majorité d'un groupe migrant (dans un contexte précis) sur les autres au détriment, aussi, de la culture majoritaire dite « nationale » québécoise. Elle suggère, comme solution, de nous faire découvrir la musique québécoise parce que la majorité on ne la connaît pas, et ce, à cause de fait que peu de gens ici d'immigrants connaissent des Québécois et les Québécois ne sont pas de gens qui sont forcément intégrateurs (...) des Québécois de souche (...) ils restent entre eux. En bref, cet exemple montre la « complexification » des rapports de pouvoir majoritaires-minoritaires, ce qui remet en question les compréhensions simplistes du multiculturalisme contextuel québécois.

1.2.3. Multiculturalisme et « blancheur normative »

Nous allons analyser « la blancheur normative » face aux rapports de pouvoir contextuels et aux identités musulmanes dans le prochain chapitre (2.2.5 & 2.2.6.). Ici, nous le faisons par rapport au multiculturalisme. La blancheur normative est une hiérarchie de pouvoir qui se manifeste à travers la normalisation d'une certaine identité (culturelle/nationale) racialisée ou ethniciisée. Deux participantes en Finlande adressent une critique contre cette hiérarchie identitaire spécifique. La première (F1A) le fait à partir de l'identité « entre-deux » de son fils :

EX25 (F1A) : (...) ***but when it comes to my child I immediately become (T: ah) so defensive that (T: yeah) no he shouldn't go through these (T: yeah) negative feelings that I had sort of sort of he's born here (T: yeah)... if he wants he should have the freedom and the identity to say that I'm a Finn (T: yeah) but that is sort of taken away from him (T: ah okay) so when the society sees his black hair and says that oh you're not a Finn (T: oh) so that's a huge sort of heart break for me (T: yeah) I don't know how he deals with it as a person but for me to see that... ehh cruelty sort of (T: hmh) towards children (T: yeah) who are who are sort of in-between who do not have another country (T: yeah) cause I do have a home country (T: yeah) I can always go back to Turkey (T: yeah) I have that choice but my son doesn't have it (T: hmh) this is the only country he has (T: yeah).. then I become really sad and (T: hmh) angry***

Les modalités linguistiques négatives (*defensive, heart break, cruelty, sad, angry*) sont associées au positionnement du soi de la participante (F1A) en lien avec cette hiérarchie de pouvoir. Il s'agit de l'imposition identitaire « je suis finlandais » enlevée « de l'extérieur » (société) de son fils (né en Finlande) en raison de « ses cheveux noirs ». Le positionnement du soi plutôt appréciativement négatif de la participante remonte à son sentiment d'impuissance

face à cette hiérarchie de pouvoir. Cette hiérarchie est également abordée par une autre participante (FL2) :

EX26 (FL2) : [en Australie] ..that means we're still **Bosnians or Italians or Greeks** (T: okay) but we are all also **Australians** because we came to the new home to to live there to settle down in the country (T: yeah I see) so it's entirely different mentality to when people come to European countries (T: ah okay) yeah and I noticed that in **Denmark** as well.. because for some reason if you are.. if you are born (T: hmh) in these countries you're not actually Danish you're not Swedish because either of the colour of your skin (T: aha okay) or.. yeah it's not you don't have.. eh.. the name or the surname that matches the local population ((inaudible)) (T: yeah okay) so you still can be identified (T: yeah) as as a Dane but if you are born here (T: yeah) you don't have another nationality you don't have another identity (T: yeah yeah) this is your identity (T: yeah exactly) hmhm and the population should have sort of understanding... that concept (T: hmh) it does it for Australians (T: hmh) it doesn't actually make sense.. (...) so identify somebody by the genes or the surname or the religion or ethnics sort of.. sort of identification..

La participante (F2L) construit son positionnement critique au moyen d'une comparaison des lieux et des identités nationales associées soit à l'inclusion, soit à l'exclusion. Comme dans le premier extrait, il s'agit ici du domaine de pouvoir hégémonique, mais sans une position interne du Je de la participante. Même si en termes distanciés, elle crée une contre-position (*we are all also Australians*) pour s'opposer à cette hiérarchie de pouvoir reposant sur l'exclusion.

1.2.4. Solutions proposées pour le « dilemme » du multiculturalisme

Trois participantes avec des perceptions critiques proposent des solutions aux problèmes issus du multiculturalisme. La participante (F1A) propose une série d'éléments **philosophiques** ou **idéologiques**, similaires à ceux proposés par certaines participantes au Québec, pour définir son « idéal » multiculturel : *doing things together, with respect, with listening to each other, produce something together*. Toutefois, elle s'engage dans une certaine imposition identitaire : elle imposera des limites claires pour l'acceptation de certaines pratiques culturelles, comme la circoncision des femmes et les mariages des jeunes filles sans leur consentement. Cela, elle le fera avec un positionnement du soi conditionnel : « si j'étais Finlandais et faisais des lois et des régulations », ainsi avec une prise de distance personnelle. Elle continue :

EX27 (F1A) : ***I wouldn't allow those kinds of culture readings*** (T: yeah yeah) ***okay it is good to celebrate your folk dances and folk music*** (T: yeah) and actually those are the only way ways that are seen ***as harmless*** (T: hmh) and that's why the most of the ***people coming from different cultures they are... happily and freely representing their.. eh cultures but eh... it shouldn't go beyond*** that (T: yeah yeah I see) ((petit rire)) so that ***I don't approve*** for example I think it's in the ***UK*** I'm not sure in ***Canada*** they have ***the Sharia*** (T: yes in some provinces) for demand in people ***I wouldn't allow it even in Islamic countries ((rire))*** (T: yes) ***it should be wiped off...***

Pour la participante (F1A), le multiculturalisme fonctionnera si « chacun représente avec bonheur et librement sa culture ». Il s'agit de la « célébration culturelle » (danse folklorique, musique folklorique) qu'elle qualifie comme « inoffensive ». Il est intéressant de noter que malgré les critiques contre la catégorisation reliée au multiculturalisme, elle propose le retour à une sorte de multiculturalisme « superficiel » pour s'éloigner des structures discriminatoires. Cette idée est soutenue également par la participante (F2L) qui se positionne pour une promotion des « cultures » ou du « folklore » (le mariage, la cuisine), ce qu'elle voit en opposition à la ségrégation et aux agendas politiques : *where you sort of start segregating.. no you can only do this you can do that you can't do this because it's against your culture or something.. it's ridiculous*. Elle considère la ségrégation comme fonctionnant contre « les gens profitant de la communauté et étant utiles pour développer l'identité d'appartenance au pays où ils sont arrivés ». Quant à la troisième participante (F16L), elle propose la prise conscience des rapports de pouvoir au sein des enjeux sociétaux :

EX28 (F16L) : ***is it the media.. or concept of modernity*** or whatever coming from one direction usually.. eh.. maybe also ***influenced by dominant cultures*** but the influence comes from the dominant culture (T: yeah) more.. ***so you grow up in jeans without thinking what does that mean or what it doesn't mean*** (T: yeah) and then you found.. found out later that ***for many people this is what defines you*** (T: yeah).. ***you know that that you're either.. not Yemeni enough or that you're corrupt version of the Yemeni.. or things like this so..*** (T: okay I see) so that ***I would find myself trying to say.. no no I'm Yemeni ((petit rire))***

.. but that's when this when it starts rejecting the whole thing about.. me belonging to anything.. not that I don't want to belong to anything at all.. (T: yeah yeah) ***it's not that I don't want to have roots.. but that I don't want to have my roots defined by these.. simple categorizations..*** (T: I see) ***that someone would say I'm Yemeni or not and I'd have to prove it.. or*** (T: yeah) ***that I'm modern or not and I'd have to prove it I mean then I started challenging this concept of what it is to be a Yemeni*** (T: hmh) and ***what it is to be a modern*** or.. you know these things and then.. and then you realize that they have much bigger arguments (T: hmh).. ***that you don't really need to answer them***

La participante (F16L) négocie entre les impositions identitaires reliées aux positions génériques (*the media; modernity; dominant cultures; jeans*) qui sont plutôt « globales » et qui participent à la définition identitaire de la « yéménité ». Contre ces impositions, elle se crée un positionnement subordonné (*I would find myself to say.. no no I'm Yemeni; I'd have to prove it*) qu'elle rejette : *then I started challenging this concept of what it is to be a Yemeni (..) and what it is to be a modern.*

1.2.5. Défi de l'interculturalisme québécois

1.2.5.1. Positionnements critiques et majoritaire-minoritaire

Comme nous l'avons vu au début de l'analyse, la définition de l'interculturalisme au Québec renferme une certaine hésitation. Cela souligne l'incertitude face au concept donné. Une position critique peut aussi y être trouvée, mais ce, sans une définition :

EX29 (Q13A) : *c'est pour moi des mots un peu creux.. qui font qui pèsent parce que c'est.. ça montre qu'on est ouvert (T: hmh) ça montre qu'on essaie (T: oui).. mais pour moi concrètement je vois pas comment est-ce que tu peux mettre ça en œuvre.. pour moi (T: okay) dans un état laïc la laïcité par définition ça demande une certaine un certain effacement (T: hmh).. eh de certaines cultures ça demande un nivellement (T: oui).. je vois pas comment ils gèrent ça.*

Dans cet extrait, la participante (Q13A) se positionne par rapport à l'interculturalisme au moyen de la critique conceptuelle (voir aussi Q4A (l'EX19)), mais ce, sans donner une définition de sa compréhension. Au contraire, elle s'identifie plutôt au concept de la laïcité, là aussi sans en donner une définition, qu'elle associe à *un certain effacement (..) de certaines cultures*. Cela demande une sorte de hiérarchisation des « cultures » ou des « pratiques ». Ainsi, sa définition du multiculturalisme reste floue et construite par d'autres termes idéologiques (*la laïcité*).

Seulement une participante (sur 13) au Québec aborde une définition officielle hégémonique concernant l'interculturalisme, véhiculée par un milieu universitaire et politique :

EX30 (Q11Z) : *à mon avis l'interculturalisme c'est l'expression majoritaire des Québécois (T: okay) parce que les Québécois ils refusent le multiculturalisme parce que.. pour eux.. le multiculturalisme eux ils se considèrent comme une nation (T: hmh).. pas.. comme un groupe culturel.. (T: hmh) (...) ça veut dire c'est juste une expression (T: oui).. de la majorité francophone québécoise.. qui veut protéger ses intérêts.. (T: pour pour oui) je peux dire économiques et culturels.. c'est pour ça qu'ils ont adopté l'interculturalisme.. (...) c'est pas grave si vous étiez majoritaires c'est pas grave (T:*

hmh) on va respecter ça puis tout le monde.. on va étudier tous le français.. puis on (T: oui) ça ça c'est des droits des gens qui étaient ici avant nous.. ça.. ça ne dérange pas.

Tout d'abord, la participante (Q11Z) associe l'interculturalisme à la hiérarchie de pouvoir majoritaire-minoritaire (*c'est l'expression majoritaire des Québécois*). De plus, son discours aborde la définition dite universitaire et politique de l'interculturalisme, avec un positionnement du soi critique face à la dichotomisation entre « Ils » (*les Québécois; la majorité francophone québécoise*) et « Nous » (*c'est des droits des gens qui étaient ici avant nous*). Dans les rapports de pouvoir présentés, l'interculturalisme devient ainsi une identité imposée, mais acceptée (*on va respecter ça; ça ne dérange pas*). Toutefois, lorsque la négociation de cette imposition devient plus personnelle, elle est refusée par la participante :

EX31 (Q11Z) : *tu dis okay.. ((clappe les mains)) let's go laissons la culture dans la poubelle.. mais excuse-moi là c'est c'est moi ça c'est ma culture c'est moi..(..) j'ai laissé déjà ma moitié à l'extérieur.. je peux pas laisser moi-même à l'extérieur sinon tu auras rien qu'est-ce que tu veux.. tu veux une machine qui produit qui paye des taxes pour toi (T: oui) pour faire circuler l'économie (T: oui) ça c'est impossible (T: hmh) oublie (T: oui) oublie-ça..*

La négociation identitaire change ici au niveau du domaine personnel qui se réalise entre la position du Je (moi) et la position du Tu générique, position face à laquelle la participante (Q11Z) s'affirme. Cette contre-position s'inscrit dans la hiérarchie de pouvoir majoritaire-minoritaire au niveau personnel, qui se manifeste avec une certaine subjectivité et responsabilité.

1.2.5.2. Définitions interpersonnelles

Certaines définitions de l'interculturalisme se font également en termes de culture (Q2A, Q5F, Q4A, comme dans le cas du multiculturalisme, mais ici à travers la négociation interpersonnelle :

EX32 (Q2A) : *je suppose qu'il existe aussi puisqu'il y a plusieurs cultures c'est sur qu'il y a des personnes qui sont intéressées à avoir d'autres cultures.. c'est sur qu'il y en a oui.. (T: oui) je pense même le.. le.. le le simple dialogue entre deux femmes de de deux ethnies différentes (T: hmh) peut apporter.. (T: oui) à interculturel.. je fais ci tu fais ça.. et même au niveau de la cuisine ça c'est interculturel ça.. (T: ah oui) c'est sur que ça existe (T: oui).. à certain niveau*

La participante parle en termes de cultures et d'ethnies, mais en abordant la négociation plutôt interpersonnelle. Il n'est pas toutefois clair si la participante se présente en faisant partie de

cette négociation (*je fais ci tu fais ça*) ou si les positions (Je et Tu) sont plutôt hypothétiques et représentent d'autres positions génériques (« les deux femmes » de « deux ethnies différentes »). De plus, la participante (Q4A) décrit l'interculturalisme dans le but de relativiser les choses au sein de la communication des cultures, différences, etc. Pour elle, c'est la « communication » qui est la clé de la compréhension mutuelle et aussi pour relativiser les choses : tout comportement qu'une personne a, ne peut pas être expliqué par « sa culture ». Toutefois, quant à « sa religion », un positionnement du soi réflexif se manifeste, et ce pour être *consciente de ce qui est vraiment (...) applicable à ma religion (...) à ma spiritualité et ce que n'est pas applicable je le mets à l'écart sans jugement*. Pour cette participante, le niveau de communication se réalise également dans un domaine de pouvoir interpersonnel dans la négociation hypothétique entre les positions du Je et du Tu générique (*tu peux venir chez moi; tu seras plus à l'aise; je peux demander à une chrétienne même un tapis pour faire la prière.. dans sa maison et de son côté, en face j'ai une petite église aussi*).

1.2.5.3. Multilocalité de l'interculturalisme

Comme nous l'avons observé pour le concept de multiculturalisme, l'interculturalisme s'éloigne parfois également du contexte de (l'État-)nation en référence aux lieux précis et aux événements : *au niveau artistique (..) des festivals de jazz ou du monde arabe ou de latino* (Q2A); *à Côte-des Neiges* [quartier de Montréal]; *au barbecue* et *à la bibliothèque interculturelle* (Q3M). Toutefois, cette manifestation remonte aux identités culturelles et nationales (*le public vient partout* (Q2A); *Africains, Asiatiques, Arabes, Européens, Américains...* (Q3M)). Deux participantes parlent aussi de l'interculturalisme dans leurs pays d'origine (*chaque région a peut-être son plat et sa langue* (Q5F); *la robe blanche.. ça n'existe pas dans l'islam (..) la bague de fiançailles.. (..) c'est vraiment arrivé de l'Occident* (Q4A)). Selon ces participantes, il s'agit plutôt de « l'échange culturel » et le concept donné n'est aucunement critiqué. Au contraire, les personnes sont implicitement (et parfois explicitement) présentées comme représentantes de leurs cultures/religions/ethnies.

En plus de la participante (Q11Z) ayant présenté l'approche officielle (voir l'EX30), seulement une participante se concentre sur les rapports de pouvoir dans l'interculturalisme en référence au multiculturalisme :

EX33(Q1F) : *le multiculturalisme c'est-à-dire qu'on sort.. que.. qu'il y a **une culture supérieure.. la supériorité d'une certaine culture..** (...) ça existe (T: hmh).. eh.. il faut*

qu'on change cette mentalité (T: hmh)... et qu'on.. eh.. je sais pas il.. il faut beaucoup de de l'éducation de sensibilisation.. de l'éducation dans les dans les écoles jusqu'à arriver à l'université (T: oui) pour que ça marche.. malheureusement.. je pense pas que.. qu'on fait ce travail..

Il est essentiel de voir ici le fait que le multiculturalisme est exposé comme « une idéologie » s'appuyant sur une « une culture supérieure », idée que la participante (Q1F) n'accepte pas. Ce point de vue s'oriente plutôt vers l'approche du renouveau de l'interculturel (voir le chapitre I : 4.2.2.), et en même temps contredit les perceptions officielles canadiennes et québécoises sur le multiculturalisme comme s'appuyant sur le « relativisme culturel » et l'interculturalisme comme « ayant une culture de noyau » pour encadrer les « autres » (voir le chapitre I : 4.1.2.).

1.3. Conclusion de l'analyse

Dans ce sous-chapitre, notre objectif était d'examiner la manière dont le multiculturalisme participe à la négociation et à la construction identitaire des participantes dans les deux contextes de notre étude, en Finlande et au Québec. Ainsi, nous nous sommes intéressée aux façons dont les participantes comprennent le multiculturalisme par rapport à la religion, aux identités musulmanes et à certains rapports de pouvoir ainsi que hiérarchisations identitaires (différentiations, inclusions, exclusions, camouflages, etc.). Voici un tableau regroupant les résultats de notre analyse :

Tableau XVIII. Perceptions du multiculturalisme en Finlande et au Québec

	Finlande	Québec
Multiculturalisme	<ul style="list-style-type: none"> -Hésitation conceptuelle -Perçu à travers « les cultures » - Perçu à travers les identifications immigrantes et étrangères -Lieux nationaux et précis -Positionnements transcendants -Certaine <i>philosophisation</i> et conceptualisation -Domaines de pouvoir dominants : structurel, hégémonique et disciplinaire 	<ul style="list-style-type: none"> -Hésitation conceptuelle -Perçu à travers « les cultures » -Perçu à travers « la religion » -Lieux nationaux et précis -Subjectivités positives -Positionnements transcendants -Philosophisation et conceptualisation fortes - Domaines de pouvoir dominants : structurel et hégémonique
Approches critiques	<ul style="list-style-type: none"> -Critique de la catégorisation, du discours officiel, de la représentativité -Hiérarchies de l'inclusion-exclusion et 	<ul style="list-style-type: none"> -Critique conceptuel, du discours officiel -Hiérarchies de majorité-minorité

	de la blancheur normative -Solutions : le retour au multiculturalisme superficiel	- Interculturalisme (québécois) : définition interpersonnelle , discours officiel, enjeux du Nous-Eux
Niveau analytique	Démographique et descriptif , philosophique (rare), certaines propositions abordées pour redéfinir le multiculturalisme	Philosophique/idéologique , démographique et descriptif

Comme le montre le tableau ci-dessus, le multiculturalisme est un concept difficile à cerner et dont les compréhensions sont multiples dans les deux contextes de notre étude. Les différences contextuelles (**en gras**) plus remarquables touchaient les manières de parler et de conceptualiser le multiculturalisme, ainsi que les critiques plus fortes dans le contexte finlandais. Toutefois, dans les deux contextes de notre étude, la notion de culture(s) dominait sa définition, ce qui causait une certaine solidification identitaire dans son discours à travers la *philosophisation* et la conceptualisation du multiculturalisme, les positions génériques, l'effacement énonciatif ainsi que l'anthropomorphisme conceptuel (Dervin 2015). Cela peut souligner également une mise à distance personnelle face au concept de multiculturalisme. D'un autre côté, certaines subjectivités étaient abordées, et surtout au Québec, où le discours des participantes était nuancé par l'image positive du multiculturalisme. Cela montrait une certaine prise de responsabilité par rapport au concept donné. Quant à la Finlande, le multiculturalisme était perçu surtout à travers sa définition *démographique* où les identités nationales, immigrantes et étrangères ainsi que la hiérarchie de « la blancheur normative » participaient à sa définition. Ces points d'identification étaient plutôt imposants et reflétaient ainsi des rapports de pouvoir locaux et nationaux finlandais.

De plus, nous avons observé au cours de notre analyse une certaine multilocalité concernant la définition du multiculturalisme (et de l'interculturalisme) : le multiculturalisme était rarement discuté en référence aux (États-)nations, mais plutôt en relation à divers lieux précis ou situations contextuelles. Cela contredit l'idée générale du multiculturalisme comme s'attachant aux (États-)nations.

En ce qui concerne les approches critiques présentées par certaines de nos participantes (trois en Finlande et deux au Québec), elles s'adressaient surtout aux rapports de pouvoir (catégorisations, impositions, exclusions, et conceptualisations) dans les domaines structurel et

disciplinaire de pouvoir. Trois participantes en Finlande proposaient également des *solutions* aux rapports de pouvoir inégaux remontant au multiculturalisme. Deux solutions concernaient le retour au concept « superficiel » de multiculturalisme et, ainsi, « inoffensif ». Cela dit, une certaine solidification identitaire et compréhension culturaliste étaient favorisées pour éviter les hiérarchies de pouvoir inégales. La troisième solution reposait plutôt sur la mise à distance personnelle des enjeux glocaux et la représentativité des cultures considérée comme imposante.

Enfin, le concept d'interculturalisme (la politique et la philosophie locale multiculturelle) était discuté chez les participantes au Québec : soit il suscitait l'hésitation, soit il était perçu en termes culturalistes (comme le multiculturalisme), positifs ou négatifs, et loin de faire l'unanimité dans sa définition.

Pour l'intérêt de notre recherche touchant les identités musulmanes, nous avons observé particulièrement le rôle de « la religion » dans les compréhensions du multiculturalisme. Seulement deux participantes en Finlande parlaient de la religion (générique) en définissant le multiculturalisme, ce qui peut refléter une certaine différenciation chez leurs compréhensions. Il s'agissait de l'exclusion implicite de la religion, tandis qu'au Québec, la religion, et surtout, la religion musulmane étaient davantage mises en avant. On assistait à leur négociation entre l'inclusion et l'exclusion (ainsi explicite), dont la dernière compréhension dominait dans les discours. Toutefois, dans les deux contextes, certaines participantes proposaient de voir « au-delà » de « la culture » ou de « la religion » pour parvenir à trouver une certaine conception du « nous » ou des « valeurs communes ».

Pour conclure, nous avons observé la manière dont le multiculturalisme en tant qu'« outil » analytique nous a aidé à comprendre la manière dont les participantes se définissent et se redéfinissent par rapport aux « autres » et aux rapports de pouvoir sociétaux à travers des « cultures », des « religions », des « nationalités » ou des « identités immigrantes ». Dans le prochain sous-chapitre, nous nous concentrons plus particulièrement sur les identités musulmanes, les rapports de pouvoir et les hiérarchies identitaires contextuels qui touchent à leurs définitions, au niveau macro, au sein ou en dehors des propres identifications de nos participantes.

2. Rapports de pouvoir touchant la religion et les identités musulmanes en Finlande et au Québec

Dans ce deuxième sous-chapitre, nous analysons des rapports de pouvoir (hiérarchies identitaires) contextuels en Finlande et au Québec concernant les identités et la religion musulmanes. Nous nous intéressons à la manière dont ces rapports, observés dans le discours de nos participantes, redéfinissent, solidifient et liquéfient leurs identités musulmanes. Nous le faisons pour mieux saisir la manière dont les participantes négocient leurs identités au sein des deux contextes spécifiques de notre étude, la Finlande et le Québec.

2.1. Négociation contextuelle de « la religion »

Nous commençons par examiner le rapport que les participantes établissent entre le contexte national finlandais et québécois (selon leur lieu de résidence), la religion en général et la religion musulmane en particulier. Nous avons identifié deux discours spécifiques, celui de l'absence de la religion et celui de la présence de la religion que nous étudions ici¹⁷².

2.1.1. Absence de la religion

2.1.1.1. *Discours imposant de « l'absence de la religion »*

Tout d'abord, observons un discours sur « l'absence de la religion » en relation aux contextes de notre étude (Finlande et Québec). Commençons par le contexte finlandais où plusieurs participantes avaient des difficultés à définir « le rôle de la religion » :

EX1 (F6M) : *I didn't see anybody that do some religious eh.. things here (T: hmh yeah) so I know that they are.. Christian..? (T: yeah) but I didn't see anything specific here..*

Comme nous l'observons dans cet extrait (F6M), certaines participantes (F11F, F14D, F13Z, F17K, F6M) avouent ne pas posséder de connaissances suffisantes concernant la religion en Finlande. Cela fait hésiter certaines participantes (F6M, F7Z, F11Z) face au sujet en question. Pour elles, il s'agit d'une sorte de sujet « dont on ne parle pas » :

¹⁷² Nous notons qu'il y a une certaine imposition identitaire par rapport à ces discours en relation avec la situation d'entrevue où nous avons posé des questions concernant « le rôle de la religion » dans les sociétés respectives. Toutefois, nous identifions une certaine différence par rapport aux réponses des participantes à cette question spécifique.

EX2 (F6M) : *these kind of things for example political things and religion things religious things **I think in Finland** it's something that eh.. **nobody talks about that much** (T: hmh) **I heard that** (T: yeah) for example eh.. **if you are in a group** (T: yeah) and you want to have a conversation (T: yeah) with **the other peoples** (T: yeah) **they're not asking about your religion (..) or about your political views (..) so I didn't talk about that** ((petit rire))*

EX3 (F5S) : *no.. I think eh.. **people they don't like to talk about their religion** (T: ah) to the other people they have just **their own private.. some people they have religion.. you cannot understand that people are religious** I mean in their own.. (T: yeah) I mean for the **Christian people** (T: hmh) **you cannot understand are they religious or or not.. they have just their private** (..) keep it private.. **but you can just see some Muslim people in the street** (..) **that they wear scarf** (T: yeah) **they're just visible but other people no..***

Dans le premier extrait, la participante (F6M) présente une position du Je passive (*J'ai entendu*) concernant la position générique **des gens** en Finlande qui **ne parlent pas de politique, ni de religion** lorsqu'ils sont en groupe, généralisation qu'elle valide.

La deuxième participante (F5S) relie l'absence de la religion à la position externe générique **des chrétiens** en l'associant « au privé ». Elle utilise la comparaison avec une autre position générique **des musulmans** comme stratégie discursive pour illustrer son idée (*you can just see some Muslim people in the streets (..) that they wear scarf*) à travers la visibilité et le port du hijab (aussi F13Z et Q10F).

D'autres participantes soulignent également qu'en Finlande, il n'y a « pas besoin de parler » de la religion, « personne ne demande » quoi que ce soit à propos de la religion (F16L), « tu ne sais même pas la religion des autres » (F6M), « il n'y a pas de vraies discussions » (F9L), « c'est une affaire de personne » (F6S), ou « ce n'est pas en plein visage » (F16L). C'est ainsi un sujet rendu silencieux. De plus, les positions derrière ces représentations sont la plupart du temps génériques et non remises en question, ce qui peut refléter une certaine distanciation personnelle par rapport au sujet (contextuel) abordé.

2.1.1.2. Positionnement du soi devant « l'absence de la religion »

Certaines participantes se prononcent toutefois sur le discours sur l'absence de la religion. Il y a celles qui sentent la solitude dans un pays « qui n'est pas religieux » (F7Z) ou où « les gens n'insistent pas autant leur foi ou religion, même s'ils respectent la foi des autres » (F2L). Voici un extrait :

EX4 (F10N) : *yeah.. I would I would prefer and I would hope if people are can be more open minded (T: hmh) regarding religions.. (..) yeah in general.. (T: yes) and Islam is specific (T: yes) because people are becoming sensitive when you are talking about religions.. or sometimes they don't want to discuss with you from the beginning you feel that they don't want to open the subject (T: ah) to start even the discussion (T: yes) and that's why I feel that although I had some Finnish friends here (T: yes) and in the lab.. and they're talking about everything except your hijab for example (T: ah okay okay) they're talking about everything except fasting for example we had Ramadan.. we had Ramadan (T: yes yes) this week of fasting.. month of fasting (T: yes) and.. and I was telling my colleague that we are fasting and so on.. and she was saying that hmh.. hmh.. only (T: only) and when I stopped talking she also stops she doesn't want to discuss (T: aah okay) yeah because maybe maybe because they are polite and that they're afraid that maybe they will say something that (T: hmh) that we don't like (T: yes) or.. so they're just.. (T: yeah) and one time one of my Finnish colleague downstairs she said that luckily Finnish people are not religious (T: aah okay).. she said that.. (T: she said that) yeah yeah.. so she means that she doesn't like these religious issues..*

Dans cet extrait, nous identifions les domaines de pouvoir hégémonique et interpersonnel. La participante (F10N) commence avec une généralisation en se positionnant contre le discours sur l'absence de la religion à partir des positions génériques **des gens et du Tu générique**. Elle continue en abordant une négociation identitaire entre les positions externes identifiables (**mes ami(e)s finlandais(es) dans le laboratoire, mon(ma) collègue, mon(ma) collègue finlandais(e) au rez-de-chaussée**) qui se positionnent contre la religion et interagissent avec sa position du Je (ou sa position du Nous musulmane). La participante valide ces positions externes en les justifiant et en se soumettant à leur imposition (elle arrête de parler de la religion). Elle s'oppose ainsi à ce discours imposant au niveau générique, mais ne parvient pas à le faire au niveau interpersonnel.

Dans un discours d'une autre participante (F7Z), le positionnement du soi solitaire (*I feel alone (..) to be a Muslim you know in Finland*) s'appuie, premièrement, sur sa compréhension de la Finlande comme un pays athée ou non religieux (*it's not religious country; so not many people have a religion (...) most of them is atheist as I know*). Deuxièmement, elle souligne l'absence de la religion musulmane en particulier (*the second for physically.. I cannot find.. eh.. many mosque (...) but it's like.. I miss that; rejected to build a mosque; the mosque is it's like just a building we cannot see*), qu'elle compare avec le christianisme (*the church is really big everywhere here*). Toutefois, elle accepte cette imposition en se positionnant : *it doesn't matter; I try to think positive about that; we can still do it at home.*

Cependant, il y a d'autres participantes qui peuvent valider ce discours sur l'absence de la religion d'une manière positive avec des subjectivités évaluatives (*actually no one has asked me what's your religion .. yeah and this is good actually* (F11F); *the best things here is that you can have your own way (..) your own God.. you have the right* (F15E)). D'autres qualificatifs positifs sont également associés au contexte en question (*it's really tolerating, an open society* (F15E), *peaceful* (F3A), *flexible* (F15E), *human rights are very appreciated here* (F7Z, F15E)). Voici un extrait :

EX5 (F4S) : *and I was lucky because people here are very very.. very just amazing (T: hmh) people are very open mind (T: hmh) and people is.. you don't.. here there is no prejudice (T: yeah yeah) everybody doesn't care how you look like.. what you think (T: hmh) as long as you behave nicely (T: yeah) or you respect others (T: yeah) and they just respect you back (T: hmh) it doesn't matter you're Muslim Christian Hindu (T: yeah) or Atheist (T: yeah) or.. or Punk (T: yeah) or whatever ((petit rire)) so here it's amazing for me it's really wow.. and people never prejudice you because you're not a Muslim it's not necessary a bad person (T: hmh) or if you divorce it's not necessary you're a low person.. (T: yeah yeah) for them oh you divorce okay and that's all (T: yeah that's all) I'm like whaat ((rire)) I mean ((rire)) I mean ((rire)) there's not bad feeling like why ther-ther- (..) nobody here would like why why should I feel bad I just divorce and okay shit happens (T: yeah) shit happens in life (T: yeah) and that's all.. wow I was like..*

La participante (F4S) présente un positionnement du soi évaluatif extrêmement positif, relatif à la Finlande (ici), qu'elle décrit avec des adjectifs positifs. Ces adjectifs positifs, elle les contre positionne avec les adjectifs négatifs concernant sa propre position du Je **divorcée**. Nous ajoutons que dans son discours, la participante dissocie la position générique des Finlandais de la religion (*Finnish more nature.. not not religions*), mais utilise également ce que nous appelons « l'identification déplacée métaphorique » (voir aussi l'EX13) pour justifier les qualificatifs positifs (*I start to think hey I think these Finnish people are more Muslim ((petit rire)) than the Muslim itself it's just that they don't have the religion to say it*). C'est-à-dire, la participante déplace la valeur morale attachée à l'identité musulmane d'une manière métaphorique, ici pour décrire la position générique des Finlandais.

Sommairement, même si le discours sur l'absence de la religion peut être considéré comme imposé, contredit par certaines participantes en Finlande, il peut également être utilisé pour construire une identité assumée (confortable ou non contestée) chez d'autres.

2.1.1.3. Absence/présence ambiguë de la religion

Lorsqu'il s'agit du discours sur la religion au Québec, l'absence de la religion y est un sujet présent, quoique moins qu'en Finlande. Certaines participantes conceptualisent cette absence : elles parlent de la laïcité ou d'une double-identité catholique-laïque ou communautaire-laïc (*c'est un pays laïc mais qui se prononce catholique* (QF1); *c'est un pays laïc* (Q4A); *c'est juste que j'ai eu l'impression d'être dans un communautarisme dans un.. dans une.. dans un système laïc* (Q13A)). Ces contre-positions (entre la laïcité et le catholicisme) peuvent refléter une sorte de confusion identitaire touchant la conceptualisation de l'absence/la présence de la religion au Québec. Cette absence s'imisce aussi dans le domaine interpersonnel du pouvoir :

EX6 (Q8F) : ***ben moi je parle beaucoup aussi à ma belle-mère.. (T: hmh) qui est catholique.. (T: hmh) catholique ou chrétienne catholique.. oui (T: oui okay) puis puis.. elle dit que.. avant il y a 50 ans.. la la religion l'Église les prêtres (T: hmh) faisaient ils faisaient pas partie de ta vie c'est ta vie qui faisait partie (T: partie) de de leur.. (T: okay oui) parce que tu te sentais quand même.. ta vie envahie par par.. (T: hmh) par l'Église.. et la religion et tout ça.. mais plus maintenant maintenant eh.. comme ma belle-mère elle me dit.. moi je crois.. moi j'y vais eh.. je vais de temps en temps à l'église (T: hmh oui) eh.. et je pense que ce que je ce que je veux.. (T: hmh) mais je laisse pas l'Église eh.. contrôler ma vie.. c'est une femme quand même de 68 69 ans (T: oui) aujourd'hui (T: okay).. fait que (T: oui) eh.. la religion elle est de moins en moins elle est.. à un moment donné elle va devenir nulle.. (T: hmh okay).. selon moi..***

Dans cet extrait, la participante (Q7F) utilise la voix externe de **ma belle-mère** pour se positionner elle-même. À partir de cette voix, la religion, l'Église ou les prêtres (les positions religieuses) sont présentés comme imposants avec des repères temporels (**avant il y a 50 ans** face à **maintenant**). Il y a deux autres participantes (Q1F, Q10F) qui utilisent également des voix externes (**la femme** à la télé et *a guy I dated from Canada* (et sa famille)) pour se positionner à l'égard de l'absence de la religion au Québec. Voici un extrait:

EX7 (Q1F) : ***moi j'ai entendu ça à la télé.. la femme a dit nous on a abandonné.. une femme lors que il y a eu l'accommodement raisonnable (T: ah okay) on a abandonné notre religion.. (T: oui) pourquoi eux ils viennent et pratiquent leurs religions.. (T: c'est ça) les gens.. les chrétiens.. (T: hmh) ont un problème.. avec (T: hmh) l'Église.. admettons.. admettons-la.. (...) quand le Pape eh.. a parlé le port du condom (T: hmh) l'année passée il l'a fait c'est ça a fait la réaction.. le professeur il a dit..a dit qu'il y a beaucoup des Québécois qui sont allés comment dire.. eh dénoncer leur christianité (T: hmh) dire.. on est plus des chrétiens (..) eh.. la question de.. les.. pédophiles.. les les prêtres il y a beaucoup des problèmes.. entre l'Église et ses.. sa population (T: oui) disons et.. ça reflète sur.. nous (T: c'est ça) on paye aussi.. (T: oui) parce que c'est difficile de dire de***

convaincre l'autre que moi je suis très contente (T: hmh oui) avec la religion.. (T: oui) lui il a peur de la religion.. (T: oui c'est ça) il a peur de sa propre religion

Dans cet extrait de la participante (Q1F), il s'agit des domaines du pouvoir hégémonique et interpersonnel. Les voix abordées sont **la femme** à la télé et **le professeur**. La participante aborde la première voix pour créer une hiérarchie de pouvoir entre Nous (les Québécois – de l'extérieur) ayant abandonné notre religion et Eux (les immigrants?) qui viennent et pratiquent leur propre religion. La deuxième voix, de son côté participe plutôt à l'affirmation du soi devant cette hiérarchie : *(les chrétiens (..) ont un problème.. avec (..) l'Église, admettions.. admettons-là)*. Cela lui justifie les connotations négatives à certaines positions religieuses (catholiques?). Elle utilise cette hiérarchie également pour aborder l'imposition sur sa propre position du Je pouvant perdre la capacité d'agir *(c'est difficile de dire de convaincre l'autre que moi je suis très contente (..) avec la religion)*.

En effet, en général, nous identifions des ambiguïtés (Q6Y, Q5S, Q10F, Q8F) concernant le discours sur l'absence/la présence de la religion au Québec : *la religion a peu de place; peut-être qu'on pratique pas la religion mais on parle de la religion (Q6Y); ils s'en foutent de la religion car ils ont fait une révolution justement (Q11Z); la plupart ils sont athées (Q8F); c'est quand même présent parce qu'il y a des églises; je trouve que la présence religieuse est là.. mais (...) peut-être tu peux croire en Dieu mais peut-être pas.. ça se limite à ça (Q5F)*. Ainsi, le discours sur l'absence de la religion n'est pas aussi pris pour acquis qu'en Finlande et les participantes juxtaposent son absence et sa présence en lien avec le contexte québécois.

2.1.2. Présence de la religion

2.1.2.1. *Domaine de pouvoir structurel*

Nous pouvons identifier également un discours sur la présence de la religion chez certaines participantes des deux contextes de notre étude, quoique plus rare en Finlande. Le domaine de pouvoir structurel se manifeste dans ce discours de deux participantes (F1A, F8Z) en Finlande en relation à la présence de la religion :

EX8 (F1A) : *well **I still think that Finland is much much more religious than Turkey** but ehh.. (..) but ehh.. **Turkey is becoming religious** (...) because **here everything is organized through church** (T: yeah) I mean even when I was... when **my son was very young age** I was looking for you know **mother and baby gatherings** and those were all organized **by churches** and so on (..) so I.. I couldn't go you know (T: yeah yeah) **they***

told me but they have nothing to do with religion yeah but why it is organized in the church

La participante (F1A) construit son positionnement du soi avec la comparaison entre deux lieux de **la Finlande** (ici) et **la Turquie**. Le point d'identification essentiel est toutefois le lieu précis **de l'église** à travers lequel le pouvoir s'organise avec un repère spatial en Finlande. En général, dans le discours des deux participantes (F1A, F8Z), ces repères spatiaux et temporels en lien avec l'église sont abordés pour souligner ce domaine de pouvoir, comme la messe de Noël, de Pâques, de la fin de l'année scolaire, de la journée de l'ouverture de l'université et de l'année parlementaire ainsi que l'école du dimanche, etc. Toutefois, les participantes soulignent la nature implicite de cette relation (*people don't even notice that* (F1A)) et la contredisent (*chocking to me* (F1A); *I was a little bit chocked; in Turkey that would be a huge thing* (aller à l'école du dimanche à un jeune âge) (F8Z)). Surtout la participante (F8Z) souligne cette nature imposante qu'elle négocie à travers la position de **mon fils** et avec un repère de **la garderie** :

EX9 (F8Z) : ***I just didn't like the idea and I said he could stay out (T: hmh) but then I realized it was only for 24 kids and only two didn't go there XX my son (T: yeah) and another kid (T: yeah).. then I was like so afraid that he would feel left out because he started like why can't I be there they all went to this pyhäkoulu [école du dimanche] and I couldn't go (...) so then I said if everybody's going he can go (T: yeah okay) he can go to church like (T: yeah) in Easter time (T: yeah) and jou/ Christmas time (T: Christmas time) it's fine.. (T: yeah) but this pyhäkoulu like somebody telling these stories (T: yeah) and he's quite aware a lot he's very alert (T: hmh) he really keeps things in mind.. (T: ah yeah I see) so he's interested (T: yeah) so I was like his mind mind would be mixed up..***

La participante (F8Z) construit un positionnement réflexif et ouvert par rapport à la négociation de l'école du dimanche et de la question de savoir si son fils peut y participer. Elle le fait avec plusieurs positions du Je (*Je* qui ne veut pas que son fils y participe, *Je* qui a peur qu'il soit exclu, *Je* qui le laisse participer puisque tout le monde y participe, *Je* qui a peur que son esprit ne soit « mêlé »). Le domaine de pouvoir structurel se manifeste ainsi d'une manière imposante dans le discours de la participante au niveau interpersonnel – l'imposition qu'elle conteste, mais aussi négocie d'une manière fluide avec plusieurs positions internes.

Quant à la religion musulmane, trois participantes en parlent dans le discours sur la religion en Finlande à travers les points d'identification de *l'islam* (F12J), des femmes musulmanes

(F13Z) et des immigrants musulmans (F4S). Deux s'entre elles associent les musulmans aux images négatives (voir 1.3.2.), en leur résistant et en s'en distanciant (*on doit changer ça*) (F13J); *they're not bad they're just different* (F4S)). Seulement deux participantes (F13Z, F7Z) soulignent la « visibilité » des femmes musulmanes voilées en Finlande comme une identité imposée, et cela contrairement au Québec (voir 1.2.1.). Toutefois, rares sont les cas où la religion ou les identités musulmanes sont associées au discours générique sur la religion en Finlande. Ainsi, elles n'en sont exclues implicitement ou n'en font pas véritablement partie.

2.1.2.2. Vers un positionnement globalisant

Lorsqu'on observe certaines participantes du Québec, il y a celles qui associent le Québec à ce que nous appelons « la diversité religieuse », donc à la présence plurielle des religions :

EX10 (Q3M) : ***j'étais très très agréablement surprise parce que je me rendais compte qu'au Québec j'ai même plus de ressources ici.. ma religion qu'en France (T: en France.. okay) ce qui m'a extrêmement étonnée (T: oui) parce que ici au Québec wow.. vous avez.. vous avez des des musulmans (T: oui).. mais des musulmans qui assument des musulmans que vous voyez vous voyez des femmes voilées donc ça me rassure.. vous voyez dans chaque mosquée dans chaque quartier vous avez au moins une mosquée (T: hmh) vous avez au moins un synagogue des églises un petit peu partout (T: hmh) donc je voyais que le côté religieux n'était pas.. (T: si..) n'était pas caché (T: caché) donc ça m'a fait plaisir (T: c'est ça) j'étais très très très très contente***

Pour la participante (Q3M), la diversité religieuse est associée à la négociation comparative entre les lieux nationaux de **la France et du Québec** et en lien avec les lieux de culte (**mosquées, synagogues, églises**). De plus, elle se réfère à sa propre religion (aux musulmans « qui s'assument », par exemple, par le port du voile), ce qui brise ainsi les rapports de pouvoir minoritaires-majoritaires dans ce discours spécifique. Les termes positifs et affirmatifs sont utilisés (*ça me rassure; j'étais très très très très contente*) pour s'identifier à cette diversité. Une autre participante (Q1F) décrit également la diversité religieuse en termes positifs :

EX11 (Q1F) : ***j'ai vécu dans cette diversité.. au Liban je- on a cette expérience très belle (T: hmh) on vit.. tu peux trouver dans le même building des chrétiens des musulmans.. dans le même village des chrétiens des musulmans (T: oui) ici au Québec quand on arrive au Québec.. ça ça déborde encore plus (T: ah oui) parce que c'est toutes les religions du monde (T: ah oui) c'est toutes les religions on voit des.. hébreux.. on voit des.. des syres.. on voit.. de tout le monde (T: oui) mais.. pour moi c'est.. c'est beau (T: oui) j'aime ça je trouve ça très beau.. c'est enrichissant.. être au Québec c'est-à-dire je suis.. dans le monde entier.. (T: hmh oui) moi j'ai dit aujourd'hui j'ai pas besoin de***

voyager ((rire)) (T: oui) j'ai pas besoin de voyager d'aller rencontrer des gens de différentes cultures.. (T: oui) une fois je parlais une voisine elle me parle elle m'a dit.. si je me trompe pas elle est des Îles de Seychelles.. (T: ah okay oui oui oui) Seychelles ou Madagascar je sais pas (...) c'était très beau.. (T: oui) au Québec on a la chance d'avoir ce.. comment.. ce grand bricolage.. joli (T: hmh oui) tout le monde.. cette grande diversité elle est belle au Québec.. (T: hmh) elle est différente je pense que des des autres pays.. c'est la tolérance un peu plus ici

La participante (Q1F) utilise un grand nombre de termes évaluativement positifs (*cette expérience très belle; c'est beau; c'est enrichissant; la chance d'avoir cette bricolage.. joli, etc.*) pour parler de la diversité (religieuse?). De plus, elle met à l'écart le lieu du **Québec (ici)** par rapport à autres lieux abordées, comme **le Liban** (son pays d'origine), **le bâtiment, le village**, et ce, en mettant en relief le substantif qualificatif « la tolérance ». La participante illustre cette mise à l'écart par la négociation interpersonnelle avec une position externe de **ma voisine** à travers la position transcendant de *toutes les religions du monde*, mais le mettant en parallèle avec des positions génériques *des cultures* (et des nationalités) (*j'ai pas besoin de voyager d'aller rencontrer des gens de différentes cultures*).

Nous avons identifié également un discours qui reflète le domaine de pouvoir disciplinaire en ce qui concerne la négociation de la présence de la religion au Québec :

EX12 (QF1) : *je me rappelle très bien quand j'ai fait l'entrevue à.. à l'ambassade.. canadienne pour.. pour l'immigration (T: oui) je j'ai dit ça monsieur m'a demandé comment tu vas te débrouiller dans un pays catholique.. à majorité catholique.. j'ai dit monsieur.. je viens d'un contexte.. c'est pas une chose nouvelle pour moi.. (T: hmh) moi je je pense que j'ai fréquenté l'église beaucoup plus que des chrétiens qui.. il y a des chrétiens qui ont jamais mis le pied dans une église (T: hmh) moi.. je l'ai fréquenté plus qu'eux (T: oui).. (...) parce que moi je suis-j'ai dit à monsieur je suis chré-chrétienne plus que vous-même.. ((petit rire)) (T: oui) parce que je crois en Jésus je crois en Sainte Marie (T: oui) ça me dérange pas.. (T: oui) le croix ça me dérange pas.. c'est un symbole je le respecte.. (T: hmh oui) quand je rentre dans l'église c'est une maison de Dieu pour moi (T: hmh) je fais ma prière à ma façon..*

Dans cet extrait, le pouvoir se manifeste dans une négociation interpersonnelle. La participante (Q1F) négocie son identité religieuse entre sa position du Je et une voix externe identifiable plutôt morale ou autoritaire, celle d'un « monsieur » de l'ambassade canadienne qui lui impose l'idée d'un pays « catholique » où la participante (à cause de sa religion musulmane?) ne pourrait pas « se débrouiller ». La participante s'oppose à cette position en répondant que ce n'est pas une nouvelle chose pour elle, qu'elle fréquente l'église plus que des chrétiens eux-mêmes. Elle s'affirme : *j'ai dit à monsieur je suis chré-chrétienne plus que vous-même*. Cette

identification « déplacée métaphorique » sert ainsi à créer la résistance à l'imposition identitaire et montre la fluidité contextuelle des identités (l'identification entre des religions) *par excellence*.

2.1.3. Rareté des positions religieuses

À part deux participantes (F1A, F8Z) qui considèrent la Finlande comme un pays structurellement religieux, le discours des autres participantes en Finlande est plutôt caractérisé par l'absence des positionnements religieux (des positions et des voix religieuses, officielles et non officielles). Par exemple, la position de l'Église luthérienne, la religion dite dominante dans le pays, est abordée d'une manière explicite seulement par une participante :

EX13 (F4S) : *but because actually **Finnish** itself are already basically (T: hmh) **very humans** and very **naturalism** (T: yeah) **I think Finnish more nature.. not not religions** (T: yeah yeah) right? (T: yeah I understand) they really **love the nature** (T: hmh) (...) (...) **so maybe you don't have necessarily.. religion** (T: hmh) in the way (T: in the way yeah) so.. even **Lutheran** that's why **I heard.. only Lutheran can survive in Finland..** (T: ahh) because Lutheran is **the most... open** (T: open yeah) right.. (T: yeah) **Lutheran is not like forcing you to** (T: hmh) **to do many of those things and** (T: yeah) **like more.. just.. just be.. good person..** (T: yeah okay I see yeah) because **there's no other religion survive here...***

Le discours de la participante (F4S) s'appuie sur la généralisation **des Finlandais** comme humains et aimant la nature (non religieux). De son côté, l'Église luthérienne est associée au fait « d'être la plus ouverte », avec une dissociation de l'imposition identitaire. Ainsi, la participante la qualifie comme la seule religion pouvant survivre en Finlande.

Quant au contexte québécois, certaines positions religieuses et certains repères spatiaux religieux (Dieu, Jésus, Sainte Marie (Q1F, Q4A, Q5F, Q6Y), surtout catholiques (l'Église, le Pape, les prêtres, Saint-Michel, Saint-Patrick (QF1, Q4A, Q6Y, Q8F)) et certains lieux (l'église, l'Oratoire St-Joseph (QF1, Q5F, Q8F)) sont abordées dans le discours des participantes. Les seules ayant une connotation négative s'associent aux positions catholiques (l'Église, le Pape, les prêtres (Q1F, Q8F)).

2.2. Discours sur les impositions identitaires contextuelles de l'identité musulmane

Dans cette section, nous analysons les discours contextuels (en Finlande et au Québec) contribuant aux définitions des identités musulmanes des participantes. Nous observons

surtout leurs discours sur la visibilité, les signes religieux ostentatoires, les interdictions, les rapports de pouvoir locaux, la désidentification des relations problématiques et « la blancheur normative ». Ces discours, que nous qualifions comme imposants, sont caractérisés souvent par l’effacement énonciatif (l’absence des positions externes identifiables) et peuvent ainsi refléter le domaine du pouvoir hégémonique (ayant affaire avec les idéologies) ainsi que construire des exclusions, des marginalisations et des stéréotypes (Fatima 2011) (voir le chapitre I : 3.1.2.). Ainsi, ces discours peuvent marquer la conscience des personnes s’identifiant comme musulmanes ou de celles qui sont identifiées comme telles « de l’extérieur ». Nous les examinons dans la suite.

2.2.1. Visibilité des femmes musulmanes

Le rapport vécu aux identités musulmanes de certaines participantes, surtout au Québec, dépend au moins partiellement de la « visibilité » d’être musulmane, ou de ne pas l’être. Voici un extrait illustrant ce rapport :

EX14 (Q5F) : *parce que parce que le porter est.. c'est-à-dire que **porter le voile.. n'importe qui me voit va savoir que je suis musulmane** (T: hmh oui) **même sans lui parler il va savoir** (T: oui) ça c'est.. c'est une.. hmh.. comment dire **c'est une indice visuelle** (T: visuelle oui) visuelle exactement (T: oui) je ne sais pas.. (...) et **dans ce cas là j'ai une certaine.. je sens que j'ai une certaine responsabilité** (T: hmh) parce que.. je ne peux pas me comporter n'importe comment (T: oui) **je dois montrer le bon exemple.. eh.. avoir un bon comportement.. et tout..***

Dans cet extrait, la visibilité devient une identité imposée et assumée à travers la position du Je de la participante (Q5F) (*je sens que j’ai une certaine responsabilité*). Ainsi, la participante se positionne pour se responsabiliser par rapport à la pratique du port du hijab et se relie à un positionnement évaluatif moral par les adjectifs évaluatifs (*montrer le bon exemple; avoir un bon comportement*). Certaines participantes peuvent également s’engager dans ce discours sur la visibilité, même s’il se distancie de leurs positions internes (*the debate [of secularism] itself has focused more.. on on.. on on Islam (...) eh partly because they're more visible perhaps* (Q12L)). Le « corps musulman marqué » a un rôle important ici, car la visibilité s’attache aux personnes qui portent des « signes religieux visibles » (comme le hijab) et leur mise à l’écart :

EX15 (Q12L) : *so I I never felt anything.. eh negative towards me.. partly because **I wouldn't wear a hijab maybe; if I'm targeted to something it's not gonna be obvious** (..) so nobody targeted me*

EX16 (F5S) : *well actually is about Christianity that's something that you can't.. see you can't hmm.. conclude something about people's appearance (T: yeah) you know so.. you might be friend with someone for some time eh.. but you might not know anything their religious... (T: ah okay) their religious believe which is totally opposite to.. eh.. Islam.. the moment you see a guy or a girl eh.. you will have about fifty percent of information you need eh.. to to know about his or her religious history beliefs and everything (T: ah yeah).. because they are very obvious things that if you want to practice everyone see it if not (T: yeah).. for example for girls of course their appearance is something but for guys.. religious guys eh.. avoid any physical contact when they meet you they don't shake hand (T: yes yes) or something.. so obvious things are really obvious from the first moment you see someone*

Dans ces extraits, les participantes négocient la visibilité d'une manière distanciée en l'attachant à l'adjectif épithète « évident » (*obvious*). Même si les deux participantes n'appartiennent pas à cette catégorie « visible » des musulmans, cette hiérarchie a une influence sur leurs propres positionnements de soi. Ainsi, les participantes peuvent s'opposer à cette visibilité également de « l'extérieur » et se sentir exclues face aux identifications musulmanes. Trois participantes (Q8F, Q4A, Q2A) s'y opposent explicitement. Voici deux extraits :

EX17 (Q8F) : *la télé ça parle de religion.. c'est des barbus puis.. parce que moi quand je sors dans la rue (T: hmh) on on.. on on m'associera pas pour une re- pour une musulmane (..) parce que.. c'est pas parce que je je ne porte pas le voile que je ne suis pas musulmane.. (T: hmh) ou non (T: hmh) ça veut rien dire (T: hmh).. à mon goût à moi (T: oui) ça c'est ma façon de voir les choses..*

EX18 (QA4) : *je pense dans les médias on parle seulement de l'islam (T: ah okay)c'est comme c'est la seule religion qui existe.. peut-être toi aussi tu te constates ça.. (T: oui) dont on.. (T: oui) c'est comme.. parfois je dis mais comme on est vraiment une minorité (T: hmh) mais voyante.. (T: oui) la dernière fois je.. enfin l'année passée j'étais dans XX [bureau gouvernemental] (..) ils m'ont écrit une.. ils m'ont donné un formulaire.. est-ce que vous êtes une minorité visible (T: ah okay) j'ai souligné mais non (...) puis l'agent ((rire)) me il m'a dit non vous êtes une minorité visible.. mais j'ai dit non je suis pas une ((inaudible)) .. il m'a dit oui mais tu tu tu mets le voile (T: oui) donc tu es une minorité visible (..) mais je je je me considérait pas comme une minorité visible (T: oui) je me disais ((petit rire)) que voulez vous dire par minorité.. il m'a dit tu mets le le voile tu.. je dis je vois pas si si ça te tente de de.. de mettre oui ((petit rire)) ça me dérange pas (T: okay) mais pour moi je me considère pas comme une minorité visible (T: okay) parce que c'est comme.. mon voile ne touche à personne (T: hmh) il ne concerne personne sauf moi..*

La première participante (Q8F) s'oppose à l'imposition identitaire définissant l'identité musulmane : la visibilité d'être musulmane (le port de la barbe ou du hijab). Elle met à l'écart

sa propre identité musulmane (non visible) par rapport à l'image que les médias véhiculent à partir d'une certaine visibilité. Elle utilise le pronom indéfini *on* (*on ne m'associera pas pour une musulmane*) pour contester la visibilité, ainsi imposée de l'extérieur, pour s'affirmer (*c'est pas parce que je ne porte pas le voile que je ne suis pas musulmane (..) ou non (..) ça veut rien dire (..) à mon goût à moi*). Ici, le pouvoir opère à travers le domaine structurel (par les médias), mais aussi d'une manière hégémonique, comme il a affaire avec les idéologies ou les cultures justifiant l'oppression (ici à travers la non visibilité musulmane).

Dans le deuxième extrait, nous pouvons parler du domaine de pouvoir disciplinaire (contrôle et surveillance). Ici, la participante (Q4A) a plusieurs positions du Je qui négocient avec des voix externes identifiables. Elle commence par la position imposante et acceptée des médias (*parfois je dis mais comme on est vraiment une minorité (..) mais voyante*). Ensuite, elle aborde la voix d'un agent (gouvernemental) qui lui impose une conception de la « minorité visible » par rapport à son voile. Cette fois-ci, elle négocie la visibilité avec une autre position du Je et y résiste et qui la remet en question (*je me considérais pas comme une minorité visible; je me disais ((petit rire)) que voulez-vous dire par minorité*). En bref, ces exemples montrent que la visibilité en tant qu'imposition identitaire ne touche pas seulement aux personnes « marquées comme musulmanes », mais aussi à celles qui ne le sont pas, et peut causer un sentiment d'exclusion ou de marginalisation dans les deux niveaux d'identification.

Enfin, la visibilité peut aussi imposer l'exclusion au sein d'autres points d'identification, ou des rapports majoritaires-minoritaires. La participante (Q13A) ressent une sorte d'exclusion face à cette visibilité définissant l'identité **arabe** comme musulmane :

EX19 (Q13A) : *mais ici.. c'est vraiment **une question de fric.. qui est intégré économiquement dans le marché.. (T: oui) qui profite.. à l'occurrence à ceux qui sont.. les musulmans profitent parce que **pour les gens les musulmans sont les Arabes** (T: okay) il y a un peu ce côté-là.. (T: c'est ça) et et en plus non seulement ils profitent en plus on les voit.. (T: oui) **ils sont visuellement.. (T: visuellement) noticab/ comment.. reconnaissables.. (T: reconnaissables oui).. donc voilà.. parce que les noirs il y a beaucoup de noirs musulmans.. (T: oui) il y a toute une.. parce que des **Africains francophones de l'Ouest parlent le.. français et ils sont musulmans.. (T: oui) mais c'est pas eux.. qu'on va.. (T: oui c'est ça) qu'on va.. (T: c'est ça..) c'est vraiment les Arabes..*******

La participante remet en question la définition de l'identité *arabe* musulmane dite dominante au Québec (voir aussi *arabe* face à *perse* le chapitre III : 2.2.2.). La participante associe à cette identité un stéréotype négatif ainsi que la visibilité qui la définissent comme musulmane. Son exemple souligne une sorte d'exclusion par rapport aux autres identifications nationales ou « raciales » qui ne sont pas associées « visuellement » à l'identité musulmane.

2.2.2. Imposition de « l'interdiction des signes religieux »

L'interdiction des signes religieux est également un sujet qui peut être perçu comme un discours imposant et qui construit des exclusions. Certaines participantes (Q1F, Q3M, Q6Y, Q11Z) abordent cette imposition en lien avec les repères spatiaux (les lieux significatifs), et les associent aux inclusions et aux exclusions (*parce que chez eux en France c'est c'est.. (..) c'est interdit [le voile]; je trouve ça totalement intolérable* (Q1F) (l'exclusion); *on va pas te t'interdire de porter une croix (..) ou.. il y a il y a une grande ouverture au Maroc* (Q6Y) (l'inclusion)). Les impositions sont souvent présentées sous forme passive et certaines positions morales ou institutionnelles sont aussi soulignées. Il s'agit ainsi des domaines du pouvoir structurel et disciplinaire qui organisent les rapports de pouvoir et hiérarchies identitaires. Voici deux extraits :

EX20 (Q9K) : *c'est à travers ses lois que l'État est neutre* (T: oui) *pas parce que une femme qui va fournir un permis ou.. à la ville c'est pas parce qu'elle porte un voile parce qu'il porte un turban* (T: oui) *que je dis que l'État n'est pas neutre* (T: hmh) *ceci est en dit je trouve que ça [la charte] a été très mal fait..*

EX21 (Q9K) : *c'est peut-être parce que je suis.. d'origine musulmane.. musulmane..* (T: hmh) *tse je je veux bien qu'on parle de.. de de la charte puis de.. des signes ostentatoires.. mais comme je regarde l'info.. quand on parle des signes ostentatoires je sais je fais pas ça par paranoïa* (T: hmh) *mais la plupart des images qu'on va montrer à la télé.. pendant le journal.. c'est des femmes voilées..* (T: hmh oui oui) *tu vois ce que je veux dire* (T: oui) *quel message je veux dire.. c'est clair que.. je sais que ça ça ça.. ça ça je veux dire c'est vrai pour tou- toutes les religions eh.. juifs etcetera mais ce que je veux dire par là c'est que.. il y a quand même un message là-dedans.. pourquoi survenir juste des femmes voilées* (...) *en tout cas tout ça me dit qu'il y a quand même une manipulation.. qui est malsaine*

Dans ces extraits, certaines positions institutionnelles (*l'État* et *ses lois*; *les infos*) sont abordées. Nous notons que les positions soumises à ces impositions sont présentées par les participantes comme impersonnelles ou génériques, et non comme internes (*porter du voile* (...)) *c'est interdit; une femme qui fournit un permis (..) qu'elle porte un voile; c'est des*

femmes voilées). De plus, les participantes se positionne explicitement contre ces impositions à la fin des discours (*ça a été très mal fait; il y a quand même une manipulation.. qui est malsaine*).

Contrairement aux discours que nous avons identifiés comme dominants au Québec sur l'interdiction des signes religieux, dans le contexte finlandais, ces discours sont rarement associés aux droits ou aux interdictions de pratiquer la religion. Seulement trois participantes (F1A, F9L, F12J) l'associent au port du voile, une, à la prière (F13Z) (*moi aussi j'ai entendu dire de certaines personnes que le patron n'a pas voulu qu'on utilise le foulard (...) moi j'ai eu à mon boulot ou au boulot j'ai eu le droit de porter le foulard (*)*) (F12J). Comme l'extrait nous montre, les participantes abordent ce discours d'interdiction souvent d'une manière distanciée en parlant « des autres » (certaines personnes (F12J), les hommes musulmans (F13Z) les Somaliennes et conducteurs d'autobus (F1A)). Plus rares sont les participantes qui l'abordent au sein du discours du soi (*moi j'ai eu à mon boulot ou au boulot j'ai eu le droit de porter le foulard*) (F12J)). Toutefois, nous notons qu'en Finlande, il y a des participantes qui utilisent ce discours en termes de droits d'une manière transcendante, c'est-à-dire sans un lien avec des religions, en l'associant aux droits humains (F14D, F4S, F15D, F7Z), aux droits des enfants (F9L) et à l'égalité sociétale (*and as I know in Finland the human rights is really.. appreciated*) (F7Z); *everybody has a same right for health care; same right to study; but the best things here is that you can have your own way (..) your own God.. you have the right*) (F15E)). Ainsi, ce discours est plutôt dissocié de la religion musulmane en Finlande, associé davantage à celle-ci en contexte québécois.

2.2.3. Signes religieux

Nous trouvons quatre « signes religieux visibles » dans le discours des participantes, et ce, sans lien aux définitions de leurs propre identités musulmanes : « la croix », « la kippa », « le turban », ainsi que « le voile » ou « le foulard » (le dernier subdivisé en « le hijab », « la burkha », « le niqab » le « tchador »). Il est important de remarquer ici que les rapports de pouvoir sont soulignés, que la question de se sentir « similaire » ou « même » (Fatima 2011) avec l'autre peut s'élargir au-delà des identités musulmanes à travers le sentiment d'exclusion, les accommodements, les interdictions et les contre-positionnements. Comme nous allons le voir, la plupart des participantes abordant les signes religieux sont au Québec.

La croix : abordée par cinq participantes (Q1F, Q2A, Q6Y, Q12L, 1Q3A), comme *no harm* (Q12L), un signe religieux chrétien (*ça ne me dérange pas*) (Q1F), portée par une directrice à l'université (*j'étais surprise; je trouvais ça intéressant; elle publie (...) des choses (...) elle est professeure (..) elle est bien reconnue* (Q13A)), comme une contradiction dans un pays laïc (Q1F), en relation avec la visibilité (positionnement réflexif) (Q2A) (*des chrétiens au moins que je je vois la croix mais des fois on porte la croix sans être vraiment vraiment chrétien je pense*) et au pays d'origine (*on va pas te t'interdire de porter une croix* (Q6Y)).

La kippa : soulignée par quatre participantes (Q3M, Q4A, Q9K, Q12L), comme *no harm* (Q12L), en lien avec la visibilité (Q3M), dans le positionnement parallèle avec le voile contre l'interdiction (*tu peux pas dire à un juif tomber sa kippa* (Q3M), (Q4A)), comme pas agressive (*prof connu qui porte une kippa; aucun moment je me suis sentie agressée par son kippa* (Q9K)), par rapport au droit de travailler si quelqu'un porte la kippa (Q9K).

Le turban : *exotisé* par une participante (Q9K). Elle éprouve de la curiosité à propos du turban sikh, considéré comme *beau*, et qui ne touche pas à la neutralité d'État.

Quand il s'agit du voile, une pratique genrée, les catégories sont plus nombreuses : les participantes parlent du voile, du foulard et du hijab, mais aussi de la burkha, du niqab, du tchador (indépendamment des raisons personnelles qui expliquent son port chez les participantes : sept participantes au Québec, et six en Finlande, étaient voilées dans l'entrevue).

La burqa : abordée par une participante (Q9K) comme une pratique rare (*mon conjoint il en a vu avec un bur- avec un burqa.. moi j'en ai jamais vu.. (..) mais il parait qu'il en a*).

Le niqab (ou l'abaya) : mentionné par trois participantes (Q1F, Q11Z, Q12L), comme *coutume folklorique lointaine* (Q1F) ou *culturel* (*parce que dans le Coran il nous dit pas de porter un niqab ou pas de porter une.. savez abaya...*) (Q11Z), comme *coutume normale* avec un repère temporel (ayant apporté la *libération* à sa grand-mère) (Q11Z), face à la loi de l'interdiction (*years ago which was a Provincial Bill in Quebec.. eh.. and that wanted to ban the niqab* (Q12L)) et aux médias (*women in in her niqab being expelled from French course (..) so it's in in the news*) (Q12L).

Le tchador : souligné par deux participantes (Q10F, Q11Z), comme porté en Iran (Q10F), « tchodars » ou « tchador » (l'hésitation) de l'Afghanistan (Q11Z), mettre le tchador, *ça marche pas* (Q11Z), l'interdiction en France dans les rues (Q11Z), femmes en tchador arrêtées par les policiers pour une amende (Q11Z), à éviter (comme la polygamie) (Q11Z).

Le voile, le foulard, le hijab : à part les solidifications et la visibilité traitées dans les chapitres précédents, certaines autres rapports de pouvoir peuvent être identifiées par rapport au voile, comme celles touchant les exclusions créées par les positions externes (médias, État : Q12L, Q9K) ou internes (F7Z, F17K, Q3M) (*tout le monde me regarde* [hors Montréal] (...) *c'est une femme voilée* (Q3M); *le conseiller m'a dit c'est pas facile pour toi* [travailler] (...) *avec ton voile* (Q1F)). De plus, nous pouvons identifier un discours politisé des six participantes (Q1F, Q3M, Q6Y, Q9K, Q11Z, Q12L), trois d'entre elles voilées, trois, non voilées. D'un côté, ce discours peut contribuer à la construction des positionnements personnels et à l'affirmation du soi : *si je veux porter le voile mieux pour moi alors j'ai le droit de le porter* (Q1F) (voilée); *j'ai comme un sentiment d'appartenance envers ces femmes qui se voient bridées.. (..) parce qu'elles ont un voile elles n'ont plus de droit de travailler* (Q9K) (non voilée). D'un autre côté, ce discours peut reposer sur des hiérarchisations des voiles ou des femmes qui les portent : *je suis contre le fait qu'une femme porte ça par obligation (...) un homme qui oblige sa femme; mais je veux qu'une femme qui se dit musulmane pas juste par les croyances mais par l'identité.. qu'elle a le droit d'être ce qu'elle est* (Q9K). Ces hiérarchisations créent certaines marginalisations, altérations et des exclusions concernant « certains » voiles et « certaines » de ses porteuses (voir aussi 1.3.2).

2.2.4. « Drames », accommodements, chartes

Lorsque nous parlons des discours conceptualisés ou même politisés, il ne s'agit pas forcément de discours basés sur les expériences propres des participantes. Nous pouvons identifier souvent dans ces discours l'effacement énonciatif (voir le chapitre II : 2.5.3.) ainsi que l'identification des « structures du savoir » qui régule la manière dont quelque chose est dite et comprise (Behloul 2012 : 10). Ici, nous mettons en avant la glocalité des rapports de pouvoir, car il s'agit de discours localisés qui peuvent avoir de l'influence sur les définitions du soi des personnes au sein ou en dehors des repères spatiaux (lieux significatifs) précis.

Les « drames médiatisés »: En ce qui concerne les drames médiatisés en lien avec les identités musulmanes, on peut en trouver seulement certaines traces. Les caricatures du Prophète (Danemark) et les vidéos blasphématoires (plusieurs localités) sont abordés seulement par une participante (F9L), les drames du 11 septembre 2001 (États-Unis), par cinq participantes (Q9K, Q2A, Q1F, F10N, F8Z). Ces drames influencent les positionnements du soi de trois (Q1F, F10N, Q9K: l'EX43) participantes en tant que musulmanes : *j'ai à deux reprises j'étais harcelée verbalement (Q1F); think they have this negative picture not for Muslims in Finland only but this general knowledge that Islam is closely related to terrorism (...) yeah.. so especially after September Eleven (F10N).*

De plus, il y a un petit nombre de représentations attachées à certains repères spatiaux au niveau mondial (tiers-lieux), comme **l'Afghanistan** (Q11Z, Q3M, Q9K, F14D), associé surtout à la guerre (*les mujahideens qui vont y aller faire la guerre (Q11Z)*), **la France** (Q1F, F9L, Q11Z) dissociée des participantes en relation aux problèmes (Q1F), aux interdictions (Q1F, Q11Z, F9L) et à la crise des banlieues de 2005 (Q11Z), **l'Algérie** (Q11Z) associée aux islamistes et **le Mali** (*on a honte de la religion (Q1F)*). Ces lieux nationaux ne sont pas nombreux, mais illustrent les liens locaux interférant avec la construction des identités musulmanes au-delà des pays d'origine ou de résidence.

Les accommodements raisonnables : Les accommodements raisonnables ont été hautement médiatisés au Québec surtout entre les années 2007 et 2008 (voir Introduction). Toutefois, seulement une participante (Q1F) en parle davantage (deux autres participantes (Q3M, Q9K) les abordent, mais sans lien au Québec). Cette participante souligne la position externe imposante **des médias**. Elle aborde ce point d'identification pour contredire la stéréotypisation des musulmans par rapport aux événements d'accommodements (*c'était pas fait par les musulmans (..) il y a la majorité des demandes c'étaient faits par des gens chrétiens; les employeurs disent et maintenant si j'embauche quelqu'un qui est musulman il va commencer à faire des.. des demandes particulières.. non non.. ce n'est pas vrai (Q1F)*). La participante conteste ainsi la mise en scène de l'identité musulmane dans le débat des accommodements. Il s'agit d'une question de rapports de pouvoir structurels (en référence à l'employeur générique et à la possibilité des musulmans d'entrer sur le marché du travail).

Les chartes, les lois : Quatre des participantes parlent des chartes, une de la charte des droits au Québec (Q1F) (*elle est belle mais.. eh je ne sais pas au niveau pratique au niveau*

opérationnel), trois, de la charte des valeurs proposée par le gouvernement du Québec à l'automne 2012 (Q9K, Q11Z¹⁷³). De plus, une participante (Q12L) parle du projet de loi 94 concernant l'interdiction du niqab au Québec. Les participantes s'expriment sur la charte des valeurs en termes appréciatifs négatifs comme, *une grosse erreur* (Q9K), *stupid* (Q12L) et touchant l'ignorance au niveau générique de la religion (en référence à la position externe de *mes collègues doctorants*) (Q11Z). La charte est associée également au discours imposant de la neutralité de l'État: *l'État doit être neutre moi pour moi l'État neutre c'est d'abord des lois* (contre l'interdiction) (Q9K), ou considérée comme ayant été visée politiquement aux non francophones (Q12L). Elle peut donc être considérée comme une imposition institutionnelle à laquelle les participantes résistent. Toutefois, en même temps, elle offre la possibilité de débat sur plusieurs sujets en poussant les participantes à se positionner (EX22) :

- ***I don't agree that.. this stage should interfere in what.. what people how people dress or what people believe*** (Q12L)
- ***je pense qu'on aurait dû d'abord (...) de comment dire.. de d'inculquer ou d'éduquer les gens (...) apprendre qu'est-ce que l'islam qu'est-ce que le voile*** (Q11Z) :
- ***eh.. I'm all for exposing.. exposing your face when you are in security check obviously you have to do that but.. eh.. at some point you have to think where.. draw the line..*** (Q12L)
- ***moi ce que je trouve le plus magnifique au Québec c'est qu'on nous parle beaucoup de l'islam et tout.. mais sur les indiens.. c'est il y a une absence des débats sur l'insertion de la culture indienne.. au quotidien (...) il y a aussi (..) une blessure.. une culpabilité de je ne sais quoi des gens par rapport à.. aux indiens mais on n'en parle pas on va se focaliser sur les arabes sur l'islam (..) eh.. moins sur les juifs.. (..) parce que économiquement ils sont bien intégrés*** (Q13A)
- ***il y a eu ces débats sur la charte (..) eh.. je n'ai pas lu sur le plan académique.. j'ai pas lu beaucoup de choses parce que je trouve que les journaux sont pas bien faits.. (...) donc le peu que j'en sais c'est par rapport à... à des discussions avec des amis (..) mes amis.. en tout cas.. ce que je retiens c'est que pour moi ces débats sur la migration sur l'immigrations fin sur la question de la religion ici.. c'est un peu stigmatisé sur l'islam*** (Q13A)

Dans ces extraits de trois participantes, nous pouvons identifier des positionnements du soi (ou l'affirmation du soi) face au contexte d'étude donné (du Québec), et ce, s'appuyant sur le discours de la charte des valeurs. Ainsi, même si les participantes s'opposent à cette charte, ce point d'identification leur permet de se responsabiliser devant un débat contextuel québécois,

¹⁷³ Ici, nous signalons que certaines des entrevues ont été réalisées bien avant la médiatisation de la charte des valeurs.

un phénomène absent dans un contexte finlandais (c'est aussi le cas pour la participante (Q12L) face au projet de loi 94 voulant interdire le niqab au Québec).

2.2.5. « Blancheur normative »

Alors que dans le contexte québécois les participantes abordaient plutôt le discours sur la visibilité et les signes religieux, les participantes en Finlande parlent plutôt de « l'apparence » issue du rapport de pouvoir de « blancheur normative » (*you know.. Bosnians are generally white* (F2L)). La blancheur normative est une hiérarchie de pouvoir qui se manifeste à travers la normalisation d'une certaine identité (culturelle/nationale) racialisée ou ethnicisée. Voici deux extraits :

EX23 (F8Z) : *well **they're always surprise that I'm Turkish** (T: yeah) okay it's because I'm much bit fairer like (T: yeah) blonder let's say (T: okay) that's one of the reasons.. (...) like ten years ago (T: yeah) they found it interesting (T: hmh) oh you're Turkish and you're here (T: yeah) (...) I know that in like **Germany like middle-Europe.. oh you're Turkish.. so.. it's put down.. (...) but Finns always approached it so interesting (...) like "oh it's interesting why are you here (T: yeah) and they always asked when are you leaving (T: yeah) ((petit rire)) I don't know why.. ((rire))***

EX24 (F16L) : *eh... well I think.. once you know the times when **I was travelling outside of Helsinki** (T: okay yeah).. **that's what I really felt that I stood out like (T: ah) so.. finger you know ((petit rire)).. and I actually never noticed it I mean I'm clearly not blond and white but.. I don't really think about** eh.. (T: yeah) you know you don't really think about who you are when you're just going about your daily life.. (T: yeah yeah) I'm not aware that I'm different.. or that the people are different.. (T: hmh) **until someone brings it up.. (T: yeah) or you're you're faced with something that it makes you pose and you realize someone thinks I'm different than them.. you know eh.. so when I we were travelling outside Helsinki.. I noticed that people are staring.. (T: ah) maybe it's a small village and quiet and they're not used to have a.. non-white people around..***

Dans ces deux extraits, les participantes abordent les positions génériques (*they, someone, people* outside Helsinki). Il s'agit de références directes à la « blancheur normative » et à la manière dont celle-ci favorise **des expériences d'exclusion** (*I noticed that people are staring; they're not used to have a.. non-white people around* (F16L)) ou **des expériences d'inclusion** (*they're always surprised that I'm Turkish (..) okay it's because I'm much bit fairer like (..) blonder let's say* (F8Z)). Dans ces deux cas, la « blancheur normative » n'est pas nécessairement associée au fait d'être musulmane (aucune des deux participantes porte le voile), mais plutôt à l'imposition de quelque chose de « différent ». Toutefois, ces impositions ne sont pas contestées par les participantes, mais acceptées et même parfois justifiées (*and*

they always asked when are you leaving ((petit rire)) I don't know why (F8Z); maybe it's a small village and quiet and they're not used to have a.. non-white people around (F16L)). Ces impositions rendent ainsi saillantes les identités souvent racialisées et distinguées catégoriquement des « Finlandaises » (voir Pickering 2001). Cependant, dans certains cas, le lien être la « blancheur normative » et les identités musulmanes peut gagner en importance:

EX25 (F2L) : *so it might be.. **it might be entirely different for a black Muslim women (T: yeah) to sort of live and succeed in a society in Finland (..) than for a white Muslim (..) yeah.. unfortunately it might be a case..***

La participante qui s'identifie comme « blanche » (*Bosnians are generally white (F2L)*) souligne la possibilité de l'expérience différente d'une « musulmane noire » à la sienne. Cependant, la seule participante d'origine africaine dans un contexte finlandais ne se réfère pas explicitement comme « musulmane noire », mais elle souligne les difficultés auxquelles elle est confrontée d'une manière générique :

EX26 (F12J) : ***on est venu me dire genre les gens m'ont dit dans les rues ils sont venus me parler** comme ça (...) et j'ai essayé de discuter et d'explique moi-même de la meilleure manière (...) mais d'un autre côté c'est difficile à expliquer si **quelqu'un a déjà une attitude** sur (..) vous êtes comme ci et ça (...) ouais donc **on ne peut pas rester sans les suivre** [les médias]... c'est genre **très provoquant..** et si je ne les suis pas **les autres viennent me dire** ((petit rire)) (*)*

Nous soulignons que la participante (F12J) utilise le discours narratif (DRN) et les positions génériques (on, les gens, quelqu'un, les autres) au sujet des médias. Il y a une absence des voix externes identifiables qui se réfèrent souvent aux relations interpersonnelles. Toutefois, cette absence n'indique pas toujours la distanciation du soi, mais il peut s'agir d'une stratégie discursive de la distanciation des expériences ou du contenu/du *dit* stéréotypé et difficile à cerner, comme cela peut être le cas dans cet exemple spécifique.

Il est important de constater la manière dont le discours de la « blancheur normative » définissant les identités musulmanes ne provient pas toujours des participantes dont « le corps est marqué comme musulmane » (voir le chapitre I : 3.1.4.), mais aussi de celles dont le corps ne l'est pas. Voici certains exemples :

Tableau XIX. Blancheur normative selon les participantes non voilées en Finlande

	La voix référée	Le contenu du dit (DRD ou DRI)	Contestée/non contestée
F8Z	A girl from Bangladesh	<i>I'm so happy there is another Muslim now at the department</i>	Contesté: <i>I was like whoo.. what are you talking about; and I found it very unattractive (...) because in Turkey when people believe they don't say it</i>
F1A	Finnish woman at the bus stop	<i>Do you come from a Muslim country; you smell like... an Islamic... person; you smell Islamist</i>	Non contesté/contesté : <i>of course my ((rire)) being a stupid person I start to smell; I had to have a fight within myself my own prejudice and my own judgement of what Islamic woman is</i>
F11F	A doctor at the university clinic	<i>he asked me where are you from.. I told that I'm from Iran.. he said I could I could guess.. you look like the Eastern girls (qui demandait comment elle peut venir chez le médecin sans l'accompagnement masculine; comment elle peut vivre seule à l'étranger)</i>	Contesté par l'identification iranienne : <i>people here think that we are the same as Arab people; I thought Iran is the same.. I said no it's not the same</i>

Nous pouvons remarquer ici, premièrement, que le discours de chaque exemple dans le tableau s'appuie sur une voix externe identifiable, donc il s'agit du domaine de pouvoir interpersonnel. Deuxièmement, les participantes s'affirment ou se questionnent devant ces impositions identitaires. Enfin, ces impositions définissent une certaine « apparence » associée aux identités musulmanes qui sont utilisées pour définir les participantes de « l'extérieur » sous le prétexte de « tu es ce que tu ressembles » (Fatima 2011). Cela montre la manière dont le domaine de pouvoir hégémonique peut se manifester dans le domaine interpersonnel du pouvoir.

2.2.6. Identités nationales et rapports de pouvoir locaux

Nous notons qu'il y a certains rapports de pouvoir en jeu lorsqu'il s'agit de identités nationales, de « la blancheur normative » et de l'identité musulmane, et ce surtout en Finlande.

Les représentations et les stéréotypes changent selon les rapports locaux de ces pouvoirs. Dans les exemples suivants, c'est surtout les repères nationaux (iranien ici) qui ressort :

EX27 (F14D) : *but you know.. sometimes I feel I feel it that **when I tell somebody not just Finnish people (T: yeah) but everywhere (T: yeah) that I'm Iranian (T: yeah) at first they become like this oh.. maybe they are shocked (T: ah) but I don't know maybe.. (T: maybe) maybe I'm really sensitive about (T: yeah) about it maybe they're not but.. (T: yeah) this is my own.. feeling.. (T: ah okay yeah) I'm not sure about it.. (T: yes yes) yes you know and because they hear maybe they hear many thing about Iran and about Islam in the news and in newspaper about Iranian prime.. you know Iranian president (T: yes) and you know.. so I think that.. you know I think eh.. so naturally.. all of all of these things.. may affect their way of thinking.. (T: ah) about Iranian people (..) yes.. (T: I see) and they think that maybe that all the Iranian people are like him ((rire))***

EX28 (F11F) : *actually no one has asked me what's your religion (T: ah okay yes) yeah and this is good actually (T: yeah yeah) this is good.. (T: yeah) eh.. I haven't had this experience of getting a reaction cause (T: yeah) no one has asked me before (T: yes) yeah but but.. I have had the reaction from Iran ((petit rire)) getting from here that I'm from Iran.. (T: ah okay) sometimes they get surprised oh Iran.. oh okay ((rire)) (T: yeah okay) I don't know whether they see me as a nuclear bomb ((rire)) one of my friends who's a PhD student here.. (T: yeah) is travelling to Iran to visit his family (T: family yeah) he asked her.. his Finnish friend his Finnish colleague actually (T: yeah yeah) that do you want anything from Iran.. a souvenir any sweets.. (T: yeah) something and he just said bring me an instruction of making a bomb please.. ((rire)) (T: oh) come on.. (T: yeah) yeah but for religion no I haven't had any reaction..*

Dans le premier cas (F14D), le repère identitaire iranien et la religion musulmane sont se sont associés à travers la position des médias et la position externe d'autorité du **président iranien**. Ainsi, l'identité nationale est au centre du discours. Dans le deuxième cas, la participante (F11F) souligne explicitement la religion « rendue silencieuse » et la mise en avant de l'identification nationale (*I have had the reaction from Iran*). Cette dernière, imposante, est toutefois contestée par les rires et par une sorte de sarcasme (*I don't know whether they see me as a nuclear bomb ((rire))*) touchant le discours re-représenté (quaternaire) de la négociation entre son **ami doctorant ici** et le **collègue finlandais** de cet ami. Voici un autre extrait similaire à propos de l'identification yéménite :

EX29 (F16L) : *for example I'm talking about the people I'm exposed to or maybe my age group my.. (T: yeah) probably the same class probably you know.. eh.. it's always eh.. they try to serve themselves.. and their identities (T: hmh) vis-à-vis the world.. (T: hmh) and especially now that we've well I mean.. many Yemenis feel that they're under attack that they're like associated with terrorism or fanaticism or (T: hmh).. or that they're poor that they're starving.. (T: hmh) you know all these things.. these images*

*that go to the outside (T: hmh) so they feel that they need to fight them eh.. by conveying the picture of themselves that they're.. actually very different than this.. (T: hmh) they're modern and they're... (T: yeah okay).. you know that they speak English or whatever or.. (T: the image yeah) yeah.. you know so.. **I always have a problem with this honestly** (T: yeah yeah).. not because it's wrong.. to be.. to to want to you know.. feel that you're part of the the the world (T: hmh).. that you actually could be part of it without even trying.. that's how you're raised you know.. but then that gives you kind of the self-worth (T: hmh) you know.. so... **I have a problem with that** (...)*

Le discours de la participante (F16Y) est exprimé en termes de positions génériques (les Yéménites, beaucoup de Yéménites, s'identifiant au **monde** au lieu des stéréotypes). La participante négocie cette identité entre différentes positions ou définitions imposantes (considérée comme **sous l'attaque, associée au terrorisme ou au fanatisme ou à la famine**). Selon elle, ces définitions imposantes confèrent à l'identité concernée une importance et font naître le besoin chez les Yéménites de s'affirmer et de lutter afin de présenter une image différente plus **moderne** d'eux-mêmes. La participante conteste toutefois ce besoin (*you actually could be part of it [world] without even trying*). De plus, cet extrait illustre le sentiment de marginalisation ou d'exclusion compte tenu de la globalité des rapports de pouvoir hégémoniques : la manière dont certains rapports globaux peuvent avoir l'influence au niveau plus local ou même interpersonnel avec les identifications nationales (et musulmans) des participantes.

2.3. Généralisations et stéréotypes des identités musulmanes

2.3.1. Questionnements

Pour commencer, nous identifions dans le contexte québécois plusieurs participantes qui abordent des questionnements provenant des généralisations des identités musulmanes, des pratiques religieuses ou « du corps musulman marqué ». Voici un extrait :

EX30 (Q5F) : *avant.. c'était trop.. c'était basic (T: okay) mais c'était.. c'était.. j'avais pas assez de.. parce que j'étais un peu j'étais dans le petit confort (T: hmh) tu vois.. (T: oui) genre personne va venir te demander pourquoi tu fais ça.. (T: ah) parce que chez nous c'est normal.. (T: oui) c'est normal que si tu me vois prier tu vas dire que c'est normal que je/ mais ici si je pries dans la présence de quelqu'un qui passe à me demander ah je t'ai vu prier dans le couloir (T: ah oui) eh.. pourquoi..*

Dans cet extrait, le questionnement *pourquoi* touche à la nature a-normale des pratiques religieuses musulmanes dans un contexte québécois. La participante (Q5F) aborde cette

marginalisation à partir d'une voix générique de *quelqu'un*. Souvent, chez d'autres participantes, ces questionnements proviennent toutefois des positions externes identifiables, comme **la responsable** [du programme d'études] (Q5F), **une amie** (Q5F), **un chauffeur du taxi** (dans un XX pays en Asie) (Q10F).

La plupart du temps, les participantes (Q3M, Q5F, Q6Y, Q10F) acceptent cette imposition reliée aux questionnements en la justifiant ou en se justifiant :

EX31 (Q3M) : *hmm.. au Québec.. je sais qu'ils posent la question, mais c'est par la cur.. entre guillaumes la pure curiosité.. (T: ah okay) c'est-à-dire qu'ils savent pas.. ils savent pas donc ils veulent connaître ils disent ahh est-ce que tu mets le voile ben eh.. certaines fois aussi (T: oui) les gens savent même pas que c'est un voile parce que c'est assez atypique.. que je mets (T: oui oui), mais eh.. eh.. ils me disent ah est-ce que tu le mets souvent est-ce que tu le mets tous les jours.. c'est un voile pourquoi tu mets un voile (T: hmh) donc c'est au moins qu'ils ne savent pas qu'ils demandent moi j'aime ça*

EX32 (Q6Y) : *par exemple le foulard (T: hmh).. eh.. eh.. plusieurs qui disent qui se posent la question, mais je comprends pas pourquoi tu mets le foulard (T: ah ici.. les gens posent..).. oui (T: ah).. ils posent les questions (T: okay) mais je.. moi moi je vais me poser la question (T: ah) mais j'entends les choses comme ça.. on pose la question mais je comprends pas pourquoi tu mets le foulard.. (T: hmh) c'est normal que tu comprennes pas parce que ton point de départ c'est ta référence..*

Ces deux participantes « acceptent » les questionnements extérieurs concernant leur voile (*moi j'aime ça* (Q3M); *c'est normal* (Q6Y)), et ils deviennent une sorte d'imposition assumée. Les voix abordées sont imprécises et générales (*au Québec (...)* *ils posent la question* (Q3M); *plusieurs qui disent qui se posent la question* (Q6Y)), ce qui peut se référer à la « normalisation » de ce type d'imposition identitaire. Ces questionnements sont ainsi justifiés et acceptés pour diverses raisons, comme pour la curiosité (Q3M), pour le fait de ne pas connaître ou savoir (Q3M, Q8F) et pour la normalisation (Q6Y). Toutefois, une certaine résistance peut aussi être trouvée dans le discours d'autres participantes (Q1F, Q8F, Q10F) qui négocient ou même contestent cette imposition. Voici deux extraits de la participante (Q10F) :

EX33 (Q10F) : *I'm not unhappy about it (T: yes) it's just something that is bold.. he knows that I'm at this level the other guy he's Iranian and he talks about it he asks about it (T: yeah).. although I don't know if he [my supervisor] asks for example a Canadian guy.. or (T: yeah).. does he even care or.. (T: yeah) how religious he is (T: yeah) I don't think so..*

EX34 (Q10F) : *yeah I don't know if eh more religious people.. do they get upset if eh.. if people.. other like.. try to ask them about these sort of things maybe they get kind of*

tired of this because they see okay why Christians are not asked so much about their religion that we are (T: yes yes) *eh.. probably that can happen you know it's eh..*

Dans ces extraits, deux contre-positions ont été créées entre un gars iranien et un gars canadien, et entre les personnes religieuses musulmanes et les chrétiens. Ces deux contre-positions marquent la conscience d'un sujet particulier musulman (en relation avec un repère nationale ou la religion) et montrent une marginalisation et l'*exotisation* des identités (religieuses) musulmanes hors des propres identifications de la participante. Nous pouvons trouver également d'autres points de résistance concernant ces types de questionnements dans le discours des autres participantes, comme le fait de se sentir fatiguée devant les questionnements (Q10F) et le fait qu'il n'y a pas de raison évidente pour se justifier devant les autres et pour justifier une pratique, comme celle du port du voile (Q1F). Il y n'y a qu'une participante (Q8F) qui se sent plutôt bouleversée par ces questionnements :

EX35 (Q8F) : *puis si on parle de religion ici (T: ah oui) tout le monde.. eh.. ti je vais pas dire qu'ils sont ignorants (T: hmh).. mais ils ne savent pas (T: hmh) puis ils savent googler.. (T: ah) des pour aller à Cuba.. ou chercher un voyage (T: oui) mais ils savent pas googler en.. pour comprendre des choses (T: oui) on dirait (T: okay oui).. fait que.. tse je les blâmes pas mais en même temps eh.. tse il faut moi je je les ai réappris des fois des choses que.. eh.. ma première collocation la fille me dit oue mais vous au Maroc vous êtes musulmans.. vous vous portez le truc.. (T: hmh) le v- pas le voile mais elle veut dire comme le (T: comme le/) gros voile que tu mets tout autour de toi j'ai dit (T: oui) non elle me dit mais.. les vêtements là que tu as.. tse t'as dû les magasiner... ah.. (T: ah okay).. c'est.. au début j'étais comme mais mais merde elle est vraiment ignorante cette fille ou (T: hmh) quoi.. (...) j'étais comme scandalisée là ((petit rire))*

Dans son discours, la participante (Q8F) construit un positionnement du soi émotionnel qui contredit l'imposition de questionnements. Elle commence par aborder une position générique de **tout le monde** (ici) qui **ne savent pas** et par utiliser la négation pour se justifier (*je vais pas dire qu'ils sont ignorants; je les blâme pas*). Ensuite, la participante aborde un discours représenté (DRD) entre sa position du Je en collocation avec **la fille** qui lui impose la pratique d'habillement avec un repère national (*au Maroc*). Dans ce domaine de pouvoir interpersonnel, la participante se crée un positionnement du soi émotionnel à travers la position de **la fille** qualifiée d'*ignorante*, et contre laquelle elle se sent *comme scandalisée*. Nous notons que dans le contexte finlandais, cette imposition des questionnements est

totalement absente, et est plutôt évitée par l'action des présuppositions des participantes (voir 4.2.4.).

2.3.2. Stéréotypes

Dans les deux contextes de notre étude, nous pouvons identifier quelques stéréotypes touchant les identités musulmanes dans le discours des participantes. La plupart du temps, ces stéréotypes sont contestés :

EX36 (Q8F) : *c'est tellement stéréotypé (T: hmh) que la **la religion musulmane n'est pas n'est pas associée à à la croyance mais elle est associée à à.. au voile (T: au voile oui) au au Ramadan.. (T: hmh) à ne pas manger à ne pas boire de l'alcool (T: hmh) à ne pas manger du porc (T: oui) et.. mettre la barbe (T: oui) c'est à ça que.. elle est considérée et à faire la prière..***

EX37 (Q2A) : *ce que j'aimerais bien qu'il y a aussi une place pour **la culture islamique (T: ah) aux musulmans (...)** la culture.. les façons de faire.. les rituels et les les les.. les les vécus (T: hmh) parce qu'il y a des choses quand même qu'on pourrait partager.. pas seulement cette image de.. terrorisme..*

Dans ces deux extraits, il s'agit de la contestation des généralisations/stéréotypes concernant les identités musulmanes à travers les contre-positions de **la croyance** face à **certaines pratiques** (le port du voile, le jeûne du Ramadan, le fait de ne pas boire d'alcool ou de manger de porc, le port de la barbe, la prière) (Q8F) et **la culture islamique** face au **terrorisme** (Q2A). Par ces contre-positions, les participantes proposent des changements pour la façon de voir les identités musulmanes.

Nous pouvons également observer une différence contextuelle concernant les généralisations et les stéréotypes négociés. La plupart des stéréotypes dans le contexte québécois concernent **le port du hijab** (ou **l'image de la religion musulmane en général**) :

Tableau XX. Généralisations et stéréotypes abordés au Québec concernant *le hijab*

	Stéréotype	Voix	Contesté ou non pas contesté
Q11Z	Ne pas porter le voile à cause de la peur	Mes amis	Contesté : <i>ça j'ai dit non je mets pas ça parce que j'ai peur.. je le mets pas parce que je le mets pas dans la vie (..) je porte pas foulard.. (..) mais il y a d'autres filles qui portent le foulard elles le gardent..</i>
Q1F	Ne pas pouvoir survivre dans un pays catholique	Agent d'immigration	Contesté : <i>je dis à monsieur je suis chrétienne plus que vous-même.. ((petit rire)) (..) parce que je crois en Jésus je crois en Sainte-</i>

			<i>Marie</i>
Q1F	Pourquoi elle et sa fille mettent le voile, même si elles ont quitté leur pays d'origine	Monsieur dans une épicerie hors de Montréal	Justifié, mais contesté : <i>les gens ont du mal à comprendre (..) ils pensent que c'est contextuel (..) que dans ma culture je pratique la religion islam.. quand je viens ici je pratique pas (...) ils pensent que c'est culturel (...) on change la culture on change le lieu que c'est contextuel.. non j'ai pas changé moi</i>
Q3M	Mettre le voile parce que ton mari t'as battu ou par contrainte	Voix passive (en France)	Justifié, mais contesté : <i>non c'est pas du tout ça c'est déjà des informations sur les suppositions fausses.. ils savent pas..</i>
Q4A	Si la femme met le foulard, elle ne doit pas travailler; elle n'est pas compétente	« ils » et « elle »	Contesté : <i>non tu dois pas me juger (..) dans sur le foulard (..) tu dois me juger selon mon intellect (..) ce qui existe.. dans mes recherches tu (..) tu vas juger mais ne cherche pas mon foulard (..) s'il est rose ou bleu ça ça t'intéresse pas</i>
Q9K	Signe de soumission de la femme	Québécois de souches	Contesté : <i>je reste sur ma position qui est que les femmes (..) le font par choix</i>
Q8F	Ne pas vouloir participer au projet d'école comportant de la nudité	Une fille	Contesté : <i>t'as pas compris (..) c'est pas que je ne peux pas le faire.. c'est que je ne veux pas le faire (...) pourquoi tu crois que je ne peux pas faire.. oui mais parce que t'es musulmane..</i>
Q11Z	Femme soumise met le voile par contrainte, va laisser son travail	Madame Marois ¹⁷⁴	Non contesté (contesté : l'imposition de l'interdiction) : <i>et là vous enlevez ces femmes-là.. les outils de leur libération (..) la libération c'est le travail.. (..) et c'est le le contact avec l'autre..</i>

Tout d'abord, nous remarquons que de ces six participantes citées, seulement trois portent le voile au moment de l'entrevue. Ainsi, nous pouvons conclure que ce n'est pas seulement les « femmes voilées » qui se positionnent contre les stéréotypes, mais aussi les femmes non voilées ayant un rapport personnel aux identités musulmanes. Comme nous pouvons également le constater, derrière ces stéréotypes, il y a aussi bien des voix passives et impersonnelles (« ils »/« elles »; « Québécois de souche ») que des positions externes identifiables (officielles ou morales et personnelles) (**mes amis**, **monsieur** dans l'épicerie, **une**

¹⁷⁴ Première ministre du Québec entre 2012 et 2014

file, Madame Marois). Nous notons que nous ne pouvons pas toutefois conclure que les positions identifiables amènent le discours davantage vers les expériences personnelles, comme certaines positions génériques peuvent être utilisées pour se distancier de ces expériences difficiles à cerner (l'EX29). Ainsi, c'est l'enjeu entre les domaines de pouvoir hégémonique, structurel et interpersonnel que les participantes utilisent pour se positionner (s'associer ou se dissocier) par rapport à certains stéréotypes imposants concernant certaines images des identités musulmanes.

Dans le contexte finlandais, certains stéréotypes concernant le voile peuvent aussi être identifiés surtout en lien avec la hiérarchisation internes des identités musulmanes. Il s'agit ainsi de la façon dont certaines actions/pratiques sont permises, et à d'autres, non :

EX38 (F8Z) : *I don't know I feel like Islam for as like Somali people are Muslims and their wives are covered (T: ah) and that's accepted.. I mean for them.. then I see some really Finnish looking women covered (T: hmh) and I'm like are there.. stupid.. why would you do that.. ((rire)) (...) when I see Finnish women ((petit rire)) covered.. like they must have a good reason ((petit rire)) (T: hmh) probably they have like Islamic husband or something (T: yeah) who wants them to be covered.. it's for love or something..*

EX39 (FA1) : *I.. have.. within XX association (..) for example in Finland I have been sort of so what let the Somali women wear their scarves they have their right and cultural rights and so on but when I whenever I go back to XX in my home city (..) and I see these covered women I become extremely nervous (..) ((rire)) and I think they don't belong here..*

Dans ces deux discours du port du hijab, les identités musulmanes sont hiérarchisées selon les repères nationaux de **Somaliens** ou des **femmes somaliennes** face aux **femmes finlandaises** et de **ma ville natale**. On peut même parler de la *racialisation* de la religion musulmane ou de la construction de la « noirceur normative » qui devient, dans certains cas, comme une raison explicative contextuelle pour légitimer certains comportements (voir l'EX20 (Q13A)). Dans un contexte finlandais, ce n'est pas toutefois le port du hijab qui est au centre du discours. C'est plutôt la référence « aux terroristes » qui y gagne en importance :

Tableau XXI. Généralisations et stéréotypes abordés en Finlande concernant le terrorisme

	Voix	La représentation	Contesté ou non par la participante
F1A	<i>A slightly drunk man on a</i>	<i>He asked me where do I come from I said I'm from Turkey and he tells me..</i>	Contesté : <i>I say ((souple; rire)) you know.. where that came from now ((rire))</i>

	<i>bus</i>	<i>terrorist.. I said.. what terrorist.. Islamic terrorist</i>	
F10N	<i>People (after September Eleven)</i>	<i>Islam is closely related to terrorism</i>	Contesté : <i>people are concentrating when Muslims do something (...) but if another eh.. person from another religion bomb a supermarket or mall (..) or.. people will will remember that only for short time</i>
F12J	<i>Les médias; les gens</i>	<i>Et toujours quand on parle de terrorisme on rencontre toujours le mot islam (..) quelque part (*)</i>	Contesté : <i>ça me rend triste : bien sûr les gens l'associent (..) avec le terrorisme parce que toujours quand on parle du terrorisme (..) il y a une image des.. des musulmans combattants quelque part au Proche Orient ou ailleurs.. (*)</i>
F16L	<i>Voix passive</i>	<i>Many Yemenis feel that they're under attack that they're like associated with terrorism or fanaticism</i>	Contesté : <i>I always have a problem with this honestly (..) not because it's wrong.. to be.. to to want to you know.. feel that (...) you actually could be part of it without even trying</i>
F13Z	<i>Générique</i>	<i>Oui ce plus grand événement euh.. l'attaque terroriste euh.. aux États-Unis que (...) pourquoi les musulmans feraient un truc pareil (*)</i>	Contesté : <i>j'ai regardé beaucoup de documentaires sur l'islam (..) et sur cette attaque.. (..) et en effet beaucoup d'Américains se sont convertis aux musulmans (*)</i>
F4S	<i>People see (..) in news</i>	<i>Muslims are terrorists</i>	Contesté (news): <i>les gens ne peuvent pas avoir de « hidaya » (faïth) : so it's unfair them so are they going to hell without knowing [la vérité]</i>

Ces six participantes abordent le stéréotype du « terroriste », surtout contesté. Toutefois, seulement une des participantes y fait mention avec une voix externe identifiable d'**un homme un peu ivre dans le bus**. Autrement, elles se réfèrent à ce stéréotype en termes génériques/passifs ou en référence aux **médias** dans le domaine hégémonique de pouvoir (voir aussi 1.3.3.). Nous notons que dans le contexte québécois, seulement deux participantes (Q2A, Q9K) se réfèrent à ce même stéréotype spécifique, mais en s'en distanciant (*je suis musulmane ils [générique] attaquent pas moi en tant que musulmane (...) parce qu'on mêle les choses.. musulmane islamiste ça me touche la même chose c'est le terroriste je je*

comprends (Q2A)). Dans le cas de la participante (Q9K), nous pouvons observer même une influence incontournable sur son propre positionnement du soi musulman :

EX40 (Q9K) : *je sais que à un moment donné dans les années 2000.. **je me suis surpris d'avoir peur de ma religion..** (...) tse.. tout ce qui est arrivé **World Trade Centers..** puis tout ça (T: okay) fait que là j'ai comme eu un gros incompris de.. qu'est-ce qui se passe.. je.. je sais que par exemple.. tse tse **les islamistes terroristes parce qu'on les appelle les terroristes** (T: hmh), mais bon des islamistes.. ça faisait il y a eu dix ans **de guerre civile en Algérie juste à côté de chez nous** (T: oui) donc je sais que ça existe.. je sais ce qui s'est **passé en Afghanistan** etcetera puis mais.. la vie la façon dont eh.. dont.. comment dire.. je sais pas.. je sais pas dont on traitait l'information*

Comme nous l'avons analysé auparavant (voir le chapitre III : l'EX105), il s'agit de la construction d'un positionnement du soi globalisant dans le discours de la participante. Surtout cet extrait montre la façon globale dont les généralisations et les événements peuvent avoir de l'influence sur les vies locales de celles et ceux qui s'identifient comme musulmans.

Dans le contexte finlandais, il y a également un autre stéréotype qui est négocié davantage, celui de la personne profitant des aides sociales (F8Z, F17K, F10N, F15E) (*and another told my friend what are you doing here in my country (...) I don't know maybe they think sure we live here and we take the money.. while we are home and we don't work maybe..* (F17K)).

Toutefois, certaines participantes dissocient ce stéréotype touchant les identités musulmanes et l'associent plutôt à l'identité immigrante (*I think it's more about immigrants (..) their language problems (...) language problems of kids (..) and then not maybe working and trying to get benefit of the system* (F8Z)). La participante (F10N) aborde un discours représenté imposant concernant ce stéréotype :

EX41 (F10N) : *also I had once very **bad experience in train** (T: hmh) when I was in **Helsinki** (T: hmh) I was sitting in a full compartment (T: hmh) there was no free seats (T: seats yeah) yeah places and then **one.. man he came and he was drunk** (T: ah) yeah ((**petit rire**)) **and he said.. eh.. that the compartment is full and no place to sit and then he looked at me and he said hei sinä muslim- he didn't say that.. for example foreigner** (T: ah) **but he said Muslim.. he mean it** (T: okay) yeah and he said.. **you are Muslim you are not allowed to sit (T: okay) you have to stand up and give me your place** (T: okay) and then **I didn't eh.. I didn't I pretended that I didn't understand** (T: understand) and I was just looking through the window and then he said eh.. **I am talking to you and he was talking Finnish all the time I am talking to you stand up now because you are Muslims are coming here to Finland just eh.. just to take our money** (T: hmh) **a-and you are don't you are not doing anything useful and then and he said I am sure now if you show me your purse you have no money because you are poor people***

La participante (F10N) aborde un discours situé dans le **train** à **Helsinki**. Il s'agit d'une imposition identitaire du domaine de pouvoir interpersonnel de la part d'une voix externe identifiable d'**un homme ivre**. Cette voix lui impose d'une manière violente le stéréotype concerné, en tant que musulmane (*I am talking to you stand up now because you are Muslims are coming here to Finland just eh.. just to take our money (...) a-and you are don't you are not doing anything useful*). Pour elle, il s'agissait d'une « attaque » envers son identité musulmane (non celle de l'étrangère ou de l'immigrante), attaque qu'elle conteste (*because he said Muslims many times (..) if he said eh.. foreigner I would have accept it*). De plus, nous avons pu identifier certains autres stéréotypes justifiés dans le discours des deux participantes en Finlande :

EX42 (F8Z) : ***Islam says woman is in second place woman should stay home** they cannot do this and that (T: hmh) it limits my life as a woman.. (...) I'm not only built for **being home and raising kids** (T: hmh) I don't believe that so..*

EX43 (F1A) : *that was **more like a self enlightenment for myself** (T: yeah) **that I had a lot of prejudice against Islamic women** (T: ah okay yeah) **because.. why would I otherwise think that.. it is.. it is an insult for me** (...) that was all ((rire)) (...) so that was very disturbing (T: yeah) for me at the end and and then **of course I evaluated my own feelings towards women who cover themselves (...)** **I still have this prejudice that they come with their own values (T: hmh) and judgements (T: hmh) and they do impose those to the rest of the women like myself (T: yeah) they blame me.. and the people like me for being whores (T: hmh) because we do not wear scarves (T: hmh) or... so they are actually just by their looks and their presence restricting my.. way of being (T: aha..) that the way I see them as a threat***

Dans ces extraits, les stéréotypes à l'égard des femmes musulmanes sont négociés. Il s'agit de stéréotypes internes, c'est-à-dire les participantes valident les images négatives concernant la *femme musulmane*, que la deuxième participante (F1A) explicite dans son discours (*that was more like a self enlightenment for myself (..) that I had a lot of prejudice against Islamic women*).

Enfin, certains autres stéréotypes peuvent être aussi identifiés, parfois implicites et touchant plutôt aux réactions non verbales des gens (*I feel that people are not looking to me in friendly way* (F10N); *the eye looking is more than enough* (F17K). Ces expressions soulignent une certaine expérience de la marginalisation par rapport à la visibilité musulmane (voile). D'autres stéréotypes concernant surtout les positions génériques genrées se trouvent dans les discours des participantes, concernant (EX44) :

- **les Finlandais qui pensent que** *oh les pauvres que les hommes les soumettent et les habillent comme ça* (*) (F9L)
- **les politiciens ou les décideurs** : *ensuite ils pensent que nous sommes vraiment conservatifs* (*) (F9L)
- **les médias** (voir 1.3.1.) : *la femme est soumise* (*) (F9L) et
- **les voix passivées** (*les musulmans sont agressifs* (*) (F9L); *they're dirty they're loud; they come from these countries [war]* (F4S); *I think they believe that Muslim women are eh.. just to be at home (...) because they are not educated* (F10N) *they also are not able to take care of children (T: hmh) this is the only this is the the only job they're doing and they're not doing it well* (F10N)

Toutefois, ces stéréotypes ne sont pas contestés par les participantes en question. Il ne s'agit pas pourtant d'identités assumées (confortables et, ainsi, non contestées), mais il est possible que les participantes jugent ces stéréotypes comme étant des réactions qui ne leur appartiennent pas. Cependant, ils reflètent certaines images imposantes de l'identité musulmane et de « la femme musulmane » comme quelqu'un de non capable d'agir, s'appuyant ainsi sur le domaine de pouvoir hégémonique. Pour faire bref, ce sont ces stéréotypes globaux de « l'autre inférieur » qui interviennent dans les contextes locaux pour définir les identités musulmanes (genrées) et qui peuvent (ou non) avoir de l'influence sur la manière dont les participantes se définissent comme musulmanes.

2.3.3. Médias : position imposante?

Tout d'abord, nous indiquons que les médias comme position externe fait partie du domaine de pouvoir structurel (voir le chapitre I : 4.3.3.). Cette position est parfois un acteur incontestable, mais parfois, ambivalent : certaines participantes contestent, d'autres relativisent le contenu des discours des enjeux médiatisés, et d'autres encore ne donnent pas de pouvoir direct aux médias ou le neutralisent. Nous avons posé une question concernant la relation des participantes aux médias (voir l'Annexe 1.). Voici des exemples de leurs réponses au Québec :

Tableau XXII. Pouvoir des médias au Québec

	La relation aux medias	Le pouvoir des medias	Contesté ou non
Q10F	<i>I don't have a lot of information how the media works here because I don't really follow it</i>	<i>I don't think they try to.. eh.. encourage anything.. special (..) that's what I feel but I'm not sure</i>	Pas contesté, neutralisé (avec l'hésitation)

Q5F	<i>côté médias pff ((rire)) laisse tomber</i>	<i>j'ai pas le temps même de ça</i>	Pas contesté, ignoré
Q3M	<i>je suis pas les médias.. mais ça c'est un choix personnel; je me considère pas ignorante c'est-à-dire je pense que je pourrais tenir une conversation sur l'actualité</i>	<i>Etre dépitée et triste après les médias : une bombe en Afghanistan; une bombe en France; un enlèvement d'enfant; démembrement des personnes</i>	Contesté, ignoré : de ne pas suivre, car je suis impuissante (...) ça ça me déchire le cœur
Q6Y	<i>j'ai assisté un débat ça fait long tour de Radio Canada</i>	<i>ils ont invité un imam (...) ils ont parlé un petit peu de.. l'islam et la communauté</i>	Pas contesté, neutralisé

Dans ces quatre cas, il y a des participantes qui ne donnent pas de valeur spécifique à la position des médias (non contestée/neutralisée) (Q10F, Q6Y), celle qui l'ignore (Q5F) et celle qui se sent « impuissante » face à cette position qu'elle a décidé ainsi d'ignorer (contestée/ignorée) (Q3M). Ces trois différentes manières de s'associer à la position des médias peuvent toutes être stratégiques (ou non) par rapport aux rapports de pouvoir structurels véhiculés par les médias.

Nous avons pu aussi identifier chez certaines participantes (Q1F, Q4A, Q8F, Q9K, Q12L) des stéréotypes concernant la religion ou les identités musulmanes liés aux médias (*je pense dans les médias on parle seulement de l'islam (..) c'est comme c'est la seule religion qui existe* (Q4A); *ce qu'on voit ou ce qui est médiatisée c'est toujours la femme est inférieure à l'homme..* (Q8F); *media coverage so obviously more cases.. of eh.. girls with hijab being expelled from something (..) or women in her niqab being expelled from French course (..) so it's in in the news* (Q12L)). Ces cas sont liés aux rapports de pouvoir, parfois contredits par les positions du Je (*mais moi ma vision des choses..* (...)) (Q8F); *j'ai porté moi et quelques personnes une plainte contre.. un journaliste qui a dit un mot a- a-.. anti islam qui était blessant* (Q1F)) ou en rendant visibles les hiérarchies (*les médias comment il provoquent les choses..* (..) *et au nom de la liberté on dit ces choses* (Q1F)). Seulement une participante aborde la position des médias dans les négociations interpersonnelles avec la voix de **mon chum** :

EX45 (Q9K) : ***mon chum** m'avait dit eh.. mais tu sais moi.. si quelqu'un.. c'est pas parce que je suis catholique.. que si jamais.. eh.. dans les médias ou quoi on parle de certains catholiques.. je me sentirais pas touché ou insulté (...)* *ben je lui a dit moi je le suis*

Cet extrait montre la manière directe dont il est possible d'identifier l'influence des médias sur les positionnements du soi des participantes et la manière dont la position des médias peut marquer la conscience et renforcer le sentiment et l'identité communs au sein des identifications musulmanes.

Dans le contexte finlandais, certains stéréotypes provenant de la position des médias peuvent être identifiés dans le discours de plusieurs participantes (F2L, F3A, F7Z, F8Z, F11F, F12J, F13Z, F16L). Certains de ces stéréotypes touchent à la religion et aux identités musulmanes (*dans les médias on donne genre une image très étroite* (*) (F12J); *il n'y a rien euh.. de bon de l'islam; une religion qui apprend à tuer* (*) (F13Z)). Ces stéréotypes sont surtout contredits par les participantes (*quand j'ai commencé à lire euh j'ai constaté que ce n'est pas vrai* (..) *ce qu'on dit dans les médias* (*) (F13Z)), aussi par l'affirmation du soi (ou du Nous) (*notre islam* (..) *est genre très peu visible* (..) *il faut le mettre plus à l'avant* (*) (F12J)). Toutefois, plusieurs participantes soulignent également la position des médias en parlant d'autres identités, comme des identités nationales (*Iranian people are not what you're seeing* (..) *in media; forget about what media tells* (F11F) et immigrantes (F8Z). Parfois, cette position est aussi neutralisée face aux stéréotypes négatifs globaux par l'apport des sujets neutres concernant le contenu des médias (*Muslim girl have written about how hard it's to find Halal food here; I'm not the only one who have problems here* (F3A); *kids that already read the Holy Quran* (F7Z)). Ces discours abordés montrent une neutralisation et une distanciation des rapports de pouvoir locaux imposés par les médias.

2.4. Conclusion du sous-chapitre

Ce sous-chapitre avait pour objectif d'examiner les impositions identitaires touchant la religion en général et les identités musulmanes en particulier en relation à nos deux contextes d'étude, la Finlande et le Québec. Notre but était de prendre garde aux rapports de pouvoir participant aux négociations des identités musulmanes de nos participantes dans ces contextes précis.

Tout d'abord, nous avons identifié deux types de discours spécifiques, celui de **l'absence de la religion** et celui de **la présence de la religion** en Finlande et au Québec. En ce qui concerne le premier discours, en Finlande, il s'agissait plutôt de l'imposition sur la religion comme un sujet « rendu silencieux », non négocié et non remis en question. Au Québec, quoique plus rarement présenté, ce discours, parfois ambigu, était plutôt explicite et argumenté à partir des positions externes identifiables. La négociation se faisait aussi, dans certains cas, avec une distanciation et la conceptualisation du discours (avec l'utilisation du terme de la laïcité - sans acteurs identifiables imposants). Quant au discours sur la présence de la religion, nous avons retracé en Finlande seulement deux participantes dont le discours dominant touchait le domaine du pouvoir structurel (la Finlande considéré comme un pays structurellement religieux). Au Québec, ce discours était utilisé par certaines participantes pour l'affirmation du soi par rapport à la diversité en général et les identités musulmanes en particulier.

Ensuite, nous avons observé les impositions identitaires touchant les identités musulmanes. Le discours, plutôt politisé et conceptualisé, des participantes au Québec s'inscrivait dans l'effacement énonciatif et tournait autour des discours sur la visibilité, sur les signes religieux et sur leur interdiction. Certains rapports de pouvoir locaux (drames médiatisés, accommodements, chartes) étaient aussi identifiés, surtout chez les participantes au Québec. Dans le contexte finlandais, c'étaient surtout le discours de la « blancheur normative » qui était souligné et qui rendait saillantes certaines identités (musulmanes ou non), aussi racialisées.

De plus, certaines généralisations et stéréotypes, parfois genrés, étaient aussi identifiées dans le discours des participantes. En Finlande, les participantes abordaient des stéréotypes concernant principalement le « terrorisme », négociés et contestés dans le domaine de pouvoir interpersonnel du discours. Aussi, certains positionnements du soi dit stéréotypiques étaient abordés, contrairement au contexte québécois, ce qui amenait les participantes en Finlande à hiérarchiser (et racionaliser) certaines images touchant les identités musulmanes. Au Québec, comme en Finlande, un certain dialogisme était présent dans le discours. Les participantes construisaient des généralisations externes, surtout sous une forme de questionnements de « l'extérieur ». Nous avons observé toutefois, que la plupart des stéréotypes abordés au Québec touchaient la pratique du port du voile – pratique pas particulièrement mise en avant en Finlande. Nous avons également noté la manière dont les impositions identitaires

construisaient le sujet de « la femme musulmane » à travers les stéréotypes, au Québec, autour du discours sur le port du hijab, et en Finlande, par l'imposition d'une certaine non capacité d'agir. Enfin, nous avons mis l'accent sur l'observation de la position du pouvoir structurel des médias. Nous avons pu conclure que les participantes utilisaient plusieurs stratégies pour se positionner face à cette position, aussi en la neutralisant et en l'ignorant. Voici-en un tableau regroupant les résultats d'analyse :

Tableau XXIII. Hiérarchies identitaires en Finlande et au Québec

	Finlande	Québec
Absence de la religion	Absence imposante non contestée : solitude religieuse/libération	Absence négociée : son ambiguïté et sa conceptualisation (la laïcité)
Présence de la religion	Présence structurelle de la religion (2 participantes)	Diversité religieuse et culturelle : affirmation du soi
Impositions identitaires	Désidentification des problèmes, blancheur normative, drames médiatisés (peu)	Visibilité du sujet musulman Interdiction des signes religieux (discours conceptualisé et politisé), drames médiatisés, accommodements, chartes (peu)
Généralisations et stéréotypes	Stéréotypes (terrorisme, fait de profiter des aides sociales, incapacité d'agir des femmes musulmanes)	Questionnements, stéréotypes (port du hijab)

En résumé, l'analyse a montré l'influence des rapports de pouvoir dans la construction complexe et contextuelle des identités musulmanes des participantes. Nous avons observé les manières dont ces repères nationaux ont contribué à donner un privilège à certaines images des identités musulmanes qui devenaient facilement dramatisées, idéalisées ou même démonisées (Pickering 2001 : xiii-xiv). Toutefois, en même temps que ces images et impositions peuvent limiter ou marginaliser le sujet de la « femme musulmane », elles participent à la possibilité de son existence en tant que sujet particulier (voir le chapitre I : 3.1.1.).

Dans le prochain chapitre, nous allons observer les identités immigrantes, et la manière dont les participantes les comprennent et la façon dont elles participent à la construction de certains rapports de pouvoir (hiérarchies identitaires) dans leurs discours, également au-delà de

l'identité musulmane. Nous nous intéressons à ces identités particulières en raison de leurs instabilités dans le discours des participantes. De plus, nous étudions les parcours migratoires de nos participantes, ce qui met en relief l'unicité et la complexité des histoires de chacune de nos participantes s'identifiant ou se désidentifiant par rapport aux identités musulmanes.

3. Identités immigrantes

Dans ce sous-chapitre, nous examinons les dispositions que les participantes utilisent dans leurs identifications immigrantes et les façons dont elles les saisissent. Nous ne nous attendons pas à ce que les identités immigrantes soient ici négociées avec les identités religieuses ou musulmanes. Nous nous intéressons davantage aux rapports de pouvoir qui participent à leurs définitions. Notre but est ainsi d'observer la construction de ces identités particulières pour mieux comprendre les diverses façons dont les participantes s'y relient. En outre, nous observons certains détails concernant les parcours migratoires de nos participantes. Nous le faisons pour mieux saisir leurs motivations d'immigration et les facteurs significatifs qui définissent leurs expériences, et ainsi, leurs identités.

3.1. Identifications spontanées

Tout d'abord, nous examinons les identifications dites spontanées de nos participantes. Par ces identifications, nous nous référons aux premières questions que nous leur avons posées : nous leur avons demandé de se présenter librement¹⁷⁵. Les identifications abordées par les participantes y sont nombreuses et variées. Voici deux extraits :

EX1 : *je m'appelle XX.. eh.. **je suis doctorante** en XX.. au département.. ben à XX.. (T: hmh).. et **je suis maman**.. j'ai deux enfants.. **je suis séparée** depuis.. ben **monoparentale**.. depuis XX ans (T: hmh) ça veut dire.. **dès que mon arrivée**.. eh **ici à Montréal**.. après XX.. **je me suis séparée** puis.. (T: hmh).. **je mène une vie**.. **comme tout le monde** ((rire))*

EX2 : *Well I start with the name peharps.. ((rire)) **my name is XX** and **originally I'm from XX**.. I lived in XX up until I was twenty two years old and then.. **I moved to England** for*

¹⁷⁵ T: voilà... donc merci beaucoup de l'entrevue... pour commencer.. puis on pourrait juste commencer avec une question.. assez ouverte.. eh si tu peux raconter.. te présenter.. de raconter de toi-même quelque chose.. (Q13A)
T: from the start.. eh if we start.. if you could just.. tell me something.. little bit about yourself in general.. (F17K)

one year where I did my Masters Degree in XX and then I moved to Helsinki. eehh where I was accepted as a PhD student.

En observant ces deux extraits, le premier du contexte québécois et le deuxième, du contexte finlandais, nous remarquons que les participantes abordent, en répondant à une demande directe, des marqueurs identitaires choisis (en relation aux études, aux études, au statut civil (ou parental) et à l'immigration), et certains non choisis (le nom, l'âge, l'origine). Dans le tableau ci-dessous, nous avons regroupé ces marqueurs identitaires dits spontanés des participantes :

Tableau XXIV. Identifications spontanées par rapport à l'immigration

	Finlande	Québec
Arrivée	Total: (15/17) F : 10/15, H : 5/15, T: 1/15, here : 3/15 F= Finlande, H=Helsinki, T=Turku	Total (9/13) C : 5(9), Q : 1(9), M: 4(9), C=Canada, Q=Québec, M=Montréal
Tiers lieux (habité/ visité)	(5/17)	(1/13)
Immigration (Famille)	(4/17)	(4/13)
Origine (pays/ville)	(12/17)	(8/13)
Identification C/Q/F	(1/17)	(1/13)
Statut /raison d'immigration	(9/17)	(6/13)
Études	(14/17)	(9/13)
Statut civil	(8/17)	(2/13)
Statut parental (enfants)	(5/17)	(4/13)
Musulmane/Islam	(5/17) (dont 2 d'une manière imposée)	(3/13)
Pratique spécifique	(3/17) (dont 2 d'une manière imposée)	(1/13) (voile)
Dieu/Mohammad	(1/17)	(1/13)
Famille (mère, père, mon chum, etc.)	(5/17)	(3/17)
Âge (actuel ou autre)	(8/17)	(3/13)
Genre	(1/17)	(2/13)
Transcendant	(0/17)	(4/13)
Autres	(7/13) (active dans un organisme des femmes immigrantes, directeur de thèse, le fait d'être une bonne travailleuse (<i>hard working</i>) et d'avoir beaucoup de difficultés dans la vie, le fait d'avoir le salaire de son	(2/13) (voyages, réflexions personnelles)

	pays d'origine, les plans pour rester, le travail actuel)	
--	---	--

Comme nous pouvons l'observer, ce sont surtout les identifications aux pays d'origine, à l'arrivée en Finlande/Helsinki/Turku (ici) ou au Canada/Québec/Montréal, ainsi que le fait d'être étudiante, qui sont soulignées, en premier lieu, par les participantes. Certains autres points d'identification, comme l'âge, l'identification parentale ou le statut civil sont aussi souvent abordés. Toutefois, nous notons que les critères de la sélection pour participer aux entrevues (voir le chapitre II : 1.1.2.) ont pu donner une certaine direction à ces processus d'identification, ce qui n'explique pas toutefois l'absence quasi-totale de l'identification religieuse et musulmane observée.

Pourtant, nous mentionnons qu'il y a aussi des participantes dont les identifications spontanées sont difficiles à cerner selon les points d'identifications donnés. Soit ces participantes se plongent dans le discours (discours du soi réflexif) sans « un arrêt » de parole clairement marqué concernant « la présentation libre » (F2L F4S, F8Z, F15E, Q8F), soit leur discours (notamment Q1F, Q7S) se concentre sur l'identification aux positionnements plutôt transcendants (voir le chapitre III : 1.3.3.). Toutefois, ces positionnements peuvent être considérés comme stratégies discursives pour se dissocier des marqueurs identitaires « normalisés », abordés par d'autres participantes. Enfin, le tableau montre la multiplicité des manières dont les participantes s'identifient dans le processus d'entrevue. Nous y observons une importance accordée à l'identité immigrante et dans ce qui suit, nous l'analysons plus profondément.

3.2. Parcours migratoires

3.2.1. Raisons d'immigration

Nous commençons par examiner ici certains points d'identification dans discours sur le parcours migratoires de nos participantes. Ces parcours peuvent être complexes avec une diversité d'expériences et de raisons. Dans le tableau suivant, nous observons les éléments principaux d'identification. Nous notons que nous n'avons pas posé de questions détaillées à propos de ces parcours, mais nous avons introduit le sujet avec des questions ouvertes (voir

l'Annexe 1.). De plus, nous n'avons pas demandé aux participantes le statut d'immigrant, donc ces identifications, si abordées, sont spontanées.

Tableau XXV. Raisons d'immigration des participantes en Finlande et au Québec

	Finlande (XX sur 17)	Québec (XX sur 13)
Études	11/17	6/13
Études du conjoint	3/17	1/13
Immigration à long terme	2/17	5/13
Immigration comme enfant	2/17	0/13
Arrivée par un ou des tiers lieu(x)	3/17	4/13
Possibilité pour le financement d'études/le salaire	3/17	2/13
Langue	0/17	3/13
Positions externes identifiées (ou déjà sur place)	7/17 (tante, cousin(e), ami(e) local(e), professeur, parents, mari (moitié finlandais, frère)	5/13 (mari, ami(e)s, sœurs, toute la famille, frère(s), famille)
Positions externes identifiées dites accompagnatrices	8/17 (mari (4), mari et enfants (2), famille (2))	7/13 (mari (1), mari et enfants (4), enfant(s) (1) famille (1))
Changement de vie/Nouvelle vie	3/17	1/17
Négociation entre plusieurs lieux	7/17 (Suède, Italie, Norvège, Europe, États-Unis, Allemagne, Angleterre)	4/13 (États-Unis, Europe, Dubaï, Suède, Angleterre, Australie – désidentification des États-Unis, France)

En regardant le tableau ci-dessus, nous constatons que les motivations éducationnelles étaient plus soulignées comme raisons principales d'immigration en Finlande (13 sur 17 participantes dont 2 concernant les études du conjoint) et au Québec (sept sur 13 participantes dont une concernant les études du conjoint). Ainsi, au Québec, quatre participantes (sur 13¹⁷⁶) et en Finlande, quatre participantes (sur 17) ont immigré pour d'autres raisons que les études universitaires.

Certains détails nous intéressent davantage concernant ces parcours. Nous avons remarqué que trois participantes (Q4A, Q8F, Q9K) au Québec associaient une sorte d'imposition identitaire pour l'immigration. Les facteurs imposants étaient les bourses d'étude (*j'ai jamais pensé que*

¹⁷⁶ Une participante n'a pas abordé les raisons spécifiques de son déménagement au Québec.

j'allais quitter le XX (...) puis la directrice elle me dit non toi aussi elle me dit tu t'en vas (..) j'étais comme ah non.. ah non.. là j'étais pas con- je n'étais plus contente (Q8F)) et la famille (ils ont décidé de.. (...) venir me rejoindre (...) à un moment donné j'ai senti que je subissais ça.. pour moi dans ma tête je suis arrivée là c'était vraiment pour étudier puis retourner (Q9K)).

De plus, nous avons observé que celles ayant immigré au Québec (à long terme, sans le premier but d'études) s'attachent plus au Québec que d'autres participantes dans leurs discours. Plusieurs points d'identifications définissent ces attachements, comme la bonne vie pour les enfants (Q2A, Q6Y), la langue (Q1F, Q2A, Q6Y (*on est francophones mon mari et moi* (Q1F))), l'imaginaire occidental, plus de chances et options dans la vie, une meilleure société développée (Q2A), la volonté aventurière, le pluralisme et la reconnaissance des libertés (Q6Y), les nouvelles expériences de vie (Q11Z). Voici un extrait :

EX3 (Q1F) : *quand j'ai pris la décision que je veux immigrer.. **je me suis dit où tu veux y aller.. où tu veux y aller** (T: ah okay) **est-ce que tu veux aller aux États-Unis Fatima.. non non non non.. je suis non non non non.. pas aux États-Unis je veux pas aller là-bas** (T: hmh) ça m'intéresse pas (T: oui) **en France.. non non non non.. c'est beaucoup de discrimination là-bas les les im- les musulmans ont plein de problèmes là-bas je veux pas ajouter un problème.. j'ai lu sur le Québec.. j'ai dit ah c'est très beau parce que.. le Québec spécifiquement m'a tiré l'attention parce que c'est une grande.. c'est une province vivre.. je me rappelle très bien des mots.. vivre eh.. vivre le français.. ou parler le français en Amérique du Nord quelque chose comme ça c'était le le message..** (T: ah le message) et ça m'a tiré ça m'a tiré mon attention parce que **j'ai dit oh un peuple qui parle le français qui a réussi à garder cette (T: hmh) cette identité dans un grand continent anglophone.. ça c'est très intéressant..** (T: oui) je pense que je je ((petit rire)) (T: c'était ça/) oui c'est ça le message qui j'ai j'avais les brochures et j'ai lu ça j'ai dit ah ça.. **ça m'a frappé.. (T: ah okey) j'ai dit oui je peux je.. je veux y aller (T: oui) je veux essayer d'aller là-bas.. (..) si ça marchait pas au Québec eh.. si le la réponse était négative.. je restais au XX***

La participante (Q1F) construit un positionnement du soi réflexif pour négocier son lieu d'immigration et pour se désidentifier d'autres lieux (États-Unis et France) afin de s'identifier au Québec. De plus, elle aborde une voix non identifiable mais reproduite (message) en se référant à la langue française (*vivre le français (...) en Amérique du Nord*) qui l'a amené vers son choix exclusif du contexte d'immigration (*si le la réponse était négative.. je restais au XX*).

Concernant celles venues au Québec pour des raisons éducatives, cinq (sur 7) ont abordé des positions externes identifiables attachées à leur destination d'immigration. Elles avaient donc déjà certains liens sur place (ou avaient même déjà visité le Québec (deux)).

Dans le contexte finlandais, parmi les participantes dont la motivation principale d'immigration était des raisons éducatives (13), seulement trois ont abordé les positions externes ayant déjà des liens au contexte finlandais. Les moteurs principaux pour leur choix étaient ainsi plutôt éducatifs, comme l'admission (souvent négociée par rapport à d'autres lieux), le financement ou l'attachement à un professeur (*actually it's like a.. eh.. my professor invite me here (F7S); they didn't have funding at that time but they say that maybe Finns could have it (F2L)*). En outre, contrairement au Québec, en Finlande plusieurs de ces participantes (7 sur 13) ont négocié leur choix d'immigration entre plusieurs destinations : *I choose to eh.. Finland (..) because here.. we [me and my husband] could come here (..) together (..) and it was very important for me (F14D); Finland was the first country where I applied and I was accepted (..) and I forget about the others (F11F); finally I decided to come to Finland (..) ((petit rire)) (...) because I thought Finland is eh.. more safe rather than Italy for living (F6M)*.

Nous notons que quatre participantes (sur 17) sont venues en Finlande pour d'autres raisons que l'éducation : deux participantes avaient passé presque toute la vie en Finlande (dont leur immigration était une décision provenant de leurs familles), deux autres participantes avaient choisi la Finlande pour les raisons familiales (*I moved to Finland with my husband who is half Finnish; he used to come and go; we were not sure should we go; so we came.. eh.. not.. I mean without a plan ((petit rire)) (F16L); je suis aussi moitié finlandaise; elle [mère]est une fausse finlandaise (..) comme elle habite au XX [pays] depuis longtemps (F13Z)*).

Dans ce qui suit, nous examinons les points d'identification et de désidentification principaux que les participantes associent aux deux contextes de notre étude, la Finlande et le Québec.

3.2.2. Points d'identification de l'immigration

Dans cette section, nous nous demandons quels éléments ou points d'identification comptent dans les discours sur l'immigration des participantes. Nous faisons ces observations sans aborder spécifiquement la question de la religion, même si celle-ci peut être une des motivations principales du choix du pays d'immigration (*en France.. non non non non.. c'est*

beaucoup de discrimination là-bas les les im- les musulmans ont plein de problèmes là-bas je veux pas ajouter un problème (Q1F)).

Dans un contexte finlandais, la plupart des participantes (sauf trois (F1A, F19L, F12J)) nomment plusieurs éléments qu'elles considèrent, d'une manière ou d'autre, comme importants par rapport à leurs expériences d'immigration :

Tableau XXVI. Finlande comme un nouveau contexte de résidence

	Finlande
Positifs	Sur l'environnement : <i>more peaceful, clean, organized, good weather/seasons, beautiful places, less people, quiet, homogenic (4/17 sur Helsinki)</i> <i>Safe, calm, no traffic, no air pollution, no sound of noise of the cars, lot of space (5/17 sur Turku)</i>
	Sur le sentiment personnel : <i>free, relaxed, more human rights, no limitations, no restrictions (4/17)</i>
	Sur les valeurs : <i>everybody was kind, people are really nice, straight forward, I feel more appreciated, without worries about the clothes human rights; freedom of speech, equality between people, no big gaps (6/17)</i>
	Sur le système : <i>easy dealing with the system, better place to study and have a child, operational daycare system (2/17)</i>
Négatifs	prefer <i>more people, more crowded, better climate</i> don't like <i>bad weather, darkness, fighting with bureaucracy, I was like everybody hates me, don't really like me, stay one meter away from me (7/17)</i>
Généralisations	Sur les Finlandais : <i>knows English, more calm and quiet, want to do by themselves, most usage of alcohol/drunk people, everything is controlled, pay taxes, polite, silent, cold, not social, they never change their mind, not talkative, not judgemental, don't see you, not care (9/17).</i>
Positionnements du soi	Positifs : <i>I'm more independent, I can cook, I'm more brave, handling my own life, I have some progress, I'm more relaxed, I have less stress, I'm more hopeful about our future, I'm responsible for myself, I concentrate on my child (not mad at the system) (5/17)</i>
	Négatifs : <i>living alone, I just wanna go home, never live alone, I feel alone, I have no brave to speak with others/to mix with people, missing my parents, I spend my time just at home, it's a little bit isolation, be away of the family/mother, I was jobless here, financial problems (7/17)</i>

Dans ce contexte finlandais, nous avons pu identifier plusieurs subjectivités évaluativement positives ou négatives concernant le discours d'immigration. Les points positifs concernent surtout l'environnement et les valeurs (*for me I feel safe (..) here (F3A); we are more free here (F10F)*). Les points négatifs touchent surtout aux rapports interpersonnels et aussi à

l'environnement (*my only problem was that.. it was like.. there aren't that many people* (F2L); *I could always lobby for better climate* (F2S)). Plusieurs participantes soulignent également la transformation de soi par rapport aux nouvelles responsabilités.

Dans le contexte québécois, ce n'était pas tant la division entre points d'identification positifs et négatifs qui comptait, mais plutôt les défis inhérents à l'immigration.

Tableau XXVII. Québec comme un nouveau contexte de résidence

	Québec
Valeurs	<i>un pays qui vit en paix, un État qui existe, des lois des règlements, autorités, on est individu, un grand respect pour tout le monde, liberté, son espace intime, pas de pressions sociales, pluralisme, multiculturalisme</i> (3/13)
Environnement	<i>ne pas connaître personne, beaucoup d'espace, pas beaucoup de gens/moins de population, la nature, faire des balades les enfants, plus d'espace pour courir pour jouer, trop froid, neige, pas la même vue, pas les mêmes styles de bâtiments, pas le même accent, un choque de climat puis un choque de liberté</i> (4/13)
Pouvoir structurel	Positif : <i>la structure administrative ça fonctionne, le système ça fonctionne, la qualité d'enseignement est bonne, un pays plus développé</i> (3/13) Défis : <i>les démarches administratives, les transports, avoir un appart, l'organisation, la valeur du temps, le système c'est plus difficile, chercher faire les papiers, chercher l'école (pour les enfants), trouver un médecin, payer le loyer et à manger, on se retrouve dans une grande précarité, j'ai dû faire aussi un compromis, pas intégrer économiquement des immigrants, il faut parler français, anglais, avoir l'habitus, first year in university it's for new standards</i> (5/13)
Généralisations	Gens : <i>rigides, dans leurs bulles, froids, assez accueillants, open to diversity, welcome you (as international people)</i> (5/13)
Positionnements du soi	Défis : <i>pas de famille, pas nos structures, apprendre organiser le temps, plus de responsabilité vis-à-vis de moi, faire la cuisine, faire mon marché, créer un compte à banque, vivre seule, on est plus indépendant, sentir plus seule, la famille me manquait</i> (2/13)
	Positifs : <i>comme immigrante je pense que j'ai gagné ça, l'expérience on est très content, comfortable and normal life here, a place that can feel like home, financially I was okey for doing this</i> (3/13)

Comme nous le remarquons, plusieurs participantes abordent les points d'identification concernant les valeurs (structurelles) (la paix, l'État et les lois qui fonctionnent, etc.). Il s'agit surtout d'identifications dites positives, ou reliées aux défis soulignés par le changement contextuel. Les participantes du contexte québécois soulignent toutefois moins les relations

interpersonnelles, ainsi que les défis dans la construction des positionnements du soi comme immigrante, que le ne font les participantes du contexte finlandais.

3.2.3. Qui demeure et qui repart? Et pour quelles raisons?

La question de savoir si les participantes prévoient de rester ou quitter la Finlande ou le Québec nous intéresse ici, quoique nous ne leurs avons pas posé cette question directement au cours de l'entrevue (nous avons posé une question sur les projets d'avenir de chacune).

Nous commençons par faire un tour d'horizon des points d'attachement personnels des participantes à la Finlande et au Québec. Au moment des entrevues, trois participantes (sur 17) en Finlande et deux participantes (sur 13) au Québec avaient des conjoints ayant des attachements identitaires en Finlande ou au Québec (*Finnish/Québécois* ou « moitié »). De plus, cinq participantes (sur 17) en Finlande et trois participantes (sur 13) au Québec avaient eu un/des enfant(s) sur place (et trois participantes avaient immigré avec des enfants en bas âge). Nous pouvons supposer que ces liens familiaux créent déjà des attachements contextuels personnels (au total, pour sept participantes (sur 17) en Finlande, et huit (sur 13), au Québec).

En outre, de façon comparable à d'autres participantes (dix en Finlande et cinq au Québec), trois d'entre elles au Québec, et quatre en Finlande, avaient d'autres membres de famille vivant déjà sur place, ou ayant vécu sur place (voir le tableau XXV. (page 311)). Ainsi, seulement une participante au Québec et quatre participantes en Finlande (donc cinq (sur 30) au total) n'avaient pas du tout de liens familiaux par rapport à nos deux contextes d'étude (une participante en Finlande avait un conjoint, mais dans un autre pays européen). Toutefois, cela ne veut pas dire des expériences négatives :

EX4 (Q3M) : ***je remercie tous les jours Dieu de m'avoir amenée ici très sincèrement.. parce que.. j'ai appris.. on dit vous savez vous pouvais jamais vous connaître vous-même tant que vous n'êtes pas hors de votre terrain de confort.*** (T: hmh) *et j'ai toujours été avec mes parents donc j'étais.. (T: ah) tranquille pas de problème.. et quand je connais per- je connaissais personne au Québec j'ai aucune famille ici.. (T: hmh) donc je suis venue toute seule.*

Cet extrait montre la manière dont la participante (Q3M) aborde un discours métaphorique et réflexif pour se positionner face à la « solitude » (contrairement au contexte finlandais où il s'agissait d'un élément souvent perçu négativement, aussi concernant la religion).

Dans le tableau suivant, nous avons récupéré les positionnements du soi des participantes en lien avec leurs discours sur leurs plans d'avenir :

Tableau XXVIII. Négociation identitaire : « rester », « retourner » ou « repartir »

	Finlande (17)	Québec (sur 13)
Ne restent pas	2	1
Retournent	2	1
Restent	2	1
Ne retournent pas	2	1
Partent ou restent (ne savent pas)	4	2
Retournent peut-être	2	1
Vont ailleurs peut-être	6 (une planifie de retourner en Finlande après avoir été ailleurs, une autre faisait déjà des aller-retours entre la Finlande et un autre pays)	1 (à l'intérieur du Canada)
Ne parlent pas de plans futurs	2	1
Parlent d'autre chose	3	7

Dans ce tableau, nous pouvons observer les plans d'avenir des participantes concernant la Finlande et le Québec. Nous remarquons que quatre participantes (deux en Finlande et deux au Québec) se positionnent avec la certitude qu'elles repartent chez elles, ou ailleurs (*I think we are going back (..) to home country (..) yeah.. (..) this is currently our plan* (F10N)). Les raisons de ces départs (éventuels) sont : trouver le financement pour les études, l'envie de développer son propre pays, le travail du conjoint dans le pays d'origine et le goût d'essayer la vie ailleurs (F10N, F17K, Q3M, Q10F)). Seule une participante (Q10N) mentionne la discrimination comme une des raisons de son départ éventuel de Finlande (*when you feel that people day by day they are.. hating you (..) m-more than (..) the day before (..) yeah because it is becoming really now eh.. uncomfortable*). Ce discours est contredit par la participante au Québec (*it wasn't at all the.. atmosphere or the community.. or people here I mean I feel pretty comfortable with everyone here* (Q10F)).

De la même façon, trois participantes désirent rester, deux en Finlande et une au Québec. Les deux participantes en Finlande (F3A, F4S) expérimentent cet envie à partir des positionnements du soi émotionnels et évaluatifs (*I have no problems like really no problems here; I I'm more happy here* (F3A); *before I met him [boyfriend] I already decide I want to live here (..) yes because when I get to know this Finnish culture.. about Finnish culture and then I already said this is how people should live* (F4S)). La participante au Québec (Q4A)

l'argumente en utilisant la position externe de *ma fille* (*je pense qu'on va rester c'est comme surtout comme ma petite fille est née ici (..) c'est comme.. elle est vraiment attachée.. côté climatique*). Ainsi, il s'agit d'un lien personnel développé au Québec, et ce, à partir de la position externe de *ma fille*. De plus, nous notons que seulement une participante (Q11Z) se désidentifie explicitement de son pays d'origine (*ma famille.. sont.. en Europe; j'étais seule à XX; j'appartiens pas à ce monde-là* (Q11Z)).

Nous soulignons que plusieurs participantes, ayant surtout immigré au Québec et en Finlande sans buts éducatifs dominants, peuvent vouloir y rester, mais sans se prononcer ou s'affirmer. Ainsi, elles peuvent parler de leurs plans d'avenir sans aborder le sujet en question (partir ou rester). D'autres sujets abordés étaient de souhaiter de trouver un bon travail qui a du sens, se réorienter au niveau du travail, voir s'épanouir et passer du temps avec les enfants, finir les études, avoir la santé et faire du sport (F12J, Q2A, Q6Y, Q13A).

Enfin, la plupart des participantes dans les deux contextes abordent toutefois une négociation ou une confusion identitaire concernant la question de rester ou partir. Certaines participantes négocient le départ éventuel à partir du positionnement du soi réflexif (*moi j'ai pensé que si j'ai l'opportunité une fois je partirai dans un pays.. un pays arabe par exemple pour être prof de XX [domaine] (F9L)*) ou d'une manière imposante et émotionnelle (*ça commence l'inquiétude un petit peu de.. de monter chez moi.. qu'est-ce que je vais faire après.. est-ce que je vais réussir à trouver un travail (..) est-ce qu'on va faire des valises de nouveau.. où est-ce qu'on va y aller (..) parce que je veux pas être un citoyen du monde* (Q1F)). Ainsi, les participantes négocient cette confusion identitaire par rapport au fait de trouver un travail, de continuer les études ou trouver un bon endroit pour la vie (5), ou cela dépend des positions externes, comme mon (futur) mari (2). Voici un extrait :

EX5 (F6M) : ((*toux*)) ***I'm not actually sure it depends on the what will happen*** (T: *hmh*) ***but.. I'm thinking about.. continuing my studies in.. even in Finland*** (T: *yeah*) ***or other foreign countries*** (T: *okey yes*) ***I'm not sure*** *about that exactly but I'm just thinking about that because I think* ***I don't want to come back to my country*** (T: *ah okey yeah*) *so.. eh..* ***I'm sure that I want to go to PhD*** (T: *hmh*) ***but I'm not sure about the place***

Comme nous pouvons le remarquer, une sorte d'incertitude se trouve dans le discours de la participante (F6M) concernant le fait de rester, retourner ou repartir ailleurs. Notons que seulement une participante au Québec aborde cette incertitude (*I mean if I'm not successful of finding a good job in Montreal then I would expand eh to outside of Quebec (..) so Ottawa is*

one option (Q12L)), mais en soulignant la possibilité de se déplacer à l'intérieur du Canada – discours autrement absent chez les participantes dans les deux contextes de notre étude.

3.3. Instabilité des identités immigrantes

Dans cette section, nous nous intéressons aux manières dont nos participantes s'identifient comme immigrantes et remettent en question cette identification. Nous examinons également certaines hiérarchies de pouvoir qui participent à la définition de l'identité immigrante dans les deux contextes de notre étude, en Finlande et au Québec.

3.3.1. Négociation avec la citoyenneté

Dans un premier temps, nous soulignons l'identification des participantes au statut dit officiel de la citoyenneté, parfois exprimé par son marqueur matériel, la possession du *passport*. Cette identification concerne seulement certaines participantes (4 en Finlande et 2 au Québec) (nous n'avons pas posé une question directe à propos de ce statut). Elle peut être considérée comme faisant partie du domaine de pouvoir structurel, ou même disciplinaire, en relation aux hiérarchies de pouvoir, comme l'exclusion-inclusion et la catégorisation du Nous-Eux.

Surtout en Finlande, certaines participantes abordent la question de la citoyenneté dans un discours plutôt descriptif (*I have become a Finnish citizen in the year 2000 (...) so I have a dual citizenship now* (F1A); *so.. to me I've citizenship now (..) so even me and my husband goes back my son could always come back to study* (F8Z)). Dans ce discours, aucun positionnement du soi affectif, ni émotionnel n'est associés à la citoyenneté, alors que c'est le cas chez les participantes au Québec :

EX6 (Q12L) : *eh but in terms of identity.. I'm very much.. **I'm very connected to Canada.. I'm I defend all the Canadian values..** (T: yeah) **I.. I'm very defensive when people eh.. criticize Canada.. I find myself very strongly Canadian in that sense** (T: yeah yeah) **even though I'm still an immigrant and I'm waiting for my citizenship applica- eh citizenship** (T: yeah yeah).. **grant so I'm not a Canadian yet but I still.. feel very strongly Canadian.***

EX7 (Q6Y) : *parce que on a eu **notre nationalité** (T: hmh) et.. (T: ah okey) vraiment c'est une expérience.. c'est **une belle expérience..** eh.. du jour où.. on a eu cette.. on a eu la nationalité on a **senti une fraternité** (T: hmh).. **une fraternité qui est née.. une appartenance plus profonde** (T: ah oui oui oui).. **on appartient (T: oui).. c'était.. il y a une fraternité entre nous et les autres (...)** **on s'appartient on appartient plus.. à la terre** (T: ah) **on appartient plus à la société** on appartient.. (...) **comme je leur dit les enfants..***

la terre.. la société c'est comme une mère (T: hmh) ils étaient petits.. ils étaient petits c'est comme une mère qui alerte (T: oui) la mère alerte certainement (T: oui) après elle elle donne du lait.. donne de l'amour.. et.. après elle reçoit de l'amour (...) t'es un membre de la société t'es plus un immigrant (T: ah voilà c'est..) t'es plus immigrant t'es plus minorité (T: oui oui oui).. j'aimerais bien un jour de plus parler de minorité.. t'es plus immigrant t'es plus minorité.. citoyen.. tu fais partie de.. tu es différent un petit peu (T: hmh).. mais tu fais partie de cette.. de cette.. tu fais partie de cette.. société

Dans les deux extraits, il s'agit de positionnements du soi dits émotionnels par rapport à l'identité nationale (ou la citoyenneté) (aussi Q1F), et ce, dans le premier extrait, construit malgré l'identification immigrante, et dans le deuxième extrait, grâce à l'obtention de la citoyenneté canadienne. La première participante (Q12L) continue à décrire cette double appartenance (*I'm not Canadian yet but I still.. feel very strongly Canadian*) par une désidentification de l'identité immigrante (*I don't really feel myself (..) as an immigrant*). Elle nomme deux exclusions (*voting, getting a government job*) qui l'empêchent d'agir comme un citoyen.

La deuxième participante (Q6Y), de son côté, utilise la métaphore de réciprocité entre la mère et l'enfant pour décrire sa relation à la citoyenneté. Elle neutralise le sentiment exclusif que la position de la mère peut représenter en continuant : *il y a deux mères il y a une mère biologique il y a une mère par adoption qui nous a adopté.. c'est une mère (...)* et pour la mère *on donne de l'amour.. on donne de l'amour on donne.. eh.. à la mère biologique (..) à la mère par adoption*. Ainsi, elle se positionne contre l'exclusivité binaire entre l'immigrant et le citoyen (voir aussi *une personne canadienne qui est immigrant comme moi* (Q1F); *moi je me dis québécoise maintenant (...)* mais oui je suis immigrante (Q9K)).

Quant aux rapports de pouvoir, le deuxième extrait (Q6Y) montre une certaine hiérarchie entre la position de l'immigrant et du citoyen à partir de la position de majorité-minorité (*t'es plus immigrant t'es plus minorité*). Une autre participante souligne également les rapports de pouvoir, mais d'une manière plus globale :

EX8 (Q13A) : *ah me moi je suis là pour cinq ans* (T: okey) parce que je suis venue ici pour des questions des papiers aussi.. (T: c'est ça oui okey cinq ans) oui pour avoir la nationalité.. (T: oui okey ah c'est cinq ans).. *eh c'est quatre ans..* (T: oui) *parce que je veux que mon fils ait la nationalité eh canadienne parce que.. avec XX..* combien de fois j'ai j'ai j'avais une bourse pour une conférence puis on m'a pas donné le visa.. (T: okey) parce que je suis XX et qu'on avait peur que je restes dans le.. non (T: hmh okey).. *donc je pense que pour lui dans la mobilité c'est le nouveau truc néolibéral.. move.. eh* (T: oui) donc soyons mobiles eh.. (T: oui) *mais si tu.. si tu peux pas bouger*

(T: oui c'est ça).. c'est ça c'est comme la valorisation c'est que ça la valorisation a besoin de mobilité.. (T: hmh oui) donc.. eh.. voilà et je pense que ça.. pour être canadien c'est.. c'est bon..

La participante (Q13A) ici souligne les rapports de pouvoir globaux attachés à certaines identifications nationales (ou citoyennetés) et leurs exclusions et inclusions. Ces hiérarchies peuvent être également une raison implicite dans le discours descriptif de certaines participantes en Finlande de rester sur place « au moins pour avoir le passeport finlandais » : *(we will stay here (..) until at least if we can get a pass/ Finnish passport here (FXX).*

3.3.2. Hiérarchisation des identifications

L'identification immigrante amène deux participantes (Q16L, F12J) à négocier leurs identités de l'entre-deux – ou plusieurs – d'une manière hiérarchisée, et ce, sans que nous l'ayons aucunement imposé. Chez la participante (Q12L), cette hiérarchisation s'attache aux identités nationales :

EX9 (Q12L) : ***I'm not a Canadian yet but I still.. feel very strongly Canadian.. (T: yeah) eh.. I'm interested in Canadian politics (T: yeah) I'm really.. I'm first in this culture.. but I also do feel Iranian.. (T: yeah) so.. and I call XX [tiers pays] home but it was a residence (T: yeah).. but emotionally I'm connected to Iran.. (T: hmh yeah) so if anything happens in XX (...) even if it's a political instability in XX I don't really have emotional connection with that (...) for me it's it's Iran that (T: yeah) I care about the most.. cause I have more family there so.. that's why I'm emotionally connected to Iran.. even though I've lived all my life in in.. XX (T: yeah) but I would.. yeah but I wouldn't call myself Canadian I'd call myself Canadian-Iranian.. (T: okey) I think Canadian comes first***

Dans cet extrait, la participante hiérarchise trois identifications nationales en s'identifiant à deux d'entre elles (*I still.. feel very strongly Canadian; but emotionally I'm connected to Iran*), et ce, en se désidentifiant d'une troisième (pays de résidence qu'elle appelle la maison) (*so if anything happens in XX (...) I don't really have emotional connection with that*). À partir de ces (dés)identifications, la participante se construit une identité de l'entre-deux hiérarchisée (*I'd call myself Canadian-Iranian (..) I think Canadian comes first*).

Cependant, deux autres participantes (F2L, Q1F) neutralisent ces hiérarchies à travers les positions externes des (futurs) enfants; *know my kids will be Finnish (..) as well as Bosnian and XX (..) so I don't see why they should sort of.. be more of one than the other (..) that's a nationality (F2L); ma fille me dit maman moi je suis une québécoise je dis oui XX [nom] tu es*

une québécoise.. je veux pas qu'ils.. ils aient de de souffrance (..) ou je dis non non vous êtes libanais non non j'impose pas ces choses..(...) la majorité des gens ont deux pays ici c'est ((rire)) c'est très normal (Q1F). Ce discours contredit également le discours d'exclusion (2.2.3. l'EX25, l'EX26) abordé à travers la position des enfants dans le contexte finlandais.

Pourtant, nous pouvons identifier une sorte de hiérarchisation des identités (immigrantes) concernant également d'autres identités que les nationales :

EX10 (Q3M) : *moi je dis souvent **les femmes musulmanes** voilées ont quatre combats fin trois (T: okey) plusieurs de combats (T: oui) **c'est-à-dire une femme personne n'a mal c'est très dur surtout en Europe avec le contexte économique la le chômage** (T: ah oui) et tout étant paroxysme.. (T: surtout maintenant) **c'est dur trouver un travail pour une personne lambda** comme je dis.. pour **une personne ensuite qui vient d'un pays c'est encore plus compliqué.. pour une personne qui est en plus musulman.. voilà l'islam c'est mal pris** (T: hmh) donc vous avez donc c'est ça le troisième combat.. (T: troisième combat) plus **pour une personne voilée c'est un quatrième** (T: quatrième) combat donc (T: oui) moi je dis là là c'est difficile.. (T: oui) et donc c'est ça et **je trouve ça dommage (...)** **est-ce que je suis con je fais des longs je fais des études quand même en conséquence j'en ai mis de l'argent est-ce que parce que je porte un voile on va pas me permettre d'exercer ce que je veux..** (T: oui) **ça me rend très triste..***

EX11 (Q1F) : *ah.. c'est.. c'est **pas facile être un immigrant** c'est pas facile.. surtout... c'est deux défis **pour moi.. je suis immigrante** (T: hmh) **et musulmane** (T: hmh)... si je le sais **si j'étais immigrante par exemple qui vient de l'Europe** (T: hmh).. **ça va être différent..** (T: hmh) donc ça va être sur **c'est sur ça va être différent..** eh.. c'est ça être immigrante c'est-à-dire tu dois toujours travailler fort.. (T: oui) pour tous les choses il faut travailler faire double travail pour qu'on puisse arriver.. à se réaliser.. (...) vous dites c'est quoi le problème je suis une immigrante oui.. (T: oui) je suis une immigrante mais **quand on est une immigrante française c'est pas la même chose qu'une immigrante** (T: non) **qui vient.. d'un pays arabe** (T: oui).. c'est différent.. (...) je sais pas.. je garde mon optimisme..*

Dans ces extraits, les identifications musulmanes font partie des hiérarchisations identitaires. Nous pouvons identifier ces hiérarchisations, dans le premier extrait (Q3M), par rapport au fait de pouvoir *travailler* après les études. Les positions hiérarchisées sont la personne lambda, la personne immigrante, la personne musulmane, la personne musulmane voilée. Mais ce discours se fait en relation au lieu de *la France*, et non à nos contextes d'étude. Dans le deuxième extrait (Q1F), les identités immigrantes sont hiérarchisées entre l'immigrante venant d'Europe ou une immigrante française et une immigrante qui vient d'un pays d'arabe. Nous

identifications ainsi des exclusions et des inclusions définissant les identités immigrantes hétérogènes et hiérarchisées au sein des rapports de pouvoir locaux.

3.3.3. Impositions

Certaines impositions identitaires sont également associées aux identités immigrantes. Cela étant dit, les identités immigrantes, comme d'ailleurs les identités musulmanes, peuvent être définies de « l'extérieur » et les participantes peuvent s'y associer ou ne le font pas. Ces participantes répondent à la question directe concernant leurs identifications immigrantes de la manière suivante :

EX12 (Q11Z) : **ben les autres m'obligent d'être identifié comme ça** (T: okey oui).. **d'où viens-tu cette question c'est c'est grave ici..** (...) **d'où viens-tu.. certes avec moi je suis noire puis tout ça..** (T: hmh) **d'où viens-tu.. ah**

EX13 (F12J) : **oui.. c'est que.. d'autre part je ne me considère pas comme une immigrante** (T: euh oui) **mais...les autres personnes me considèrent comme immigrante** (T: aa ok ça va dans cet ordre) **c'est comme genre tout pareil** (T: euh) **le nombre d'années que je vis ici** (T: okay) **car je ressens que les autres quand même me considèrent toujours comme immigrante** (T: ah ah okay) **genre si mon apparence extérieure ne ressemble pas à celle d'une finlandaise** (T: ah bon) **donc ce n'est pas genre** (T: oui) **je ne sais pas vraiment ce que** (T: oui) **je devrais.. répondre..**

EX14 (Q1F) : **je me pose cette question ou quelqu'un me pose la question même jusqu'à maintenant** ((petit rire)) (T: même tant que ça..) **je suis immigrante.. eh.. canada j'aime beaucoup le le Canada.. j'aurais à.. quand j'ai eu mon passeport j'ai j'ai juré à Dieu que.. c'est mon pays** (...) **et j'ai des responsabilités envers le pays.. je suis immigrante.. il y a une personne je me rappelle très bien.. quand je faisais mes eh.. c'est XX université il m'a dit écoute Fatima on est tous les immigrants dans ce pays..** (T: ah oui) **si quelqu'un peut me dire je suis un québécois pur** (T: oui qu'est-ce que ça veut dire) **alors qu'on est tous on vient tous de l'immigration.. on sait qui sont** (T: hmh) **les vrais résidents de ce pays** (...) **je ne peux pas vous.. vous.. donner une réponse.. juste une.. je sais pas c'est une question qui est toujours flue** (T: oui) **ouverte et tout le monde souffre de ça.**

Dans ces deux premiers extraits, l'imposition identitaire est reliée à « la blancheur normative » concernant l'identité immigrante (*je suis noire puis tout ça* (Q11Z); *si mon apparence extérieure ne ressemble pas à celle d'une finlandaise* (F12J)). Il s'agit ainsi d'exclusions par rapport à « la racialisation » de l'identité nationale, à laquelle les participantes en question ne s'identifient pas. Dans le dernier extrait (Q1F), c'est une imposition générique contextuelle (*on est tous les immigrants dans ce pays*) qui est utilisée plutôt pour effacer l'exclusivité mutuelle entre l'identité immigrante et l'identité canadienne (*j'ai eu mon passeport j'ai j'ai*

juré à Dieu que.. c'est mon pays; je suis immigrante (Q1F)). Cela veut dire que la participante se permet d'être les deux en même temps, sans y voir une contraction.

3.3.4. Confusions identitaires ou les identités de l'entre-deux

Dans le discours de plusieurs participantes, les confusions identitaires et les identités de l'entre-deux mettent aux défis les identifications immigrantes et nationales. Il peut s'agir de confusions concernant la définition des identités immigrantes ou des identifications de l'entre-deux (ou ni une, ni l'autre). Quant aux définitions, deux participantes (F8Z, F9L) les négocient. Voici un extrait :

EX15 (F8Z) : *actually I was wondering.. **I was asking this morning am I an immigrant like immigrant definition is so like for me.** T: how do you feel.. Z : so weak like I feel still.. (T: yeah) even though I've been here so long.. I came here to study.. (T: a:h) it's stupid it's not like that anymore I know.. (T: yeah) but eh.. immigration.. **I feel actually I am an immigrant now** when I think about it because I'm working here I'm living here and I am from another culture **for me immigrants used to be those people who kind of escaped for their country for some political reason or to like find work** (T: hmh) **but actually now I ended up to be that person.. I came here for work (T: yeah yeah) I mean or I studied here.. (T: yeah) so I don't know if I feel like an immigrant I don't that's the way** (...) because like you leave your country for work (T: for yeah) and now I'm working but (T: yeah) **my initial reason to come here was not immigration** (T: hmh yeah) **so it's really confusing but I do not feel an immigrant** (T: immigrant) whatever is it.. ((rire)) (...) but I'm having kids here my kids (T: yeah) like I mean so.. yeah maybe at the end **maybe we talk years later and I define myself as immigrant ((rire))** (T: yeah ten years later..) ((rire)) now.. **I don't know what I am.. I'm so lost ((rire))***

Dans cet extrait, la participante (F8Z) négocie son propre positionnement immigrant en relation à la confusion identitaire de sa définition. Elle s'identifie et se désidentifie, en même temps, de l'identité immigrante, ce qui souligne le fait que l'association et la dissociation peuvent coexister. Pour certaines participantes, cette coexistence est liée à la construction de l'identité de l'entre-deux par rapport aux positionnements du soi émotionnels de *chez soi* :

EX16 (Q3M) : **je me immigrante oui et non..** (T: hmh) *parce qu'immigrant est intégrée c'est-à-dire que je je **pour moi Montréal c'est ma ville.** vraiment quand je dis (T: hmh) j'habite à Montréal (T: okay) je suis à Montréal et je.. **je veux pas quitter Montréal d'ici tôt.** je me sens.. **je me sens chez moi** (T: hmh) quand je rentres je.. **I feel home.** (...).. et non non non **je me sens je me sens chez moi je me sens.. j'oublie pas que je suis pas chez moi donc je me permets pas de certaines choses** (T: oui).. on s'entend.. mais eh.. je vis ici.. (T: hmh) oui donc **j'apprends ce que j'ai à apprendre et puis un jour je vais partir je garderai de très bons souvenirs jusqu'à présent en tout cas oui.***

EX17 (Q9K) : moi je me dis québécoise maintenant.. (T: oui okey) d'adoption.. (T: d'adoption.. okey) oui.. québécoise d'adoption.. (T: oui) oui.. mais oui je suis immigrante.. mais tse il y a.. je sais plus qui l'avait écrit à un moment donné mais c'est beau qu' un immigrant n'est plus vraiment de son pays d'origine et ne sera jamais vraiment de du pays d'accueil fait que .. (T: hmh) c'est vrai.. (T: entre les deux) on est un peu entre les deux (T: hmh oui je vois okey).. donc on se sent plus vraiment tse je je me sens plus vraiment du.. de là-bas.. (T: hmh) je l'ai été.. j'ai un amour fou pour mon pays d'origine (T: oui).. mais je me sens plus j'ai plus vraiment d'attache (T: hmh).. je m'identifie plus à ce que j'entends ou à ce que.. je sais pas mais.. mais là encore justement avec tout ce qui se passe par exemple maintenant.. j'arrive pas à m'identifier totalement (T: hmh) à ici non plus (T: à ici non plus c'est ça).. mais bon.. je me dis quand même québécoise (..) disons que c'est sur que la société est en train de changer puis (..) on y participe là..

Dans ces deux extraits, les participantes utilisent le positionnement du soi plutôt affectif ou émotionnel du chez soi. Dans le discours de la première participante (Q3M), nous pouvons trouver une discontinuité : elle s'identifie et se désidentifie en même temps de ce positionnement affectif (*pour moi Montréal c'est ma ville (...) je me sens chez moi (...) I feel home; j'oublie pas que je suis pas chez moi donc je me permets pas de certaines choses*). La deuxième participante (Q9K) utilise un positionnement générique face à l'identité immigrante pour construire une position confuse explicite de l'entre-deux (*on est un peu entre deux*) et du ni l'un ou l'autre (*un moment donné mais c'est beau qu'un immigrant n'est plus vraiment de son pays d'origine et ne sera jamais vraiment de du pays d'accueil*). Elle utilise cette position pour se positionner elle-même (*je me sens plus vraiment du.. de là-bas; j'arrive pas à m'identifier totalement (..) à ici non plus*). Pour elle, la « solution » pour ce conflit identitaire est de s'identifier comme québécoise, ce qu'elle associe à *la participation à la société qui change*.

Dans le cas de certaines autres participantes, la confusion identitaire est aussi exprimée explicitement (*je sais pas qu'est-ce que je peux vous dire (..) eh.. je veux sentir chez moi (..) je cherche ça; je veux faire tout ce que je dois faire pour eh.. pour arriver sentir chez moi* (Q1F); *j'essaie de suivre les films connaître les images j'essaie de.. de connaître la société (..) immigrante dans laquelle sont.. je suis immigrante oui mais c'est sûr que je suis immigrante* (Q6Y)) ou plus implicitement (*no actually.. [feel as an immigrant] (...) I think it's my second city (..) but hopefully people in future accept the foreigners from the other country* (F5S)). Une participante (Q13A) se qualifie comme « migrante confuse » à partir de l'identification « ni

l'un, ni l'autre » (*je suis les- ce que j'appelle les confusés ((petit rire)) (...) les migrants confusés.. parce que on est là.. en fait on n'est pas là vraiment chez soi mais là-bas on n'est pas même plus chez soi c'est c'est.. toute.. la problématique du migrant*). Pour cette participante, la confusion fait partie de l'identité immigrante en soi, probablement aussi, elle propose, parce que cela fait longtemps qu'elle a quitté « son pays d'origine ».

Enfin, nous soulignons le discours d'une participante qui utilise la désidentification de l'identité immigrante pour se désidentifier également de l'identité nationale :

EX18 (Q10F) : *eh.. actually I'm.. if you look at from the.. really document papers (T: hmh).. stuff like **that I'm not an immigrant** (T: ah you're not) **yeah I'm still an international student..** (T: yes okey you're/) but from my attitude eh.. no.. **I don't follow the news here I don't like.. care about the government decisions on this and that.. eh.. no for me it's a very temporary place** (...). yeah.. I don't look how the **prices of the houses** go up or down or the price of oil goes.. (T: yeah) I mean for me it's like.. **this is not the place I'm going to buy a house** (...) **so I don't still feel like attachment** (...) but the other important thing is that **I don't have any relatives in whole Canada** (T: whole Canada).. so yeah.. and it makes it something.. that I know.. **even rationally it's not a good choice** for me because I better go for example to **US or to Europe** which I have much more relatives (T: ah yeah okey) so I can live at least beside one of them..*

La participante (Q10F) utilise la désidentification de l'identité immigrante et l'identification à l'étudiante internationale (non abordée par d'autres participantes) comme une stratégie de la dissociation de l'identité canadienne. Elle le fait en s'associant au domaine de pouvoir disciplinaire (*if you look at from the.. really document papers*) pour valider l'exclusion possible qu'elle représente. Ainsi, nous constatons qu'au lieu de résister à ces exclusions, les participantes peuvent embrasser le domaine de pouvoir disciplinaire (ou structurel), qui peut « correspondre » à leurs besoins de définition du soi.

3.3.5. Exclusions globales et locales

Enfin, nous observons d'autres identifications participant à l'exclusion touchant les identités immigrantes, comme les identifications *de visiteur*, *d'outsider* ou *de ne pas appartenir ici* :

EX19 (F8Z) : *that's where we were we had like people seemed to be more aware.. accepting their identities there (T: hmh) this is what I believe but I lived in Canada (T: yeah) so in Finland it's more like there's **Finland.. there's Finnish people** (T: yeah) and then **there is some foreigners.. (T: ah) who are coming there for a reason.. to study.. (T: yeah) to escape their like (T: hmh) bad quality life in their own country.. but.. you're always a foreigner.. you're visiting kind of.. (T: hmh) the feeling of.. (T: yeah I see) I didn't you don't get that in Canada.. (T: yeah yeah) in Canada everybody is always allowed to be***

there (T: hmh) it's free to be there but you're from another place.. **but here it's like you're a visitor..** (T: yeah I see) **I mean it's not a bad thing..**

EX20 (F16L) : T: and do you feel yourself as an immigrant.. here.. in Finland..

L : I mean if that means that **I feel like an outsider here..** then yeah.. **but I feel as an outsider everywhere..** (T: everywhere okey yeah) eh.. **as an immigrant.. no.. I mean.. I've never thought about it** (...) yeah a big part of **it is language.. obviously** (T: yeah yeah) **and that of course I do my part to learn it** (T: hmh hmh).. eh.. I try also to understand the culture.. certain things (T: hmh) you know.. and **it helps a lot with my husband he's half Finnish** (T: yeah) because.. he tells me a lot about that.. eh.. **but it's not necessarily a negative thing to feel like an outsider so..** (T: yeah).. maybe that's not the right word.. (T: yeah) maybe not an outsider but... **I don't feel Finnish** ((petit rire)) (T: yeah okey yeah).. **but I feel like I can engage in some debates that are about Finland.. (T: yeah) and Finnish society** (T: yeah) or whatever.. to some degree.. and **I mean my life is still here I don't.. I** (T: hmh) **rather think too much about it..**

EX21 (F1A) : I have friends some people they go by the rules very strictly wherever they are **but I'm one of those who have noticed the freedom and enjoys it very much ((rire))** (T: ah okey I see yeah) **because this was the rules and regulations of this society doesn't find me either** because (T: yeah) I'm not very much aware of them.. (T: hmh) **I It takes time until you learn the language and you meet people** (T: yeah) **and you get to know them** and what kind of beliefs and rules they have so it takes time (...) **and for me it took quite along time and now I conveniently say that sorry I don't belong here so ((rire))** (T: ah okey) so I don't really have to obey all the rules and regulations I reserve myself a small **space to be stupid** or... (T: ah okey) ((petit rire)) (...) **and people see that oh she is so strange she is stranger so she doesn't know our rules and regulations so they kindly explain them to me so ((rire))** (T: ah okey).. **in a way that that has been very liberating**

Dans ces trois extraits, les identifications associées aux exclusions sont abordées par les participantes (*visitor*; *foreigner* (F8Z), *outsider* (F16L) et *not belonging here* (F1A)). La première participante (F8Z) associe la position imposante du visiteur à la Finlande, qui est d'ailleurs contre-positionnée avec le Canada, et à la catégorisation des Finlandais face aux étrangers. La deuxième participante (F16L), de son côté, s'identifie comme *outsider* d'une manière locale (*I don't feel Finnish; that I feel like an outsider here*) et globale (*but I feel as an outsider everywhere*). Quant à la dernière participante (F1A), elle s'identifie au fait de ne pas appartenir ici. Cette identification, ou désidentification, lui permet, toutefois, de se créer une position (ou une tierce-position) qu'elle qualifie comme un espace d'être stupide ou étrange, hors des enjeux sociétaux. Ainsi, nous notons que dans ces trois extraits, les exclusions sont, en effet, associées aux positionnements du soi évaluativement positifs (*but here it's like you're a visitor* (...) *I mean it's not a bad thing* (F8Z); *but it's not necessarily a*

negative thing to feel like an outsider so (F16L); in a way that that has been very liberating (F1A)), ce qui peut souligner le fait que certaines immigrants ne veulent pas toujours s'associer à l'identité de leur pays de résidence pour se créer d'autres possibilités ou des espaces critiques alternatifs d'exister.

3.4. Conclusion du sous-chapitre

Dans ce sous-chapitre, nous avons observé les manières dont les participantes de notre étude s'identifient, ou se désidentifient, par rapport aux identités immigrantes et à nos contextes d'étude, la Finlande et le Québec. Nous avons voulu souligner la multiplicité et l'instabilité des identifications abordées par les participantes (aussi d'une manière spontanée) afin de mettre en relief l'hétérogénéité de la négociation identitaire, également hors des identités musulmanes. Cependant, nous avons observé la manière dont surtout les identifications immigrantes et étudiantes ont gagné en importance dans les discours de nos participantes, ce qui a légitimé notre concentration particulière ici sur les identités immigrantes.

Tout d'abord, nous avons examiné des points d'identifications spécifiques concernant les parcours migratoires de nos participantes : les raisons d'immigration, les attachements contextuels et les projets pour le futur (rester, retourner ou repartir). Nous avons remarqué certaines différences contextuelles concernant surtout les buts d'immigration, comme les études en tant que raison d'immigration, dominante en Finlande, et l'immigration à long terme, dominante au Québec, ainsi que la négociation multilocale entre le choix multiple des contextes d'immigration, dominante en Finlande, et celle de l'entre-deux lieux, dominante au Québec. De plus, nous avons observé l'attachement personnel des participantes aux nouveaux contextes de résidence à travers les personnes déjà sur place, accompagnatrices, ou ayant suivi des participantes (ou étant nées) sur place. Toutefois, ces attachements ne garantissaient pas les identifications émotionnelles, plutôt observées chez les participantes au Québec, à nos contextes d'étude. Surtout en Finlande, certaines participantes négociaient leur appartenance aux identités nationales en termes d'exclusion.

Nous avons examiné aussi la construction des identités immigrantes dans le discours des participantes en relation aux rapports de pouvoir. Nous avons identifié plusieurs impositions et confusions identitaires touchant ces identités particulières, les positions de l'entre-deux et

entre ni l'une, ni l'autre et les exclusions qui y sont attachées. Toutefois, nous avons remarqué que certaines exclusions et confusions n'étaient pas qualifiées de « négatives », mais étaient plutôt acceptées par les participantes. Ainsi, notre analyse reflète des identifications multiples et des sentiments profonds parfois contradictoires qui remontent aux identités immigrantes et aux attachements ou détachements face aux contextes de notre étude, la Finlande et le Québec, créés par le processus complexe d'immigration.

4. Contexte universitaire – espace significatif définissant « la différence »

Dans ce dernier sous-chapitre, l'accent est mis sur le contexte universitaire, cadre du recrutement de nos participante, en tant qu'espace significatif : nous examinons les rapports de pouvoir qui définissent le lien entre ce contexte spécifique, la religion, les identités musulmanes et la définition de la différence dans le discours de nos participantes. Comme nous l'avons vu dans l'introduction (1.F.2.), les universités en Finlande et au Québec se sont engagées dans un processus d'internationalisation, ce qui les oblige à s'adapter davantage à la différence et aux défis globaux, locaux et nationaux (Hojati 2011 : 35; Hopkins 2011). Ainsi, les universités n'échappent pas au racisme, à la discrimination et à d'autres hiérarchies identitaires qui jouent un rôle important dans nos sociétés. Notre analyse vise à déterminer si les discours des participantes reflètent certaines de ces hiérarchies, et si c'est le cas, à en identifier la nature.

Nous tenons à souligner le fait que les universités sont des milieux hétérogènes auxquels les participantes s'associent de façons différentes. Ainsi, la saillance de ce contexte et des rapports de pouvoir y appartenant dépend de leurs expériences, domaines d'études, facultés et situations personnelles, etc. En outre, nous mentionnons que les participantes viennent de cinq universités québécoises (anglophones et francophones) et de six universités finlandaises (finnophones et suédophones) différentes. Par conséquent, nous sommes consciente que notre analyse ne pourrait pas refléter l'hétérogénéité de chacune de ces université. De plus, la question de la confidentialité limite notre analyse, étant donné que nous avons décidé de ne pas expliciter les domaines d'études de nos participantes, ni leur lien à une université spécifique. Le but principal de cette analyse est ainsi d'offrir un aperçu au niveau macro sur

les rapports de pouvoir et les hiérarchies identitaires identifiées dans les discours de nos participantes concernant l'université comme espace significatif.

4.1. Milieu mis à l'écart

Pour commencer, nous avons remarqué une sorte de mise à l'écart de l'université en tant qu'espace significatif chez certaines participantes (F58, F8Z, Q12L, Q11Z). Voici deux extraits :

EX1 (F5S) : *but **here in the university**.. I think in.. eh.. **academic places** (T: hmh) **they are the Finnish people are little bit better because it's.. people are multicultural here** (T: yes okay) so they can see (T: yeah) **most of the people from other countries** and also.. the **Finnish people they travel to other country** for for example I have a **Finnish friend** that she's now working in Munich (T: ah) in Germany so they travel so they.. eh know about the multicultural (T: hmh) **but some old people or middle-age people** it's a little bit difficult to talk to them.. or (T: yeah).. go to their community otherwise (T: yeah) **I really like this country**.. It's really nice place really (T: yeah)*

EX2 (Q11Z) : ***certains gens qui disent qu'il y a l'injustice**.. (T: hmh) ils disent qu'ils ont vécu ça mais moi je peux pas dire que j'ai vécu ça **à l'université** parce que **nous sommes dans un cercle académique***

Ici, les participantes (F5S, Q11Z) donnent de la valeur au milieu universitaire mis à l'écart et y attachent des connotations positives. Cette mise à l'écart plutôt comparative (entre la société en général et l'université en particulier) se construit par rapport à une sorte d'idéalisation de l'université face aux rapports de pouvoir sociétaux.

Il y a aussi des participantes en Finlande (F11F, F15E, F17K) qui se réfèrent à l'université comme un seul lieu définissant leurs expériences quotidiennes (*everything is okay because Finnish people.. mostly in academic environment (..) because I don't have any contact with with them out of this (..) environment.. they're very helpful people* (F11F)). Pour ces participantes, l'université peut représenter le seul milieu qui définit leurs expériences quotidiennes interpersonnelles en Finlande. Cela reflète une certaine exclusion, choisie ou non.

D'autres participantes contextualisent le milieu universitaire soit par les lieux géographiques (*I think university culture at least in Scandinavia is pretty much the same* (F2L)), soit par les approches idéologiques (*les milieux un peu libéraux; professeurs (..) des écoles des universités; on se moque un peu des catholiques on se moque un peu des musulmans;*

maintenant je trouve ça détestable (Q13A)). Nous notons que seulement trois participantes (F1A, F16L, Q13A) négocient les positionnements idéologiques en lien avec leurs propres universités (gauchiste (F16L), libérale (Q13A) et se situant hors de, ce que la participante nomme la tradition européenne entre les engagements maçonniques et catholiques (F1A)). Enfin, nous tenons à souligner que certaines participantes se désidentifient également de l'université ou utilisent cette désidentification pour expliquer certains points de méconnaissance (*I don't feel like I'm fully.. part of.. of the.. whole student thing but that could also be.. because I don't have that much time and because I have other commitments (F16L); ben je te dirai que depuis surtout depuis mon doc.. je je suis pas.. je travaille pas beaucoup dans l'université (..) donc je saurai pas de dire (Q9K)).* Pour ces participantes, l'université en tant qu'espace significatif n'importe pas autant (ou pas du tout) et ainsi, elles se désidentifient de certains enjeux de pouvoir touchant ce lieu spécifique.

4.2. La religion dans l'université « pluraliste »

4.2.1. Absence de la religion

De façon comparable au contexte finlandais en général (voir 1.1.1.), les participantes associent au contexte universitaire un discours sur « l'absence de la religion ». Voici trois extraits :

EX3 (F17K) : *but in my group for example no.. we don't show of.. (T: the research) eh.. yes the research group yes **we don't show.. talk about religions at all.. and.. that's it..***

EX4 (F10N) : *and you know usually **in university when we are in a class for example.. teacher usually says that we are allowed to talk about anything except politics and religions..** ((rire)) (T: ah okay.. anything but) yeah because.. yeah be-because usually.. eh.. arguments and eh.. aggressive discussions start when people are talking about (T: hmh) politics and religions.(...) (T: so it's excluded.) yeah.. usually it is excluded (T: ah okay) **even if the teacher didn't mention that but you feel it.***

EX5 (F6M) : *eh.. no **there is no difference between the religions** (T: hmh) **here in the university** (T: yeah) **everybody has its own religion** (T: yeah) and eh.. **there is no difference between (T: yeah) the people in the university** (T: yeah) just I see that **everybody do what he or she wants to do** (T: yes) **for example I have one Indian roommate** (T: hmh) in the university (T: yeah) and **she is vegetarian** (T: yes) it's something that's related to (T: yeah) **her religion** (T: religion) and.. **nobody knows that she just do whatever she just comes down to the cafeteria (T: cafeteria) and use the vegetarian food** (T: ah) **everything is available here** (T: yeah) for example you can choose between the vegetarian (T: yeah) one and.. **for example all the times if you don't want to eat porc** (T: hmh) or something like this **there are other options (...)** eh **there is***

no problem with different religions here** (T: yeah) **nobody asks about your religion or** (T: yeah okay yes) eh.. **you even don't know the others people religions

Dans ces trois extraits, les participantes en Finlande s'engagent dans le discours sur « l'absence de la religion » concernant l'université. Il s'agit de l'imposition identitaire, dans le premier extrait, exprimée par l'expression exclamative (*that's it*), et dans le deuxième, par la position externe **d'enseignant**. Dans le troisième, cette absence est plutôt négociée par le « camouflage » de la religion à travers l'illustration associée à une position externe de **ma coloc indienne (végétarienne)**. Autrement dit, pour cette participante (F6M), les religions existent au sein de l'université, mais sont plutôt cachées, ce qui est justifié à partir du discours politisé (chacun(e) a ses droits).

Nous pouvons constater une sorte de « camouflage » de la religion, observé également dans les discours des autres participantes (F16L, F11F, F8Z, Q8F, Q9K, Q10F, Q12L) (*no one has asked yeah (..) and I never felt that I need to talk about it* (F16L); *similarly in the university I don't know what is the religion of other students.. my classmates (..) I haven't seen any religious thing (..) in the university* (F11F); *I never thought about it (..) university is very religion free* (F8Z); *c'est neutre il y a rien; des religions j'ai jamais ou j'ai jamais vraiment eu à l'intérieur de l'université des discussions basées sur ça* (Q9K); *quand je suis à l'école (..) j'oublie la partie religion (..) elle elle est à part là* (Q8F). Comme nous le remarquons, ce discours touche aux deux contextes de notre étude (la Finlande et le Québec) même s'il n'était pas autant présent lorsqu'il s'agit de la société québécoise en général (voir 1.1.1. et 1.1.2.).

4.2.2. Présence de la religion

Certaines participantes parlent toutefois de la religion au sein de l'université, de sa « visibilité » ou de sa position structurelle. Ces participantes assument ainsi devant cette présence dans ce contexte spécifique, d'autres en font moins souvent. Voici deux extraits assumant la présence :

EX6 (Q1F) : *moi nous on vit dans un pays qui se dit laïc.. (T: laïc oui) okay.. mais ça s'empêche pas par exemple **dans l'université ou dans le département où.. où il y avait un grand croix..** (T: ah) c'est c'est **un pays laïc mais qui se prononce catholique..** (...) on est laïc mais ils ont une identité catholique.. ça me dérange pas (T: oui)..*

EX7 (F1A) : *what is most surprising it's still you know I still can't get it into my head **that the university is extremely** you know.. the opening day of the university (..) is celebrated in **a church** (..) I mean the rector and everyone the deans they go (...) to the **church**; so*

that is still chocking to me (..) that the university ((rire)) (..) actually runs many religious regulations (..) and follows the religion and so tightly

La première participante (Q1F) aborde un point de référence, une grande croix, qui représente pour elle la présence (structurelle) de la religion (du christianisme ou du catholicisme) dans l'université. La deuxième participante (F1A) explicite cette présence en illustrant le lien entre l'université et la religion (chrétienne) et en réagissant devant cette idée (*what is the most surprising; chocking to me*).

Comme nous l'avons remarqué par rapport au contexte québécois en général (voir 1.2.1.), le discours de la présence de la religion au sein des universités québécoises se fait à partir de sa « visibilité », particulièrement de celle « la femme musulmane » (Q1F, Q9K, Q13A) :

EX8 (Q1F) : *parce que maintenant on voit **beaucoup des musulmans**.. (T: hmh oui) et quand on voit **surtout les filles voilée** (T: hmh) ((petit rire)) alors ah.. ((petit rire)) mais si tu l'enlèves.. (T: oui) il y a aucune..*

Dans cet extrait, la participante (Q1F) met à l'écart le sujet de « la femme musulmane » à partir de sa visibilité, qui, pour elle, indique la seule présence de la religion dans l'université. Ce discours spécifique définit ainsi une identification spécifique pour la religion, la femme musulmane voilée, autrement camouflée dans un espace universitaire.

De plus, nous avons pu identifier un certain encadrement de la religion dans l'université. Autrement dit, ces sont les lieux précis où la présence de la religion (ou la diversité générique) se manifeste, comme certains *cours* (Q9K, Q10F, Q12L), des colloques (Q1F, Q2A), des articles/travaux universitaires (Q12L, Q10F, Q13A) ou *l'association étudiante musulmane* (Q3M, Q5F). Voici deux extraits :

EX9 (Q10L) : *eh it **depends on classes**.. (T: ah okay) yeah so for example.. I mean I have taken some **political philosophy classes** (T: yeah) and a lot of topics that come **with it is religions** (...) my undergraduate class on **American political tradition** and going back to the **history of religions in States** the emergence of.. of people who immigrated to the States.. (T: yes) when it was grounded.. so **I wrote papers on that.. so there was a lot of talk about religion but not within the context of Islam***

EX10 (Q3M) : *il y a une association musulmane.. XX [université] (T: oui) **l'association des étudiants musulmans de XX** [université] (T: oui).. qui font des **conférences** extrêmement souvent qui font.. des.. qui sont **présents des fois au début de l'année ils font des des stands ils offrent des Corans** (T: hmh) ils (T: ah oui) oui oui vous passez dans leurs stand et on vous posez des questions et on vous explique ce qui est l'islam.. **vraiment ils sont présents**.. eh.. (...) si je me trompe pas vous avez **une salle de prière**.. au moins (T: oui) vous avez une salle de prière pour les musulmans*

Contrairement au discours de l'absence de la religion, ou pour compléter ce discours, les participantes se réfèrent aux encadrements précis définissant « la présence de la religion » dans l'université. Ces encadrements peuvent refléter le domaine disciplinaire du pouvoir, étant donné que cette présence est surveillée (encadrée) dans un espace particulier au sein de l'université.

4.2.3. Absence de l'encadrement pour la religion

Le discours sur l'encadrement de la religion, discuté ci-dessus, est absent ou ignoré dans le discours des participantes en Finlande : *I haven't seen any of these organizations.. there might be one I don't know (F16L); I don't know not really I don't think there is any (..) because I once looked for it.. (..) yeah to see if there is sort of.. in Helsinki university (..) Muslims' student Muslims' association (..) I don't think there is any.. (F2L)*. La plupart du temps, les encadrements n'étaient pas identifiés ou négociés dans le discours des participantes, ce qui peut refléter, soit qu'elles n'en éprouvent pas le besoin, soit qu'elles ne les ignorent comme alternatifs :

EX11 (F2L) : ***but in Helsinki I'm not even sure.. I don't think I've met anyone who's Muslim almost at the university** (T: at the university) yeah. It doesn't mean there are any.. **in order to sort of establish something..** they would you know sort of.. allow them to meet once a week once a month (T: yeah) let's sort of have a dinner let's have a (T: hmh) just exchange and.. (T: yeah) maybe talk about faith or anything you know just.. (T: yeah) have a pray or have a iftar if it's Ramadan (T: yeah) or some things like that.. (T: together) **but I'm not.. yeah.. no I don't think I met anyone** (T: yeah) ((rire))*

EX12 (F13Z) : *mais en même temps il [patron] disait que euh le personnel en a déjà parlé ou.. (T: ah) **est-ce que nous devrions donner euh.. comment dire euh.. ou ou un petit euh.. petit endroit (T: endroit) endroit (T: oui) où les musulmans peuvent prier** (T: ah) mais certaines personnes n'ont pas accepté (T: ah ok).. donc ils n'ont pas voulu en parler davantage (T: oui ok).. mais.. donc mais **maintenant il y a en général plus d'étudiants musulmans qui sont venus étudier (..) j'ai vu au moins beaucoup de euh.. surtout des Somaliennes (T: oui) des fem-filles..** (T: des filles ouais) à l'école et (T: oui) donc.. peut-être dans le futur si si (T: oui) à l'école il y aura.. euh beaucoup de musulmanes (T: oui).. en tant qu'étudiantes.. (*)*

Ces deux discours montrent, non seulement l'image de l'absence de la religion dans un contexte universitaire finlandais, mais également celle des musulmans en particulier. Pour souligner cette absence, plusieurs participantes (F3A, F5S, F9L, F12J, F13Z, F14D) disent avoir vu « quelques musulmans dans un contexte universitaire » comme des situations ou des

personnes mises à l'écart (*quand j'allais en cours d'allemand et.. quelques hommes sont venus me dire salaam juste en passant* (*) (F9L); *if maybe just I saw a few Muslim girls (..) really a few Muslim girls (..) with hijab but not.. not very often* (F14D); *I don't think.. well there is one Turkish guy but I don't really know what is his religion.. yeah because he drinks* ((*petit rire*)) (F3A). Ce discours sur la rencontre plutôt « inhabituelle » des musulmans dans un contexte universitaire est abordé au Québec seulement par une participante (Q8F) (face à six en Finlande).

4.2.4. Pratiques religieuses dans un contexte universitaire

4.2.4.1. *La prière et le regard des autres*

Malgré le discours sur l'absence de la religion dans un contexte universitaire, six participantes (F10N, F7Z, F4S, F12J, F9L, F13Z) en Finlande et quatre (Q1F, Q3M, Q4A, Q5F) au Québec affirment ou négocient davantage la pratique de la prière dans ce milieu spécifique. Cela se fait souvent en lien avec les lieux précis (mon bureau, au coin, classe vide, pièce de stockage, au-dessus de l'escalier, (petit) salle, laboratoire, bibliothèque, étage, tour principal, etc. (F4S, F7Z, F10N, F12J, Q4A, Q1F)) ou à partir de lieux génériques caractérisés comme calmes ou intimes (F9L, F13Z).

D'un côté, certaines participantes surtout en Finlande abordent les positions externes identifiables pour négocier la pratique de la prière (*yes I asked my supervisor eh.. where can I pray in the office* (F4S); *disons le patron (..) m'a demandé si je voulais mon propre lieu où je peux prier (..) je trouvais ça (..) super sympa* (*) (F13Z)). D'un autre côté, il s'agit d'une négociation entre les positions de Je et l'action personnelle (*et puis aussi à l'école en général (...) quand c'est l'heure de la prière (..) et donc un musulman est censé prier puis (...) bien sûr je je vais chercher.. [un endroit pour prier]; donc genre il faut juste trouver un endroit où on peut prier en paix* (*) (F12J); *j'ai comme cherché.. dans notre école au moins au deuxième étage (..) il y a un genre de (...) un endroit silencieux ou un endroit où il n'y a presque personne* (*) (F9L)). Ces positions externes et internes mettent en évidence le domaine de pouvoir interpersonnel (explicite ou implicite) concernant la négociation de la prière à l'université. Dans les deux cas, il s'agit souvent du discours réflexif concernant soit un lieu (ou entre deux lieux comme l'université et la maison), soit la performance ou négociation de la prière avec certaines positions externes dans les lieux précis :

EX13 (Q4A) : *parfois il y a un petit coin là (...) à troisième parfois on ouvre quelques salles (T: okay qui sont) **on trouve des salles (T: oui) ouvertes..** il y a personne.. (T: voilà okay) on prie.. (T: oui oui oui) on **enlève seulement les chaussures** (T: chaussures.. oui) et on peut prier.. **parfois on met nos vestes à terre** (T: ah pour ne pas.. par terre) oui parce que ça peut de ne pas être.. (T: oui) **parce que l'endroit doit être.. propre** (T: hmh) et **c'est comme il y a des des poussières et tout..** (T: oui) donc on est mauvaise et puis ça.. même **j'ai une amie là et elle a un petit tapis tout le temps** (T: ah tout le temps).. oui dans sa dans sa son.. elle a un grand sac (T: oui) **chaque fois elle me dit Asma on va prier** hmh..*

EX14 (F7Z) : *but actually I.. this month is the.. okay since two weeks ago (T: yeah) **I've just started to pray here** because the sun is like.. the the sunset is.. what is it.. earlier (T: earlier yeah) so.. eh.. so:.. **I have to pray here** (T: yeah) but **before that actually I can reach to pray in my apartment** (...) I pray in the office.. (..) yeah **I pray in my office** there are **two members also three** with me so **I just.. ask.. them** (T: hmh) weather is it.. **do they mind if I pray here or not** (T: ah okay) **they said that okay I don't mind** (T: okay) **it's just five minutes..** ((petit rire)) (T: ah) and fortunately I got the biggest part of that room so.. ((petit rire)) it's make me easier to do (...) maybe I have.. eh.. **I have.. imagine if I can pray below the stairs** (T: ah) **because it's quite quiet there** (T: quiet there) yeah so.. but I.. **but actually because my friends don't mind** (...) when I pray (T: yes) **for them it's okay** ((rire)) **it's only five minutes and I only sitting and standing** ((petit rire))*

Dans le premier extrait, il s'agit d'un discours sur la performance de la pratique de la prière dans un contexte universitaire. Contrairement aux autres participantes, la participante (Q4A) s'associe ici aux positions/voix externes (*j'ai une amie là*) pour *performer* la pratique et pour s'affirmer dans cette performance. Dans le deuxième extrait (F7Z), la négociation se réalise par rapport à la saisonnalité et à l'entre-deux lieux (ici, dans mon bureau et dans mon appartement). Cette négociation se manifeste entre la position du Je de la participante et la voix externe de mes ami(e)s (*they said that okay I don't mind*). Cependant, nous y notons une sorte de diminution de l'importance de la pratique donnée, ou même son dénigrement devant les autres non musulmans (*you know praying doesn't take more than two minutes* (F10N); *it's only five minutes and I only sitting and standing* ((petit rire)) (F7Z)). Ce dénigrement peut tenir à la hiérarchie identitaire demandant l'effacement ou le camouflage de la religion, surtout celle des musulmans, dans un milieu universitaire. Nous remarquons également que trois participantes (F9L, F12J, F17K) en Finlande utilisent une sorte de « regard de l'extérieur » pour justifier l'effacement ou le camouflage de leur religion :

EX15 (F12J) : ***par exemple les gens n'ont pas l'habitude de voir un musulman qui prie.. non plus ici en Finlande** (T: aah oui).. **donc c'est vraiment bizarre** (T: oui) **pour certaines***

personnes de voir genre eh oh il y a quelqu'un qui prie ou qu'est-ce qu'il fait là (...) (T: oui) ((petit rire)) (...) c'est quelque chose genre.. comme éloi- un endroit un peu éloigné (T: c'est ça) bien sûr on voit (T: oui) ou bien si j'y vais prier bien sûr **les gens qui passent devant voient que ok il y a quelqu'un là..** (...) (*)

EX16 (F9L) : et il y a aussi la prière mais il faut avoir un endroit plus paisible ou de ce genre.. ou il ne le faut pas forcément mais je sais que pour les autres ça peut paraître un peu bizarre si je commence soudainement à prier là dans le couloir ou ailleurs (T: oui) dans un lieu très public (T: Ouais) donc ce n'est pas forcément très agréable pour les autres (T: je vois) et se diraient pourquoi elle doit faire comme ça.. et comme on ne sait jamais ce que les gens ont dans la tête ((petit rire)) (*)

EX17 (F17K) : actually it's also a problem here.. in universities in general here in Finland to find a place to pray.. (T: to pray) yeah and sometimes **I pray.. in my lab and..** (T: yeah) some lady or someone comes (T: comes) and so.. it's.. even it's a strange thing for him that someone bend like this and make some movements maybe maybe they don't see it before so.. (T: yeah) it's better to make a.. even a small room.. (T: yes) one for men and one for.. ladies (T: women) yeah.. to pray..

Ces trois participantes abordent plutôt un positionnement du soi réflexif extériorisé sur ce que « les autres pourraient penser lorsqu'ils voient un(e) musulman(e) qui prie ». Ainsi, les participantes s'associent à ces positionnements extériorisés et aux « autres non musulmans ». Cette stratégie de « l'association aux préjugés des autres » peut ainsi être utilisée pour souligner l'appartenance aux autres et la compréhension des autres, mais aussi, pour justifier le sentiment d'insécurité par rapport certaines difficultés de performer la pratique de la prière ainsi que le besoin d'espace dédié à cette pratique (*it's better to make a.. even a small room* (F17K)).

Une sorte de camouflage similaire exigé peut également être identifié dans le discours des participantes (Q1F, Q3M, Q4A) au Québec (EX18) :

- *mais peut-être **quelqu'un** va venir mais messieurs qu'est-ce que vous faites ici* (..) *peut-être* (..) *je sais pas..* (Q1F)
- *c'est comme qu'est-ce qu'ils font.. je sais pas moi.. ce sont les étrangers qu'est-ce qu'ils font* (..) *donc c'est comme.. on est vraiment face à* (..) *à jugement* (Q4A);
- *un local que je suis pas obligée de de.. de regarder si le professeur va venir.. eh.. va ouvrir la porte* (..) *puis va me trouver.. je sais pas quoi faire qu'est-ce qu'elle fait cette dame-là.. je sais pas* (Q4A);
- *ça peut **faire peur de voir** par exemple un musulman prier comme ça en face de vous.. vous dit what ! qu'est-ce qu'il fait là en face de moi* (Q3M)
- *je pense qu'il y a un grand [des musulmans] nombre ici (...) les pauvres ont choisi un coin au.. au bout du corridor (...) où il y a **pas une personne** qui va passer par là (...) c'est là.. prier pour déranger personne* (Q1F)).

Comme dans le contexte finlandais, il s'agit ici d'un discours hypothétique où les participantes s'associent aux « autres non musulmans » et au regard de « l'extérieur ». Comme nous le remarquons, c'est surtout la pratique de la prière qui gagne en importance dans ce discours concernant le milieu universitaire.

4.2.4.2. *L'accès à la salle de prière*

Nous venons de mettre en évidence les manières dont la prière gagne en importance dans un milieu universitaire dans le discours des participantes. La négociation de cette pratique se fait également à partir du domaine de pouvoir disciplinaire concernant le besoin de la salle de prière et l'accès aux endroits où la performer : aux installations où la religion peut être contrôlée et surveillée. C'est pourquoi nous qualifions cette négociation comme faisant partie du domaine disciplinaire du pouvoir. Nous avons identifié quatre manières dont les participantes négocient ce besoin : **l'identification, la négociation, la neutralisation et la désidentification.**

Concernant **l'identification**, il s'agit d'un besoin souligné par les participantes (F9L, F17K, Q1F, Q3M, Q4A, Q6Y). Ce besoin de « l'espace pour prier » est abordé pour plusieurs raisons : ne pas manquer les prières (Q3M, Q6Y), avoir un endroit calme, intime et fermé (Q3M, Q4A), s'éloigner des regards imposants des autres (F17K, F9L) et désigner la tolérance de l'autre la part de l'université (Q1F). Nous identifions également trois participantes (Q1F (l'EX20), Q4A, F17K) qui rendent cet espace spécifique genré (*one for men and one for.. ladies* (F17K)).

Trois participantes négocient cette identification à partir de l'inclusion et de l'exclusion :

EX19 (Q6Y) : ***mais si c'était une place pour tout le monde.. les chrétiens les juifs pour les athées même (T: oui) qui rentrent pour faire le yoga ((rire)) (...) je dirais un.. un espace de repos.. (T: hmh repos oui).. un espace de repos (T: oui) une salle pour reposer dans la prière et il y en a celles qui vont se reposer dans (T: hmh).. la méditation et il y en a ceux qui vont dormir un petit peu.. il y en a ceux qui vont.. (T: hmh) faire le yoga..***

EX20 (Q1F) : ***si je demande.. eh d'avoir une chambre (T: hmh) pour toutes les religions.. (T: oui) pour toutes les religions (T: oui).. tu vas faire une prière okay.. (T: hmh hmh) chrétien.. musulman.. une pour les femmes parce que c'est un peu.. différent.. (T: ah différente) si une femme veut faire sa prière dans la chambre des hommes (T: hmh hmh) aucun problème (T: hmh) mais disons on va donner une chambre pour les femmes et une chambre mixte.. (T: okay oui oui) je sais pas je sais pas..***

EX21 (F9L) : *une fois je suis allée dans la salle silencieuse qui est là-bas mais si tu réfléchis bien **c'est (T: ah d'accord) pour les chrétiens et il y a des images d'icônes** donc c'est un peu comme.. j'y ai déjà prié une fois mais **je l'évite au maximum** (T: oui) parce que c'est genre.. **comme on dit qu'on a pas le droit de s'arrêter prier dans un lieu qui est fait pour quelque chose d'autre** (T: je vois) que Dieu (T: okay) donc c'est un peu comme ça.. **moi je l'utilise s'il n'y a pas d'autres endroits (..) mais sinon j'essaie de l'éviter au maximum** ((petit rire)) (*)*

Dans les deux premiers exemples, les participantes (Q6Y, Q1F) abordent la salle de prière comme un espace transcendant (*pour tout le monde* (Q6Y), *pour toutes les religions* (Q1F)). Ainsi, le caractère inclusif de la prière est souligné. Contrairement aux deux premières participantes, la troisième (F9L) le fait à partir de l'exclusion : elle se désidentifie de l'espace religieux « destiné aux autres religions » (ici le christianisme). Elle utilise l'argumentation théologique à partir de l'effacement énonciatif (*comme on dit*) pour justifier cette désidentification.

À part de ces six participantes qui s'identifient au besoin d'un lieu de prière, il y a celles qui **négoctent entre l'identification et la désidentification** (F3A, Q3M, F13Z). Quoique d'une manière plus rare, ces participantes accordent de l'importance de la salle de prière, mais peuvent, au niveau personnel s'en désidentifier :

EX22 (F3A) : *everything is fine in my university there is prayer rooms; **it's very nice; I haven't gone there actually** (...) because like in Zuhr time I'm still in my place.. and at Asr time I already got home.. so **I haven't tried the prayer room but I will maybe someday***

EX23 (Q3M) : *le centre sportif **vous avez une salle** (..) une sorte de salle de prière (..) oui une salle de prière oui.. c'est une salle de prière donc **vous pouvez** (..) aller les vendredis là-bas et **vous avez un prêche un imam***

Dans le premiers extrait (F3A), la subjectivité positive est attachée à l'espace pour prier (*prayer room*), même si la participante ne s'en sert pas personnellement (s'en désidentifie). Dans le deuxième extrait, par l'utilisation de la position externe du Vous, la participante (Q3M) ne se désidentifie pas explicitement de cet espace spécifique, mais ne s'y identifie pas non plus.

De plus, il y a des participantes en Finlande (F6M, F1A, F5S) qui **neutralisent** le discours de la salle de prière. Autrement dit, les participantes ignorent l'existence de cet espace spécifique sans se positionner elles-mêmes face au besoin d'un lieu de prière :

EX24 (F6M) : *actually.. **I didn't see** (..) but eh.. **maybe there is** (..) but I didn't go for that (..) to find it (..) **I didn't hear about that** (F6M))*

EX25 (F1A) : *the main building (..) and there they have this (...) the **quiet room** (...) so I I didn't know actually that it was for religious people (..) to go there and pray (..) or to do something so **I was going there to you know study ((rire))**; so **I don't know I have never asked if there is such a room in this faculty***

Dans le premier extrait, la participante (F6M) se dissocie de l'espace pour prier, mais sans s'affirmer face au besoin de cet espace. Il s'agit d'une sorte d'ignorance du sujet concerné, et aussi, d'une imposition de la part de l'interviewer (nous). Dans le deuxième extrait, la participante (F1A) utilise un discours narratif pour décrire la manière dont elle ignore (sans vouloir véritablement le faire) l'espace pour prier (nommé *quiet room*) et se dissocie de la question de son existence au niveau plus précis de « ma faculté ».

Enfin, certaines participantes (F14D, F5S, Q2A) se **désidentifient** explicitement de la salle de prière : la participante (F5S) n'en éprouve pas le besoin, car elle s'identifie à n'importe quel endroit (*any place*) pour prier. Deux autres participantes, une se désidentifiant de l'identité musulmane (F14D) et l'autre s'identifiant à l'identité religieuse musulmane (Q2A), n'accordent pas d'importance à cet espace spécifique, car ces installations ne sont pas personnellement importantes pour elles.

En bref, nous avons observé de différentes manières dont les participantes s'associent ou se dissocient de la salle de prier au sein de l'université. Cette négociation, loin d'être unanime, montre l'influence du domaine de pouvoir disciplinaire dans le discours des participantes et la variété des manières dont elles s'y associent et s'y dissocient à partir de la pratique de la prière au sein de l'université.

4.2.4.3. D'autres pratiques

D'autres pratiques peuvent être aussi identifiées dans le discours des participantes concernant le milieu universitaire, comme le respect de l'interdiction de boire de l'alcool (F7Z, F3A, F4S) ou de manger du porc (F12J). De plus, la participation à certains événements (F9L) ou le port d'un certain habillement (F15E) sont discutés. Certaines participantes se positionnent par rapport à ces pratiques comme si elles étaient imposantes, alors que d'autres ne le font pas :

EX26 (F7Z) : *actually my my.. situation like **my colleagues** (T: hmh) and **my professor are really understand** (T: yes yes yes that's..) yeah they **they don't even ask me a question are you Muslim or not.. (T: okay) they already know** (T: they already yeah yeah) the*

first because.. sometimes they they drink beer (T: hmh okay) and I just say at the first time it's okay I it's like yeah yeah I they know that I don't drink (T: hmh) drink beer okay at the first time it's like a my professor already..I don't know it's there they just know (T: yeah) so I just feel comfortable with them

EX27 (F3A) : and all my friends in university they love to have parties and stuff and they eat out and then they drink alcohol (T: hmh) and you know I have to say no all the time.. like (T: yeah) maybe that's the minus part (T: yeah) of that.. but it's just fine.. (T: yeah)

Dans ces deux extraits, il s'agit de la pratique **du respect de l'interdiction de boire de l'alcool** que le contexte universitaire (finlandais) rend saillante. Dans le premier extrait, l'imposition identitaire n'est pas soulignée par la participante (F7Z) et la pratique est négociée avec les positions externes de mes collègues et mon professeur au niveau interpersonnel. Dans le deuxième extrait, l'imposition identitaire est plus accentuée par la participante (F3A) à partir de la position regroupant « tous mes amis dans l'université » qui font la fête, mangent en dehors et boivent de l'alcool – actions auxquelles la participante doit résister.

Notons qu'il y a aussi d'autres pratiques, dont la saillance dans un contexte universitaire est plutôt neutralisée, comme le jeûne et le respect de l'interdiction de ne pas manger du porc : *Ramadan it doesn't matter because we just stop eating (..) and drinking (..) and.. maybe yeah.. the food of course we cannot say don't cook porc or something like this but we can choose yeah.. we eat that we want and... I think.. that's it* (F17K); *personne va pas te dire non t'as pas le droit de jeûner (..) jamais* (Q1F). Ce discours souligne l'affirmation du soi face à ces pratiques et neutralise leur mise à l'écart dans un milieu universitaire spécifique.

Au Québec, la négociation d'autres pratiques que la prière est très rare. Nous avons pu identifier seulement une participante (Q1F) qui négocie **la rupture du Ramadan** (*au mois de Ramadan on reste à jeûne.. à.. à l'université; quand on emploie une pause je.. je bois une goutte d'eau on va pas demander de changer (...) l'horaire du cours parce que c'est des choses imposées*), et une autre (Q4A) qui parle de **la prière du vendredi** (*il faut négocier avec le le vendredi.. pour ne pas avoir un cours eh.. au moment de la prière (..) eh... sinon ((petit rire)) ça c'est embêtant de ne pas y aller.. à la mosquée*). Ces discours soulignent plutôt de la performance des pratiques religieuses que les participantes négocient et les impositions identitaires auxquelles les participantes soit s'associent ou se dissocient.

4.3. Appartenir à un contexte universitaire

4.3.1. Inclusions

Comme nous l'avons constaté, le milieu universitaire est souvent attaché à l'image du pluralisme et de la diversité (voir l'introduction (1.F.2.)). Également plusieurs de nos participantes y associent des subjectivités positives, surtout par rapport aux identités immigrantes ou au multiculturalisme. Il y a des positionnements génériques positifs (F11F, F14D) formés à partir du milieu universitaire (*actually nice because there're many foreigners* (F11F)) et d'autres positionnement qui s'attachent à un lieu précis au sein de l'université (F1A, Q2A, Q6Y) ([département] *c'est multiculturel; c'est pluriel; il y a des étudiants (...)* *de.. toutes (...)* *les appartenances (..) toutes les cultures* (Q6Y); *technical universities they* [international students] *are more or less equal (...)* (F1A)).

De plus, certaines participantes (F2L, F3A, F4S, F7Z, Q2A) abordent des positions externes identifiables (parfois génériques) pour négocier cette subjectivité positive (*I'm very happy because I have my.. family (...)* *we are all PhD student; all of us are get together; we talk about culture* (F4S); *je connais des québécois je connais des brésiliens je connais des français eh* (Q2A)). Deux participantes utilisent également les positions du Je positives pour s'associer à l'université (*I have very nice office; everything was in English so there was no problem* (F2L); *j'ai j'ai jamais été mal à l'aise quoi que ce soit; je suis bien puis.. la communication passe* (Q2A)). Enfin, deux participantes soulignent l'inclusion à partir des hiérarchies de pouvoir : *but in Finland supervisor and student same (..) you don't have hierarchy* (F4S); *no one will give me this impression that I'm not valuable (..) I'm I have less than because that I'm a woman* (F15E)). Ces extraits montrent de multiples façons dont l'inclusion est négociée et associée au milieu universitaire dans le discours des participantes en Finlande et au Québec.

4.3.2. Exclusions

4.3.2.1. Par rapport à l'identité étudiante

Nous avons identifié également des exclusions concernant le milieu universitaire, abordées implicitement et explicitement par les participantes. Les exclusions en Finlande (F1A, F6M, F16L) touchent spécialement à la question de la langue ou à la communication :

EX28 (F6M) : *yes but it was nothing that much important (T: hmh) that I can say but eh.. for example sometimes eh.. **I see some people in the coffee room** (T: hmh) they're sitting*

and.. eh.. **they're just talking in Finnish** (T: ah) and for example eh.. they don't like to say hi to the other people that comes to coffee room (T: hmh) or communicate with them (T: yeah) they're just in their groups

EX29 (F1A) : *one case it happened so that even though it was announced that the speeches [colloque] are going to be in English* (T: yeah) **one of the speakers said oh here we are all from Nordic countries so I start speaking in Swedish I'm the only immigrant researcher there and I think I had done a good job learning Finnish** (T: hmh) *ehh.. but I didn't learn Swedish* (T: yeah) **so they swept me out**

Dans ces extraits, nous observons des exclusions concernant la question des langues ou de la communication. La première participante (F6M) se soumet à son sentiment d'exclusion (*it was nothing that much important*) en le dénigrant, tandis que la deuxième (F1A) s'y oppose explicitement (*so they swept me out* (F1A), (F16L)).

Ensuite, certaines participantes, dans les deux contextes de notre recherche, négocient des exclusions au sein de l'université à partir du domaine interpersonnel du pouvoir (voir aussi 1.1.1. l'EX5 (F10N)). Il y a des exclusions qui s'attachent aux identifications nationales et aux rapports de pouvoir globaux (voir aussi 1.2.6. et 1.2.7). Voici un extrait :

EX30 (F15E) : **yes in the university people are so careful about not having any kind of discrimination** (T: hmh yes yes) **discriminator eh.. behaviour** (T: yeah) **they are really really careful not to distinguish between people** (T: yeah) **from different nationalities** (...) *sometimes they are they have different reactions* (T: ah) *for example for them it's different that* **where you are from** (T: ah okay).. **sometimes I'm thinking that why they're always asking me where you are from** (T: ah they're asking) **for me it's not important** (T: yes) **why they're asking so this is important for them** (T: ah okay) and so.. *be from the country which is.. like exotic country* (T: ah) **Middle East.. it's not something positive** (T: ah okay) *I can see that it's not positive* (T: yeah) **but I'm not trying to change it.. and just because now I'm more confident and I can think that I don't need anyone confirmation** (T: hmh yeah yeah) *so but i feel that there is a difference because I'm have a* **very close friend** *we are always together* (T: yeah) and **she's from US** (T: ah okay) *so when people are asking her that where are you from and she said I'm from US and* **they are really really exited and then they're asking are you from US I'm from Iran** *oh oh okay... (T: ah okay) it's like this..*

Dans cet extrait, les identités nationales sont mises en relief. La participante (F15E) dissocie explicitement le milieu universitaire de la discrimination, mais se questionne par rapport à la question imposante du pays d'origine (*sometimes I'm thinking that why they're always asking me where you are from (..) for me it's not important (..) why they're asking so this is important for them*). À travers la position externe d'une amie très proche (états-unienne), la participante dévoile la manière dont cette question spécifique met les personnes dans des positions

hiérarchiques différentes selon les pays d'origine et les connotations ou les attitudes que certaines personnes ont envers ces pays spécifiques (*Middle East.. it's not something positive* face à *she said I'm from US and they are really really excited*). La participante ici ne conteste toutefois pas cette hiérarchie, mais plutôt s'affirme face à elle (*I'm not trying to change it (..) I'm more confident and I can think that I don't need anyone confirmation*).

Enfin, nous avons souligné que les marginalisations (comme en Finlande par rapport à la langue) ne concernent pas seulement les relations entre étudiants, mais aussi celles entre les étudiantes et l'administration/le corps enseignant :

EX31 (Q7S) : *mais que ce soit par rapport aux étudiants ou par rapport à certains professeurs (T: ah okay) donc cette vision elle est présente cette vision de la catégorisation (T: oui okay) je vais vous dire vous dire un exemple.. (...) quand j'ai fait ma.. ma demande pour les pour mes études supérieures (T: hmh) j'ai fait ma demande en ligne.. (...) quand j'ai parlé avec lui au téléphone.. on ne pouvait pas savoir à quel eh.. à quel point ils étaient gentils (...) le jour de.. le jour de cette eh.. réunion pour que je puisse présenter avant mon admission.. eh.. je viens.. et d'ailleurs mon mari était avec moi (T: hmh oui)... juste le premier contact tu vois (T: oui).. bonjour c'est vous.. (T: ah oui) oui.. on on voit.. comment dirais-je.. ça se.. ça se dit pas.. (T: hmh) mais il y a comme d'autres moyens de.. l'exprimer et de dire voilà.. (T: oui) tu es différente.. (T: hmh oui) tu es différente alors je suis différente c'est ma carapace.. je suis différente mais je suis un être humain.. (T: hmh) je suis une étudiante etcetera (T: hmh hmh oui) donc quoi qu'il en soit.. d'ailleurs j'étais admise.. (...) mais moi ce que.. ce que j'avais dit au cours de nos grandes réunions.. j'aurais dû venir tout simplement la tête rasée.. est-ce que ça aurait changé quelque chose (T: hmh oui).. à ce moment-là est-ce que vous m'auriez accepté (T: oui) en tant que Sabah mais elle est venue la tête rasée (T: oui) tout simplement et non pas de voile*

Ici, il s'agit d'une négociation de l'admission de l'étudiante (Q7S) dans l'université, donc touchant le domaine de pouvoir disciplinaire réglementant qui devient étudiant (et qui ne le devient pas). Ici, l'exclusion se fait à partir de son « corps musulman marqué » et la différenciation des « autres » à partir de la pratique du port du hijab. La participante conteste cette exclusion avec les positionnements du soi transcendants (*je suis un être humain; je suis une étudiante*) et avec les positionnements hypothétiques hiérarchisés (*j'aurais dû venir tout simplement la tête rasée; non pas de voile*). Dans son cas, le domaine disciplinaire du pouvoir se réalise à partir du domaine interpersonnel et aussi hégémonique reflétant l'imposition du « camouflage de la religion » dans le milieu spécifique universitaire.

Nous avons identifié également d'autres participantes qui explicitent les hiérarchies de pouvoir (*in university I would define it as an institutional racism (F1A)*) ainsi que par rapport

au discours sur le multiculturalisme (ou l'interculturalisme) inexistant (*mais l'interculturalisme (..) ça veut dire l'échange (...) aussi dans le contexte universitaire (..) oui non mais on a rien même ici là (..) il y a il y a rien il ya chacun dans son monde puis chacun dans sa recherche.. (Q11Z); le multiculturalisme (...) pff.. ceci est un concept eh.. dans lequel les gens écrivent les articles (..) mais.. j'ai pas vu.. quoi que ce soit de.. ((petit rire)) je je vois que tout le monde se ressemblent (Q13A)). Ces extraits révèlent la manière dont les participantes sont conscientes de certains rapports de pouvoir dans l'université.*

4.3.2.2. En dehors de l'identité étudiante

La négociation identitaire entre la religion et l'université ne touche pas seulement à l'identité étudiante, mais se négocie également entre les positions des professeurs, des chercheurs, etc. Surtout au Québec, cette négociation gagne davantage en importance, soit par l'inclusion, soit et surtout, par l'exclusion. Voici deux extraits d'un discours inclusif :

EX32 (Q13A) : *mais j'étais surprise là.. la dernière fois j'ai constaté parce que j'aime bien observer les gens.. que **une des directrices ici avait une petite croix..** (T: ah okay) et **j'étais très surprise** parce que eh.. **elle publie quand même des choses eh..** (T: hmh) elle est à XX [université]... (T: oui) **elle est professeure..** (T: oui) elle est **bien reconnue et elle avait sa croix** (T: hmh).. et je trouvais ça intéressant..*

EX33 (Q9K) : *eh.. j'ai jamais eu je ne sais pas j'ai comme ça je dis j'ai jamais eu de prof eh.. ah oui au département XX il y a **un prof** eh... d'ailleurs qui est **très connu** eh.. qui **qui porte le kippa..** (...) **et aucun moment je me suis sentie agressée par son kippa** (T: hmh) mais.. à part lui.. au département XX j'ai pas vu d'autres..*

Ces deux participantes (Q13A, Q9K) négocient les « signes visibles religieux » à partir de l'identité professorale (d'autorité au sein de l'université). Ces signes confèrent à la religion une importance, autrement absente, dans le contexte universitaire.

Les exclusions, de leur côté, touchent à plusieurs identifications au sein de l'université, comme les maîtres de conférences internationaux (*very few international lecturers (..) within the faculty (F1A)*), les collègues internationaux (*I have never been seen... as an international colleague (F1A)*), l'administration et les gens qui travaillent dans l'université (*ils disent qu'ils arrivent pas à avancer (..) à cause de ça (..) comme il y a une discrimination (Q11Z)*), le corps professoral (*moi je vois beaucoup beaucoup de nivellement (..) des gens se ressemblent (Q13A)*) et les enseignants et les professeurs (*viennent d'un seul coin ((rire)) (Q1F)*) ou les gens dans les conférences (non en Finlande) qui disent (*oh where is your headscarf you should*

be dark and hairy and you know those kind of (...) sometimes rude approaches (F8Z)). Ces extraits d'exclusion montrent une sorte de camouflage de la différence (non seulement religieuse) au sein de l'université, touchant aussi d'autres identifications professionnelles.

Voici un extrait :

EX34 (Q1F) : *une fois dans ma vie **j'aimerais voir une enseignante** je sais qu'il y a beaucoup des étudiantes des femmes surement qui font les doctorants.. (T: oui oui) **j'aimerais rencontrer un fois une fois une enseignante.. immigrante comme moi.. (T: hmh) qui a eu le même parcours comme moi (T: oui) **et voilà maintenant elle enseigne.. (T: oui c'est ça) même un homme je ne vois pas.. (...)** il faut être être juste (T: okay) on a un ami qui enseigne mais **dans les régions** (T: ah) pas ici (...) je connais une.. une professeure qui est de mon pays d'origine.. (T: hmh) maintenant elle enseigne (T: okay).. à à.. l'université.. mais.. ((sourir)) (T: mais c'est une personne) c'est une personne.. mais elle est différente que moi.. **elle est chrétienne.. (...)** moi.. **j'aimerais voir une qui est musulmane.. et voilée** (...) c'est que ça **c'est un défi que je trouve une femme seulement.. une seule femme voilée** (T: voilée) à.. (T: à l'université) à l'université (T: qui enseigne) qui **qui enseigne..**(...) ils ont embauché une femme.. eh.. une femme je sais/ chimiste je pense.. elle a un maîtrise ou doctorat mais elle est voilée (T: oui) mais elle enseigne pas elle travaille **dans un labo** (T: oui okay) elle m'a dit (T: oui) okay **dans un labo c'est pas avec le public.. (T: oui) mais pourquoi.. est-ce que c'est.. c'est horrible d'être dans un poste avec du public (T: hmh).. est-ce que c'est le prix à payer*****

La participante (Q1F) négocie la hiérarchie interne de l'université par rapport au camouflage de la différence religieuse en mettant en relief l'identité musulmane et la pratique du port du voile. Il y a ainsi une sorte d'invisibilité liée à cette identité, en dehors de l'identité étudiante, ce qui peut être associé au domaine de pouvoir disciplinaire (surveillance et contrôle de ce qui peut être présenté en public) de certaine définition d'inclusion et d'exclusion.

4.4. Conclusion du sous-chapitre

Dans ce dernier sous-chapitre, nous nous sommes concentrée sur le milieu universitaire comme un espace significatif. Nous avons observé les manières dont certaines participantes mettent ce milieu spécifique à l'écart, ainsi qu'y associent des hiérarchies de pouvoir inclusives et exclusives par rapport à la religion, aux identités musulmanes et à la différence en général. Concernant la religion, nous avons identifié les mêmes sortes de discours de son absence que ceux que nous avons identifié chez les participantes dans un contexte finlandais en général (voir 1.1.1.). Cette fois-ci, ce discours étaient présent dans les deux contextes de notre étude, en Finlande et au Québec, au sein de l'université : il s'agissait du camouflage de

la religion ou sa négociation dans un encadrement spécifique (associations, cours, etc.). Ainsi, nous avons observé d'une sorte de contrôle ou de surveillance de la religion ou des formes/performances des pratiques religieuses. Les participantes négociaient surtout les pratiques de la prière et l'accès aux espace pour prier au sein du milieu universitaire. Ces négociations étaient multiples et se faisaient surtout à travers quatre modes de négociation différents : l'identification, la négociation, la neutralisation et la désidentification. Enfin, nous avons souligné certaines hiérarchies de pouvoir, les inclusions et les exclusions de certaines formes de la différence au sein de l'identité étudiante et en dehors de cette identité (en référence aux autres identifications professionnelles et administratives, etc.). Dans les deux contextes, certaines inclusions étaient soulignées, mais nous avons identifié également des exclusions au niveau du domaine de pouvoir disciplinaire (l'accès à l'information, aux emplois, à l'admission, etc.).

En bref, ce sous-chapitre a montré la manière dont l'université peut, tout autant refléter le pluralisme et les différences dans certains « encadrements » spécifiques (cours, conférences, associations) qu'exclure leur négociation dans d'autres. Nous concluons ainsi qu'il existe une certaine corrélation des hiérarchies de pouvoir globales et locales sociétales au sein des universités dont certaines étudiantes prennent conscience, d'autres se distancient, dans la construction et négociation de leurs identités (religieuses) musulmanes et immigrantes.

CONCLUSION

A. Synthèse de la thèse

Notre recherche interdisciplinaire se situait dans le cadre plus vaste des études identitaires des musulmanes en Europe et en Amérique du Nord où « l'altérité musulmane » est actuellement représentée par les essentialisations, les catégorisations, les marginalisations et les rapports de pouvoir hiérarchiques. Pour contredire cette altérisation, notre thèse avait l'objectif d'étudier la multiplicité des manières de s'identifier et de se positionner par rapport à l'identité musulmane sans viser à tirer des conclusions générales sur sa nature (en quoi consiste-t-elle?). Au contraire, nous avons entendu attirer l'attention sur la complexité et l'instabilité de sa construction. Notre engagement théorique de la théorie du soi dialogique (TSD)¹⁷⁷, interdisciplinaire et inspirée par la multivocalité *bakhtinienne* et de l'analyse du discours dans ses courants récents pragmatiques et des théories de l'énonciation¹⁷⁸ nous a permis d'approcher cette multiplicité et complexité identitaire d'une manière claire et adéquate. Comme matériel de recherche, nous avons utilisé nos 30 entrevues qualitatives dont 17 ont été réalisées en Finlande (à Helsinki et à Turku) et 13 au Québec (à Montréal), avec des étudiantes universitaires immigrantes ayant un attachement personnel à l'identité musulmane. Cet attachement se caractérisait par plusieurs identifications, désidentifications et confusions identitaires – des tensions entre le soi et l'autre ainsi que des rapports de pouvoir, auxquelles nous nous sommes intéressée spécifiquement.

Notre étude qui contrastait les contextes nationaux de la Finlande et du Québec, inédite, a ouvert de nouvelles perspectives pour la recherche sur les rapports de pouvoir locaux, nationaux et globaux participant à la définition de l'identité musulmane. Les femmes immigrantes hautement éduquées constituaient également un important « objet d'étude », car elles ont souvent été ignorées par les études de la migration, qui se concentrent sur les immigrant(e)s moins éduqué(e)s et plus marginalisé(e)s, surtout lorsqu'il s'agit des femmes musulmanes immigrantes, et les musulmans immigrants en général, en Finlande et au Québec

¹⁷⁷ Voir plus en détail, le chapitre I : 1.2.

¹⁷⁸ Voir plus en détail, le chapitre II : 2.

(voir Habti 2014; Elnour 2012). Par conséquent, nos participantes hautement éduquées nous ont offert une possibilité unique d'observer leurs idées et propositions par rapport à la société où elles demeurent et à leurs propres identifications hors des définitions simplistes qui réduisent souvent la compréhension de l'identité musulmane en Europe et en Amérique du Nord.

B. Postulats et questions de recherche

Notre recherche a utilisé les méthodes de recherche qualitatives et empiriques. Nous les avons choisies pour éviter une analyse abstraite de l'identité musulmane, sans matérialité concrète. Ces méthodes nous ont permis également de combiner les niveaux globaux et locaux, micro et macro de l'analyse.

Pour orienter notre cadre théorique et méthodologique, ainsi que notre approche sur la multiplicité et l'instabilité de la négociation identitaire musulmane, nous avons développé nos trois postulats et nos questions de recherche. Premièrement, nous avons supposé que les identités musulmanes, comme les identités en général, se construisent à travers les continuités et discontinuités, les positions harmonieuses et conflictuelles, souvent contextuellement négociées, quels que soient les engagements de nos participantes par rapport aux identités et à la religion musulmanes. Cela nous a amenée à nous intéresser à l'instabilité et à la multiplicité des manières de négocier les identités musulmanes entre les identifications, les désidentifications et les confusions identitaires. Deuxièmement, nous avons supposé que quelle que soit la manière dont nos participantes se sont identifiées aux identités et à la religion musulmanes (religieuse, culturelle, imposée, validée, contestée, etc.), elles ne peuvent pas échapper aux relations de pouvoir discriminatoires qui participent à la définition des images de leur « groupe » (Phillips 2007). Troisièmement, nous avons proposé d'étudier les relations de pouvoir et le multiculturalisme comme des outils d'analyse et comme porte d'entrée pour saisir la construction de la différence et l'altérité. Nous avons supposé que ces outils d'analyse peuvent être utilisés comme des moyens de gouverner les individus afin de les amener à se définir et se reconnaître (ou non) comme faisant partie de la société (voir Foucault 1988).

À partir de ces postulats, nous avons formulé les questions de recherche : Quels sont les positionnements du soi et les points d'identification saillants qui sont utilisés dans la négociation identitaire musulmane chez les participantes? De quelles manières l'altérité est-elle présente dans cette négociation et quelle importance lui est accordée? De quelles manières les relations de pouvoir locales, nationales et globales font-elles partie des négociations identitaires de nos participantes? Est-ce qu'il y a des différences contextuelles significatives entre les discours des participantes vivant en Finlande et celles résidant au Québec?

Nous avons également interrogé l'apport de la théorie du soi dialogique (TSD) aux études sur les identités musulmanes. Nous avons tenu à pouvoir souligner les manières dont ce cadre théorique spécifique aidait à orienter notre étude vers la meilleure compréhension de l'identité musulmane sans aborder les images souvent essentialistes qui réduisent sa complexité aux stéréotypes simplistes. Ainsi, nous avons décidé de nous engager à étudier la négociation et l'instabilité identitaire : les multiples manières discursives de s'identifier à et de se désidentifier de, de s'associer à, et de se dissocier de l'identité musulmane chez nos participantes. Nous avons également demandé si, d'une perspective plus générique, les discours des participantes reflètent une étiquette « d'identité d'Autre » souvent proposée sur l'identité musulmane en Europe et en Amérique du Nord.

C. Résultats d'analyse

1.C.1. Construction des identifications et des désidentifications musulmanes

Dans la première partie de notre analyse, nous nous sommes concentrée surtout sur le premier postulat de recherche (voir *infra*) ainsi que sur les deux premières questions de recherche : Quels sont les positionnements du soi et les points d'identification saillants qui sont utilisés dans la négociation identitaire musulmane chez les participantes? De quelles manières l'altérité est-elle présente dans cette négociation et quelle importance lui est accordée?

Pour répondre à ces questions de recherche, nous avons analysé surtout **des identifications, des désidentifications et des confusions identitaires** de nos participantes concernant leurs identités musulmanes. Nous avons examiné diverses manières dont ces trois « types de négociation » étaient utilisés dans leur construction identitaire entre plusieurs points d'identifications saillants, comme les repères spatiaux et temporels, les positions externes (des autres) et internes (du soi), les pratiques religieuses et les positionnements du soi.

Nous avons divisé notre analyse en deux temps, répartissant nos participantes en deux « groupes ». Nous avons commencé par nous concentrer sur les discours des participantes qui s'identifiaient explicitement comme musulmanes et religieuses, sans remettre en question cette identité spécifique. Ensuite, nous avons examiné les discours des participantes qui utilisaient davantage des désidentifications et confusions identitaires dans leurs discours sur les identités musulmanes. Même si nous reconnaissons l'artificialité de cette division, nous l'avons choisie pour dégager certaines différences entre les stratégies discursives caractérisant les discours des participantes.

Premièrement, nous avons observé que dans le discours du premier groupe de participantes s'identifiant à l'identité religieuse musulmane, **les désidentifications étaient presque absentes**. Le discours se concentrait sur la construction des positionnements du soi en lien avec la religion en général et avec certaines pratiques religieuses (comme prier, jeûner, porter le voile, etc.) et positions externes (ma famille, ma mère, etc.) en particulier. Nous avons également identifié différents types des positionnements du soi, comme les positionnements :

- Temporels, qui reflètent les changements momentanés;
- Réflexifs, qui soulignent des questionnements du soi et le changement par la réflexion ;
- Émotionnels, qui se manifestent par les subjectivités affectives;
- Transcendants, qui s'identifient à autrui au-delà de la religion;
- Globalisants, qui s'identifient à autrui en trouvent leur justification dans l'islam ou dans la religion en général.

De plus, la négociation contextuelle face à certaines pratiques (prier, jeûner, aller à la mosquée, etc.) et à leur performance était mise en avant. Quant au discours des participantes du deuxième groupe, il s'attachait plus à l'enjeu de l'identification et de la désidentification par rapport à l'identité musulmane ou de certaines images de cette identité. Autrement dit, les participantes **se dissociaient de l'identité musulmane ou elles éprouvaient de la confusion quant à cette identité**, soit dans sa totalité, soit en lien avec certains points d'identification spécifiques, comme les repères spatiaux (en Iran, au Maroc, en société, à l'école, etc.) et temporels (lorsque j'étais petite, au collège, etc.), les pratiques religieuses (prier, porter le voile, manger du porc) et les positions externes et internes, imposantes ou non (mon père, le gouvernement, ma grand-mère, etc.). Ces points de repères étaient plutôt utilisés pour négocier les appartenances-départenances musulmanes.

En termes de positionnements du soi, nous avons identifié les positionnements :

- Globalisants;
- Tierces-positions (qui sont des espaces alternatifs résultant d'un conflit identitaire);
- Transcendants et genrés – utilisés plutôt pour se désidentifier de la religion ou même de l'identité musulmane;
- Confus – l'entre deux ou ni un ni l'autre;
- Affirmatifs où les positions du soi étaient mises en avant d'une manière affirmative.

Chez les deux groupes de participantes, certaines étaient plus sûres de leurs identités « solides » et d'autres négociaient leurs identités plus d'une manière fluide et contextuelle dans le présent. Malgré certaines différences, nous avons observé surtout des positionnements **méta-réflexifs** (incluant la réflexion du soi), **transcendants** (au-delà de l'identité ou de la religion musulmanes) et **globalisants** (au sein de l'identité musulmane), et ce, malgré les attachements aux identifications ou aux désidentifications musulmanes. Ainsi, nous concluons que l'existence de ces positionnements ne dépendait pas de cet enjeu particulier, mais plutôt du **discours du soi** (ou le discours sur « **la transformation de soi** ») que certaines participantes utilisaient comme stratégie pour se positionner et pour définir leurs identités musulmanes. Ce discours soulignait la variété des repères temporels et spatiaux et des événements catalysants dans la construction identitaire musulmane des participantes, soit vers l'identification religieuse musulmane, soit vers sa désidentification. Chez d'autres participantes, ce discours était moins présent, ou même pas du tout présent, ce qui rendait parfois difficile la reconnaissance de leurs positionnements du soi (pris pour acquis, non remis en question, etc.?) par rapport à l'identité musulmane. Pourtant, nous avons remarqué que chez les participantes du deuxième groupe, **les tierces-positions** (espaces alternatifs) étaient construites pour justifier la désidentification identitaire et pour créer de nouveaux espaces d'identification en dehors de la religion (mais pas toujours en dehors de l'identité musulmane). Ce discours était absent chez les participantes du premier « groupe ».

Deuxièmement, nous avons observé que **les positions dites religieuses** étaient plus diversifiées (Dieu, Prophète(s), etc.) chez les participantes du premier groupe s'identifiant comme musulmanes et religieuses. Surtout **la position de Dieu** était présente chez les deux groupes des participantes comme un point d'identification souvent décisif qui servait à

construire des positionnements irrévocables. Chez le premier groupe, cette position était mise en interaction avec les positions du Je des participantes d'une manière émotionnelle et hiérarchique, souvent dans le but de s'affirmer et de se justifier devant certaines pratiques religieuses, mais aussi pour s'identifier d'une manière transcendante à autrui ou à l'humanité. Quant au discours des participantes du deuxième groupe, nous y avons observé un plus petit nombre de positions ou de voix religieuses. Toutefois, la position de Dieu y gagnait également en importance. Chez le deuxième groupe, la position de Dieu était utilisée pour créer des identifications à autrui et à l'humanité d'une manière transcendante, parfois à travers la religion, parfois dans le but de se désidentifier de la religion ou de l'identité musulmane. Ces participantes utilisaient également la position de Dieu pour s'affirmer et créer des tierces-positions, donc des espaces alternatifs afin de se dissocier de la religion en général, celles des musulmans en particulier.

Troisièmement, nous soulignons qu'une différence remarquable touchait l'absence des **positions du Nous** musulmans collectifs, que nous avons qualifiées d'argumentatives et de « solidifiantes », chez les participantes du deuxième groupe. Seule une participante utilisait certaines solidifications identitaires dans son discours, mais cela, sans la référence aux positions du Nous musulmans. Ces positions étaient toutefois beaucoup plus présentes chez les participantes du premier groupe, sans la remise en question et ainsi, caractérisant leurs discours solidifiant sur leurs identités religieuses musulmanes.

Quatrièmement, au cours de l'analyse, nous avons observé la construction spécifique des **identifications internes** de la religion musulmane (**sunnites, chiïtes, soufies**). Les identifications internes étaient rares chez les participantes de deux groupes. Certaines les abordaient contextuellement sans développer leur définition. D'autres les négociaient plus profondément. Cette négociation était mise en évidence surtout face aux rapports de pouvoir minoritaires-majoritaires (concernant les identifications sunnites et chiïtes). Certaines identifications soufies étaient également négociées pour construire des positionnements globalisants ou des tierces-positions alternatives au sein des identités musulmanes. Autrement, ces identifications étaient absentes (ignorées, évidentes, etc.), ce qui peut aussi faire en

référence à la construction des identités musulmanes génériques des « musulmans sans dénomination »¹⁷⁹ chez les participantes.

Enfin, en ce qui concerne les **identités genrées musulmanes**, plutôt solidifiées, nous avons remarqué qu'elles étaient moins présentes dans le discours des participantes du deuxième groupe : elles y étaient utilisées surtout pour négocier certaines pratiques et certains repères spatiaux religieux (comme le voile et la mosquée), mais aussi pour se désidentifier de la religion musulmane. Ce dernier discours se construisait autour d'une certaine image solidifiée de « la femme musulmane » à laquelle les participantes résistaient. Chez les participantes du premier groupe, le discours genré était plus présent et participait à la construction du sujet de « la femme musulmane », soit par rapport à certaines pratiques ou certains repères spatiaux religieux (le voile, la mosquée) (voir Ewing 1998), mais aussi pour la construction des positionnements du soi affectifs (Nous, sœurs, frères) et positifs à l'égard de la religion.

1.C.2. Construction des rapports et des hiérarchies de pouvoir contextuels

Dans la deuxième partie de l'analyse, nous nous sommes concentrée surtout sur les deux autres postulats de recherche (voir *infra*) ainsi que sur les deux dernières questions de recherche : De quelles manières l'altérité est-elle présente dans cette négociation et quelle importance lui est accordée? De quelles manières les relations de pouvoir locales, nationales et globales font-elles partie des négociations identitaires de nos participantes? Est-ce qu'il y a des différences contextuelles significatives entre les discours des participantes vivant en Finlande et celles résidant au Québec?

Nous avons mis en évidence les rapports de pouvoir, surtout par rapport à nos contextes d'étude, la Finlande et le Québec. Pour le faire, nous n'avons plus suivi la répartition des participantes en deux « groupes » selon leurs engagements dans différents types de négociation identitaire (identifications, désidentifications et confusions identitaires). Nous avons plutôt observé certaines similarités, mais aussi différences entre les discours des participantes selon nos deux contextes de recherche. Toutefois, ces similarités et différences

¹⁷⁹ Voir l'introduction C. : « *Just a Muslim* » : le Pew Research Center (2012) *The World's Muslims: Unity and Diversity*. En ligne : <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>, consulté le 1^{er} août 2016.

reflétaient de temps en temps des positionnements du soi des participantes et leurs « types de négociations » entre les identifications, les désidentifications et les confusions identitaires.

Premièrement, nous avons observé dans le discours des participantes certaines hiérarchies de pouvoir contextuelles concernant la construction de l'identité musulmane, mais aussi hors de cette identité. En Finlande, les rapports de pouvoir étaient négociés plutôt face aux inclusions et exclusions, comme à travers « la blancheur normative » définissant l'identité musulmane et l'identité immigrante. La religion de son côté était considérée en Finlande comme quelque chose de caché ou absent dans la société en général et en milieu universitaire en particulier. Cette absence, que nous qualifions de structurelle, se reflétait également dans le discours des participantes sur le multiculturalisme qui se concentrait plutôt sur les « cultures » et les « nationalités » ou les « immigrants » comme points de négociation. Nous concluons que le discours de la religion et du multiculturalisme en Finlande dévoilait ainsi l'exclusion et le camouflage de la religion en générale, et de la religion des musulmans en particulier, face auxquels certaines participantes se positionnaient avec le sentiment de la solitude religieuse, et d'autres, avec le sentiment de libération des impositions identitaires religieuses.

Deuxièmement, dans le contexte québécois, la négociation identitaire concernait des hiérarchies de pouvoir et des stratégies discursives partiellement différentes de celles du contexte finlandais. Lorsque les participantes parlaient de la religion et du multiculturalisme au Québec, nous avons observé la présence de la *philosophisation* et la *conceptualisation* du discours, ainsi que sa politisation (les interdictions et les droits de pratiquer la religion). Le multiculturalisme était caractérisé par des subjectivités positives et par l'inclusion en relation à la religion en générale et la religion musulmane en particulier. Contrairement au contexte finlandais, l'identité immigrante était moins présente dans les négociations identitaires. Certaines hiérarchies de pouvoir, comme la mise à l'écart par rapport à la « visibilité religieuse » (surtout le voile) et les questionnements sur les raisons de certaines pratiques (porter le voile, prier, etc.) de l'extérieur étaient également soulignées.

Troisièmement, quant au milieu universitaire, au Québec, nous avons pu identifier le discours sur l'absence de la religion, comme pour la Finlande. Au Québec, nous avons observé toutefois un certain « encadrement du religieux », ce qui se manifestait par le domaine de pouvoir disciplinaire (l'accès aux salles de prière, etc.). Pourtant, dans les deux contextes, la plupart des participantes ne remettaient pas en question la diversité du contexte universitaire et

leur négociation du « religieux » et du multiculturalisme se réalisait au niveau interpersonnel. Seules certaines participantes soulignaient des exclusions concernant « la différence » (langue, identité musulmane, origine, etc.), aussi en dehors de l'identification étudiante chez le personnel administratif et les professeurs.

Quatrièmement, dans les deux contextes, les stéréotypes génériques, la position externe des médias et les « drames glocalisés » étaient parfois, mais rarement, présents dans la négociation identitaire des participantes. Certains stéréotypes y étaient plutôt soulignés. En Finlande, le domaine de pouvoir interpersonnel était davantage présent, ce qui mettait en relief les expériences personnelles concernant les stéréotypes abordés. Nous avons également remarqué que la position hégémonique des médias était également négociée de manières différentes : elle était parfois assumée, parfois ignorée par les participantes. C'était aussi le cas des « drames glocalisés » (comme le 11 septembre 2001, etc.) qui n'étaient pas autant abordés, et cela, nous supposons, pour différentes raisons (la prise de distance, leur ignorance au niveau interpersonnel de la négociation, etc.). Cette absence peut être considérée comme une stratégie discursive pour se distancier de certains enjeux globaux concernant l'identité musulmane, sa solidification face aux stéréotypes et sa singularisation.

Cinquièmement, en ce qui concerne les positions et les voix externes, nous avons mis en évidence la rareté de voix identifiables, aussi dans le discours du multiculturalisme. Lorsqu'elles étaient présentes, leur apport servait à montrer l'influence des hiérarchies de pouvoir dans la construction identitaire des participantes (surtout en Finlande) ou à aider les participantes à se positionner (les discours re-représentés) face à certains débats sociétaux (surtout au Québec). Cela montre une certaine mise à distance que les participantes ont créée entre leurs propres positionnements de soi et nos questions sur la religion et sur le multiculturalisme en général.

Enfin, nous avons constaté des remises en question et des confusions identitaires concernant l'identité immigrante dans les deux contextes de notre étude. Elles nous ont dévoilé plusieurs manières dont les participantes s'identifiaient et se désidentifiaient par rapport à cette identité spécifique reliée à nos contextes d'études, la Finlande et le Québec. Nous avons également observé de près « les parcours migratoires » de nos participantes. La différence entre les participantes des deux contextes de notre étude tenait aux motivations d'immigration et à leurs négociations : par exemple, les participantes en Finlande avaient négocié leur destination

d'immigration entre plusieurs pays différents, tandis que la plupart des participantes étaient arrivées spécifiquement au Québec. Toutefois, les participantes les construisaient souvent d'une manière multilocale, donc non entre deux pays, d'origine et d'accueil. Nous avons pu ainsi observer une complexité et une ambiguïté autour des identifications immigrante dont les enjeux touchaient des rapports de pouvoir comme les impositions identitaires, les multiples appartenances, ou les appartenances à nulle part, ou de l'entre-deux. Toutefois, il faut souligner que certaines participantes dans les deux contextes ne considéraient pas les départances comme négatives, mais parfois libératrices et accordant un espace alternatif d'agir entre deux sociétés.

1.C.3. Conclusion générale de l'analyse

Comme nous avons pu l'observer au cours de l'analyse et dans les conclusions présentées ci-dessous, le sujet de notre recherche – l'analyse discursive de l'identité musulmane et des rapports de pouvoir touchant les définitions de cette identité – est complexe et vaste. Pour faire face à cette complexité, nous avons abordé l'identité musulmane sans catégories préalablement établies en nous concentrant sur les identifications, les désidentifications et les confusions identitaires dans le discours de nos participantes. Nous les avons traitées comme des « types de négociations » ou comme des stratégies discursives que nos participantes utilisaient pour donner du sens à leurs identités – les négocier en les solidifiant ou les liquéfiant dans divers contextes discursifs.

Tout d'abord, nous voulons souligner que les solidifications et liquéfactions identitaires que nous avons observées dans notre recherche n'étaient pas spécifiquement attachées aux identifications ou aux désidentifications musulmanes, mais plutôt traversaient les discours de toutes nos participantes d'une manière complexe. D'un côté, nous avons pu identifier des positionnements clairs et solidifiés des participantes par rapport aux identités musulmanes (les méta-réflexifs, globalisants, transcendants, affirmatifs, émotionnels, etc.). D'un autre côté, ces mêmes positionnements étaient souvent liquides et mouvants dans leur nature, car ils étaient construits par la réflexion du soi (négociation identitaire, repères spatiaux et temporels) et par la négociation entre le soi et l'altérité. Ainsi, nous pouvons conclure que les constructions identitaires musulmanes de nos participantes n'étaient pas réductibles aux simples solidifications ou liquéfactions identitaires, mais ces dernières se manifestaient tout au long du

discours de nos participantes et se négociaient autour de certains points d'identification saillants, comme les positions internes et externes, les lieux et contextualités saillants (lieux nationaux, lieux précis, université, etc.) et les pratiques spécifiques, les événements catalysants, etc. Ainsi, nous avons prêté une attention particulière à ces points d'identification qui nous ont aidé à mieux comprendre la construction des identités musulmanes dans leur complexité.

De plus, nous étions inspirée par le contexte contemporain de la globalisation que nous avons reconnu comme un contexte de complexités et de multiples opportunités, mais aussi d'inégalités profondes. Toutefois, nous n'avons pas voulu prendre pour acquises ces inégalités, comme celle de l'altérisation de l'identité musulmane (Amiriaux 2016; Krotofil 2011; Peek 2003 : 271; Ramm 2010; Antonius 2008; de Jong 2009) dans les discours de nos participantes. Nous ne l'avons pas fait pour pouvoir accorder à nos participantes un espace libre d'expression et d'interrogation du soi. Ainsi, en même temps que nous reconnaissons les inégalités profondes au niveau macro émergeant dans notre contexte contemporain de la globalisation, nous soulignons l'importance de les traiter comme des phénomènes complexes auxquels chacun(e) peut se rapporter d'une manière différente. Toutefois, nous avons pu observer dans les discours de nos participantes les façons dont les rapports de pouvoir locaux, nationaux et globaux participaient à leurs constructions identitaires. Nous avons parlé des « impositions identitaires » ou des « solidifications identitaires » internes ou externes qui étaient parfois sujettes à des résistances, parfois acceptées et validées, mais aussi ignorées et neutralisées par certaines participantes. Nous avons observé leurs constructions par rapport à divers lieux, comme les pays d'origine ou de résidence, à divers points d'identification/désidentification (pratiques religieuses, matériels, etc.), à l'altérité et à soi-même (l'auto-imposition). Les manifestations de ces impositions identitaires dépendaient ainsi plutôt des contextes discursifs et des buts pour lesquels elles étaient abordées (pour se positionner, pour se contre-positionner, pour construire des identités collectives, pour se dissocier des images simplistes, etc.).

Ainsi, pour répondre à notre question générique sur la possible étiquette « d'identité d'Autre » de l'identité musulmane dans le discours de nos participantes, nous constatons que les rapports de pouvoir et les hiérarchies identitaires étaient construits chez les participantes d'une manière complexe à partir des points de référence mouvants et changeants. Ainsi, nous concluons que

nous ne pouvons pas parler de l'identité musulmane comme d'une identité minoritaire ou altérée dans « son entièreté », étant donné que cette étiquette est toujours contextuelle et vécue de plusieurs manières différentes chez les personnes concernées et chez les personnes qui ne sont pas directement concernées, mais qui veulent consciemment ou inconsciemment prendre part à cet étiquetage. Toutefois, nous reconnaissons l'effet de cet étiquetage surtout sur la vie des personnes concernées – Nous avons pu souligner plusieurs contextes discursifs (non seulement les contextes externes de l'identité et de la religion musulmane, mais aussi les contextes internes) où l'altérisation identitaire était devenue une réalité puissante chez les participantes et elles l'utilisaient comme stratégie discursive pour négocier leurs positionnements et les hiérarchies identitaires pour mieux se comprendre et se définir.

Enfin, en ce qui concerne le contexte d'immigration souvent reliée à la globalisation, dans notre recherche, nous avons observé les transformations identitaires qui soit s'approchaient, soit s'éloignaient des identités (religieuses) musulmanes dans divers contextes discursifs. Selon notre analyse, nous ne pouvons pas ainsi conclure que les participantes se tournent automatiquement vers les identités religieuses, ou s'en éloignent automatiquement, suite à leurs expériences d'immigration ou de marginalisation. Dans les transformations identitaires que nous avons observées, il s'agissait plutôt d'un mouvement double à partir des centralisations et décentralisations, solidifications et liquéfactions identitaires négociées selon les contextes discursifs spécifiques. Certaines de nos participantes ont donc été amenées à s'identifier ou se désidentifier par rapport à l'identité musulmane avec des définitions fermes de leurs identités, et d'autres, à négocier entre ces mouvements. Cela a été souvent fait à partir des négociations de différents positionnements de soi et d'autrui, de points d'identification/désidentification et pratiques religieuses importants, en lien avec de multiples repères spatiaux et temporels. Ainsi, la plupart du temps, la négociation des participantes n'était non plus réductible à la négociation binaire entre « le pays d'origine » et « le pays d'accueil », car elle s'attachait plutôt aux multiples repères spatiaux et points d'identification différents. Ainsi, nous avons préféré parler, par exemple, de la négociation multilocale dans le but de souligner la complexité (aussi spatiale et temporelle) de la négociation identitaire des participantes. Leurs appartenances (et leurs *départenances*) face à nos contextes d'étude ou leurs pays d'origine, ainsi qu'aux identités musulmanes, étaient donc mouvantes, multiples et négociées autour de plusieurs points d'identification contextuels.

D. Discussion sur la théorie et sur la méthode d'analyse

Dans notre thèse, nous avons également voulu interroger l'apport de la théorie du soi dialogique aux études sur les identités musulmanes. Nous avons voulu aussi souligner les manières dont ce cadre théorique spécifique aidait à orienter notre étude vers la meilleure compréhension de l'identité musulmane sans aborder les images souvent essentialistes qui réduisent sa complexité aux stéréotypes simplistes.

Comme cette interrogation le démontre, le concept-clé de notre recherche était **l'identité**. La théorie du soi dialogique dans laquelle nous nous sommes engagée nous a permis d'encadrer et de démontrer la complexité de la négociation identitaire qui se manifeste entre le soi et autrui dans l'alternance des solidifications et liquéfactions identitaires, c'est-à-dire dans l'alternance ou dans le double mouvement de la centralisation et de la décentralisation du soi (voir Hermans & Hermans-Konopka 2010). En d'autres mots, selon notre engagement théorique, nous avons reconnu que le soi peut chercher, et souvent cherche, à se prononcer à travers différents positionnements (*voicing the self*) en s'adaptant aux différents contextes sociaux, discursifs et interactionnels (Hermans 1996). Toutefois, en même temps, le soi peut chercher, et souvent cherche, la stabilité et la continuité devant l'altérité qu'il rencontre (Ellis & Stams 2010). La théorie du soi dialogique nous a permis de faire sortir concrètement cette relation entre le soi et l'altérité dite « psychologique » (voir l'Introduction C.) à partir de l'analyse des différents positionnements du soi des participantes, des positions et des voix du soi (internes) et d'autrui (externes) dans leurs discours. Ainsi, notre analyse a démontré que la définition de l'identité passe par la relation à autrui, que l'autre n'est pas une contrepartie de soi, mais que cette relation à autrui définit le soi, sans mettre trop l'accent sur « l'altérité musulmane » sociologiquement représentée dans plusieurs contextes en Europe et en Amérique du Nord.

De plus, comme méthode d'analyse, l'analyse du discours dans ces courants récents pragmatiques et des théories de l'énonciation nous a également fourni une base solide pour sortir de la simple analyse du contenu des entrevues de nos participantes, et prendre comme point de départ le sujet hétérogène, multivocal et capable d'agir – de se positionner par rapport à son propre *dit*, donc ses propres énoncés. De cette manière, ce type de l'analyse du discours spécifique nous a permis de souligner les rapports de pouvoir hiérarchiques qui ont participé à

la définition des identités de nos participantes, mais face auxquels elles ont été capables de se positionner à travers les subjectivités langagières ainsi que les positionnements du soi, les positions et les voix du soi et de l'autre. Ainsi, nous reconnaissons que les rapports du pouvoir opèrent à travers le discours où le sujet et l'altérité sont en même temps présents, parfois distingués, parfois mêmes, et parfois effacés, dans « les contradictions, les conflits, dans un cadre interactionnel en perpétuelle recomposition » (voir Rabatel 2004). Ainsi, nous avons pu ainsi considérer le soi et l'altérité comme complexes et fluides, ainsi qu'ancrés dans les divers rapports de pouvoir globaux et locaux.

Enfin, comme notre cadre théorique et méthodologique souligne le fait d'étudier la construction de l'identité musulmane à partir des interactions complexes entre le soi et autrui dans les discours situés de nos participantes, ce fait nous a également donné l'espace pour interroger notre propre positionnement de chercheure par rapport aux résultats de notre recherche. Nous avons essayé de le faire en soulignant certains rapports de pouvoir ayant eu un effet sur la co-construction identitaire de nos participantes avec nous en tant que chercheure dans les contextes situés interactionnels de l'entrevue de recherche.

En somme, notre cadre théorique et méthodologique nous a permis de reconnaître la complexité de la construction identitaire - qu'il n'y a pas de vérité absolue, ni de résultats exhaustifs, mais la négociation et le dialogue constant entre le soi et l'altérité. Cela nous a permis de contribuer à dénoncer les tendances essentialistes lorsqu'il s'agit de saisir les identités musulmanes et d'approcher l'altérisation comme l'expérience quotidienne de chacun(e) de nous : pour exister, nous avons besoin d'avoir un sens de nous-mêmes et des autres et ainsi, nous *altérisons* les autres de la même façon que les *autres* nous altérisent (Dervin 2016). D'un autre côté, nous avons pu observer l'altérisation comme un phénomène sociologique, comme une réalité puissante qui mène à des jugements politiques et moraux sur la supériorité ou le privilège d'un « groupe » sur l'autre et de « nous » sur « eux » (Dervin 2016). Nous avons observé ce niveau d'altérisation à partir des rapports de pouvoir - des stéréotypes, des exclusions, des marginalisations, des normativisations, etc. dans le discours de nos participantes.

Ainsi, notre recherche nous a persuadé que notre cadre méthodologique et théorique nous a permis de démontrer la complexité des relations entre le soi et l'altérité qui devrait être au

fondement des études identitaires contemporaines, surtout lorsqu'il s'agit d'étudier les identités souvent marginalisées et altérisées comme celles des musulmans. Cela doit être fait pour démontrer la complexité qui, en réalité, les détermine. Nous souhaitons que les recherches futures continuent à développer ce cadre théorique et méthodologique et possiblement trouvent des pistes de réflexion pour mieux intégrer les relations micro et macro de l'analyse et pour mieux comprendre et expliquer certains phénomènes globaux et les inégalités qui en émergent.

E. Importance de l'étude

Dans notre recherche, nous avons visé à une double pertinence : premièrement, notre objectif était de contribuer à l'amélioration de la compréhension générale de l'identité musulmane, et aussi de l'immigration et du multiculturalisme. Deuxièmement, nous avons constaté un manque d'études sur la complexité et la multiplicité identitaire reliée aux musulmans et surtout d'études qui incorporent les identités religieuses et les identités non-religieuses, ces dernières se situant plus à la marge des intérêts universitaires. Alors, notre recherche a tenté de combler cette lacune en donnant la voix aussi aux femmes musulmanes « moins religieuses » ou « hésitantes » face à leurs identités religieuses, ou même, à leurs identités musulmanes – souvent exclues des études au sujet de la religion et des identités musulmanes (voir Martin 2010 : 131-135). Ainsi, nous voulions dépasser certaines simplifications et réductions concernant la compréhension de cette identité spécifique, sans vouloir remettre en question les fondements de la religion musulmane.

De plus, le contexte universitaire de notre recherche, souvent considéré comme élitiste, permet de dépasser certaines marginalisations des femmes musulmanes en Europe et en Amérique du Nord touchant leurs conditions de vie parfois indésirables pour lesquelles l'altérisation, dont nous parlons, peut être employée. Ainsi, en nous concentrant sur le contexte universitaire en tant que lieu de recrutement des participantes, nous tenions à créer un « récit d'inclusion et du pouvoir » au niveau plus global où « la femme musulmane » est souvent considérée comme l'altérité et, par la suite, est exclue de la production du discours et du savoir qui la construit comme un sujet particulier.

Enfin, nous souhaitons que notre étude puisse avoir des répercussions chez les décideurs politiques, surtout concernant les affaires universitaires (l'internationalisation, les accommodements, le multiculturalisme, les études supérieures), ainsi que chez celles et ceux qui appliquent les politiques internes pour mieux comprendre les défis que les personnes s'identifiant comme immigrantes et musulmanes (religieuses ou non) peuvent rencontrer dans la société en général et en milieu universitaire en particulier. Nous espérons que notre étude aide ainsi à mieux saisir les enjeux concernant la religion, l'immigration et la mobilité universitaire autour des questions identitaires.

F. Limites et recherche future

Au cours des chapitres précédents (voir l'introduction E.; le chapitre II : 1.2.2.), nous avons déjà discuté certaines limites de notre recherche concernant les méthodes de recherche et de l'analyse, ainsi que notre positionnement comme chercheure. Il nous importe souligner également trois autres limites inhérentes méthodologiques et théoriques de notre étude : la première concerne notre choix des participantes féminines, ce qui exclut les « hommes musulmans »; la seconde touche à l'exclusivité de l'étude sur les identités musulmanes; et la troisième souligne notre période limitée du terrain des entrevues.

En ce qui concerne la première limite, nous n'avons pas pu mettre beaucoup en relief la construction des identités genrées en raison de nombreux points de rapprochement entre nous (en tant que chercheure) et les participantes (voir le chapitre II : 1.2.2.), ainsi qu'en raison de notre concentration sur une perception spécifique genrée de la « femme », en excluant « les hommes musulmans ». Nous déduisons que ces deux raisons ont pu masquer certains enjeux de genre dans notre étude. Toutefois, nous justifions notre choix des participantes « femmes musulmanes » par le fait que ce sont surtout les femmes qui sont mises au centre des rapports de pouvoir et des hiérarchies identitaires, et cela également dans un milieu universitaire reflétant certaines patriarchies locales.

De plus, concernant la deuxième limite, nous comprenons que notre concentration sur les identités spécifiques musulmanes était un facteur qui les mettait en évidence dans les discours de nos participantes. Cependant, sans une approche comparative avec d'autres identités ou d'identifications spécifiques altérisées, nous ne pouvons pas particulièrement conclure sur

l'altérité ou « l'exceptionnalisme » de l'identité musulmane et nous nous inscrivons facilement dans ce même processus d'altérisation auquel nous voulons, en même temps, résister.

En outre, nous sommes consciente que le fait d'avoir réalisé les entrevues au cours d'une période précise (principalement entre 2012 et 2013) se reflète également dans les résultats de notre recherche. Depuis cette période, les grands enjeux se sont transformés au niveau mondial : la montée de certains mouvements radicaux et des partis politiques extrémistes, l'augmentation de la crise migratoire ou « des réfugiés » et l'approfondissement des sentiments de menace, d'insécurité et d'instabilité dont témoignent les politiques globales et locales ainsi que les comportements interpersonnels quotidiens. D'un côté, ces enjeux complexifient et remettent en question notre sujet de recherche. D'un autre côté, ils lui confèrent toujours une actualité et une importance, même si les données auraient certainement changé au fil des dernières années.

Enfin, nous suggérons que dans la recherche future, il sera important de déconstruire les deux premières « solidifications identitaires » que nous avons reproduites dans notre recherche : le point de vue des « femmes musulmanes » et une certaine altérisation de l'identité musulmane. Nous souhaitons également que les recherches futures continuent à développer notre cadre théorique et méthodologique spécifique pour mieux saisir des contextes contemporains complexes des possibilités et des inégalités comme ceux de diversité et d'immigration. Nous proposons également de continuer la recherche sur la transformation des identités musulmanes dans un contexte actuel, surtout pour saisir les causes et les conséquences des changements des enjeux globaux et leur impact sur les expériences (inter)personnelles des musulmans en contexte d'immigration. Ainsi, nous souhaitons que plus d'études, également comparatives entre les identités musulmanes et d'autres identités altérisées, ainsi que mixtes du genre, soient réalisées pour que les enjeux locaux et globaux touchant ces identités spécifiques soient mieux saisis.

Bibliographie

- Abdallah-Preteille, M. (2010) [1999]. *L'éducation interculturelle* (3^e édition). Paris : Puf Que Sais-Je. Universitaires de France.
- Abdallah-Preteille, M. (2006). Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity, *Intercultural Education*, 17(5), 475-483, <http://dx.doi.org/10.1080/14675980601065764>.
- Abukhattala, I. (2004). *Educational and cultural adjustment of ten Arab Muslim students in Canadian university classrooms*. Thèse de doctorat. Montréal: Department of Integrated Studies in Education, Faculty of Education, University of McGill, En ligne: http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=84872&silolibrary=GEN01, consulté le 25 novembre 2016.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility, *American Anthropologist* 104(3), 783-790, <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>.
- Adelman, H. (2011). Contrasting Commissions on Interculturalism: The *Hijāb* and the Workings of Interculturalism in Quebec and France, *Journal of Intercultural Studies* 32(3), 245-259, <http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2011.565736>.
- Ahmad, F. (2009). We always knew from the day dot that university was the place to go: Muslim women and higher education experiences in the UK. Dans Seggie, F. & R. Mabokela, (éds.). *Islam and higher education in transitional societies*. Rotterdam: Sense Publisher, 65-83.
- Ahmad, F. (2001). Modern tradition? British Muslim women and academic achievement, *Gender and Education*, 13(2), 137-152, <http://dx.doi.org/10.1080/09540250120051169>.
- Ali, S. (2011). The Politics of Islamic Identities. Dans A. Elliott (éd.) *Routledge Handbook of Identity Studies*. Oxon: Routledge, 325-346.
- Ali, S. & E. Bagheri (2009). Practical suggestions to accommodate the needs of Muslim students on campus, *New Directions for Student Services* 2009(125), 47-54, <http://dx.doi.org/10.1002/ss.307>.
- Almila, A.-M. (2016). Fashion, Anti-Fashion, Non-Fashion and Symbolic Capital: The Uses of Dress among Muslim Minorities in Finland, *Fashion Theory*, 20(1), 81-102, <http://dx.doi.org/10.1080/1362704X.2015.1078136>.
- Alvi, S. (2011). *Voguing the veil exploring an emerging youth subculture of Muslim women fashioning a new canadian identity*. Thèse de doctorat. Faculty of Education. Université d'Ottawa. En ligne : <http://hdl.handle.net/10393/26226>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Akkerman, S. F. & P. C. Meijer (2011). A dialogical approach to conceptualizing teacher identity, *Teaching and Teacher Education*, 27, 308-319, <http://dx.doi.org/10.1016/j.tate.2010.08.013>.
- Amery, Z. (2013). The Securitisation and Racialization of Arabs in Canada's Immigration and Citizenship Policies. Dans Hennerby, J. & B. Momani, *Targeted Transnationals. The State, the Media and Arab Canadians*. Vancouver, Toronto: UBC Press, 32-53.
- Amiriaux, V. (2016). Visibility, transparency and gossip: How Did the Religion of some (Muslims) become the public concern of others?, *Critical Research on Religion* 2016(4), 37-56, <http://dx.doi.org/10.1177/2050303216640399>.

- Amiriaux, V. (2000). Jeunes musulmanes turques d'Allemagne. Voix et voies de l'individuation. Dans F. Dassetto (éd.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain. Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*. Paris: Maisonneuve et Larose, 101-123.
- Angermüller, J. (2011). From the many voices to the subject positions in anti-globalization discourse: Enunciative pragmatics and the polyphonic organization of subjectivity, *Journal of Pragmatics* 43, 2992-3000, <http://dx.doi.org/10.1016/j.pragma.2011.05.013>.
- Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation, *Cahiers de recherche sociologique* 2008(46), 11-28, <http://dx.doi.org/10.7202/1002505ar>.
- Antonius, R. (2006). *Les représentations médiatiques des Arabes et des musulmans au Québec*. Annuaire du Québec 2006. Montréal: Institut du Nouveau Monde. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/antonius_rachad/representation_Arabes_dans_la_presse/textes_complementaires/representations_mediatiques.pdf, consulté le 25 novembre 2016.
- Antonius, R. & N. Raboudi (2008). Présentation. L'Islam, l'Empire et la République, *Cahiers de recherche sociologique* 46, 5-10. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/antonius_rachad/islam_empire_et_republique/islam_empire_et_republique.html, consulté le 28 juillet 2016.
- Aoun, S. (2007). *Aujourd'hui l'Islam : fractures, intégrisme et modernité*. Montréal: Éditions Médiaspaul Canada.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York, London : W. W. Norton et Company.
- Appiah, K. A. (2005). *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Appleton, M. (2005a). The Political Attitudes of Muslims Studying at British Universities in the Post-9/11 World (Part 1), *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(2), 171-191, <http://dx.doi.org/10.1080/13602000500350488>.
- Appleton, M. (2005b). The Political Attitudes of Muslims Studying at British Universities in the Post-9/11 World (Part 2), *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(3), 299-316, <http://dx.doi.org/10.1080/13602000500408310>.
- Arnett, J. (2002). The psychology of globalization, *American Psychologist* 57, 774-783, <http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.57.10.774>.
- Asad, T. (2009) [1986]. The idea of an anthropology of Islam, *Qui parle* 17(2), 1-30.
- Asad, T. (2004). Where Are the Margins of the State?. Dans V. Das & D. Poole (éds) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 279-88.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asher, N. (2007). Made in the (Multicultural) U.S.A.: Unpacking Tensions of Race, Culture, Gender, and Sexuality in Education, *Educational Researcher* 36(2), 65-73, <http://dx.doi.org/10.3102/0013189X07299188>.
- Asmar, C. (2007). *Inclusive practice in relation to students of diverse religious backgrounds, with special reference to Muslim students. Suggested Strategies for Academic Staff*. Sydney: University of Sydney. En ligne : http://sydney.edu.au/education-portfolio/ei/diversity/strategies_religious.pdf, consulté le 15 juillet, 2016.

- Asmar, C. (2005). Internationalising Students: Reassessing Diasporic and Local Student Difference, *Studies in Higher Education* 30(3), 291-309, <http://dx.doi.org/10.1080/03075070500095713>.
- Asmar, C., Proude, E. & I. Lici (2004). 'Unwelcomed sisters'? An analysis of findings from a study of how Muslim women (and Muslim men) experience university, *Australian Journal of Education* 48(1), 47-63, <http://dx.doi.org/10.1177/000494410404800104>.
- Authier-Revuz, J. (2000). *Le fait autonymique. Langage, langue, discours – quelques repères*, Dans un colloque : Le fait autonymique dans les langues et les discours, Paris octobre 2000. En ligne : <http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/autonymie/theme1/authierrel.pdf> consulté le 23 janvier, 2015.
- Authier-Revuz, J. (1984). Hétérogénéité(s) énonciative(s), *Langages* 1984(73), 98-111, <http://dx.doi.org/10.3406/lgge.1984.1167>.
- Aveling, E.- L., Gillespie, A. & F. Cornish (2014). A qualitative method for analysing multivoicedness, *Qualitative Research*, 1-18, <http://dx.doi.org/10.1177/1468794114557991>.
- Babès, L. (1997). *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Éditions de l'Atelier/Débattre
- Babès, L. (2000). *L'islam intérieur : passion et désenchantement*. Paris: Al Bouraq.
- Bader, V. (2001). Culture and Identity: Contesting Constructivism, *Ethnicities*, 2001(1), 251-273, <http://dx.doi.org/10.1177/146879680100100206>.
- Bakhtine, M. (1952/1979/1984). *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gullimar.
- Bakhtine, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtine, M. (1934/1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, Collection Tel.
- Bakhtine, M. (1929/1963/1970). *La poétique de Dostoïevski*. Paris: Seuil (coll. « Pierres Vives »).
- Bamberg, M., De Fina, A. & D. Schiffrin (2007). Introduction to the volume. Dans M. Bamberg, A. De Fina, & D. Schiffrin (éds) *Selves and Identities in Narrative and Discourse*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1-8.
- Bamberg, M., De Fina, A. & D. Schiffrin (2006). Introduction. Dans M. Bamberg, A. De Fina, & D. Schiffrin (éds) *Discourse and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.
- Banting, K. & W. Kymlicka (2010). Canadian Multiculturalism: Global Anxieties and Local Debates, *British Journal of Canadian Studies* 23(1), 43-72, <http://dx.doi.org/10.3828/bjcs.2010.3>.
- Barresi, J. (2012). Time and the dialogical self. Dans H. J. M. Hermans & T. Gieser. *Handbook of Dialogical Self Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 46-63.
- Barrett, M. (2013). 1 – Introduction – Interculturalism and Multiculturalism: Concepts and Controversies. Dans M. Barrett (éd.) *Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 15-42.
- Batori, A. M. (2010). Dialogicality and the Construction of Identity, *International Journal for Dialogical Science* 4(1), 45-66. En ligne : http://ijds.lemoyne.edu/journal/4_1/pdf/IJDS.4.1.04.Batory.pdf, consulté le 25 novembre 2016.
- Baum, G. (2000). Catholicism and Secularization in Quebec. Dans D. Lyon (éd.) *Rethinking Church, State and Modernity*. Toronto: University of Toronto Press, 149-165.

- Bauman, Z. (2004). *Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2002). Identité et mondialisation. Dans Y. Michaud (éd.) *Université de tous les savoirs 8. L'Individu dans la société d'aujourd'hui*. Paris : Éditions Odile Jacob, 55-70.
- Bauman, Z. (2001). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Baumann, G. (1996). *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Beck, U. (2007). Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world, *The British Journal of Sociology* 58(4), 679-705, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2007.00171.x>.
- Bectovic, S. (2011). Studying Muslims and constructing Islamic identity, *Ethnic and Racial Studies* 34(7), 1120-1133, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2010.528782>.
- Behloul, S. M. (2012). Negotiating the 'Genuine' Religion: Muslim Diaspora Communities in the Context of the Western Understanding of Religion, *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012), 7-26. <http://dx.doi.org/10.1163/221179512X644033>.
- Bendixsen, S. (2010) *It's like doing SMS to Allah. Young Female Muslims Crafting a Religious Self in Berlin*, Thèse de doctorat non publiée. Berlin: Humboldt Universität & Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Benessaïeh, A. (2014). Transcultural Politics as Deep Multiculturalism. Canada in Global Perspective. Dans F. Mansouri & B. E. de B'éri (éds) *Global Perspectives on the Politics of Multiculturalism in the 21st Century: A case study analysis*. London, New York: Routledge, 194-211.
- Benessaïeh, A. (2011). Multiculturalisme dense ou violence massive : Quatre scénarios possibles, *Relief* 5(2), 59-74, <http://doi.org/10.18352/relief.689>.
- Benhabib, S. (2002) *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press.
- Benveniste, É (1966). *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard
- Benveniste, É. (1974). *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard
- Benwell, B. & E. Stokoe (2006). *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday & Company Inc.
- Berger, P. L. & T. Luckman (1966). *La construction sociale de la réalité*. Paris: Masson/Armand Colin.
- Best, M. (2009) *La perception et la méta-perception de l'altérité religieuse au Québec : Images des chrétiens et des musulmans*. Thèse de doctorat. Faculté de théologie, Université Laval (Québec), Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke (Sherbrooke). En ligne : www.theses.ulaval.ca/2009/26477/26477.pdf, consulté le 25 novembre, 2016.
- Beyer, P. (2013) 5. From Atheism to Open Religiosity. Dans: Beyer, P. & R. Ramji. *Growing Up Canadian: Muslims, Hindus, Buddhists*. Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press, 74-111.
- Bhatia, S. (2002). Acculturation, Dialogical Voices and the Construction of the Diasporic Self, *Theory & Psychology* 12, 55-77, <http://doi.org/10.1177/0959354302121004>.
- Bhatia, S. & A. Ram (2009). Theorizing Identity in Transnational and Diaspora Cultures: A Critical Approach to Acculturation, *International Journal of Intercultural Relations* 33(2), 140-149, <http://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2008.12.009>.

- Bilgrami, A. (1992). What Is a Muslim: Fundamental Commitment and Cultural Identity, *Critical Inquiry* 18, 821–842, <http://doi.org/10.1086/448658>.
- Blanchet, A., Ghiglione, R., Massonnat, J. & A. Trognon (1987). *Les techniques d'enquête en sciences sociales : observer, interviewer, questionner*. Paris: Dunod.
- BMSD (British Muslims for Secular Democracy) (2010). *Think Global, Act Local: The Study of the Political Choices of British Muslim Students*. London: British Muslims for Secular Democracy. En ligne : <http://bmsd.org.uk/wp-content/uploads/2013/03/think-global-act-local.pdf>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Boesch, E. E. (2007). 1. The Enigmatic Other. Dans L. M. Simao & J. Valsiner (éds) *Otherness in Question. Labyrinth of the Self*. Charlotte (NC): Information Publishing Age, 3-10.
- Bosset, P. (2005). Le droit et la régulation de la diversité religieuse en France et au Québec : une même problématique, deux approches, *Bulletin d'histoire politique* 13(3), 79-95. En ligne : http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/diversite_religieuse_approches_France_Quebec.pdf, consulté le 25 novembre, 2016.
- Bouchard, G. (2013) 5 – Interculturalism: What Makes It Distinctive? Dans M. Barrett (éd.) *Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 93 -109.
- Bouchard, G. (2012) *L'Interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal: Boréal.
- Bouchard, G. & C. Taylor (2008). *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation*. Gouvernement du Québec : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. En ligne : <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-abrege-fr.pdf>, consulté le 18 juillet 2016.
- Bourque, G. & J. Duchastel (2000). Multiculturalisme, pluralisme et communauté politique: Le Canada et le Québec. Dans M. Elbaz & D. Helly (éds) *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 147-169.
- Boutin, G. (2008). *L'entretien de recherche qualitative*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Brahimi, A. (2015). La construction médiatique des préjugés. *Revue Relations* 781, 22. En ligne : <http://www.cjf.qc.ca/fr/rerelations/article.php?ida=3650&title=la-construction-macdiatique-des-pracjugacs>, consulté le 28 juillet, 2016.
- Breidenbach, J. & P. Nyiri (2009). *Seeing Cultures Everywhere. From Genocide to Consumer Habits*. Seattle & London, University of Washington Press.
- Bres, J. & S. Mellet (2009). Une approche dialogique des faits grammaticaux, *Langue Française* 3(163), 3-20, <http://doi.org/10.3917/lf.163.0003>.
- Brodeur, P. (2010). Religious Pluralism in Light of American Muslim Identities. Dans Z. Hirji (éd.) *Diversity and Pluralism in Islam: Historical and Contemporary Discourses Amongst Muslims*. London: I.B. Tauris.
- Brodeur, P. (2008). La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre « Québécois » et « musulmans » au Québec, *Cahiers de recherche sociologique* 2008(46), 95-107, <http://doi.org/10.7202/1002510ar>.
- Brodeur, P. (2004) From Postmodernism to “Glocalism”: Towards a Theoretical Understanding of Contemporary Arab Muslim Construction of Religious Other. Dans B.

- Schaebler & L. Stenberg (éds) *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*, New York: Suracuse University Press, 188 – 205.
- Bronwyn, D. & R. Harré (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20(1), 43-63, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x>.
- Brooks, R. L. (2012). Cultural Diversity: It's All About the Mainstream, *Monist* 95(1), 17-32, <http://dx.doi.org/10.5840/monist20129513>.
- Browning, C. S. (2007). Branding Nordicity. Models, Identity and the Decline of Exceptionalism, *Cooperation and Conflict* 42(1), 27-51, <http://dx.doi.org/10.1177/0010836707073475>.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brubaker, R. & F. Cooper (2000). Beyond 'identity', *Theory & Society* 29, 1 – 47, <http://dx.doi.org/10.1023/A:1007068714468>.
- Bucholtz, M. (2003). Sociolinguistic nostalgia and the authentication of identity, *Journal of Sociolinguistics* 7(3), 398-416, <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9481.00232>.
- Buden, B. (2002). L'art de se rendre coupable est la politique de résistance Transgression dépolitisée et hybridation émancipatrice, *EIPCP Multilingual webjournal* 07, En ligne : http://www.republicart.net/disc/hybridresistance/buden01_fr.htm, consulté le 25 novembre, 2016.
- Buitelaar, M. (2014). Religious Stories We Live By: Narrative Approaches in Theology and Religious Studies. Dans Ganzevoort, R. R., de Haardt, M. & M. Scherer-Rath (éds) *Studies in Theology and Religion, vol. 19*. Leiden: Brill, 143-155.
- Buitelaar, M. (2006). 'I Am the Ultimate Challenge': Accounts of Intersectionality in the Life-Story of a Well-Known Daughter of Moroccan Migrant Workers in the Netherlands, *The European Journal of Women's Studies* 13(3), 259-276, <http://dx.doi.org/10.1177/1350506806065756>.
- Butler, J. (2002) [1997]. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. S.l. : Éditions Léo Scheer, traduit de l'américain par Brice Matthieussent.
- Butler, J. (1995). Contingent foundations: feminism and the question of 'postmodernism'. Dans S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (éds) *Feminist contentions. A philosophical exchange*. New York: Routledge, 35-57.
- Byram, M. & R. Cherrington (2013). [2000, 2004] Stereotypes. Dans M. Byram & A. Hu (éds.) *Routledge Encyclopedia of Language Teaching and Learning, Second Edition*. Oxon: Routledge, 660 – 662.
- Cameron, L., Maslen, R. & Z. Todd (2013). The Dialogic Construction of Self and Other in Response to Terrorism, *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 19(1), 3–22, <https://doi.org/10.1037/a0031471>.
- Carcassonne, M. (2010). Quelles sont les significations dessinées par le dialogisme ? Une perspective en analyse du discours. *Colloque international Dialogisme : langue, discours, septembre 2010*. En ligne : <http://recherche.univ-montp3.fr/praxiling/spip.php?article264>, consulté le 16 janvier, 2015.
- Carens, J. H. (1994). Cultural Adaptation and Integration. Is Quebec a Model for Europe? Dans R. Bauböck (éd.) *From Aliens to Citizens. Redefining the Status of Immigrants in Europe*, Aldershot, Brookfield, Hong Kong, Singapore, Sydney: Avebury, 149-186.
- Carlson, A. (2003). *The imagined versus the real other. Multiculturalism and the representation of Muslims in Sweden*. Lund: Lund Monographs in Social Anthropology.

- Castel, F. (2010). *La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001)*, Thèse de doctorat. Faculté des sciences humaines. Département de sciences des religions. Université du Québec à Montréal (Montréal). En ligne : <http://www.archipel.uqam.ca/id/eprint/3174>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Caussat, P. (1989). *De l'identité culturelle. Mythe ou réalité*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Cerbo, T. (2010). *Muslim Undergraduate Women: A Phenomenological Inquiry into the Lived-Experience of Identity Development*. Thèse de doctorat. Higher Education Administration. Raleigh North Carolina: North Carolina State University. En ligne : <http://repository.lib.ncsu.edu/ir/bitstream/1840.16/6232/1/etd.pdf>, consulté le 12 mars, 2012.
- Cesari, J. (2003). Muslim Minorities in Europe. The Silent Revolution. Dans J. Esposito & F. Burgat (éds) *Modernizing Islam – the religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. London: Hurst & Company, 251-270.
- Cesari, J. (1998). *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles: Editions Complexe.
- Charaudeau, P. (2013). Le chercheur et l'engagement. Une affaire de contrat, *Argumentation et Analyse du Discours* 11, 1-12. En ligne : <http://aad.revues.org/1532>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Charaudeau, P. (2009a). Introduction. Dans P. Charaudeau (éd.) *Identités sociales et discursives du sujet parlant*. Paris: L'Harmattan, 9-14.
- Charaudeau, P. (2009b). Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière. Dans P. Charaudeau (éd.) *Identités sociales et discursives du sujet parlant*. Paris: L'Harmattan, 15-28.
- Charaudeau, P. (2002a) Identité. Dans P. Charaudeau & D. Maingueneau (éds) *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Seuil, 299-300.
- Charaudeau, P. (2002b) Sujet du discours. Dans P. Charaudeau & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Seuil, 554-555.
- Charaudeau, P. (1992) Modalité. Dans D. Maingueneau & P. Charaudeau (éds) *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Éditions du Seuil, 383-386.
- Charadeau, P. & D. Maingueneau (éds) (2002) *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.
- Chaudhary, N. & S. Sriram (2001). Dialogues of the Self, *Culture and Psychology* 7(3), 379-392, <https://doi.org/10.1177/1354067X0173007>.
- Clarke, K. (1999). *Breaking the Bounds of Bifurcation: The Challenge of Multiculturalism in the Finnish Vocational Social Care Education*. University of Tampere.
- Cohen, L. & L. Peery (2006). Unveiling students' perceptions about women in Islam, *English Journal* 95(3), 20-26, <https://doi.org/10.2307/30047039>.
- Côté-Boucher, K. & R. Hadj-Moussa (2008). Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec, *Cahiers de recherche sociologique* 46, 61-77, <https://doi.org/10.7202/1002508ar>.
- Crocker, J., Major, B. & C. Steele (1998). Social Stigma. Dans Gilbert, S., Fiske, T. & G. Lindzey (éds) *The Handbook of Social Psychology* (4e édition). Boston: McGraw-Hill, 504-553.

- Croucher, S. M. Aalto, J., Hirvonen, S. & M. Sommier (2012). Integrated Threat and Intergroup Contact: An Analysis of Muslim Immigration to Finland, *Human Communication*. A Publication of the Pacific and Asian Communication Association 16(2), 109 – 120. En ligne : http://www.uab.edu/Communicationstudies/humancommunication/02_06_13_Croucher.pdf, consulté le 25 novembre, 2016.
- Cuccioletta, D. (2001/2002). Multiculturalism or Transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship, *London Journal of Canadian Studies* 2001/2002 17(1), 1 – 11. En ligne : http://www.canadian-studies.net/lccs/LJCS/Vol_17/Cuccioletta.pdf, consulté le 25 novembre, 2016.
- Culley, L. (2006). Transcending transculturalism? Race, ethnicity and health-care, *Nursing Inquiry* 13(2), 144 – 153, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1440-1800.2006.00311.x>.
- Daher, A. (2003). *Les Musulmans au Québec*. Québec: Centre Culturel Islamique du Québec. En ligne : http://classiques.ugac.ca/contemporains/daher_ali/musulmans_au_quebec/musulmans_qc.html, consulté le 25 novembre, 2016.
- Dahinder, J. (2010). The Dynamics of Migrants' Transnational Formations: Between Mobility and Locality. Dans R. Bauböck & T. Faist (éds) *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 51–71.
- Davies, B. (2006). Subjectification: The Relevance of Butler's analysis for education, *British Journal of Sociology of Education* 27(4) Troubling Identities: Reflections on Judith Butler's Philosophy for the Sociology of Education, 425-438, <http://dx.doi.org/10.1080/01425690600802907>.
- Davies, B. & R. Harré (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20(1), 43-63, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x>.
- De Fina, A. (2006). Discourse and Identity. Dans T. A. Van Dijk (éd.) *Discourse Studies : A Multidisciplinary Introduction*. Second Edition. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C: Sage, 263-282.
- De Fina, A. (2003). *Identity in Narrative. A study of Immigrant Discourse*. Amsterdam: John Benjamins.
- DeLong, R. D. (2009). Danish Military Involvement in the Invasion of Iraq in Light of the Scandinavian International Relations, *Scandinavian Studies* 81(3), 367-380, <http://www.jstor.org/stable/40920867>.
- Denzin, N. K. & Y. S. Lincoln (2005) Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. Dans N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (éds) *The Sage Handbook of Qualitative Research* (3^e édition). Thousand Oaks : Sage, 1-32.
- Dervin, F (2016) Discourses of Othering. Dans: Interculturality in Education. London: Palgrave Pivot. http://dx.doi.org/10.1057/978-1-137-54544-2_4.
- Dervin F. (2016) Discourses of Othering. In: Interculturality in Education. Palgrave Pivot, London
- Dervin, F. (2015). Discourses of Othering. Dans K. Tracy, C. Ilie & T. Sandel (éds) *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction*. First Edition. Boston: JohnWiley & Sons, Inc.
- Dervin, F. (2014). Exploring 'new' interculturality online, *Language and Intercultural Communication* 14(2), 191-206, <http://dx.doi.org/10.1080/14708477.2014.896923>.

- Dervin, F. (2013). Researching Identity and Interculturality: Moving Away from Methodological Nationalism for Good? Dans R. Machart, C. B. Lim, S. N. Lim & E. Yamato (éds.) *Intersecting Identities and Interculturality: Discourse and Practice*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 8-21.
- Dervin, F. (2011a). *Impostures Interculturelles*. Paris: L'Harmattan.
- Dervin, F. (2011b). A plea for change in research on intercultural discourses: A 'liquid' approach to the study of the acculturation of Chinese students, *Journal of Multicultural Discourses* 6(1), 37-52, <http://dx.doi.org/10.1080/17447143.2010.532218>.
- Dervin, F. (2010). *Researching identity and interculturality: from methodological nationalism, via transnationalism, to mixed intersubjectivity*. Communication présentée dans la deuxième conférence de MICFLE "Languages and the construction of identity", Kuala Lumpur: Universiti Putra Malaysia, 1-2 décembre 2010, UPM University Press, 1-18. En ligne : <http://users.utu.fi/freder/malaysia%20identity.pdf>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Dervin, F. (2009). Approches dialogiques et énonciatives de l'interculturel : pour une didactique des langues et de l'identité mouvante des sujets. Dans : M. Vlad (éd.) *Sciences du langage et didactique des langues. Frontières et rencontres. Synergies Roumanie 4*. Paris : Gerflint, 165-178, En ligne : <http://ressources-cla.univfcomte.fr/gerflint/Roumanie4/dervin.pdf>, consulté le 10 novembre 2014.
- Dervin, F. (2008). *Métamorphoses identitaires en situation de mobilité*. Thèse de doctorat. Turku : Humanoria. En ligne: [http://doria32-
kk.lib.helsinki.fi/bitstream/handle/10024/36411/B307.pdf?sequence=1](http://doria32-kk.lib.helsinki.fi/bitstream/handle/10024/36411/B307.pdf?sequence=1), consulté le 25 novembre, 2016.
- Dervin, F. (2007). Podcasting and Intercultural Imagination: Othering and Self-solidifying Around *Tapas* and *Siesta*, *Cultura, Lenguaje y Representacion/Culture, Language and Representation IV*, 67-89, <http://dx.doi.org/10.6035/CLR>.
- Dervin, F. & H. Layne (2013). A guide to interculturality for international and exchange students: an example of *Hostpitality?*, *Journal of Multicultural Discourses* 8(1), 1-19, <http://dx.doi.org/10.1080/17447143.2012.753896>.
- Dervin, F. & T. Riikonen (2014). Itsen teknologiat: tutkimus identiteeteistä kulttuurienvälisissä podcast-lähetyksissä. Dans S. K. Tanskanen, M. Johansson & M. L. Helasvuo (éds) *Kieli verkossa. Näkökulmia digitaaliseen vuorovaikutukseen*. Helsinki: SKS.
- Dervin, F. & M. Vlad (2010) Pour une cyberanthropologie de la communication interculturelle – Analyse d'interactions en ligne entre étudiants finlandais et roumains, *Alsic* 13, <http://dx.doi.org/10.4000/alsic.1399>.
- Deshaies, D. & D. Vincent (2004). Présentation. Dans D. Deshaies & D. Vincent (éds) *Discours et construction identitaire*. Québec: Presses de l'Université Laval, IX-XV.
- Dimaggio, G. (2012). 20 - Dialogically Oriented Therapies and the Role of Poor Metacognition in Personality Disorders. Dans H. J. M. Hermans & T. Gieser (éds). *Handbook of Dialogical Self Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 356-373.
- Dimitrova, A. (2005). Le « jeu » entre le local et le global : dualité et dialectique de la globalisation. *Varia 16*, <http://socio-anthropologie.revues.org/440>.
- Dhmoon, R (2009). *Identity/Difference Politics: How difference is produced and why it matters*. Vancouver : UBC Press.
- Dhmoon, R. (2004). 'Cultural' versus 'Culture': Locating Intersectional Identities and Power. Communication présentée dans Annual Meeting of the Canadian Political Science

- Association, June, 2004. En ligne : <https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2004/Dhamoon.pdf>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Dhamoon, R. & Y. Abu-Laban (2009). Dangerous (Internal) Foreigners and Nation-Building: The Case of Canada, *International Political Science Review* 30(2), 163-183, <http://dx.doi.org/10.1177/0192512109102435>.
- Ducrot, O. (1984). *Le dire et le dit*. Paris: Les éditions de minuit.
- Dufour, F. & L. Rosier (2011). Introduction. Héritages et reconfigurations conceptuelles de l'analyse du discours « à la française » : Perte ou profit ?, *Langage et Société* 2(140), 5-13, <http://dx.doi.org/10.3917/lis.140.0005>.
- Dwyer, C. & B. Shah (2009) 4. Rethinking the Identities of Young British Pakistani Muslim Women: Educational Experiences and Aspirations. Dans P. Hopkins & R. Gale (éds) *Muslims in Britain. Race, Place and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 55-73.
- Eid, P. (2015). Balancing Agency, Gender and Race: How Do Muslim Female Teenagers. In Quebec Negotiate the Social Meanings Embedded in the Hijab? *Ethnic and Racial Studies* 38(11), 1902-1917, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2015.1005645>.
- Eid, P. (2007). *Being Arab: Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montreal*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Ellis B. & H Stam (2010) Addressing the other in dialogue: Ricoeur and the ethical dimension of the dialogical self. *Theory & Psychology*, 20(3), 420-435, <http://dx.doi.org/10.1177/0959354310364280>
- Elnour, A. M. (2012). *Learning in the company of women: The intersection of race, gender, and religion in the educational and career experience of immigrant professional Sudanese Muslim women in the United*. Thèse de doctorat. Education, Policy and Leadership. Ohio State University, http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=osu1354658748.
- Eriksen, T. H. & T. A. Sorheim (2001) *Kulturforskelle: Kulturmøder i praksis*, Copenhagen: Gyldendal Uddannelse
- Essid, S. (2015). *La construction de l'identité dans une école indépendante : le cas d'une école musulmane à Montréal*. Thèse de doctorat. Faculté d'Éducation. Université d'Ottawa.
- Ewing, K. P. (2006). Between Cinema and Social Work: Diasporic Turkish Women and Their (Dis)pleasures of Hybridity, *Cultural Anthropology* 21(2), 265-294, <http://dx.doi.org/10.1525/can.2006.21.2.265>.
- Ewing, K. P. (1990). The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency, *Ethos* 18(3), 251-278, <http://dx.doi.org/10.1525/eth.1990.18.3.02a00020>.
- Ewing, K. P. (1998). Crossing Borders and Transgressing Boundaries: Metaphors for Negotiating Multiple Identities. *Ethos, Communicating Multiple Identities in Muslim Communities* (26/2), 262-267, <http://dx.doi.org/10.1525/eth.1998.26.2.262>.
- Fadil, N. (2009). Managing affects and sensibilities: The case of not-handshaking and not-fasting, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17(4), 439-454, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00080.x>.
- Fadil, N. (2005). Chapter 10. Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium. Dans J. Cesari & S. McLoughin (éds) *European Muslims and the Secular State*. London: Ashgate, 143-155.
- Fairlough, N. (1989). *Language and Power*. London: Longman.

- Fatima, S. (2011). Who Counts as a Muslim? Identity, Multiplicity and Politics, *Journal of Muslim Minority Affairs* 31(3), 339-353, <http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2011.599542>.
- Faist, T. (2010). Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners? Dans R. Bauböck & T. Faist (éds) *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 9-34.
- Fedele, A. & K. E. Knibbe (2013). Introduction. Gender and Power in Contemporary Spirituality. Dans A. Fedele & K. E. Knibbe (éds) *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York, London: Routledge, 1-27.
- Fernando, M. L. (2009). Exceptional Citizens: Secular Muslim Women and the Politics of Difference in France, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17(4), 379–392, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00081.x>.
- Ferretti, L. (1999). *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal: Boréal.
- Fisher, R. (2011). *The Dialogical Construction of Tibetan-ness: Narratives of Tibetan Identity and Memory*. Thèse de doctorat. Cultural anthropology; Asian history. Southern Methodist University. En ligne : <http://gradworks.umi.com/34/59/3459789.html>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Fleras, A. & J. L. Elliot (2002). *Engaging diversity – multiculturalism in Canada*. Toronto : Nelson - Thomson Learning.
- Floco, J. D. (2013) Bloc nationaliste, populisme et stratégie écosocialiste, Dans *Presse-Toi À Gauche*. En ligne : http://www.pressegauche.org/spip.php?page=imprimer&id_article=15643, consulté le 18 mai, 2016.
- Fortin, S., LeBlanc, M. N. & J. Le Gall (2008). Entre la oumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal, *Diversité Urbaine* 8(2), 99-134, <http://dx.doi.org/10.7202/000368ar>.
- Foucault, M. (2010) [1972]. *The Archaeology of Knowledge. And The Discourse on Language*. (traduit du français par A. M. Sheridan Smith) New York: Vintage Book Editions (Tavistock Publications Limited [1972])
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. Dans M. H. Luther, H. Gutman & P. H. Hutton (éds) *Technologies of the Self. Seminar with Michael Foucault*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 145-166.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Fraser, C. (1978). Communication in Interaction. Dans C. Fraser & H. Tajfel (éds) *Introducing Social Psychology*. London: Peguine Books.
- Garcia-Sanchez, I, (2010). Serious Games 1: Code-Switching and Gendered Identities In Moroccan Immigrant Girls Pretend Play, *Pragmatics* 20(4), 523-556, <http://dx.doi.org/10.1075/rag.20.4.03gar>.
- Gaspard, F. & F. Khosrokhavar (1995). *Le foulard et la République*. Paris: Éditions La Découverte.
- Gauthier, F., Martikainen, T. & L. Woodhead (2013). Introduction: Religion in Market Society. Dans T. Martikainen & F. Gauthier (éds) *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*. Surrey, Burlington : Ashgate, 1-20.
- Geoffroy, M. (2008). La crise des accommodements raisonnables au Québec : de la jurisprudence à l'ingérence, *Études canadiennes/Canadian Studies, Revue*

- interdisciplinaire des études canadiennes en France* 2008(65), 57-65, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030161282>.
- Gest, J. (2015). Reluctant pluralists: European Muslims and essentialist identities, *Ethnic and Racial Studies* 38(11), 1868-1885, <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2014.920092>.
- Genette, G. (1972). *Figures III*. Paris: Seuil.
- Giampapa, F. (2004) The Politics of Identity, Representation, and the Discourses of Self-Identification: Negotiating the Periphery and the Center. Dans A. Pavlenko & A. Blackledge (éds) *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters LTD, 192-218.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. California: Stanford University Press
- Gieser, T. (2006) How to Transform into Goddesses and Elephants: Exploring the Potentiality of the Dialogical Self, *Culture & Psychology* 12(4), 443-459, <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X06067147>.
- Gilby, N., Ormston, R., Parfremment, J. & C. Payne (2011). *Amplifying the Voice of Muslim Students: Findings from Literature Review*. London: Bis. Department of Business Innovation & Skills. BIS Research Paper Number 55. En ligne : <http://www.natcen.ac.uk/media/27221/amplifying-voice-muslim-students.pdf>, consulté le 25 novembre, 2016.
- Gillespie, A. (2005). Malcom X and His Autobiography: Identity Development and Self-Narration, *Culture & Psychology* 11(1), 77-88, <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X05050746>.
- Girin, J. (1988). Nous et les autres : la gestion des appartenances dans un témoignage, *Langage et société* 45, 5-34, <http://dx.doi.org/10.3406/lsoc.1988.2403>.
- Giroux, H. E. (1994). Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy. Dans D. T. Goldberg (éd.) *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford, Cambridge: Blackwell, 325 – 343.
- Glees, A. & C. Pope (2005). *When Students Turn to Terror: Terrorist and Extremist Activity on British Campuses*. London: Social Affairs Unit.
- Glick Schiller, N. (2010). A Global Perspective on Transnational Migration: Theorising Migration Without Methodological Nationalism. Dans R. Bauböck & T. Faist (éds) *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 109–130.
- Gothard, K.C. (2010). *Making Meaning of Problematic Relationship with Food: Life Stories from Christian Women's Perspectives*. Thèse de doctorat. Michigan School of Professional Psychology. En ligne : <http://gradworks.umi.com/34/12/3412563.html>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Gouvernement du Canada (2010) *Tableaux préliminaires – Résidents permanents et temporaires*, 2010. En ligne <http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/statistiques/faits2010-preliminaire/02.asp>, consulté le 1^{er} août 2016.
- Granatstein, J. L. (1993). Canada and Peacekeeping: Image and Reality. Dans J.L. Granatstein (éd.) *Canadian Foreign Policy: Historical Readings*. Toronto: Copp Clark Pitman Ltd, 276-285.
- Grillo, R. D. (2004). Islam and Transnationalism, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5), 861–878, <http://dx.doi.org/10.1080/1369183042000245589>.

- Grossen, M. (2010). Interaction Analysis and Psychology: A Dialogical Perspective, *Integrative Psychological & Behavioral Science* 44, 1 – 22, <http://dx.doi.org/10.1007/s12124-009-9108-9>.
- Grosu, L.-M. (2012). Multiculturalism or Transculturalism ? Views on Cultural Diversity, *Synergy* 8(2), 102-111. En ligne : <http://synergy.ase.ro/issues/2012-vol8-no2/06-lucia-mihaela-grosu-multiculturalism-or-transculturalism-views-on-cultural-diversity.pdf>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Gupta, A. & J. Ferguson (éds) (1997). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Gurkas, H. (2010). Turkish Secular Muslim Identity on Display in Europe. Dans G. Marranci (éd.) *Muslim Societies and the Challenge of Secularization. An Interdisciplinary Approach. Muslims in Global Societies Series*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer.
- Habti, D. (2014) The Religious Aspect of Diasporic Experience of Muslims in Europe with the Crisis of Multiculturalism, *Policy Futures in Education* 12(1), 149-162, <http://dx.doi.org/10.2304/pfie.2014.12.1.149>.
- Haddad, I. Y. (2007). The Post-9/11 Hijab as Icon, *Sociology of Religion* 68(3), 253-267, <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/68.3.253>.
- Hall, S. (2000) Who Needs ‘Identity’? Dans P. Gay, J. Evans & P. Redman (éds) *Identity: a Reader*. London: Sage Publications, 15-30.
- Haikkola, L. (2012). *Monipaikkainen nuoruus. Toinen sukupuoli, transnationaalisuus ja identiteetit*. Thèse de doctorat. Sosiaalitieteiden laitos. Helsingin Yliopisto. En ligne : <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/36449>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Hamdan, A. (2013). Arab Women’s Education and Gender Perceptions: An Insider Analysis, *Journal of International Women’s Studies* 8(1), 52-64, <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol8/iss1/4>.
- Han, S. (2011). The fragmentation of identity: post-structuralist and postmodernist theories. Dans A. Elliott (éd.) *Routledge Handbook of Identity Studies*, Abingdon: Routledge, 83-99.
- Hannerz, U. (1999). Reflections on varieties of culturespeak, *European Journal of Cultural Studies* 2(3), 393-407, <http://dx.doi.org/10.1177/136754949900200306>.
- Hansell, J. H. (2000). Beyond Essentialism and Constructivism. Commentary on Paper by Cynthia Dyess and Tim Dean, *Psychoanalytic Dialogue* 10(5), 771-774, <http://dx.doi.org/10.1080/10481881009348581>.
- Harinen, P., Haverinen, V.-S., Kananen, M. & J. Ronkainen (2014). Contexts of Diaspora Citizenship: Citizenship and Civic Integration of Somalis in Finland and the United States, *Bildhaan: An International Journal of Somali Studies* 13, 80-101, <http://digitalcommons.macalester.edu/bildhaan/vol13/iss1/8>.
- Harper, E. (2012) Regards sur l’intersectionnalité, *Collection Etudes et Analyses* 44, Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes. En ligne : https://www.criviff.qc.ca/sites/criviff.qc.ca/files/publications/pub_06112012_83352.pdf, consulté le 4 août 2016.
- Harré, R. & L. van Langenhove (1991). Varieties of Positioning, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 21(4), 393-407, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5914.1991.tb00203.x>.

- Heelas, P. (2002). The Spiritual Revolution: From 'Religion' to 'Spirituality'. Dans L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami (éds) *Religion in the Modern World*. London: Routledge, 357–377
- Heelas, P. & L. Woodhead (2002). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (With Benjamin Seel, Bronislaw Szerynski, Karin Tsting) Oxford: Blackwell.
- Henriksen, Jan-Olav (2013) *Relating God and the Self: Dynamic Interplay*. Burlington: Ashgate.
- Hermans, H. J. M. (2002). The Dialogical Self as a Society of Mind, Introduction, Theory & Psychology 12(2), 147-160, <http://dx.doi.org/10.1177/0959354302122001>.
- Hermans, H. J. M. (2001). The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning, *Culture and Psychology* 2001(7), 243 – 275, <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X0173001>.
- Hermans, H. J. M. & G. Dimaggio (2007). Self, identity, and globalization in times of uncertainty: a dialogical analysis, *Review of General Psychology* 11, 31–61, <http://dx.doi.org/10.1037/1089-2680.11.1.31>.
- Hermans, H. J. M. & T. Gieser (2012). Introductory Chapter: History, Main Tenets and Core Concepts. Dans H. J. M. Hermans & T. Gieser (éds) *Handbook of Dialogical Self Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-22.
- Hermans, H. J. M. & A. Hermans-Konopka (2010). *Dialogical self theory: positioning and counter-positioning in a globalizing society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermans, H. J. M. & H. Kempen (1993) *The dialogical self*. Toronto: Academic Press.
- Hermans, H. J. M., Kempen, H. J. G., & Van Loon, R. J. P. (1992). The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47, 23–33
- Hervieu-Léger, D (2001). The Twofold Limit of the Notion of Secularization. Dans P. Heelas & L. Woodhead & D. Martin (éds) *Peter Berger and the Study of Religion*. London, New York: Routledge.
- Hester, S. & W. Housley (2002). Introduction: Ethnomethodology and National Identity. Dans S. Hester & W. Housley (éds) *Language, Interaction and National Identity. Studies in the social organisation of national identity in talk-in-interaction*. Hants: Ashgate Publishing Limited, 1-15.
- Hill Collins, P. (2000) [1990] *Black feminist thought; knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York, London: Routledge.
- Ho, D. Y.-f., Chan, S.-f. F, Peng, S.-g. & A. Kwang Ng (2001). Dialogical Self: Converging East-West Construction, *Culture & Psychology* 7(3), 393-408, <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X0173008>.
- Hoffman Clark, E. (2007) "I'm a product of everything I've been through": *A Narrative Study of the cultural identity construction of Bosnian Muslim Female Refugee Students*. Thèse de doctorat. The Florida State University, College of Education. En ligne : <http://diginole.lib.fsu.edu/islandora/object/fsu%3A181872>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Pratt, M. G. (2001). Social Identity Dynamics in Modern Organizations: An Organizational Psychology/Organizational Behavior Perspective. Dans M. Hogg & D. Terry (éds) *Social identity processes in organizational contexts*. Philadelphia: Psychology Press, 13-30.
- Hojati, Z. (2011). *Ironic acceptance - present in academia discarded as oriental: The case of Iranian female graduate student in canadian academia*. Thèse de doctorat. Department of

- Theory and Policy Studies in Education. University of Toronto. En ligne : <https://www.collegesinstitutes.ca/file/ironic-acceptance-present-in-academia-discarded-as-oriental-the-case-of-iranian-female-graduate-student-in-canadian-academia/>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Holliday, A. (2011). *Intercultural Communication and Ideology*. London: Sage.
- Holm, G. & M. Londen (2010). The Discourse on Multicultural Education in Finland: Education For Whom? *Intercultural Education* 21(2), 107–20, <http://dx.doi.org/10.1080/14675981003696222>.
- Hopkins, P. (2011). Towards critical geographies of the university campus: understanding the contested experiences of Muslim students, *Transactions of the Institute of British Geographers* 36(1), 157-169, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1475-5661.2010.00407.x>.
- Hopkins P., Kwan M.-P., Aitchison C. (2007). Introduction: Geographies of Muslim Identities. Dans C. Aitchison, P. Hopkins, M.-P. Kwan (éds) *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender and Belonging*. Aldershot: Ashgate, 1-10.
- Husain, M. Z. (2006). *Global World: Islam and the Muslim World*. Dubuque, Iowa: McGraw-Hill/Contemporary Learning Series.
- Husain, M. Z. (2003) [1995]. *Global Islamic Politics* (2nd edition). New York: Longman.
- Itzigsohn, J., Giorguli, S. & O. Vazques (2005). Immigrant Incorporation and Racial Identity: Racial Self-identification among Dominican Immigrants, *Ethnic and Racial Studies* 28(1), 50-78, <http://dx.doi.org/10.1080/0141984042000280012>.
- Jablonka, F (2012) Gramsci reloaded dans la condition postcoloniale : Identité nationale et désidentification dans le « linguistic turn », *Actuel Marx* 2(52), 149-163, <http://dx.doi.org/10.3917/amx.052.0149>.
- Jackson II, R. L. & M. A. Hogg (2010). Social Constructivist Approach to Political Identity. Dans R. L. Jackson II & M. A. Hogg (éd.) *Encyclopedia of Identity*. Thousand Oaks: Sage, 742-745.
- Jacobsen, C. (2006). *Staying on the Straight Path. Religious identities and practices among young Muslims in Norway*. Thèse de doctorat. Polit. Department of Social Anthropology. University of Bergen.
- Jacobson, J. (1998). *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani youth*. London, New York: Routledge.
- Jenkins, R. (2008). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations* (2nd edition). Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.
- Joerchel, A. (2006). A Qualitative Study of Multicultural Identities: Three Cases of London's Inner-City Children, *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research* 7(2), Art 18. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-06/06-2-18-e.htm>.
- Johansson, M. (2000). *Recontextualisation du discours d'autrui. Discours représenté dans l'interview politique médiatique*. Thèse de doctorat. Université de Turku : Annales Universitatis Turkuensis.
- Johansson, M. & E. Suomela-Salmi (2011). Énonciation. French Pragmatic Approach(es). Dans J. Zienkowski, J.-O. Östman & J. Verschueren (éds) *Discursive Pragmatics*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing, 71-101.
- de Jong, J.-W. (2009). *Gender and sexuality in Dutch, British, and US political debates on Multiculturalism, Islam, and Muslims between 1999 and 2006*. Thèse de doctorat. Sociologie. California: University of Southern California. En ligne :

- <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll127/id/569106>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Jouili, J. S. (2008). Re-fashioning the self through religious knowledge: How Muslim Women Become Pious in the German Diaspora. Dans A. Al-Hamarneh & J. Thielmann (éds) *Islam and Muslims in Germany*. Leiden, Boston: Brill, 462 – 488.
- Jouili, J. S. & S. Amir-Moazami (2006). Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany, *The Muslim World* 96 (4), 617-642, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00150.x>.
- Karakasoglu, Y. (2003). Custom Tailored Islam: Second Generation Female Students of Turko-Muslim Origin in Germany and Their Concept of Religiousness in Light of Modernity and Education. Dans R. Sackmann, T. Faist & B. Peters (éds) *Identity and Integration. Migrants in Western Europe*. London: Ashgate, 107-126.
- Keith, M. & S. Pile (éds) (1993) *Place and the Politics of Identity*. London, New York: Routledge.
- Kelly, P. (1999). Integration and identity in Muslim schools: Britain, United States, Montreal, *Islam and Christian-Muslim Relations* 10(2), 197-217, <http://dx.doi.org/10.1080/09596419908721180>.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (2002). *L'Énonciation. De la subjectivité dans le langage* (4^e édition). Paris: Armand Colin.
- Keskinen, S. (2012). Limits to Speech? The Racialised Politics of Gendered Violence in Denmark and Finland, *Journal of Intercultural Studies* 33(3), 261-274, <http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2012.673470>.
- Ketola, K. (2011a). Suomalaisten uskonnollisuus. Dans K. Ketola, K. Niemelä, H. Palmu & H. Salomäki (éds) *Uskonto suomalaisten elämässä*. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto, 7–24.
- Ketola, K. (2011b). Suomalaisten uskonnollinen suvaitsevaisuus. Dans K. Ketola, K. Niemelä, H. Palmu & H. Salomäki (éds) *Uskonto suomalaisten elämässä*. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto, 60–89.
- Ketovuori, M. (2007). *Two Cultures of Arts Education. Finland and Canada? An Integrated View*. Thèse pour le doctorat. Faculty of Education. Department of Teacher Education. Turku : University of Turku. En ligne : <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/16853/B301.pdf?sequence=1>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Khosrokhavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Khosrojerdi, F. (2015). *Muslim Female Students and Their Experiences of Higher Education in Canada*. Thèse pour le doctorat. Education. The University of Western Ontario.
- King, Ursula (2007) Gender and Interreligious Dialogue. *East Asian Pastoral Review* 44(1). En ligne : <http://www.eapi.org.ph/resources/eapr/east-asian-pastoral-review-2007/volume-44-2007-number-1/gender-and-interreligious-dialogue/>, consulté le 2 septembre 2016.
- Kinnvall, C. & J. Lindén (2010). Dialogical Selves between Security and Insecurity: Migration, Multiculturalism, and the Challenge of the Global. *Theory & Psychology*, 20(5), 595–619, <http://dx.doi.org/10.1177/0959354309360077>.
- Klein, J. T. (2004). Interdisciplinarity and complexity: An evolving relationship. *E:CO Special Double Issue* 6(1), 2–10. En ligne : https://www.emergentpublications.com/ECO/ECO_other/Issue_6_1-2_4_AC.pdf?AspxAutoDetectCookieSupport=1, consulté le 27 novembre, 2016.

- Kovanen, K. & S. Noki (2008). *Maahanmuutto- ja innovaatiopolitiikat kansainvälisessä osaajakilpailussa*. Opetusministeriön julkaisuja 2008(19), Opetusministeriö. En ligne : http://www.minedu.fi/OPM/Julkaisut/2008/Maahanmuutto- ja_innovaatiopolitiikat_kansainvalisessa_osaajakilpailussa.html?lang=fi, consulté le 27 novembre, 2016.
- Krotofil, J. (2011). If I am to be a Muslim, I have to be a good one. Polish migrant women embracing Islam and reconstructing identity in dialogue with self and other. Dans K. Gorak-Sosnowska (éd.) *Muslims in Poland and Eastern Europe*, Warszawa: University of Warszawa.
- Kumar, D. (2010). Framing Islam: The resurgence of orientalism during the Bush II era, *Journal of Communication Inquiry* 34(3), 254-277, <http://dx.doi.org/10.1177/0196859910363174>.
- Kwok, P.-I. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kymlicka, W. (2003) Multicultural States and Intercultural Citizens. *Theory and Research in Education* 2003(1), 147-169, <http://dx.doi.org/10.1177/1477878503001002001>.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Labelle, M., Rocher, F. & A. Rachad (2009). *Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Lambert, R. (2008). Salafi and Islamist Londoners: Stigmatised minority faith communities countering al-Qaida, *Crime Law Soc Change* (2008) 50:73–89, <http://dx.doi.org/10.1007/s10611-008-9122-8>.
- Larsson, G. & R. Spielhaus (2013). Narratives of Inclusion and Exclusion: Islam and Muslims as a Subject of European Study, *Journal of Muslims in Europe* 2(2), 105-113, <http://dx.doi.org/10.1163/22117954-12341272>.
- LeBlanc, M. N., J. Le Gall & S. Fortin (2008). Être musulman en Occident après le 11 septembre : présentation, *Diversité urbaine* 8(2), 5-11, <http://dx.doi.org/10.7202/000307ar>.
- Le Gall, J. (2003). Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal : Le religieux en mouvement, *Anthropologie & sociétés* 27(1), 131 – 148, <http://dx.doi.org/10.7202/007005ar>.
- Leitzinger, A. (2006). *Suomen tataarit: vuosina 1868–1944 muodostuneen muslimiyhteisön menestystarina*. Helsinki : East-West Books.
- Leitzinger, A. (2008) Marginaalimuslimit. Dans : T. Martikainen, T. Sakaranaho & M. Juntunen (éds) *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki : SKS, 85-110.
- Le Moing, A. (2016). La crise des accommodements raisonnables au Québec : quel impact sur l'identité collective?, *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain* 16, <http://dx.doi.org/10.4000/mimmoc.2458>.
- Le Moing, A. (2014). L'intégration des immigrants au Québec : de quelle gouvernance parle-t-on?, *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain* 11 Qui gouverne au Canada ?, <http://dx.doi.org/10.4000/mimmoc.1578>.
- Lepicq, D. & C. Ciceri (2001). *Le voile Islamique: Volet 2. Les «affaires» du voile en France et au Québec*. Montréal: Cahier des conférences/working papers, no.7, Chaire Concordia-UQAM en études ethniques.

- Le Querler, N. (1996). *Typologie des modalités*. Caen : Presses Universitaires de Caen.
- Leroux, G. (2013). L'islamophobie au Québec, *Relations* 763. En ligne : <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?ida=3089>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Ligorio, M. B. & A. C. Pugliese (2004). Self-Positioning in a Text-Based Virtual Environment, *Identity – An International Journal of Theory and Research* 4(4), 337-353, http://dx.doi.org/10.1207/s1532706xid0404_3.
- Lindegger, G. & C. Alberts (2012). 12 The Dialogical Self in the New South Africa. Dans H. J. M. Hermans & T. Gieser (éds) *Handbook of Dialogical Self Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 215-234.
- Loftsdottir, K. & L. Jensen (2012). Introduction. Nordic Exceptionalism and the Nordic 'Others'. Dans K. Loftsdottir & L. Jensen (éds) *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region. Exceptionalism, Migrant Others and National Identities*. Surrey, Burlington: Ashgate. 1-12.
- Lysaker, P. & H. J.M. Hermans (2007). The dialogical self in psychotherapy for persons with schizophrenia: a case study, *Journal of clinical psychology* 63(2), 129-139, <http://dx.doi.org/10.1002/jclp.20336>.
- Mackey, E. (2002) *The House of Difference. Cultural Politics and National Identity in Canada*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- MacLaren, P. (1994). White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism. Dans D. T. Goldberg (éd.) *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford, Cambridge: Blackwell, 45-74.
- Maffesoli, M. (2006) De l'identité à l'identification. Dans N. Aubert (éd.) *L'Individu hypermoderne*. ERES « Sociologie clinique », 145-156.
- Mahmood, S. (2009). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : Éditions La Découverte.
- Maingueneau, Dominique (2012) Que cherchent les analystes du discours?, *Argumentation et Analyse du Discours* 2012(9), 1-14, <http://aad.revues.org/1354>.
- Maingueneau, D. (2011). Multiculturality in Discourse Analysis: The "French" Example, *Journal of Multicultural Discourses* 6(2), 105-120, <http://dx.doi.org/10.1080/17447143.2011.558199>.
- Maingueneau, D. (2005). L'analyse du discours et ses frontières, *Marges linguistiques. Langage – Communication – Représentations* 2005(9), 64 – 75. En ligne : http://www.revue-texto.net/Parutions/Marges/00_ml092005.pdf, consulté le 27 novembre, 2016.
- Maingueneau, D. (2002). Modalité. Dans D. Maingueneau & P. Charaudeau (éds) *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Éditions du Seuil, 383-386
- Maingueneau, D. (1998). *Analyser les textes de communication*. Paris: Nathan Université.
- Maingueneau, D. (1996). *Les termes clés de l'analyse du discours*. Paris: Édition du Seuil.
- Maingueneau, D. (1994). *L'énonciation en linguistique française*. Paris: Hachette
- Maingueneau, D. (1991). *l'Analyse du Discours. Nouvelle édition*. Paris: Hachette
- Maingueneau, D. (1981). *Approche de l'énonciation en linguistique française*. Paris: Hachette.
- Maloney, S. M. (2002). *Canada and UN Peacekeeping: Cold War by Other Means, 1945-1970*. St. Catherines, Ontario: Vanwell Publishing.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Press.
- Marchal, H. (2006). *Identité en Question*. Paris: Ellipses Marketing.

- Marchenkova, L. (2005). *Interpreting Dialogue: Bakhtin's Theory and Second Language Learning*. Thèse de doctorat. Educational Theory and Practice. The Ohio State University. En ligne : http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=osu1111777929, consulté le 27 novembre, 2016.
- Marnette, S. (2005). *Speech and Thought Presentation in French*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Marranci, G. (2010). Introduction. Dans G. Marranci (éd.) *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 1-8.
- Martikainen, T. (2009). Finland. Dans G. Larsson (éd.) *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, Oxon: Routledge, 77 – 89.
- Martikainen, T. (2008). Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. Dans T. Martikainen, T. Sakaranaho & M. Juntunen (éds) *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki : SKS.
- Martikainen, T., Sakaranaho, T. & M. Juntunen (éds) (2008). *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS
- Martin, R. C. (2010). Hidden Bodies in Islam: Secular Muslim Identities in Modern (and Premodern) Societies. Dans G. Marranci (éd.) *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 131-148.
- Martinot, D. (2001). Connaissance de soi et estime de soi : ingrédients pour la réussite scolaire, *Revue des sciences de l'éducation* 27(3), 483-502, <http://id.erudit.org/iderudit/009961ar>.
- Mas, R. (2006). Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of “Secular and Cultural Islam”, *The Muslim World* 96(4), 585-616, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00149.x>.
- May, S. (1999). Critical Multiculturalism and Cultural Difference: Avoiding Essentialism. Dans S. May (éd.) *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Antiracist Education*. London, Philadelphia: Falmer Press, 11-41.
- Mazière, F. (2010) *L'analyse du discours. Histoire et pratique* (2^e édition). Paris: Presses Universitaires de France.
- McAdams, D. P. (1997). *The Stories we live by: Personal Myths and the Making of the Self*. New York, London: The Guilford Press.
- Mc Andrew, M. (2010). The Muslim Community and Education in Québec: Controversies and Mutual Adaptation, *Journal of International Migration and Integration* 11(1), 41-58, DOI <http://dx.doi.org/10.1007/s12134-009-0124-x>.
- Mc Andrew, M., Oueslati, B. & D. Helly (2007). L'évolution du traitement de l'islam et des cultures musulmanes dans les manuels scolaires québécois de langue française du secondaire, *Canadian Ethnic Studies* 39(3), 173-188. En ligne : <https://www.thefreelibrary.com/L%27evolution+du+traitement+de+l%27islam+et+des+cultures+musulmanes+dans...-a0199113864>, consulté le 27 novembre, 2016.
- McAuliffe, C. (2007). Visible Minorities: Constructing and Deconstructing the ‘Muslim Iranian’ Diaspora. Dans C. Aitchison, P. Hopkins & M.-P. Kwan (éds) *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender and Belonging*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltd, 29-55.

- McDermott-Levy, R. (2011) Going alone: The lived experience of female Arab-Muslim nursing students living and studying in the United States, *Nursing Outlook* 59(5), 266-277, <http://dx.doi.org/10.1016/j.outlook.2011.02.006>.
- McRae, K. (1978). Bilingual Language Districts in Finland and Canada: Adventures in the transplanting of an Institution, *Canadian Public Policy* 4(3), 331-351, <http://dx.doi.org/10.2307/3549443>.
- Meer, N. & T. Modood (2013). Interacting interculturalism with multiculturalism: observations on theory and practice. Dans M. Barrett (éd.) *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 111-131.
- Meer, N. & A. Nayak (2013). Race Ends Where? Race, Racism and Contemporary Sociology, *Sociology* 0(0), E-special Issue 2, 1-18, <http://dx.doi.org/10.1177/0038038513501943>.
- Miles, R. (1989). *Racism*. London: Tavistock.
- Miles, R. (2000). Apropos the Idea of 'Race'... Again. Dans L. Back & J. Solomon (éds) *Theories of Race and Racism – a Reader*. London: Routledge, 125-143.
- Milot, J.-R. & R. Venditti (2012). 'C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam'. Impact de la migration sur l'identité ethnoreligieuse de musulmans d'origine maghrébine. Dans L. Rousseau (éd) *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration, Québec*, Québec: Presses de l'Université du Québec, 241-293
- Minganti, P. K. (2007). *Muslima. Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlssons.
- Mir, S. (2014). *Muslim American Women on Campus. Undergraduate Social Life and Identity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Mir, S. (2009). Not Too "College-like", Not Too Normal: American Muslim Undergraduate Women's Gendered Discourses, *Anthropology & Education Quarterly* 40(3), 237-256, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1492.2009.01043.x>.
- Mir, S. (2006). *Constructing Third Spaces: American Muslim Undergraduate Women's Hybrid Identity Construction*, Thèse de doctorat. Department of Educational Leadership and Policy Studies. Indiana University. En ligne : <http://www.iucat.iu.edu/iuk/7000386>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Mirdal, G. M. (2000). The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe. Dans F. Dassetto (éd.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain. Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*. Paris: Maisonneuve et Larose, 35-47.
- Mohammed, M. (2014) Un nouveau champ de recherche. A New Field of Research. *Sociologie* 1(5). En ligne: <http://sociologie.revues.org/2108>, consulté le 12 juillet 2017.
- Moirand, S. (1990). Travailler avec les interviews dans la presse, *Le français dans le monde* 236, 53-58.
- Moors, R. S. (2009). Introduction. 'Muslim women' in Europe: Secular normativities, bodily performances and multiple publics, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17(4), 375-378, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00090.x>.
- Mossière, G. (2009). *Des femmes converties à l'islam en France et au Québec : religiosités d'un nouveau genre*. Thèse de doctorat. Dép. d'anthropologie. Université de Montréal. En ligne : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4160>, consulté le 27 novembre, 2016.

- Mostafa, G. M. M. (2006). Learning and Cultural Experiences of Arab Muslim Graduate Students, *Journal of Contemporary Issues in Education* 1(1), 36-53. En ligne : <https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/JCIE/article/viewFile/209/203>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Mubarak, H. (2007) *How Muslim Students Negotiate their Religious Identity and Practices in an Undergraduate Setting*. Social Science Research Council. En ligne : <http://religion.ssrc.org/reforum/Mubarak.pdf> , consulté le 19 juillet 2016.
- Muborakshoeva, M. (2013). *Islam and Higher Education: Concepts, Challenges and Opportunities*. London: Routledge.
- Muhtaseb, A. (2007). From behind the veil: Students' resistance from different directions, *New Directions for Teaching and Learning* 110, 25-33, <http://dx.doi.org/10.1002/tl.271>.
- Murray, D. L. (2010). *Female North African-French Students in France: Narratives of Educational Experience*. Thèse de doctorat. Curriculum & Instruction. Las Vegas: University of Nevada. En ligne : <http://digitalscholarship.unlv.edu/thesesdissertations/344/>, consulté le 27 novembre, 2016.
- Nagra, B. (2011). *Unequal Citizenship: Being Muslim and Canadian in the Post 9/11 Era*. Thèse de doctorat. Department of Sociology. University of Toronto. En ligne : https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/29823/1/Nagra_Baljit_201106_PhD_thesis.pdf, consulté le 27 novembre, 2016.
- Nasir, N. S. & J. Al-Amin (2006). Creating identity-safe spaces on college campuses for Muslim students, *Change: the Magazine of Higher Learning* 38(2), 22-27, <http://dx.doi.org/10.3200/CHNG.38.2.22-27>.
- Nowakowska A., (2005) Dialogisme et polyphonie : des textes russes de M. Bakhtine à la linguistique contemporaine. Dans J. Bres, P. Haillet, S. Mellet, H. Nolke & L. Rosier (éds) *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*. Bruxelles: De Boeck/Duculot, 9-32.
- Nökel, S. (2005). Islam, Gender, and Dialogue: on Body Politics and Bio-Politics. Dans S. Nökel & L. Tezcan (éds) *Islam and the New Europe – Continuities, Changes, Confrontations. Yearbook of the Sociology of Islam. Volume 6*. New Brunswick, London: Transaction Publisher, 178-208.
- Onçu, A. (2006) Becoming “Secular Muslim”: Yasar Nuri Östürk as a Super-Subject on Turkish Television. Dans B. Meyer & A. Moors (éds) *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 227-250.
- Orbe, M. P. & D. K. Drummond (2011). Competing Cultural Worldviews in the United States: A Phenomenological Examination of the Essential Core Elements of Transnationalism and Transculturalism, *The Qualitative Report* 16(6), 1688-1714. En ligne : <http://nsuworks.nova.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1323&context=tqr>, consulté le 27 novembre, 2016.
- O’Sullivan-Lago, R. & G. de Abreu (2010). The dialogical self in a cultural contact zone: Exploring the perceived cultural correction function of schooling, *Journal of Community & Applied Social Psychology* 20(4), 275-287, <http://dx.doi.org/10.1002/casp.1031>.
- Pakulski, J. (2014). Confusions about multiculturalism, *Journal of Sociology* 50(1), 23-36, <http://dx.doi.org/10.1177/1440783314522190>.
- Pakulski, J. & S. Markowski (2014). Globalization, immigration and multiculturalism – the European and Australian experiences, *Journal of Sociology* 50(1), 3-9, <http://dx.doi.org/10.1177/1440783314522186>.

- Parekh, B. (2006). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory* (2nd edition). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pauha, T. & I. Jasinskaja-Lahti (2013). "Don't ever convert to a Finn" Young Muslims writing about Finnishness, *Diaconia* 4(2), 172-193, <http://dx.doi.org/10.13109/diac.2013.4.2.172>.
- Paveau, M. -A. & L. Rosier (2005). *Éléments pour une histoire de l'analyse du discours. Théories en conflit et ciment phraséologique*. Présentation du colloque franco-allemand : L'analyse du discours en France et en Allemagne: Tendances actuelles en sciences du langage et sciences sociales, 30 juin – 3 juillet 2005. En ligne : <http://www.johannes-angermuller.net/deutsch/ADF/paveaurosier.pdf>, consulté le 19 décembre 2014.
- Pavlenko, A. & A. Blackledge (2004). Introduction: New Theoretical Approaches to the Study of Negotiation of Identities in Multilingual Contexts. Dans A. Pavlenko & A. Blackledge (éds) *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters Ltd, 1-34.
- Peek, L. A. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity, *Sociology of Religion* 66(3), 215-242, <http://dx.doi.org/10.2307/4153097>.
- Peek, L. A. (2003). Reactions and response: Muslim students' experiences on New York city campuses post 9/11, *Journal of Muslim Minority Affairs* 23(2), 271-283, <http://dx.doi.org/10.1080/1360200032000139910>.
- Pelletier, G. (2007). *Finlande-Québec Regards comparatifs de deux systèmes scolaires en évolution*. Recherche pour la FCSQ. Université de Sherbrooke. En ligne : http://fcsq.qc.ca/uploads/tx_news/Etude-Systeme-Education-Finlandais_02.pdf, consulté le 31 octobre 2011.
- Phillips, A. (2010). What's wrong with Essentialism?, *Distinktion* 2010(20), 47-60, <http://dx.doi.org/10.1080/1600910X.2010.9672755>.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Pickering, M. (2001). *Stereotyping: The Politics of Representation*. New York: Palgrave.
- Pieterse, J. N. (2007). *Ethnicities and Global Multiculture. Pants for an octopus*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Potvin, M., Eid, P. & N. Venel (éds) (2007). *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*. Outremont, Québec : Athéna éditions.
- Puuronen, V. (2011) *Rasistinen Suomi*. Helsinki: Gaudeamus. Helsinki University Press.
- Rabatel, A. (2006a). Les auto-citations et leurs reformulations : des surassertions surénoncées ou sousénoncées, *Travaux de linguistique* 52, 71-84, <http://dx.doi.org/10.3917/tl.052.84>.
- Rabatel, A. (2006b). La dialogisation au cœur du couple polyphonie/dialogisme chez Bakhtine, *Revue Romane* 41(1), 55-80, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1600-0811.2006.00043.x>.
- Rabatel, A. (2005). 6. Les postures énonciatives dans la co-construction dialogique des points de vue : coénonciation, surénonciation, sousénonciation. Dans J. Bres, P. Haillet, S. Mellet, H. Nolke & L. Rosier (éds) *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*. Bruxelles : De Boeck/Duculot, 95-110.
- Rabatel, A. (2004). L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques, *Langages* 4(156), 3-17, <http://dx.doi.org/10.3917/lang.156.0003>.
- Raggatt, P. (2010). The Dialogical Self and Thirdness. A Semiotic Approach to Positioning Using Dialogical Triads, *Theory & Psychology* 20(3), 400-419, <http://dx.doi.org/10.1177/0959354310364878>.

- Raggatt, P. (2000). Mapping the dialogical self: towards a rationale and method of assessment, *European Journal of Personality* 14(1), 65-90, [http://dx.doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0984\(200001/02\)14:1<65::AID-PER351>3.0.CO;2-D](http://dx.doi.org/10.1002/(SICI)1099-0984(200001/02)14:1<65::AID-PER351>3.0.CO;2-D).
- Ramm, C. (2010). The Muslim Makers, How Germany 'Islamizes' Turkish Immigrants, *Interventions-International Journal of Postcolonial Studies* 12(2), 183-197, <http://dx.doi.org/10.1080/1369801X.2010.489692>.
- Rancière, J. (1995) *La mésentente*. Paris: Galilée.
- Rappoport, L., Baumgardner, S. & G. Boone (1999). Postmodern culture and the plural self. Dans J. Rowan & M. Cooper (éds) *The Plural Self in Everyday Life*, London: Sage Publications, 93-105.
- Rattansi, A. (1994). Racism, 'Postmodernism' and Reflexive Multiculturalism. Dans S. May. (éd.) *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Antiracist Education*. London, Philadelphia: Falmer Press, 77-112.
- Rattansi, A., & A. Phoenix (1997). Rethinking youth identities: Modernist and postmodernist frameworks. Dans J. Bynner, L. Chisholm, & A. Furlong (éds) *Youth, citizenship and social change in a European context*. Aldershot: Ashgate, 121-150.
- Rezai-Rashti, G. (2005). Unessential women: A discussion of race, class and gender and their implications in education. Dans N. Mandell (éd.) *Feminist issues: Race, class and sexuality*. Toronto: Pearson Education Canada, 83-99.
- Ribeiro, A. P. & M. M. Goncalves (2010). Commentary: Innovation and Stability within the Dialogical Self: The Centrality of Ambivalence, *Culture & Psychology* 16(1), 116-126, <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X09353211>.
- Richard, Louis-André (éd.) (2009) *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages au Québec*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Riikonen, T. (2007). *Analyse discursive de l'identité et du voile islamique. Étude de cas des étudiantes musulmanes de Montréal*. Mémoire de Master. Institut des langues classiques et romanes. Département d'études françaises. Université de Turku. En ligne : <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/35956/gradu2007Riikonen.pdf?sequence=1>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Riikonen, T. & F. Dervin (2012). Multiculturalism as a Foucauldian Technology of Power. Constructing a Muslim religious identity online in Finland and the Quebec province (Canada), *Nordic Journal of Migration Research* 2(1), 35-44, <http://dx.doi.org/10.2478/v10202-011-0025-x>.
- Rissanen, I., Tirri, K. & E. Kuusisto (2015). Finnish Teachers' Attitudes About Muslim Students and Muslim Student Integration, *Journal for the Scientific Study of Religion* 54(2), 277-290, <http://dx.doi.org/10.1111/jssr.12190>.
- Rissanen, I. (2014). Developing religious identities of Muslim students in the classroom: a case study from Finland, *British Journal of Religious Education* 36(2), 123-138, <http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2013.773194>.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. Dans M. Featherstone, S. Lash, & R. Robertson (éds) *Global Modernities*. London: Sage, 25-44.
- Roland, A. (2001). Another Voice and Position: Psychoanalysis across Civilizations, *Culture & Psychology* 7(3), 311-321, <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X0173004>.

- Rosier, L. (2005) 2. Méandres de la circulation du terme polyphonie. Dans J. Bres, P. Haillet, S. Mellet, H. Nolke & L. Rosier (éds) *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*. Bruxelles: De Boeck/Duculot, 33-46.
- Roulet, E. (1999). *La description de l'organisation du discours : du dialogue au texte*. Paris : Didier.
- Rousseau, L. (2005) Présentation : Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage, *Recherches Sociographiques* 46(3), 437-453, <http://dx.doi.org/10.7202/012470ar>.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam. The search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2000) L'individualisation dans l'islam européen contemporain. Dans F. Dassetto (éd.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain. Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Paris: Maisonneuve et Larose, 69-84.
- Rubin, H. J. & I. S. Rubin. (2005). *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Ryan, L. (2011). Muslim Women Negotiating Collective Stigmatization: 'We're Just Normal People', *Sociology* 45(6), 1045-1060. <http://dx.doi.org/10.1177/0038038511416170>.
- Saïd, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Random House
- Saint-Blancat, C. (1997) *L'Islam de la diaspora*. Paris : Bayard Éditions.
- Sakaranaho, Tuula (2008a). Arabian aavikolta Helsingin lähiöihin. Suomalaisen islamin tutkimuksen näkökulmia. Dans T. Martikainen, T. Sakaranaho & M. Juntunen (éds) *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Helsinki: SKS, 11 – 36.
- Sakaranaho, T. (2008b). Islam ja muuttuva katsomusaineiden opetus kouluissa. Dans T. Martikainen, T. Sakaranaho & M. Juntunen (éds) *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 157-181.
- Sakaranaho, T. (2006). *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam – Cross-reading Finland and Ireland* (Vol. 6). Leiden - Boston: Brill.
- Sakaranaho, T & T. Martikainen (2015). The governance of Islam in Finland and Ireland, *Journal of Religion in Europe* 8(1), 7–30, <http://dx.doi.org/10.1163/18748929-008010022>.
- Sakaranaho, T. & H. Pesonen (éds) (1999) *Muslimit Suomessa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Salih, R. (2009). Muslim women, fragmented secularism and the construction of interconnected 'publics' in Italy, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17(4), 409-423, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00085.x>.
- Sampson, E. (1985). The Decentralization of Identity: Toward a Revised Concept of Personal and Social Order, *American Psychologist* 11, 1203–1211, <http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.40.11.1203>.
- Satzewich, V. (2011). *Racism in Canada*. Don Mills: Oxford University Press.
- Saukkonen, P. (2013). Multiculturalism and Nationalism: The Politics of Diversity in Finland. Dans P. Kivisto & Ö. Wahlbeck (éds) *Debating Nordic Multiculturalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 270-294.
- Saukkonen, P. (1999). *Suomi, Alankomaat ja kansallisvaltion identiteettipolitiikka: Tutkimus kansallisen identiteetin poliittisuudesta, empiirinen sovellutus suomalaisiin ja hollantilaisiin teksteihin*. Thèse de doctorat. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

- Saukkonen, P. & M. Pyykkönen (2008). Cultural policy and cultural diversity in Finland, *International Journal of Cultural Policy* 14(1), 49 – 63, <http://dx.doi.org/10.1080/10286630701856518>.
- Scott, J. & G. Marshall (2009). Identity. Dans J. Scott & G. Marshall (éds) *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford University Press. En ligne : <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199533008.001.0001/acref-9780199533008-e-1061>, consulté le 6 septembre, 2016.
- Seggie, F. N. & R. O. Mabokela (2009). *Islam and higher education in transitional societies*. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers.
- Seggie, F. N. & G. Sanford (2010). Perceptions of female Muslim students who veil: Campus religious climate, *Race, Ethnicity, and Education* 13(1), 59-82, <http://dx.doi.org/10.1080/13613320903549701>.
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. London: Penguin Books.
- Sharify-Funk, M. (2010). Muslims and the Politics of “Reasonable Accommodation”: Analyzing the Bouchard-Taylor Report and its Impact on the Canadian Province of Québec, *Journal of Muslim Minority Affairs* 30(4), 535-553, <http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2010.533451>.
- Shavarini, M. (2001). *The Educational Experiences of Second-Generation Iranian Undergraduate Students*. Thèse de doctorat. Éducation. Harvard University.
- Shayan, F. (2013). Ontological Anxiety Among Shia Muslims in Finland: A Case Study of First Generation Immigrants in the City of Tampere, *Islamic Perspective* 9, 91-106, En ligne : <http://iranianstudies.org/wp-content/uploads/2010/04/Islamic-Perspective-Vol.-9-Spring-2013.pdf>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Sherry, M., Thomas, P. & W. H. Chui (2010). International students: a vulnerable student population, *Higher Education* 60(1), 33-46, <http://dx.doi.org/10.1007/s10734-009-9284-z>.
- Siddiqui, A. (2007). Islam at Universities in England: Meeting the Needs and Investing in the Future Source, *Islamic Studies* 46(4), 559-570. En ligne : <http://dera.ioe.ac.uk/6500/1/Updated%20Dr%20Siddiqui%20Report.pdf>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Sidhu, R. K (2003). *Selling Futures: Globalisation and International Education*. Thèse de doctorat. School of Education. Faculty of Social and Behavioural Sciences. The University of Queensland. En ligne : <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:157979/n01front.pdf>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Skowron-Nalborczyk, A. (2016). Relations Between the State and Islam in Finland and Poland. Dans R. Mason (éd.) *Muslim Minority-State Relations. Violence, Integration, and Policy*. New York: Palgrave MacMillan, 83-106.
- Smith, D. E. (1970) *Religion and Political Development*. Boston: Little, Brown.
- Song, S. (2010). Multiculturalism. Dans E. N. Zalta (éd.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>, consulté le 18 juillet 2016.
- Sundback, S. (1988). The process of secularization. A neglected issue in Finnish sociology, *Social Compass* XXXV(1), 91-106, <http://dx.doi.org/10.1177/003776868803500107>.
- Suomela-Salmi, E. & F. Dervin (2009). Clash of the Titans: The construction of the Human and Social Sciences by a philosopher and a sociologist. Dans E. Suomela-Salmi & F.

- Dervin (éds) *Cross-Linguistic and Cross-Cultural Perspectives on Academic Discourse*. Amsterdam: John Benjamins, 243-274.
- Surgan, S. & E. Abbey (2012). Identity Construction Among Transnational Migrants: A Dialogical Analysis of the Interplay Between Personal, Social and Societal Levels. Dans H. J. M. Hermans & T. Gieser (éds) *Handbook of Dialogical Self Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 151-168.
- Säävälä, M. (2008a) How do Locals in Finland Identify Resident Foreigners? *Finnish Yearbook of Population Research* 43 (2007–2008), 115–130.
- Säävälä, M. (2008b). Islam Kosovosta Suomeen muuttaneiden naisten elämässä. Dans T. Martikainen, T. Sakaranaho & M. Juntunen (éds) *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki : SKS, 111-131.
- Tabassum, R. F. (2006). Listening to the Voices of Hijab, *Women's studies international Forum*, 29(1), 54-66, <http://dx.doi.org/10.1016/j.wsif.2005.10.006>.
- Tahon, M.-B. (1996). Regards croisés sur les 'musulmanes' au Québec'. Dans F. Khadiyatoula, R. Hadj-Moussa & D. Simeoni (éds) *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 169 – 188.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. Dans S. Moscovici (éd.) *Introduction à la psychologie sociale*. Vol. I. Paris : Larousse, 272-300 (traduit de l'anglais par Patricia Nève)
- Tanner, A. (2003). *Siirtolaisuus, valtio ja politiikka. Kanadan, Sveitsin ja Uuden-Seelannin työvoiman maahanmuutto ja politiikka 1975-2001*. Helsinki: Ulkomaalaisvirasto.
- Tappan, M. B. (2005). Domination, Subordination and the Dialogical Self: Identity Development and the Politics of 'Ideological Becoming', *Culture & Psychology* 11, 47–75, <http://dx.doi.org/0.1177/1354067X05050743>.
- Taylor, C. (2008) [1992]. *Le malaise de la modernité*. Paris : Le Cerf. (traduit de l'anglais par Charlotte Mélançon).
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 37–38.
- Tiilikainen, M. (2003a) *Arjen islam – somalinaisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- Tiilikainen, M. (2003b). Somali Women and Daily Islam in the Diaspora, *Social Compass* 50(1), 59-69, <http://dx.doi.org/10.1177/0037768603050001964>.
- Toivanen, M. (2014). *Negotiating Home and Belonging: Young Kurds in Finland*. Thèse de doctorat. Sociologie. Turku: University of Turku. En ligne : <http://www.doria.fi/handle/10024/98544>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Tournebise, C. (2013). *Enseigner l'interculturel dans le supérieur : Quels discours et approches d'un concept ambigu à l'heure de l'internationalisation ? Le cas de la Finlande*. Thèse de doctorat. Département d'études françaises (Université de Turku) & Département Sciences du Langage (Université de Lorraine). Turku : University of Turku. En ligne : <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/93866/AnnalesB375TournebiseDISS.pdf?sequence=4>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Tremblay S. & M. Milot (2014). La formation du citoyen dans les écoles juives et musulmanes du Québec, *Histoire, monde et cultures religieuses* 32(4), 119-134.
- Triki-Yamani, Amina & Mc Andrew, Marie (2009) Perceptions du traitement de l'islam du monde musulman et des minorités musulmanes par de jeunes musulmans(es) du Cegep au

- Québec, Dans M. Milot & D. Koussens (éds.) *Reconnaissance de la diversité religieuse : débats actuels dans les différentes sociétés*, *Diversité urbaine* 9(1), 73 – 94.
- Tuori, S. (2009) *The Politics of Multicultural Encounters. Feminist Postcolonial Perspectives*. Turku: Åbo Akademi University Press.
- Turner, J. C. (1982). Towards a cognitive redefinition of the social group. Dans H. Tajfel (éd.) *Social Identity and Intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-40.
- Tyrer, D. & F. Ahmad (2006) *Muslim Women and Higher Education: Identities, Experiences and Prospects. A Summary Report*. Liverpool: Liverpool John Moores University and European Social Fund 2006. En ligne : https://www.researchgate.net/publication/45667132_Muslim_Women_and_higher_education_Identities_experiences_and_prospects, consulté le 4 décembre, 2016.
- Valentine, G. & D. Sporton (2009). “How Other People See you, It’s Like Nothing That’s Inside”: The Impact of Process of Disidentification and Disavowal on Young People’s Subjectivities, *Sociology* 43(4), 735-751.
- Valtonen, K. (1999). The societal participation of Vietnamese refugees: Case studies in Finland and Canada, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 25(3), 469-491.
- Venel, N. (1999). *Musulmanes Françaises. Des pratiquantes voilées à l’université*. Paris: L’Harmattan.
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27(4), 573-582.
- Vion, Robert (2010). *Polyphonie énonciative et dialogisme*. La communication présentée dans le Colloque international Dialogisme : langue, discours, septembre 2010, Montpellier, En ligne : www.praxiling.fr/IMG/pdf_Vion1.pdf, consulté le 20 juillet 2016.
- Vigour, C. (2005). *La comparaison dans les sciences sociales*. Paris : Éditions La Découverte.
- Vion, R. (2005). 9. Modalités, modalisations, interaction et dialogisme. Dans J. Bres, P. Haillet, S. Mellet, H. Nolke & L. Rosier (éds) *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*. Bruxelles : De Boeck/Duculot. En ligne : <https://www.cairn.info/dialogisme-et-polyphonie-approches-linguistiques--9782801113646-page-143.htm>, consulté le 1 août 2016.
- Vion, R. (2004). Modalités, modalisations et discours représentés, *Langages* 156, 96-111, <http://dx.doi.org/10.3917/lang.156.0096>.
- Vion, Robert (2001). Effacement énonciatif et stratégies discursives. Dans A. Joly & M. De Mattia (éds) *De la syntaxe à la narratologie énonciative. Textes recueillis en hommage à René Rivara*. Paris: Ophrys, 331-354.
- Vion R. (1999). Pour une approche relationnelle des interactions verbales et des discours. *Langage et société* 87, 95-114, <http://dx.doi.org/10.3406/lsoc.1999.2855>.
- Vion, R. (1998) Le sujet en linguistique. Dans R. Vion (éd.) *Les sujets et leurs discours. Énonciation et interaction*. Aix-en- Provence : Publications de l’Université de Provence, 189-202.
- Vion, R. (1992) *La Communication Verbale. Analyse des Interactions*. Paris : Hachette.
- Wacek, J. (2010). The Multivocal Shari’a in History and Literature, *28 Wisconsin International Law Journal*, 299-324.
- Wade, P. (2002). *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. London: Pluto.
- Wahlbeck, Ö. (2003) *Mångkulturalism i Finland - en kritisk litteraturöversikt*, Åbo: Åbo Akademi. Sociologi. En ligne: <http://users.abo.fi/owahlbec/mangkult.pdf>, consulté le 18 juillet, 2016.

- Warren, Jean-Philippe (2011). Introduction : les gauches québécoises. Quelles spécificités ? Quelles similitudes?, *Globe : revue internationale d'études québécoises* 14(1), 13-16, <http://dx.doi.org/10.7202/1005983ar>.
- Watt, D. (2011). *Juxtaposing sonare and videremidst curricular spaces: Negotiating Muslim, female identities in the discursive spaces of schooling and visual media cultures*. Thèse de doctorat. Education. University of Ottawa (Canada). En ligne : <http://hdl.handle.net/10393/19973>, consulté le 3 décembre, 2016.
- Weibel, N. B. (2000). *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*. Paris: Editions Complexe.
- Weidner, D. (2010). Thinking Beyond Secularisation: Walter Benjamin, the “Religious Turn”, and the Poetics of Theory, *New German Critique* 111, 37(3), 131-148, <http://dx.doi.org/10.1215/0094033X-2010-017>.
- Wengraf, T. (2001). *Qualitative research interviewing biographic narrative and semi-structured methods*. London: SAGE
- White, P. R. R. (2011). Appraisal. Dans Zienkowski, J., Östman, J.-O., & J. Verschueren (éds.) (2011). *Discursive Pragmatics*. Amsterdam: Benjamins, 14-36.
- Wikan, U. (2002). *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wilce, J. (1998). The Kalimah In the Kaleidophone: Ranges of Multivocality in Bangladeshi Muslim's Discourses, *Ethos (Malden)* 26(2), 229-257, <http://dx.doi.org/10.1525/eth.1998.26.2.229>.
- Williams, G. (1999). *French Discourse Analysis. The Method of Post-Structuralism*. London & New York: Routledge.
- Wimmer, A. & N. Glick Schiller (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences, *Global networks* 2(4), 301-334, <http://dx.doi.org/10.1111/1471-0374.00043>.
- Youdell, D. (2006). Subjectivation and Performative Politics: Bulter Thinking Althusser and Foucault: Intelligibility, Agency and the Raced-Nationed-Religioned Subjects of Education, *British Journal of Sociology of Education*, 27(4), *Troubling Identities: Reflections on Judith Butler's Philosophy for the Sociology of Education*, 511-528, <http://dx.doi.org/10.1080/01425690600803160>.
- Zebiri, K. (2008) *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*, Oxford: One World.
- Zienkowski, J. (2011). Discursive pragmatics: A platform for the pragmatic study of discourse. Dans J. Zienkowski, J.-O. Östman & J. Verschueren (éds.) *Discursive Pragmatics*. Amsterdam: Benjamins, 1–13.
- Zienkowski, J., Östman, J.-O., & J. Verschueren (éds.) (2011). *Discursive Pragmatics*. Amsterdam: Benjamins.
- Zine, J. (2008) Honour and Identity: An Ethnographic Account of Muslim Girls in a Canadian Islamic School, *Topia* 19, 35-61. En ligne : <http://topia.journals.yorku.ca/index.php/topia/article/view/18005>, consulté le 3 décembre, 2016.

ANNEXE 1. Structure préliminaire des entrevues (version française)

Chère participante,

Vous trouvez en-dessous les thèmes préliminaires de l'entrevue individuelle. L'entrevue se concentre sur l'écoute de vos opinions et vos expériences personnelles de ces thèmes. Elle sera conduite d'une manière non formelle avec des questions ouvertes (pas de bonnes ou mauvaises réponses). Ces thèmes mentionnés ci-dessous sont pareils pour toutes les participantes, donc il peut y avoir certains qui ne sont pas importants pour vous personnellement. De plus, ces thèmes sont mobiles sans ordre spécifique. Comme votre participation se base sur le volontariat, vous avez le droit d'indiquer n'importe quel moment si vous ne vous sentez pas à l'aise à répondre à certaines questions. Merci de votre participation!

1) Questions sur la religion

- Se présenter librement: qui êtes-vous?
- Sur la religion: qu'est-ce que la religion signifie pour vous personnellement?
- Comment vous vous décrivez comme une personne religieuse?
- Comment votre famille d'enfance vivait la religion dans la vie quotidienne ?
- Quels sont les aspects importants religieux pour vous (pratiques, matériaux, etc.)

2) Immigration

- "être immigrante" (en général) qu'est-ce que cela vous signifie?
- Et que signifie "être immigrante" dans un contexte du Québec/Montréal?
- Comment pourriez-vous décrire votre vie comme musulmane immigrante au Québec en général et dans un milieu universitaire en particulier ?
- Avez-vous des expériences spécifiques à partager?
- De quelle manière votre religiosité a changé dû aux expériences d'immigration ?

3) Université et religion

- Comment décririez-vous la présence des religions dans un contexte universitaire à Montréal?
- Pratiquez-vous la religion dans un contexte universitaire et si oui, comment ?
- Avez-vous des besoins spécifiques concernant la religion dans l'université?

4) Multiculturalisme

- Qu'est-ce que le mot "multiculturalisme" signifie pour vous?
- Comment pouvez-vous décrire le Québec/Canada comme un pays multiculturel?
- À votre opinion, comment le multiculturalisme au Québec se diffère du multiculturalisme vécu dans un autre contexte (pays d'origine, par exemple) ?
- Est-ce qu'il y a des discours/débats/politiques publics sur le multiculturalisme dans les médias qui vous touchent personnellement en ce moment ?
- Comment décririez-vous l'université comme contexte multiculturel? Est-ce qu'il y a des politiques spécifiques/cours sur le multiculturalisme ?
- Avez-vous quelque chose à ajouter, des expériences à partager, des améliorations à suggérer ?

ANNEXE 2. Traduction des extraits du finnois en français

(Traductions faites par Sini Fabre (Master en traduction et en interprétation) du finnois au français)

Chapitre III : 1.1.

Tableau XVIII (page 266).

(F9L) *Ma famille est (...) un vrai méli-mélo; j'ai commencé à halluciner si j'étais morte [accident de voiture]; c'est à partir de là que j'ai commencé à développer un peu plus (...) justement cette identité musulmane (Mun perhe on (...) on semmonen kunnan sekametalisoppa; jäin miettimään et jos mä oisin oikeesti kuollu siihen [kolari]; siitä alkoi niinku sit kehittää enemmän (..) just tätä muslimi-identiteettiä)*

(F12J) *Cet intérêt envers la religion a commencé seulement (..) plus tard; je lisais (..) et j'étudiais (...) vraiment beaucoup (..) indépendamment; dans ma famille c'est probablement moi qui est la plus pratiquante (Kiinnostus uskontoon niinku leimahti vasta (..) myöhemmin; luin (..) ja opiskelin (...) tosi paljon (..) itsenäisesti; meidän perheestä ehkä minä olen niinku kaikista harjottavin)*

(F13Z) *Ce qu'enseigne (...) l'islam c'est à mon avis très intelligent; je ne me suis pas tout de suite (...) convertie (..) c'était un long processus; je suis d'origine (...) chrétienne (Mitä islam (...) opettaa se on mun mielestä jü-järkee; en heti (..) kääntynyt se oli kyllä pitkää prosessi; olen alkuperäinen (...) kristitty)*

Chapitre III. 1.2.1.1.

(EX2) F13Z : « Le Brésil est à ce que je me rappelle le deuxième pays où il y a le plus de chrétiens (..) dans le monde (..) mais il n'y a pas eh.. en tout cas selon moi la religion n'a pas une réelle importance »; « les gens disent que je suis chrétienne (..) mais non eh.. cela ne veut pas dire que cette personne va à la messe tous les dimanches (..) ou prie tous les jours (..) c'est eh c'est selon moi plus une coutume culturelle eh.. que eh (..) qu'une religion » (Brasilia on muistaakseni toiseksi suurin kristillinen maa (..) maailmassa (..) mutta ei siellä eh.. ainakin mun mielestä oo niin eh tärkeä uskonto »; « ihmiset sanoo että olen olen kristitty (..) mutta ei eh.. ei ei se tarkoita että että tämä henkilö käy eh joka sunnuntai kirkossa (..) tai rukoilee joka päivä (..) se on eh se on mun mielestä nyt enemmän kulttuurinen eh (..) eh tapa kuin (..) kuin uskonto »)

*Le Brésil est à ce que je me rappelle le deuxième pays où il y a le plus de chrétiens (F13Z)
(Brasilia on muistaakseni toiseksi suurin kristillinen maa (F13Z))*

Chapitre III : 1.2.2.

(EX7) F12J : *cet intérêt envers la religion a commencé seulement (T: oui) plus tard (T: ouais) genre à partir de treize ans.. (...) je me souviens que sur le net on écrivait énormément (...) sur un peu de tout genre sur les musulmans genre et comme ça donc je me souviens j'étais dans des forums il y avait un lien quelque part (T: oui) je me souviens je suis allée sur des forums de Suomi24 (T: hmh) et donc il y avait de tout sur les musulmans et je me demandais genre je me souviens que je lisais ces choses et je me demandais d'où elles venaient (...) que ça peut pas être vrai tout ça ce qu'on écrit sur nous (...) je me souviens que je participais pour la première fois à ces discussions (...) et puis je me suis rendue compte que bon dieu je ne sais rien moi non plus sur ma propre religion (..) je sais seulement des règles (..) mais je ne comprenais pas non plus*

(..) voire ma propre religion (..) et donc c'est de là que j'ai commencé genre à m'y intéresser (tai se niinku kiinnostus uskontoon niinku leimahti vasta (T: joo) myöhemmin (T: niin niin) se että et niinku kolmetoista vuotiaasta eteenpäin...(..) mä muistan että netissä oli hirveesti kirjottelua (...) kaikkee niinku jostain muslimeista niinku ja tälleen niin mä muistan et mä olin niinku jossain nettikeskusteluissa niinku joku linkki oli jossain (T: joo) niin sit mä menin mä muistan mä menin Suomi24 johonki nettikeskusteluihin (T: hmh) ja siel oli sit kaikkee juttuja muslimeista ja sit mä ihmettelin niinku että mä muistan mä luin niit juttuja ja sit mä ihmettelin niinku et mistä nää niinku on peräisin (...) et eihän tää voi olla totta mitä ne meistä kirjoittelee (...) mä muistan mä osallistuin niinku ensimmäisen kerran niihin keskusteluihin (...) ja sit mä huomasin sillon et hyvänen aika enhän mä itekkään tiedä mitään niinku mun omast uskonnostani (..) mä tiedän vaan niinku vaan sääntöjä (..) mut en mä ittekään niinku ymmärtäny (..) edes mun omaa uskontoani (..) nii sitte se lähti niinku se niinku kiinnostus vasta)

Chapitre III : 1.3.1.

(EX14) F12J: « À partir de 13 ans (..) j'ai commencé à étudier moi-même plus la religion »; « c'est là que j'ai comment dire mieux compris (..) que aa c'est pour ça qu'on agit d'une certaine manière et pourquoi on fait ainsi »; « avant moi la religion genre ne m'intéressait pas vraiment (..) c'était seulement genre ((toux)) on ne mangeait pas de viande de porc à l'école (..) et ben...nous on ne fume pas.. de cigarettes (...) c'était un peu comme il y avait que des manières de protocoles et des règles » (« 13 vuotiaasta eteenpäin (..) niinku itse aloin opiskelemaan uskonnosta lisää »; « siin mä tavallaan niinku ymmärsin paremmin (..) et ahaa minkä takia me toimitaan tietyllä tavalla miks tehään näin »; « sitä ennen mua ei niinku oikeestaan hirveesti uskonto tietyl tavalla kiinnostanu (..) se oli vaan sitä että ((toux)) koulussa ei syöty sianlihaa (..) ja tota.. ei me ei polteta.. tupakkaa (...) se oli vaan sellast et niinku oli toimintatapoja ja sääntöjä »)

(EX15) F9L: puis je me souviens que quand on était tout petits moi et mon petit frère on ne comprenait pas vraiment ((petit rire)) et on grimpaît toujours comme ça (..) et il s'est mis sur le dos et cette rigolade continuait autour de papa (...) au petit matin quand ils étaient en train de manger pendant le mois de jeûne (..) et moi je leur ai dit que je voulais me joindre à eux pour le petit-déjeuner et je ne savais pas pourquoi ils mangeaient là ((rire)) (sit muistan sit ku oltiin tosi pieniä ei me kyl tajuttu silleen ((petit rire)) pikkuveljen kans kiipeiltiin aina silleen (..) nyt se laskeutui sinne selkään reppuselkään ja sit vaan kauhee pelleileminen siinä isän ympärillä (...) aamuyöllä kun ne oli syömässä sillo paastokuukauken aikana (..) silleen ja mä vaan että oi teillä on aamiainen täällä ja menin vaan seuraan en tienny miks ne söi siinä ((rire))

(EX17) F9L : mais donc après j'allais en voiture... au camp puis du coup je me suis retrouvée dans un fossé et je me suis fracturée la nuque (...) alors je me suis dit vraiment que.. qu'est ce qui avait encore mal tourné ((petit rire)) (...) j'ai commencé à halluciner si j'étais morte (..) si j'étais prête à partir genre (..) et si j'étais en fin de compte vraiment croyante (..) puis j'ai été envahie par ce... sentiment de peur que (...) j'étais un peu perdue avec mes croyances (...) ça.. ça aurait pu être la grosse catastrophe.. que plusieurs auraient pensé qu'il ne s'agissait que d'un accident mais

*pour moi c'était comme une bénédiction et un salut (...) c'est à partir de là que j'ai commencé à développer un peu plus (..) justement cette identité musulmane (..) un peu à faire des recherches (mut sitte mä olin **tosiaan matkalla autolla.. leirille nii sit mä ajoin ojaan sillo ja mursin niskani (...)** ni **sit mietti silleen oikeesti että.. mikähän tässä meni taas vähän niiku pieleen ((petit rire)) (...)** vähän jäi miettimään et jos mä oisin oikeesti kuollu siihen (..) oisinko mä ollu niiku valmis lähtemään ja silleen (..) et tavallaan **olinko mä uskovainen loppujen lopuks** (..) sit tuli vähän semmonen.. pelon tunne et (...) uskon asiat on jääny vähän niiku hakoteille (...) tää.. se olis voinu olla aika katastrofaalinen.. et monet pitäis tätä onnettomuutta onnettomuutena mut itelle se tuli vähän niiku siunauksena ja pelastuksena ja silleen et (...) **siitä alkoi niinku sit kehittää enemmän (..) just tätä muslimi-identiteettiä (..) vähän etsimään tietoo enemmän)***

Chapitre III : 1.3.2.

(EX19) F13Z : « *je ne me suis pas tout de suite (..) convertie c'était un long processus (..) et c'est comme ce n'est pas comme.. euh.. un jeu (..) ou comment on dit que (..) quand tu te convertis au musulman c'est pour toute la vie (..) eh c'est comme.. ça change (...)* **j'ai commencé à lire (..) sur l'islam (..) et.. et puis j'ai décidé euh peut-être pas tout de suite mais disons dans l'année ou les deux années suivantes (..) donc j'ai décidé que je voulais être musulmane** »; « *c'était le moment dans ma vie où je voulais.. comment dire eh.. j'ai commencé à réfléchir (..) à ma vie pourquoi je suis ici (..) et d'où ((petite rire)) on vient (..) et c'est alors que j'ai commencé à m'intéresser à la religion (..) et surtout à l'islam et je me suis mise à lire (..) sur l'islam* » (« *en heti (..) kääntynyt se oli kyllä pitkä prosessi (..) ja se on niinku se ei oo eh.. eh.. leikki (..) vai miten sanotaan että (..) kun kää-käännyt muslimiks se on siinä sit eh sun koko elämä (..) eh on niinku.. muuttuu (...)* **aloitin lukemaan (..) islamista (..) ja.. ja sit päätin eh ei heti mutta sanotaan ehkä pari.. tai vuo- vuoden päästä (..) niin päätin että haluan olla muslimi** »; « *tuli hetki mun elämän että halusin.. niinku eh.. rupesin miettimään sitä niinku (..) mun elämästä miksi olen täällä (..) niinku mistä ((petit rire)) tullaan (..) ja sit rupesin kiin-kiinnostumaan uskonnosta (..) ja ja varsinkin islamista ja aloitin lukemaan (..) islamista* »)

Chapitre III : 1.3.5.

(EX33) F13Z : *quand tu te convertis au musulman c'est là pour toute ta vie (T: euh euh oui).. euh c'est comme.. ça change.. (T: oui) oui mais.. ouais comme tu as dit que quand.. tu lis beaucoup sur quelque chose (T: oui) et et eh.. tu es sûr que c'est ça (T: oui) la vérité (T: oui) eh... c'est ça ce que je veux de ma vie (kun kää-käännyt muslimiks se on siinä sit eh sun koko elämä (T: hmh hmh joo).. eh on niinku.. muuttuu.. (T: joo) niin mutta.. niinku ihan eh.. kun sanoit että kun.. luet paljon jostain (T: niin) ja eh.. eh.. olet varma että tää on (T: joo) totuus tää on (T: niin) eh.. tää tätä mä haluan mun elämään)*

Chapitre III : 1.4.2.

(EX42) F12J : *moi je n'ai pas vraiment été très intéressée en quelque sorte à la religion (T: oui) c'était seulement genre ((toux)) on ne mangeait pas de viande de porc à l'école (T:*

oui.. ok).. et ben.. **nous on ne fume pas.. de cigarettes** (T: oui) **on ne boit pas d'alcool** (T: ouais) **on ne.. jure pas.. n'insulte pas les autres** (T: hmh) **il faut respecter les autres** (T: oui) **et comment dire il faut aider les personnes âgées.. et biens-** (T: euh) **c'était un peu comme il y avait que des manières de protocoles et des règles (...)** **quand on est enfant genre.. la religion.. la religion n'était pas comment dire aussi concrète (...)** **la religion était plutôt genre des règles (...)** **genre quoi et comment on agit** (T: hmh) **dans ces situations.. comment on agit dans certaines situations** (mua ei niinku oikeestaan **hirveesti uskonto tietyl tavalla kiinnostanu** (T: joo) **se oli vaan sitä että ((toux)) koulussa ei syöty sianlihaa** (T: niin niin.. okei).. ja tota.. ei me ei polteta.. **tupakkaa** (T: joo) **ei juoda alkoholia** (T: joo) **ei.. ei kiroilla.. ei puhuta huonosti muille ihmisille** (T: hmh) **pitää muita ihmisiä kunnioittaa** (T: joo) ja niinku **pitää olla auttavainen niinku vanhempia ihmisiä kohtaan..** ja sit tiet- (T: hmh) **se oli vaan sellast et niinku oli toimintatapoja ja sääntöjä (...)** lapsuudessa se niinku niinku.. **uskonto.. uskonto ei ollu silleen ehkä niinku niin konkreetinen (...)** **uskonto oli enemmänki semmosta sääntöjä (...)** **et mitä et millä tavalla toimitaan** (T: hmh) **näissä tilanteissa... millä tavalla toimitaan tietyis tilanteissa)**

après je voulais commencer à l'utiliser [le foulard] (..) **je n'étais pas aupara- je n'étais pas auparavant croyante du tout; je voulais être adulte** (et sit halusin käyttää sitä [huivia] että (..) **en mä sil- en mä sillon ollu mitenkään uskonnollinen; mä halusin olla aikuinen** (F12J))

Chapitre III : 1.4.4.

(EX54) F9L : et ben... **pendant la fête de célébration de la fin du lycée j'ai un peu pris.. disons qu'on avait la journée des bacheliers (...)** **pour notre fête de fin d'année on avait comme thème le ciel et l'enfer** donc j'ai pas pu y participer (T: aah okay) donc.. **c'était un peu nul comme journée** (T: ouais) **pourquoi il fallait choisir ce sujet pourquoi pas plutôt des transsexuels même si chez les musulmans les hommes n'ont pas le droit de s'habiller en femme ou comme ça** (T: ouais) **mais ça aurait été encore correct si j'y avais participé ((petit rire))** (T: ouais) **comme ça aurait été une affaire à laquelle tout le monde participait** (no siis.. no **penkkareissa** jo tuli kans vähän.. tai siis oli meil oli niinku omas lukios abipäivät ja penkkarit (...)) ni sit mejän vuonna oli just semmonen et **oli taivas ja helveti** aiheena nii et siihen mä en voinu ottaa osaa sitte (T: nii okei) et.. oli vähän silleen tyhmä päivä (T: nii) miksi teijän piti valita tää aihe miks **ol-oltais oltu ennemmi vaikka transseksuaaleja vaikka seki on niinku islamis semmonen että mies ei saa pukeutua naiseks tai näin** (T: nii) **mut siis se ois ollu semmonen et mä oisin voinu vielä siihen mennä ((petit rire)) mukaan** (T: nii) **ku se olis ollu semmonen isomman porukan juttu)**

Chapitre III : 1.4.5.

(EX59) F12J : « **quand j'étudiais vraiment beaucoup.. ou je lisais vraiment beaucoup (..) indépendamment.. là oui.. je peux dire que (...)** **à ce stade quand la vision du monde change (..) oui à ce point on s'en rend compte qu'on change en tant que personne** »; « **j'étudiais ou c'était vraiment beaucoup ce genre ce genre de d'étude pour soi (..) oui le fait d'étudier pour moi-même m'a fait comprendre qu'avant ça j'étais pas vraiment croyante** » (sillon ku mä oikeesti opiskelin paljon.. **tai luin tosi paljon (..) itsenäisesti..**

ni.. ni.. kyllä kyllä mä voin sanoo että (...) siinä vaiheessa kun oma semmonen niinku niinku maailmannäkemys (..) muuttuu.. (..) niin siinä vaiheessa kyllä sen ehkä huomaa et siinä vaiheessa itekkin ihmisenä muuttuu »; « opiskelin tai se oli tosi paljon semmost semmost itseopiskelua (..) niin itseopiskelua niin ehkä siinä sit synty se ja mä huomasin niinku että sitä enne mä en toisaalta ollu uskonnollinen »)

Chapitre III : 1.5.2.

(EX67) F12J : *ouais et ensuite ma mère a dit que tu ne dois pas encore porter le foulard.. (T: oui) et j'ai dit que oui je le veux (T: ouais) et là je me souviens que j'avais caché mon foulard dans mon sac à dos pour l'école.. (T: ah) et quand je suis sortie je l'ai mis sur ma tête (T: tu l'as mis..) ((petit rire)) ouais.. et ma mère a dit que non non ne commence pas encore à porter le foulard et tu commences alors plus tard ((rire)) ouais.. ouais.. et là j'ai mis ça toujours et après je me souviens une fois ma mère m'a attrapé quand ma mère a regardé sur la fenêtre que je suis là je marche avec le foulard eh tu fais quoi là ((rire)) quand je suis retournée à la maison ((rire)) et ma mère a regardé que okay tu as commencé à porter le foulard ((rire)) j'ai dit que oui [traduit par nous] (niin ja sit äiti sano et ei sun tarvii nyt viel alkaa huivia käyttään.. (T: joo).. sit mä sanoin et joo mä haluan (T: niin) sit mä muistan kun piilotin mun koulureppuun huivin.. (T: aah) ja sitte kun menin ulos nii mä laitoin sen (T: sä laitoit sen) ((petit rire)) niin.. ja äiti sano et et nyt ala käyttää huivia et käytät vast myöhemmin ((rire)) niin.. niin.. niin et sit mä niinku laitoin aina ja sit mä muistan yhden kerran mä jäin kiinni ku äiti katto ikkunasta et mä kävelen siellä huivi päässä et mitä sä teet ((rire)) kun mä tulin takas kotiin ((rire)) sit äiti katto et jaa et aloit nyt sit käyttää huivia ((rire)) sanoin et joo)*

Chapitre III : 1.6.1.

j'ai toujours cru en Dieu (..) je sais que Dieu existe et que (..) je sais que c'est genre (..) je n'ai jamais eu aucun doute à ce sujet (aina mul on aina ollu se usko.Jumalaan (..) mä tiedän että Jumala on olemassa ja se että (..) mä tiedän että se on niinku.. mulla ei oo koskaan ollu mitään epäilyst missään (F12J))

(EX79) F12J : « *car l'islam est une religion (..) monothéiste.. que (...) on croit qu'il n'y a seulement (..) qu'un seul Dieu »; « Dieu est parfait genre de toutes les faiblesses humaines »; « dans l'islam tout vient de Dieu »; « et après bien sûr Dieu nous connaît mieux car il nous a créé (..) et sait ce qu'il y a de bon pour nous.. donc on ne peut pas en tant qu'humain aller changer ceci.. » (« *koska islamhan on monoteistinen (..) uskonto et...(..) uskotaan et on ainoastaan (..) vain yksi Jumala* » : « Jumala on täydellinen kaikist niinku ih-ihmisisit- ihmismäisist heikkouksista »; « islamissa kaikki tulee Jumalalta »; « ja sit niinku totta kai Jumala tuntee meidät paremmin kun hän on meidät luonu (..) et mikä meil on hyvä.. niin ei me voida ihmisenä mennä sitä muuttamaan.. »)*

Chapitre III : 1.6.2.

(EX84) F13Z : T: *oui eh comment.. tu as aussi étudié à Turku et.. puis à Helsinki et.. et à Helsinki tu t'es convertie au musulman.. et donc comment c'est maintenant à l'université là-bas..*

Z: ahh **hamdouillah..** il n'y a rien de comment.. c'était bien sûr une grande surprise ((petit rire)).. pour mes camarades de classe

F13Z : T: joo.. eh niin mitens.. niin sä oot opiskellu myös Turussa ja.. sitte Helsingissä ja.. niin Helsingissä sä sitten käännyit muslimiksi.. niin millasta nyt on siellä yliopistolla..

Z: jaa **hamdouillah..** ei oo mitään niinku.. tietysti oli iso yllätys eh ((petit rire)).. mun luokkakavereille

Chapitre III : 1.6.6.

Tableau XIII. (page 167)

- *C'est la même chose avec les juifs et la circoncision et donc c'est sans doute pour eux aussi (...) un peu plus compliqué [en Finlande] (Sama juttuhan on juutalaisilla kans se ympärileikkaus sit niilleki se on vissiin (..) hankalempi [Suomessa] (F9L))*

- *je suis d'origine (..) chrétienne (olen alkuperäinen (..) kristi-kristitty (F13Z))*

- *ma mère (...) est elle-même retournée à l'islam avec sa sœur (..) du côté de sa famille on trouve aussi des athées des chrétiens et des bouddhistes (...) et un qui est kung-fu aussi (...) donc un vrai méli-mélo (mun äiti (...) on itse palannut islamiin siskonsa kanssa (..) hänen puolelta löytyy sit ateisteja kristittyjä ja buddhalaisia (...) onks yks niistä kunfutselainen kans vielä (...) et on semmonen kunnan sekametelisoppa (F9L))*

excuse-moi si tu es chrétienne toi-même (anteeksi jos olet itse kristitty (F13Z))

Chapitre III : 1.7.1.

(EX97) F12J : *on enseigne en religion d'islam que nous devons comment dire bien mener la vie (T: oui.. oui) parce que comment dire la vie n'est qu'un test (uskonnossa islamissa niinku opetetaan se että niinku että meidän pitää elää elämä hyvin (T: niin.. niin niin) koska niinku koska niinku tää elämä on kuitenkin vaan testi)*

(EX104) F12J : *genre comme les musulmans vivant en Finlande (..) nous on doit se mettre plus en avant (...) ben en Finlande ou ici c'est quand même super jeune notre (..) genre.. comment dire comme en arabe **oummat** (..) c'est comme **cette communauté** (niinku Suomes asuvat muslimit (..) **meijän pitää tehdä enemmän itsemme näkyviksi** (...) no Suomes tai niinku tää on niinku tosi nuori tää kuitenkin tää **meijän** (..) niinku.. miten mä nyt sanoisin niinku arabiaks on **umma** (..) se on niinku **tää yhteisö**)*

(EX105) F9L : *les gens devraient se familiariser uniquement avec les textes originaux comme ça ils sauraient pourquoi on fait ainsi et pourquoi telle et telle chose est interdite (..) ou bien **pourquoi nous considérons telle chose comme inacceptable** ou autre (ihmisten pitäis vaan tutustuu niihin alkuperäisiin lähteisiin et ne tietää et miks tehään näin tai mikä on väärin (..) tai **miks me pietään jotain vääränä** tai muuta)*

Chapitre III : 1.8.1.

(EX111)

- « *bien sûr un musulman doit pratiquer sa religion comme genre (..) cinq prières journalières* » (totta kai muslimin kuuluu uskontoa harjottaa niin on se niinku (..) viis päivittäistä rukousta » (F12J))
- « *et puis cette affaire de foulard..(..) parce que les femmes musulmanes doivent porter le foulard* » (« ja sit se huiviasia.. (..) koska musliminaisten pitää käyttää huivia » (F12J))
- « *je disais que bien sûr il faut absolument porter le foulard (..) genre parce que.. parce que c'est quand même quand même imposé genre par l'islam (..) et c'est une affaire imposée par le Coran* » (« mä sanoin no totta kai no totta kai ehdottomasti pitää nyt huivia käyttää (..) niinku koska.. koska eihän sillä niinku koska se kuitenkin se on se joka on määrätty niinku islamissa (..) ja Koraanissa on se asia määrätty » (F12J))

Chapitre III : 1.9.

alors j'ai 23 ans et.. je suis une fille somalienne (no mä oon 23 vuotias.. ja somalialainen tyttö (F12J))

Chapitre III : 1.9.3.

c'est pareil si un garçon n'est pas circoncis il ne peut donc pas diriger les prières; en particulier les hommes ont la plus grande responsabilité de la famille (se on kans semmonen juttu et jos poika ei oo ympärileikattu nii niin sitten hän ei voi niinku johtaa rukouksia; erityisesti miehellä on se suurin vastuu siit perheestä (F9L))

on verrait de suite des femmes si elles utilisaiient le foulard (..) mais les hommes eux ils s'habillent presque de la même façon que les autres (et naisistahan näkis heti jos ne käyttää huivia (..) mut miehet kun ne pukeutuu aika samanlailla kun nää muutkin (F9L))

il y a il peut y avoir des hommes musulmans ou autre mais moi je vais pas commencer.. ou bien je ne vais pas leur demander (..) avez-vous prié.. (siellä on saattaa olla jotain niinku muslimimiehiä tai jotain mut en mä nyt niiltä niinku aio kysellä tai ei oo.. tai siis en mä niilt mee kysymään (..) oottekste rukoillu.. (F12J))

Chapitre IV : 2.2.2.

moi aussi j'ai entendu dire de certaines personnes que le patron n'a pas voulu qu'on utilise le foulard (...) moi j'ai eu à mon boulot ou au boulot j'ai eu le droit de porter le foulard (mäkin oon kuullu joiltakin ihmisiltä et on työpaikoilla työnantaja ei oo sit halunnu että kaytetään huivia (...)) mä oon niinku mun omalla työpaikalla tai työpaikalla oon ihan saanu huivia pitää (F12J))

Chapitre IV : 2.2.5.

(EX26) F12J : *on est venu me dire genre les gens m'ont dit dans les rues ils sont venus me parler comme ça (...) et j'ai essayé de discuter et d'explique moi-même de la meilleure manière (...) mais d'un autre côté c'est difficile à expliquer si quelqu'un a déjà une attitude sur (..) vous êtes comme ci et ça (...) ouais donc on ne peut pas rester sans les suivre [les médias]... c'est genre très provoquant.. et si je ne les suis pas les autres*

viennent me dire ((petit rire)) (mullekin on tultu sanomaan niinku ihmiset on mulle tullu niinku kadulla puhumaan ja tälleen (...) et niinku sitä on yrittäny keskustella tälleen niinku selittää asioita silleen niinku ite parh-parhaalla tavalla (...) mut sit toisaalta sitä on vaikee selittää jos joku on niinku asennoitunu jo siihen (..) et te ootte semmosia (...) joo siis eihän sitä voi olla seuraamatta... (..) sehän on tyyliin niinku niinku naamassa.. ja ellen mä sitä seuraa niin kyl ne muut ihmiset tulee sit mulle sanomaan ((petit rire)) (T: sanomaan sitten) se on sit jotain mitä mä.. ei tullu kuultua (F12J)) (nous traduisons)

Chapitre IV : 2.3.2.

Tableau XXI. (page 301)

Et toujours quand on parle de terrorisme on rencontre toujours le mot islam (..) quelque part; bien sûr les gens l'associent (..) avec le terrorisme parce que toujours quand on parle du terrorisme (..) il y a une image des.. des musulmans combattants quelque part au Proche Orient ou ailleurs.. (Et aina kun puhutaan terrorismista niin aina on niinku sana islam (..) jossain; totta kai ihmiset assosioi sen (..) terrorismiin koska aina kun puhutaan terrorismista (..) on kuva jostain.. kahakoivist muslimeista jossain Lähi-Idässä tai jossain.. (F12J))

Oui ce plus grand événement euh.. l'attaque terroriste euh.. aux États-Unis que (...) pourquoi les musulmans feraient un truc pareil; j'ai regardé beaucoup de documentaires sur l'islam (..) et sur cette attaque.. (..) et en effet beaucoup d'Américains se sont convertis aux musulmans [nous traduisons] (Niin just se isoin tapahtuma eh.. terroristi-isku eh.. Yhdysvalloissa että (...) miksi muslimit tekisi näin; katoin paljon paljon dokumentteja islamista (..) ja ja myös siitä iskusta.. (..) itse asiassa paljon amerikkalaisia kääntyi muslimiksi (F13Z))

(EX44)

oh les pauvres que les hommes les soumettent et les habillent comme ça (voi raukkoja kun miehet alistaa ja pukee tolleen (F9L))

ensuite ils pensent que nous sommes vraiment conservatifs [nous traduisons] (sit ne aattelee et me ollaan tosi konservatiivisia (F9L))

la femme est soumise (nainen alistetaan (F9L))

les musulmans sont agressifs [nous traduisons] (muslimi on väkivaltasii (F9L))

Chapitre IV : 2.3.3.

dans les médias on donne genre une image très étroite (mediassa on semmost niinku erittäin yksitoikkonen kuva annettu (F12J))

il n'y a rien euh.. de bon de l'islam; une religion qui apprend à tuer (ei oo mitään niinku eh.. hyvää islamista; uskonto joka oppii tappamaan (F13Z))

quand j'ai commencé à lire euh j'ai constaté que ce n'est pas vrai (..) ce qu'on dit dans les médias (kun rupesin lukemaan eh totesin että se ei oo totta (..).. mitä mediassa sanoo (F13Z))

notre islam (..) est genre très peu visible (..) il faut le mettre plus à l'avant (meidän islam (..) on niinku erittäin vähän niinku näkyvillä (..) ku pitää saada sitä enemmän näkyviin (F12J))

Chapitre IV : 3.2.3.

moi j'ai pensé que si j'ai l'opportunité une fois je partirai dans un pays.. un pays arabe par exemple pour être prof de XX [domaine] (F9L) (ite on just harkinnu silleen et jos tulee mahollisuus et menis just arabia (..) arabimaahan niinku sitte vaikka XX opettajaks (F9L)

Chapitre IV : 3.3.3.

(EX13) F12J : *oui.. c'est que.. d'autre part **je ne me considère pas comme une immigrante** (T: euh oui) mais...**les autres personnes me considèrent comme immigrante** (T: aa ok ça va dans cet ordre) c'est comme genre tout pareil (T: euh) le nombre d'années que je vis ici (T: okay) car je ressens que **les autres quand même me considèrent toujours comme immigrante (T: ah ah okay) genre si mon apparence extérieure ne ressemble pas à celle d'une finlandaise** (T: ah bon) donc ce n'est pas genre (T: oui) je ne sais pas vraiment ce que (T: oui) je devrais.. répondre.. (niin.. että.. toisaalta **mä en koe maahanmuuttajaksi itteeni** (T: hmh niin) mutta.. niinku **muut ihmiset kokee mut maahanmuuttajaksi** (T: ah okei se menee niin päin/) se on tyliin ihan sama (T: hmh) kuinka monta vuotta mä asun täällä (T: okei) koska must tuntuu et **muut kuitenkin aina näkee se mut maahanmuuttajana (T: niin niin okei) niinku ellen mä niinku ulkoisesti näytä ihan suomalaiselta** (T: niin niin) nii ei se sitte niinku (T: niin) mä en oikeen tiää mitä mä siihen sitte (T: niin).. oikeen.. vastaan..)*

Chapitre IV : 3.2.1.

je suis aussi moitié finlandaise; elle [mère]est une fausse finlandaise (..) comme elle habite au XX [pays] depuis longtemps (olen myös puoliksi suomalainen; hän [äiti] on.. tekosuomalainen (..) kun hän on asunut XX [maa] pitkään (F13Z) (nous traduisons)

Chapitre IV : 4.2.3.

(EX12) F13Z : *mais en même temps **il [patron] disait** que euh **le personnel** en a déjà parlé ou.. (T: ah) **est-ce que nous devrions donner euh.. comment dire euh.. ou ou un petit euh.. petit endroit (T: endroit) endroit (T: oui) où les musulmans peuvent prier** (T: ah) mais certaines personnes n'ont pas accepté (T: ah ok).. donc ils n'ont pas voulu en parler davantage (T: oui ok).. mais.. donc mais **maintenant il y a en général plus d'étudiants musulmans qui sont venus étudier (..) j'ai vu au moins beaucoup de euh.. surtout des Somaliennes (T: oui) des fem-filles..** (T: des filles ouais) à l'école et (T: oui) donc.. peut-être dans le futur si si (T: oui) à l'école il y aura.. euh beaucoup de musulmanes (T: oui).. en tant qu'étudiantes.. (mutta kun samana aikana hän [pomo]sano että eh henkilökunta on jo puhunut siitä tai.. (T: ah) **pitäiskö meidän antaa eh.. niinku eh.. tai tai pieni eh.. eh.. tila (T: tila) tila (T: joo) missä muslimit voi rukoilla** (T: ah) mutta on jotkut niistä että ei.. ei ei hyväksynyt (T: ahaa okei).. niin ja sit he ei halunut puhua siitä enempää (T: joo niin).. mutta.. niin **mutta yleensä nyt on myös tullut eh.. enemmän muslimeja opiskelemaan (..) mä oon nähnyt ainakin paljon eh.. varsinkin so-somalaisia** (T: joo) **na-tyttöjä..** (T: tyttöjä joo) koulussa ja (T: joo) niin.. ehkä tulevaisuudessa jos jos (T: niin) koulussa on eh.. paljon muslimeja (T: joo).. opiskelemissa..)*

quand j'allais en cours d'allemand et.. quelques hommes sont venus me dire salaam juste en passant (ku olin matkalla saksan tunnille ja.. sit on muutama mies just tullu moikkaamaan salaamia sillee ohikulkiessa) (F9L)

Chapitre IV : 4.2.4.1.

disons le patron (..) m'a demandé si je voulais mon propre lieu où je peux prier (..) je trouvais ça (..) super sympa (sanotaan pomo (..) kysyi haluanko niinku oma tila missä voin rukoilla (..) se oli mun mielestä (..) tosi mukava (F13Z))

et puis aussi à l'école en général (...) quand c'est l'heure de la prière (..) et donc un musulman est censé prier puis (...) bien sûr je je vais chercher.. [un endroit pour prier]; donc genre il faut juste trouver un endroit où on peut prier en paix (nous traduisons) (ja sit koulussakin yleensä (...)) kun tulee rukousaika (..) ja siis muslimin pitää rukoilla nii (...) totta kai mä mä meen ettimään.. [paikkaa rukoilla]; et sitte niinku vaan täytyy löytää vaan joku paikka mis voi sit rauhassa rukoilla (F12J))

j'ai comme cherché.. dans notre école au moins au deuxième étage (..) il y a un genre de (...) un endroit silencieux ou un endroit où il n'y a presque personne (mä oon ettiny.. niinku mejän koulussa ainakin kakkoskerroksessa (..) on niinku semmonen.. niinku (...) joku yksittäinen- tai joku semmonen paikka mist ei hirveesti niinku kävele ihmisii (F9L))

(EX15) (F12J) : **par exemple les gens n'ont pas l'habitude de voir un musulman qui prie.. non plus ici en Finlande (T: aah oui).. donc c'est vraiment bizarre (T: oui) pour certaines personnes de voir genre eh oh il y a quelqu'un qui prie ou qu'est-ce qu'il fait là (...)(T: oui) ((petit rire)) (...)) c'est quelque chose genre.. comme éloi- un endroit un peu éloigné (T: c'est ça) bien sûr on vo- on voit (T: oui) ou bien si j'y vais prier bien sûr les gens qui passent devant voient que ok il y a quelqu'un là.. (...)) (esim eihän ihmiset oo tottunu näkemään rukoilevaa muslimia.. täällä Suomessakaan (T: aah niin).. et kyllä se on tosi outoo (T: niin) joillekin ihmisille nähdä et hei joku tuol mitä toi niinku rukoilee tai jotain tekee (...)) (T: niin) ((petit rire)) (...)) se on niinku siis.. joku semmonen niinku sy- paikka vähän syrjässä (T: joo joo) totta kai nä- siit näkee (T: niin) tai et jos mä meen sinne rukoilemaan totta kai ne ihmiset jotka kävelee siitä ohi näkee okei joku on tossa.. (...))**

(EX16) (F9L) : **et il y a aussi la prière mais il faut avoir un endroit plus paisible ou de ce genre.. ou il ne le faut pas forcément mais je sais que pour les autres ça peut paraître un peu bizarre si je commence soudainement à prier là dans le couloir ou ailleurs (T: oui) dans un lieu très public (T: Ouais) donc ce n'est pas forcément très agréable pour les autres (T: je vois) et se diraient pourquoi elle doit faire comme ça.. et comme on ne sait jamais ce que les gens ont dans la tête ((petit rire)) (ja se rukous on kans mut se vaatii just vähän semmosen rauhallisemman tilan tai tällasen.. tai ei välttämättä vaadi mut mä tieän et toisten mielest se on varmaan vähän outoo jos mä yhtäkkiä tääl käytävällä alkaisin rukoilee tai jossain (T: niin) tosi julkises paikassa (T: niin) et se muille ei välttämättä oo sitte silleen hirveen mieluisaa tai semmosta (T: niin) et vähän mieltii et miks ton pitää niiku näin. ja sit ku ei tiä tosiaan et mitä ihmisten mieles liikkuu ((petit rire)))**

Chapitre IV : 4.2.4.2.

(EX21) (F9L) : *une fois je suis allée dans la salle silencieuse qui est là-bas mais si tu réfléchis bien c'est (T: ah d'accord) pour les chrétiens et il y a des images d'icônes donc c'est un peu comme.. j'y ai déjà prié une fois mais je l'évite au maximum (T: oui) parce que c'est genre.. comme on dit qu'on a pas le droit de s'arrêter prier dans un lieu qui est fait pour quelque chose d'autre (T: je vois) que Dieu (T: okay) donc c'est un peu comme ça.. moi je l'utilise s'il n'y a pas d'autres endroits (..) mais sinon j'essaie de l'éviter au maximum ((petit rire)) (sit kerran kävin kans siin hiljaises huonees mikä tuolla on mut sitku mietti et se on niiku (T: aha okei) kristityille tai näin ja siel on justiinsa niitä ikonikuvia nii sit on vähän silleen.. mä oon kerran rukoillu mut mä vältän sitä viimiseen asti (T: okei) koska se on just silleen.. kun sanotaan et ei sais niiku pysähtyy rukoilee semmoseen paikkaan mikä on niinkun rakennettu muun palvomiseen (T: niin totta) kun Jumalan palvomiseen (T: okei) tai näin niin sitte on vähän silleen.. mä käytän sitä jos ei oo muuta paikkaa (T: hmh) mut muuten yritän välttää viimiseen asti sitä paikkaa sitten ((petit rire))*