

**ANALYSE DISCURSIVE DE L'IDENTITE ET DU VOILE
ISLAMIQUE**

Étude de cas des étudiantes musulmanes de Montréal

Université de Turku
Institut des langues classiques et romanes
Département d'études françaises
Mémoire de maîtrise
Novembre 2007
Tanja Riikonen

TURUN YLIOPISTO

Klassillisten ja romaanisten kielten laitos/Humanistinen tiedekunta

RIIKONEN, TANJA: Identiteetti ja hunnuttautuminen – Montrealilaisten muslimiopiskelijoiden tapaustutkimus

Tutkielma, 120s., 2 liites.

Ranskan kieli

Marraskuu 2007

Tässä pro gradu -tutkielmassa keskitytään Montrealissa asuvien muslimiopiskelijoiden identiteetin tutkimiseen islamilaisen hunnun kautta. Montrealin suurkaupunkia on vuosien varrella rikastuttanut ja muokannut suuret maahanmuuttajien virrat. Kulttuurien kohdatessa länsimaalaisten nuorten keskuudessa ilmenee usein uusia uskonnollisuuden muotoja. Siksi on olennaista perehtyä nuorten asenteisiin itseä sekä toiseutta kohtaan monikulttuurisessa ympäristössä. Työssä tutkitaankin muslimiopiskelijoiden omakuvan sekä identiteetin rakentumista kielen kautta suhteessa toiseuteen ja jumalaan.

Työn teoreettisena lähtökohtana toimii näkökulma identiteetin syntymisestä kielessä sekä vastavuoroisuuden kontekstissa. Tämän diskursiivisen näkökulman mukaan identiteetti ei ole olemassa ihmisessä itsessään, vaan se on kontekstisidonnainen ilmiö, joka muodostuu diskurssissa sekä suhteessa toiseuteen. Lisäksi tutkimuksessa käytetään psykognitiivista teoriaa representaatioista, sillä se korostaa uskonnollisten representaatioiden erityispiirteitä muihin representaatioihin nähden.

Tutkimus on laadullinen ja sen aineisto koostuu viidestä hunnuttautuvan naispuolisen muslimiopiskelijan haastattelusta. Analyysimetodinä työssä käytetään diskurssianalyysia, jonka puitteissa identiteetin muodostumista analysoidaan kielen subjektiivisten elementtien sekä muslimiopiskelijoiden diskurssiin tuomien toiseuden ja jumalan äänen kautta.

Tutkielman tulokset osoittavat kuinka länsimaalaiset individualistiset arvot, islamin usko sekä jumalan auktoriteettinen asema esiintyvät toisiaan täydentävinä, ei ristiriitaisina ilmiöinä muslimiopiskelijoiden diskurssissa. Auktoriteettinen jumala antaa jokaiselle yksilölle vapaan tahdon päättää ja toimia haluamallaan tavalla. Siksi huivin käytön taustalta löytyy usein henkilökohtaisia motiiveja, joita vahvistamaan haastateltavat lainaavat niin muiden ihmisten kuin jumalan puhetta. Huivin käyttöönottoa on edeltänyt pitkä itsetutkiskeluprosessi – uskon intellektualisointi. Täten korkeakoulussa opiskelevien musliminaisten usko eroaa pitkälti ”automaattisesta” uskosta, sillä se sisältää kyseenalaistamista, harkintaa sekä voimakkaita tunteellisia kokemuksia.

Työn tulokset edesauttavat ymmärtämään kulttuurien välistä kommunikaatiota ja toiseutta. Mielekästä olisikin tutkia tarkemmin huivin käytön taustalta löytyviä motivaatioita sekä ei-hunnuttautuvien musliminaisten asenteita islamilaista huivia kohtaan tietystä ympäristöstä, kuten työpaikoilla tai yliopistolla.

Asiasanat: Diskurssianalyysi, hunttu, identiteetti, islam, Kanada, muslimi, representaatio

TABLE DES MATIÈRES

1. INTRODUCTION.....	3
1.1. PREMISSES DE L'ETUDE ET QUESTIONS DE RECHERCHE	3
1.2. ISLAM.....	7
1.2.1. <i>Textes sacrés et Allah</i>	8
1.2.2. <i>Femme en islam</i>	9
1.2.3. <i>Voile islamique</i>	10
1.2.4. <i>Islam au Canada – la rencontre</i>	13
2. IDENTITÉ	15
2.1. DIFFERENTES APPROCHES DE L'IDENTITE	16
2.1.1. <i>Histoire du concept d'«identité»</i>	16
2.1.2. <i>Théorie postmoderne de l'identité</i>	18
2.1.3. <i>Minorités enclavées et retour du religieux</i>	20
2.2. IDENTITES EN TANT QUE CONSTRUCTIONS DISCURSIVES.....	22
2.2.1. <i>Vers la discursivité</i>	22
2.2.2. <i>Identité dans le discours</i>	24
2.2.2.1. <i>Notions de base</i>	25
2.2.2.2. <i>Autrui dans le discours</i>	26
2.2.3. <i>Théorie interactionnelle de l'identité</i>	28
2.2.3.1. <i>Interaction et contexte</i>	28
2.2.3.2. <i>Identité dans l'interaction</i>	29
3. REPRESENTATIONS RELIGIEUSES	32
3.1. PROBLEMATIQUE COGNITIVISTE DES REPRESENTATIONS : VERS LA DEFINITION	32
3.2. REPRESENTATIONS INTERSUBJECTIVES	34
3.3. RELIGION ET REPRESENTATIONS RELIGIEUSES	36
3.3.1. <i>Religion</i>	36
3.3.2. <i>Particularité des représentations religieuses</i>	37
3.3.3. <i>Traits typiques des représentations religieuses</i>	39
4. CORPUS ET METHODES	40
4.1. PRESENTATION DU CORPUS	40
4.2. CADRE DE L'ETUDE	42
4.2.1. <i>Réalisation des interviews</i>	42
4.2.2. <i>Transcription</i>	44
4.3. METHODES D'ANALYSE.....	46
4.3.1. <i>Discours représenté</i>	46
4.3.2. <i>Modalité et subjectivité du langage</i>	47
5. ANALYSE.....	50
5.1. POINTS PRELIMINAIRES POUR L'ANALYSE	50
5.2. DISCOURS PERSONNEL.....	52
5.2.1. <i>Processus d'identification</i>	53
5.2.1.1. <i>Identification à la femme musulmane</i>	53
5.2.1.2. <i>Voile islamique comme un marqueur identitaire</i>	55
5.2.2. <i>Processus autobiographique menant au port du voile</i>	58
5.2.2.1. <i>Intellectualisation de la foi</i>	58

5.2.2.2. <i>Vers la décision consciente du port du voile</i>	62
5.3. DISCOURS D’AUTRUI	65
5.3.1. <i>Relation avec les autres</i>	66
5.3.1.1. <i>Valorisation d’autrui</i>	66
5.3.1.2. <i>Interaction et identité</i>	69
5.3.2. <i>Représentations générales sur les attitudes des gens</i>	71
5.3.2.1. <i>Connotations reliées au voile islamique</i>	71
5.3.2.2. <i>Connotations positives</i>	74
5.3.3. <i>Personnalisation des expériences</i>	75
5.4. DISCOURS DE DIEU	81
5.4.1. <i>Description de Dieu</i>	81
5.4.2. <i>Autorité de Dieu – le voile islamique</i>	84
5.4.3. <i>La relation interactionnelle avec Dieu</i>	86
6. CONCLUSION	91
SUOMENKIELINEN LYHENNELMÄ	100
BIBLIOGRAPHIE	115
ANNEXE 1. QUESTIONS PREVUES.....	121
ANNEXE 2. TRANSCRIPTION	122

LES TABLEAUX ET FIGURES

Tableau 1. Contenu des interviews	41.
Tableau 2. Interaction dans les interviews	45.
Tableau 3. Conventions de transcription	45.
Tableau 4. Port du voile	51.
Tableau 5. Attributs de Dieu	82.
Tableau 6. Voile islamique en relation avec Dieu	84.
Figure 1. Point de départ pour la quête identitaire	51.
Figure 2. Significations du voile islamique	93.

1. INTRODUCTION

1.1. Prémisses de l'étude et questions de recherche

Dans notre étude, nous aborderons l'islam, ou plus précisément la problématique du port du voile du point de vue identitaire. Aujourd'hui, l'islam est la deuxième religion la plus répandue au monde ; il ne se limite plus aux pays lointains, mais se présente également parmi nous dans la vie quotidienne occidentale. Le contexte de notre étude se localise au Québec, à Montréal, où nous avons interviewé cinq étudiantes musulmanes universitaires en développant les thèmes sur l'utilisation du voile et sur les visions personnelles à la religion islamique.

Les études françaises et francophones s'investissent en général dans la recherche sur la diversité de la Francophonie. Il ne s'agit pas seulement de divers domaines scientifiques, mais aussi de l'espace géographique vaste incluant les différentes particularités politiques, économiques, sociales et culturelles (Haddour & Majumdar 2007 : 8). Les études francophones peuvent être ainsi considérées comme les études multidisciplinaires visant à découvrir l'histoire, l'économie, la politique, la société, la littérature et la culture francophones en reconnaissant sa variété infinie et contextuelle en relation aux autres langues et cultures autour (id. : 9-10). Par conséquent, nous considérons que notre étude sur l'islam au Québec s'attache à ces particularités mentionnées, qui mettent en avant la multidisciplinarité des méthodes scientifiques et qui soulignent la variété indéterminée de la culture française. Pour nous, il n'existe pas une culture française, mais elle se manifeste dans sa diversité dans les contextes – les lieux et les temps – différents. En tant que contexte de recherche, le Québec, une des dix provinces canadiennes, est bien unique en tant qu'environnement culturel, premièrement, dû à sa culture francophone nord-américaine : 7 millions de Francophones se trouvent entourés de 300 millions d'Américains et de Canadiens anglophones. De plus, la politique québécoise favorisant l'immigration, a créé un environnement multiculturel – et ainsi multireligieux – bien spécifique dans la métropole montréalaise, où se localise notre étude.

Étant un symbole visible de l'islam, le voile est fortement lié à la construction identitaire parmi les jeunes musulmanes en Occident (Venel 1999 : 19) où il peut avoir plusieurs significations dépendamment du contexte socioculturel (Chafiq & Khosrokhavar 1995 : 155). En France, "l'affaire des foulards" suscite un grand débat public depuis l'an 1989 durant lequel les premières exclusions de jeunes filles musulmanes voilées dans les lycées sont survenues (Venel 1999 : 20). Également au Canada, où le nombre de Musulmans a dépassé déjà les 600 000, l'islam émerge dans les débats publics notamment depuis la proposition de la création d'un tribunal islamique en Ontario en 2004, et depuis 2006 autour du débat de l'accommodement raisonnable, qui est une notion juridique canadienne dont le but est de minimaliser la discrimination des individus issus d'une minorité à l'intérieur du Canada.

Souvent, on parle de nouvelles formes de la religiosité et du **retour au religieux** qui se manifestent parmi les jeunes d'aujourd'hui dans les sociétés occidentales (Neveu 1999 : 10-11). Dans le cas des jeunes musulmanes, il s'agit, d'une part, d'intellectualisation de la foi personnelle hors des pratiques traditionnelles et d'une autre part, de retour aux textes purs du Coran (Venel 1999 : 19, 112). Pour cela, le retour au religieux a tendance à renforcer l'affirmation de l'identité entre la modernité et l'islam (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 47). Notre recherche se base sur les études du voile islamique des jeunes femmes en France, menées par Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar (1995), et par Nancy Venel (1999) qui a continué la réflexion des premiers mentionnés. Selon les deux premiers chercheurs, le voile des post-adolescentes autonomes peut être dénommé **le voile revendiqué**, qui se manifeste dans le cadre d'un islam recontextualisé et retravaillé, dans un contexte d'une société occidentale ayant perdu ses valeurs (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 45-46). En ce qui concerne Venel (1999 : 112), elle parle du **voile intellectuel** en se référant à un choix délibéré du port du voile et à la relecture des textes sacrés menant à l'intellectualisation de la foi hors des traditions culturelles et nationales. La foi de ces jeunes femmes est comme « une quête perpétuelle de savoir », comme une recherche des connaissances individuelles, approfondies de la religion (id. : 113). D'après Venel (id. : 120), cet islam revendiqué est dénommé **l'islam identitaire** afin de souligner l'affirmation de soi et l'individualité accentuée des jeunes musulmanes occidentales par leur religion. Ces idées ouvrent des horizons intéressants par rapport à notre étude sur les étudiantes musulmanes voilées de Montréal.

Nous envisagerons l'islam par l'intermédiaire du concept **d'identité** qui est actuellement au centre de plusieurs domaines des sciences humaines. Restant toujours indéterminée, l'utilité et même l'existence de sa définition sont parfois remises en question. Dans notre étude, nous considérerons l'identité comme une construction discursive qui se forme dans la conscience de soi et de **l'altérité** (cf. Charaudeau 2002a : 299). L'identité est issue du contexte interactionnel dans lequel elle se construit entre les interactants, dans leur discours (cf. Kerbrat-Orecchioni 2005 : 156-160). De ce fait, notre point de départ analytique se basera sur **l'analyse du discours** – une méthode multidisciplinaire de recherche qualitative qui, de son côté, nous aidera à trouver de nouvelles perspectives à la réalité (cf. Alasuutari 1995 : 25). Dans les approches linguistiques françaises qui ont appliqué des courants récents pragmatiques et des théories de l'énonciation au domaine, l'analyse du discours est considérée comme « un espace de problématisation », valide et critique pour interroger d'une manière interdisciplinaire (Maingueneau 2002a : 41, 44-45).

Dans notre travail, nous viserons la multidisciplinarité et l'interdisciplinarité scientifique. Nous étudierons l'islam dans un contexte nord-américain francophone, ce qui nous attachera au champ vaste des études de la Francophonie. Constatons également que l'approche discursive française sur l'identité, par laquelle nous observerons l'islam et le port du voile, apporte un point de vue peu utilisé par rapport au domaine des études des religions. Pour nous, l'identité n'existe que dans le discours et se construit dans des contextes particuliers interactionnels. Afin de donner une orientation à notre analyse sur le discours religieux, nous aborderons également les approches cognitives de Dan Sperber (1996) et de Pascal Boyer (1996) qui cherchent à expliquer la particularité et les régularités des représentations religieuses du point de vue psycho socio cognitif. Ainsi, nous concluons que notre étude peut apporter de nouveaux points de départ pour les études de l'islam, de la religion, de l'identité et de l'interculturalité dans les divers cadres de la culture francophone.

Dans notre étude, nous tenterons de démontrer des particularités de la construction identitaire des étudiantes musulmanes portant le voile islamique par quelques indices linguistiques particuliers. Nous poserons ainsi les trois questions suivantes :

- 1) Comment l'identité et l'image de soi des étudiantes musulmanes se forment-elles dans le discours religieux par rapport au voile islamique ?
- 2) De quelle manière Autrui et Dieu sont-ils apportés dans le discours des étudiantes musulmanes et de quelle manière construisent-elles leurs identités par rapport à ceux-ci ?
- 3) *Le voile intellectuel et le voile revendiqué* existent-ils parmi les étudiantes musulmanes de Montréal et si oui, sous quelle forme ?

Nous formulons la première hypothèse selon laquelle la foi et son affirmation par l'utilisation du voile sont associées à la construction identitaire des jeunes femmes musulmanes en Occident (cf. Venel 1999 : 77). Dans la deuxième hypothèse, nous supposons que primo, l'identité se forme par rapport à autrui (cf. Charaudeau 2002a : 299), c'est-à-dire nous la construisons dans la parole et dans la pensée, par la conscience de l'autre. Secundo, en ce qui concerne Dieu en tant que forme d'altérité, pour les Musulmans, il s'agit souvent d'un point de départ pour les motivations religieuses et pour le port du voile islamique (Venel 1999 : 111). En appliquant l'idée de Pascal Boyer (1994 : 246-247) sur les catégories spécifiques des locuteurs (*particular categories of speakers*) dans la formation des représentations religieuses, nous présumons qu'en tant que point de référence et acteur (quoiqu'immatériel), Dieu se manifeste régulièrement dans le discours des étudiantes musulmanes et ainsi, participe à leur construction identitaire. Ensuite, nous émettons la troisième hypothèse selon laquelle le voile islamique des étudiantes observées est intellectualisé, ce qui souligne le choix libre et personnel du port du voile et sa légitimation par la parole divine (Venel 1999 : 36, 110-111). Par ces hypothèses et questions présentées, nous nous approcherons de l'identité des étudiantes musulmanes de Montréal comme une construction discursive.

En ce qui concerne notre plan d'étude, premièrement, nous contextualiserons notre thème sur la religion islamique, le rôle de la femme musulmane, les significations du voile et la situation actuelle de l'islam au Canada pour pouvoir mieux saisir le contexte de notre étude. Deuxièmement, nous présenterons le concept clé de notre

étude – l’identité, et nous tenterons de nous positionner dans un champ vaste de son domaine bien étudié. Troisièmement, nous introduirons le concept de représentation religieuse, ce qui validera notre thème dit religieux et en expliquera ses quelques traits généraux se manifestant dans le discours. Quatrièmement, nous présenterons le corpus, les cinq interviews des étudiantes musulmanes de Montréal, et nous aborderons nos méthodes analytiques de l’analyse du discours. Dernièrement, nous analyserons notre corpus par trois thèmes principaux : discours personnel, discours d’autrui et discours de Dieu. Nous terminerons notre étude par une conclusion générale.

1.2. Islam

L’islam signifie paix et soumission exclusive à Dieu Allah et à ses prescriptions (Létourneau 1996 : 10) et il fut fondé par le Prophète Mohammed né vers 570 de notre ère (Jomier 2001 : 14). Dans les textes historiques, Mohammed fut mentionné pour la première fois en 610 : Il demanda aux gens d’abandonner leur vie égocentrique et de se consacrer à Dieu (Palva 1999 : 174). Selon Mohammed, Dieu Allah en islam était le même qui inspirait les prophètes de la Bible (id. : 176, 182). Pendant sa vie, Dieu lui apparut plusieurs fois par l’intermédiaire de l’ange Gabriel et ces apparitions servant de base au Coran représentent l’autorité absolue de Dieu (Jomier 2001 : 15-16). Le Prophète Mohammed n’était pas seulement un maître religieux, mais aussi un chef politique et un partisan des droits des citoyens de son peuple (Mernissi 1991 : viii). Il rêvait qu’un jour, les pauvres et les humiliés puissent obtenir l’accès au pouvoir et au bien-être général (id. : 51). Ainsi, les textes du Coran ne sont pas seulement religieux, mais ils contribuent également à résoudre les problèmes sociaux et d’égalité (cf. Palva 1999 : 176).

Depuis l’ère de Mohammed, l’islam se divisa en diverses orientations dont les plus grandes sont *les Sunnites et les Chiïtes* (cf. id. : 191). Aujourd’hui, l’islam répandu à travers le monde sert de point commun à plusieurs pays et cultures (Létourneau 1996: 38). Même si la culture islamique est loin d’être homogène, la communauté religieuse *l’oumma* forme un tout mondial (ibid.). Dans ce qui suit, nous étudierons la position des textes sacrés, de Dieu et de la femme musulmane dans l’islam et nous

discuterons les significations du voile islamique et l'islam au Canada afin de prendre connaissance du contexte de notre étude.

1.2.1. Textes sacrés et Allah

En premier lieu, nous traitons brièvement des textes sacrés de l'islam et de la vision du monde des Musulmans. Comme nous l'avons déjà constaté, l'islam se base sur le Coran qui révèle les apparitions de Dieu au Prophète Mohammed. L'arabe est la langue sacrée de l'islam qui garantit également l'authenticité du Coran (Palva 1999 : 183). Le style du Coran est poétique, mais son message est aussi bien spirituel que quotidien (Mernissi 1991 : 27). Les hadiths – les textes des traditions prophétiques – expliquent et complètent le message quotidien du Coran. Ils décrivent l'ensemble de ce que faisait et disait le Prophète pendant sa vie (id. : 1). Avec le Coran, les hadiths forment la base éthique de l'islam (ibid.).

Les cinq piliers de l'islam : 1) la foi basée sur la croyance en seul Dieu, à ses anges, à sa parole, à ses prophètes et au jour du Jugement, 2) la prière 3) l'impôt social, 4) le jeûne et 5) le pèlerinage à la Mecque, existent pour faciliter l'interprétation du Coran et la compréhension des obligations fondamentales de l'islam (Carme 1987 : 40). Ces cinq piliers soulignent l'importance de l'identité collective et de la communauté religieuse parmi les Musulmans : L'honneur de la communauté dépasse l'honneur de l'individu (Hallenberg 1998 : 55). D'autre part, la morale islamique se base sur l'idée de la responsabilité individuelle (id. : 46). Chacun sera récompensé selon ses actions, bonnes et mauvaises, au jour du Jugement (ibid.).

L'islam est une religion monothéique dont dieu Allah est omnipotent, omniprésent et transcendant (Carme 1987 : 40). Les Musulmans répètent souvent les 99 attributs donnés à Dieu¹, comme le Puissant, le Savant et Celui qui exerce la vengeance (Jomier 2001 : 50). De plus, la logique et la façon de comprendre le monde empirique des Musulmans sont différentes de celles des Occidentaux (Saarelma 1992 : 32-33). À l'opposé des traditions occidentales, le monde empirique des Musulmans peut être aussi invisible (id. : 33). Le Coran parle des Anges et des Djinns ou génies

¹ Pour consulter la liste en finnois : Al Ghazali 2004. *Jumalan 99 kaunista nimeä*.

parmi lesquels il y a aussi des musulmans et des incroyants (Jomier 2001 : 53). Ce qui est transempirique en islam, c'est le destin en tant que tel (Saarelma 1992 : 33).

1.2.2. Femme en islam

En deuxième lieu, nous nous concentrons sur la question de la femme musulmane et l'égalité des sexes en islam. Du point de vue historique, l'islam crée l'égalité entre les croyants. En théorie, ni l'âge, ni la couleur, ni la position sociale, ni le sexe n'ont d'importance dans la religion islamique (Hallenberg 1998 : 16). De cette manière, l'islam enseigne que l'homme et la femme sont égaux, mais différents (Kingma 1992 : 44). Par conséquent, leurs rôles sont plutôt complémentaires que similaires (Smith 1999 : 105). Seulement les obligations religieuses sont les mêmes pour tous (Kingma 1992 : 44). De plus, l'islam donne une image claire sur les rôles familiaux. Dans la famille, la femme représente l'image intérieure de la maison et l'homme est en charge des affaires de la sphère publique (Hallenberg 1998 : 36). Même si la femme musulmane est souvent associée à la famille et à la maison, sa participation à la vie sociale et politique n'est pas interdite (Kingma 1992 : 45). En fait, apprendre et élargir les connaissances est aussi bien le devoir des hommes que des femmes dans l'islam (Smith 1999 : 108). Qu'elle travaille ou qu'elle soit au foyer, la femme – comme l'homme – a sa responsabilité de suivre les règlements religieux et d'être consciente de sa place dans la société (id. : 47).

Les Musulmans considèrent que l'islam donne une sécurité personnelle à la femme, l'idée qu'ils préfèrent à celle de la femme "libre et indépendante" des Occidentaux (Kingma 1992 : 43). Malgré la base égale des sexes en islam, l'inégalité existe même aujourd'hui entre les hommes et les femmes dans certaines communautés islamiques. Fatima Mernissi (1991 : xi), féministe et islamologue, observe que les sociétés islamiques d'aujourd'hui se sont éloignées du message égalitaire du Prophète, et ce, malgré le fait que les femmes du Prophète avaient une grande influence religieuse et politique dans leur société (Smith 1999 : 106) et que le Prophète luttait contre toutes les croyances préislamiques sur l'impureté de la femme (Mernissi 1991 : 72-76). L'inégalité entre les sexes était déjà née au moment où les nouveaux enseignements du Prophète contredisaient l'intérêt de l'élite dans la société (id. : ix, 39). Le message égalitaire, radicalement différent de celui du préislamique, était déjà difficile à

accepter même dans la première communauté islamique (cf. id. : 42). Ainsi, l'égalité entre les sexes reste toujours une idée hypothétique qui doit être remise en question dans les sociétés islamiques.

1.2.3. Voile islamique

En troisième lieu, nous explorons les diverses significations du voile islamique, ce qui nous paraît bien pertinent par rapport à notre étude. Le voile est un symbole visible des femmes musulmanes auquel plusieurs significations culturelles, sociales et politiques s'attachent dépendamment de l'âge, du statut social et de l'environnement culturel de sa porteuse. Cependant, dans l'islam, l'idée sur l'honneur est au moins étroitement liée à la couverture du corps contre le regard d'autrui et à la ségrégation des sexes soulignant la pureté contre l'impureté et licite contre illicite (Chafiq & Khosrokhavar 1995 : 146). Ainsi, le voile appartient en premier lieu aux femmes, mais construit également des rapports entre les femmes et les hommes (id. : 155).

La coutume des femmes de se voiler date bien avant notre ère et l'islam (El Kaddioui 2001 : 194). À l'origine, le voile – *le hijab* – n'avait pas de lien direct avec la religion, mais il était un symbole du statut des femmes dans les familles aisées (id. : 196). Dans l'islam, le voile a plusieurs significations spécifiques (id. : 195). En s'approchant de Dieu, le Coran demande aux hommes et aux femmes de s'habiller d'une manière décente (Hallenberg 1998 : 59). Dans le Coran, le mot hijab est mentionné sept fois dans la signification de la séparation, de la protection et de la cache (El Kaddioui 2000 : 195). Le hijab sépare les hommes de Dieu, les croyants des non-croyants et met à part les femmes du Prophète (ibid.). Ainsi, le voilement des femmes du Prophète est souvent la motivation principale pour la Musulmane de se voiler.

Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, à leurs fils ou aux fils de leurs maris ou (...). Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs parures. Et repentez-vous tous devant Allah, ô croyants, afin que vous récoltiez le succès. **(la sourate « La lumière » XXIV, 31)**

Dans l'ère moderne, l'islam, dénommé la civilisation de couverture, est censé être en opposition avec les cultures occidentales dites profanées, individualistes avec les consuméristes autonomisées et hédonistes (Chafiq & Khosrokhavar 1995 : 146). Dans cette problématique entre l'islam et l'Occident, le voile est fréquemment présenté dans la dichotomie extrême de la soumission traditionnelle et de la liberté égalitaire. Souvent, les Musulmans affirment que le voile crée l'égalité entre les femmes sans un regard à leur classe sociale ou statut économique (El Kaddioui 2001 : 197). De plus, prise pour une menace silencieuse liée au pouvoir de choisir des femmes, par l'utilisation du voile dans l'espace public, la femme demande de l'honneur aux hommes et affirme son contrôle sur le regard des autres (id. : 197-198). Quoiqu'il en soit, si le voile est la réponse pour la possibilité du harcèlement sexuel, il peut également promouvoir son existence : D'un côté, le hijab couvre les parties du corps féminin sacrées et interdites, mais en même temps, il accentue la dangerosité du corps dévoilé de la femme musulmane (id. : 198). Cet argument sert souvent de base à l'idéologie des femmes musulmanes contre le hijab islamique (id. : 197).

Dans les pays dits musulmans, les significations du voile peuvent différer de celles des pays non musulmans occidentaux. Traditionnellement, les féministes et les partisans de la laïcité en France ne voient le voile islamique « qu'avec les yeux de la crainte et du préjugé » (Venel 1999 : 22). Par contre, argumenté actuellement, le voile ne peut plus être considéré comme un signe aveugle de soumission à la tradition ou à la féminité ancestrale, mais plutôt comme une légitimation de l'extériorisation de la femme et de son moral (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 49). En d'autres mots, sous cet angle, le voile peut être interprété aussi bien comme **l'affirmation de soi** vis-à-vis des parents et de la société (id. : 49) que comme **l'abandon de soi** dans un monde incertain devant la « modernité angoissante », individualiste de consommation (Chafiq & Khosrokhavar 1995 : 164). Nous nous intéresserons à ces deux aspects dans notre analyse afin de déterminer la fonction du discours religieux des étudiantes musulmanes par rapport à la formation de leur identité.

Dans les pays occidentaux, le voile ne supporte plus l'idée d'une identité en rupture avec la société entourant, mais plutôt une double identité entre la culture islamique et

la culture de la société d'accueil hors de l'islam traditionnel (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 47). Les sociologues Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar (id. : 34) divisent le voile islamique en France en trois significations : le foulard des femmes traditionnelles, des adolescentes et des post-adolescentes. Premièrement, *le foulard des femmes traditionnelles* de la génération "des parents" est lié plus précisément, non pas à l'affirmation de soi, mais au mode de ne pas être en conflit avec les traditions des ancêtres (id. : 34-35). Deuxièmement, fortement instrumentalisé et souvent abandonné après quelques ans d'utilisation, *le foulard de compromis* des adolescentes souligne la soumission partielle ou totale aux pressions parentales ou communautaires (id. : 37-38). Le foulard de compromis exprime ainsi la volonté de la jeune fille de créer un lien entre la modernisation et les liens parentaux (id. : 44). Troisièmement, **le foulard revendiqué** des post-adolescentes autonomes peut soit accorder, soit contredire la volonté des parents (id. : 45). Il est porté par des jeunes femmes bien acculturisées à la nouvelle société ayant perdu les valeurs de ses institutions (id. : 45-46). Dans l'islam retravaillé, réactualisé et réinventé par ces post-adolescentes, loin du contexte politique et de l'islam militantiste, le voile revendiqué est un symbole « d'une affirmation de la volonté d'être française *et* musulmane, moderne *et* voilée, autonome *et* habillée à l'islamique » (id. : 46-47). Ainsi, le voile revendiqué n'agit pas contre la francité des musulmanes post-adolescentes, mais il est **en contiguïté avec « l'identité française »** (id. : 47-48). L'islam leur permet primo, d'apporter une solution personnelle et individuelle en ce qui concerne la définition du moral et de l'immoral dans une société où « les normes sont en déliquescences », et secundo, de créer un espace pour soi et de refuser l'indifférenciation sans buts pour « conquérir la société » (id. : 50-51).

Dans cette même ligne de pensée, Nancy Venel (1999 : 18-19) soutient l'idée des nouvelles formes de la religiosité parmi les jeunes en Occident. Pour trouver leur place dans la société, les jeunes musulmans relisent le Coran et se débarrassent des traditions qui s'y sont greffées (id. : 19). Elle base ses études du voile islamique en France sur les études de Gaspard et de Khosrokhavar du voile revendiqué (id. : 29-30). En premier lieu, elle voit que l'islam agit comme un moyen de construire l'identité, de se différencier des autres, de s'affirmer et d'évoluer au sein de la société (ibid.). Venel (id. : 112-113) parle également de l'islam revendiqué des

jeunes musulmanes françaises et met en accent sur l'intellectualisation de leur foi personnelle en opposition à leurs parents qui ont vécu l'islam d'une façon « automatique » par la reproduction des pratiques traditionnelles (id. : 112). **Le voile intellectuel** est ainsi un résultat de l'islam appris à l'extérieur de la famille où les jeunes ont trouvé réponses à leurs problèmes et questionnements existentiels, incluant des périodes de doute (id. : 111-112). Cette démarche volontaire de l'islam est due au choix délibéré du port du voile qui n'est pas toujours lié à sa compréhension, ni à une prise de conscience de l'engagement religieux au début, mais intellectualisé *a posteriori* (id. : 110-111). Dans ce contexte, l'utilisation du voile peut être qualifiée comme un rite d'initiation symbolique à la communauté, lié à l'obligation divine apportant aussi des inconvénients à la vie quotidienne (ibid.).

En somme, Venel (cf. id. : 120) parle de **l'islam identitaire** : Aux yeux des jeunes musulmanes, le voile soutenant l'affirmation de soi comme musulmane ne rend leur identité ni hybride, ni incohérente, mais elle est « reconnue comme une identité à part entière », comme « la seule identité signifiante » (id. : 106-110). Dans notre recherche, nous nous engageons à cette problématique identitaire autour l'islam, dont la théorie est présentée plus précisément dans le chapitre suivant (2.). Même si nous sommes d'accord avec l'idée que l'islam peut être souvent reconnu comme la seule identité accentuée, nous nous en approcherons pour prouver sa pluralité et sa redéfinition constante dans le discours. À notre avis, ce qu'on peut nommer l'identité islamique, elle n'est jamais stable, immuable, mais toujours recrée et redéfinie au sein du discours.

1.2.4. Islam au Canada – la rencontre

En quatrième lieu, nous nous positionnons sur la religiosité et sur l'islam au Canada et au Québec pour pouvoir mieux saisir le contexte de notre étude. Les communautés ethniques du Canada ont un droit libre d'exercer et de maintenir leurs traditions religieuses. Les premières formes de la liberté de religion furent abordées relativement tôt dans l'histoire du Canada, au XVIII siècle (Milot 2002 : 120-121). Au Québec, les libertés fondamentales appliquées encore aujourd'hui sont adoptées sous forme de *la Charte des droits et libertés des individus* contre toutes sortes de discrimination par l'Assemblée nationale du Québec en 1975 (au Canada en 1982)

(ibid.). Ainsi, dans la Charte, soit québécoise ou canadienne, la liberté de religion et de conscience sont les deux garanties et distinguées de la liberté d'opinion, ce qui donne la valeur spéciale aux croyances personnelles d'un individu (ibid.).

L'immigration a des fortes traditions nationales au Canada où le chiffre estimé des Musulmans est aujourd'hui 600 000 (cf. Daher 2003 : 4). Contrairement aux Musulmans en France où ils ont été considérés longtemps comme « passagers sur le sol français » (Venel 1999 : 14), seulement 1/5 des Musulmans immigrés sont visiteurs ou étudiants temporellement installés à l'Amérique du Nord (Al-Faruqi 1983 : 262). La plupart des Musulmans immigrés au Canada habitent dans les grandes villes urbaines comme à Toronto et à Montréal (Abu-Laban 1983 : 76) où se localise aussi le cas de notre étude. Aujourd'hui, il y a une soixantaine des lieux de prière dans la grande région de Montréal où le chiffre estimé des Musulmans dépasse déjà 200 000 (Daher 2003 : 5-6).

L'immigration des Musulmans au Canada est souvent due aux raisons personnelles ou familiales, car les motivations religieuses sont non existantes (Abu-Laban 1983 : 80). En général, l'islam s'adapte au nouvel environnement culturel dû au fait qu'il donne un cadre où ses fondements et pratiques s'intègrent d'une façon plus au moins libérale et privée selon les individus concernés (Létourneau 1996 : 46). Au Québec, on dénomme souvent trois traits particuliers à l'islam « québécois » qui sont, primo, l'immigration récente des Musulmans pendant trois dernières décennies, secundo, l'absence de domination d'un groupe ethnique musulman sur l'autre et, tertio, la faiblesse et la dépendance du leadership qui rassemblerait les points et les opinions communs des Musulmans et les dirigerait en tant que groupe uni (Daher 2003 : 6). Au Québec, l'intégration des Musulmans immigrés d'origines diverses (Létourneau 1996 : 44) est liée à plusieurs questions politiques et sociales, comme celles de la langue française et de la préférence des immigrants francophones, du mouvement nationaliste québécois et de la baisse du ratio de l'augmentation de la population *de souches* (cf. Rifaat 2004 : 188, 221-222, 226-227). Pourtant, la pratique religieuse dans un nouvel environnement peut causer la re-réflexion sur les fondements de la religion (Hogben 1983 : 122). Ainsi, les immigrés musulmans partis pour aller chercher le savoir professionnel ou éducationnel vivent souvent une forte

reconnaissance de l'islam – une autre sorte de révélation immatérielle dans leur nouveau pays (Al-Faruqi 1983 : 267).

En Amérique du Nord, les femmes musulmanes participent visiblement à la vie publique et professionnelle de leur société (Smith 1999 : 104). Ainsi, l'habillement islamique suscite une grande discussion publique, aussi bien importante pour les femmes musulmanes que pour leur détermination de soi (id. : 108-109). Pour argumenter en faveur de l'utilisation du voile, les Musulmanes s'appuient souvent sur le message du Coran concernant un habillement modeste recommandé, mais aussi sur un libre choix du port du voile sans pressions de l'extérieur (ibid.). Malgré la discrimination occasionnelle dans les lieux du travail, la discussion supporte clairement le port du voile volontaire (ibid.). Ainsi, la question posée ne concerne pas le droit de l'utilisation du voile, mais plutôt dans quel contexte son utilisation est favorable (ibid.).

Après avoir fait la contextualisation de notre travail, dans le chapitre suivant, nous allons présenter le concept clé de notre étude, l'identité, par lequel nous nous approchons de l'islam et de nouvelles formes de la religiosité.

2. IDENTITÉ

Notre but est d'étudier l'islam et le port du voile par l'intermédiaire du concept d'identité, que nous considérons, comme une construction discursive et interactionnelle. Vu que le concept d'identité est difficile à définir à cause de ses nombreuses définitions auparavant données, nous soulignerons l'importance de la présentation du domaine et des aspects différents appliqués dans son histoire disciplinaire. Nous commencerons (2.2.1.) par présenter la distinction qualitative principale de la perspective **essentialiste et anti-essentialiste** dans le domaine de l'identité et nous ferons une brève révision de l'histoire de la discipline. Ensuite, nous aborderons **la théorie post-moderne** (2.1.2.) qui a introduit l'idée de l'image fragmentaire de l'identité. Même si nous nous n'adapterons pas totalement à cette théorie concernée, nous la présenterons pour pouvoir mieux comprendre la complexité de la notion d'identité. De plus, en observant deux « facettes » souvent

attachées à l'identité postmoderne, le dynamisme et la stabilité, nous ferons connaître les deux phénomènes suivants : les « **minorités enclavées** » et le « **retour du religieux** » (2.1.3), dont la validité est liée au contexte de notre travail. Par la présentation de la théorie post-moderne, nous nous orienterons vers les théories de **l'identité discursive** (2.2., 2.2.1.), et de **l'identité interactionnelle** (2.2.2.), sur lesquelles se base principalement notre analyse identitaire. À la fin, nous récupérerons les idées principales à une synthèse générale et nous nous positionnerons dans le domaine afin de faciliter la compréhension du développement de la problématique de notre étude vers l'observation des identités des étudiantes musulmanes de Montréal.

2.1. Différentes approches de l'identité

« Qui suis-je ? » est la question sur les lèvres des plus grands penseurs, et ce, depuis les débuts de la philosophie. Même aujourd'hui, nous nous demandons si l'identité est quelque chose qui existe en nous. Est-ce qu'on peut dire que JE ou MOI existe ou s'agit-il seulement d'une illusion qui nous lie aux différentes idées fixées, comme *je suis chrétien* ou *je suis musulman* ? À quel niveau, ces points de repère stables et essentiels selon lesquels nous nous sommes habitués à nous définir, existent-ils ? Ces idées sont présentées et les réponses sont données depuis des siècles par les différentes religions, philosophies et sciences. Celles qui sont les plus récentes ne sont sûrement pas nouvelles, mais plutôt reformulées pour convenir à l'esprit du temps et au contexte scientifique. Au cours des dernières décennies, **la notion d'identité** suscite un intérêt multidisciplinaire (De Fina 2006 : 351). L'attention particulière vers ce concept est partiellement liée à l'apparition des contacts intenses et complexes entre les différentes communautés dans la société post-moderne (ibid.). Ainsi, les possibilités multipliées de rencontrer **l'Autre** soulèvent la conscience de la nouvelle problématique identitaire (ibid.).

2.1.1. Histoire du concept d'«identité»

Nous commençons notre quête identitaire par prendre conscience de la distinction principale et qualitative dans le domaine de la recherche identitaire. L'identité est généralement étudiée selon deux approches différentes, **l'essentialiste** et **l'anti-**

essentialiste (cf. p.ex. Buden 2002, Benwell & Stokoe 2006, De Fina & al. 2006 : 3, Hall 2000 : 17), l'idée qui est issue de *Postcolonial Studies* dans le post-structuralisme (Buden 2002). L'approche essentialiste voit l'identité comme une entité complétée sans aucune contradiction, tandis que pour les anti-essentialistes, l'incomplétude, l'hybridité et les facteurs antagonistes caractérisent l'identité (ibid.). Dans l'anti-essentialisme, qui sera également notre perspective, l'identité n'est plus considérée comme se localisant à l'interne de l'individu, mais elle est construite dans le discours et dans les représentations langagières (Benwell & Stokoe 2006 : 31).

Ensuite, nous observons brièvement l'histoire conceptuelle de la notion d'identité. Stuart Hall (1999 : 21-22) parle des trois différents points de vue scientifiques et historiques de l'identité : celui des Lumières (XVI-XVIIIe siècles), le sociologique (XXe siècle) et le post-moderne. Pendant les siècles des Lumières, le sujet était considéré comme autosuffisant et autonome (ibid.), d'une manière essentialiste. En ce qui concerne l'identité sociologique, elle était censée se construire par rapport à autrui, dans la relation sociale entre le soi et la société (ibid.). À la suite de la naissance de l'idée de l'identité sociale, dans les années 1980, on commençait à parler de **l'identité sociale** séparément de **l'identité personnelle**. Dans cette théorie socio psychologique de Henri Tajfel et Colin Fraser, on constate que l'identité sociale inclut l'appartenance aux groupes sociaux différents, tandis que l'identité personnelle met l'accent sur les caractères personnels de l'individu (Fraser 1978 : 141). Sous cet angle, l'identité sociale est ainsi intersubjective, associée à l'identité collective et aux groupes reconnus, comme *les noirs* et *les adolescents*, qui sont mesurables dans un comportement social et dans le discours (Benwell & Stokoe 2006 : 24). Pourtant, cette théorie signale déjà l'existence du lien entre l'identité, la langue et le social (id. : 24). En effet, il était déjà estimé que l'individu donne des informations sur son positionnement social stable et sur ses caractéristiques personnelles par la communication (cf. Fraser 1978 : 142).

Cependant, en contradiction avec ces approches essentialistes dominantes auparavant, nous nous concentrerons sur l'identité post-moderne dans le chapitre suivant (2.1.2.), afin de souligner son importance à l'égard du développement de l'approche anti-essentialiste et discursive. Comme nous venons de le constater, les identités ont été étudiées sous plusieurs angles différents plutôt essentialistes, sur

lesquels se basent aussi les notions identitaires travaillées aujourd'hui, telles que les identités sociale, culturelle, nationale et ethnique. Dans notre étude, nous n'impliquons pas dans les définitions différentes de ces concepts, mais nous nous orientons vers l'identité comme une construction discursive qui naît de l'interaction.

2.1.2. Théorie postmoderne de l'identité

La théorie de l'identité post-moderne brise l'image de l'identité statique, connectée à des points de repère stables dans une dimension sociale (Hall 1999 : 19,22), sur lesquels se construisaient les définitions des identités sociale, individuelle, culturelle, ethnique et nationale. La problématique de la théorie post-moderne introduit deux caractéristiques opposées à l'identité d'aujourd'hui. Il y a des identités qui sont devenues de plus en plus mobiles et dynamiques, et il y en a d'autres qui semblent être plus stables qu'avant (Lehtonen 1999 : 6). De ce fait, nous parlons de deux facettes des identités post-modernes, le dynamisme et la stabilité.

Pourtant, en ce qui concerne le dynamisme, l'identité post-moderne n'est caractérisée ni stable, ni immobile (Hall : 1999 : 23). Au cours de l'époque de la post-modernité, auparavant stabilisant la réalité sociale, les identités ont tendance à dégénérer et c'est pourquoi ses nouvelles formes hybrides s'introduisent (id. : 19). Ce phénomène est souvent lié à la globalisation : C'est la modernité qui globalise (Giddens 1990 : 63). Il s'agit des changements rapides dans la société, des interconnexions sociales intensifiées et de la forte domination des institutions, comme des États-nations (id. : 6). La notion de **globalisation** fait surtout référence aux interconnexions intenses globales qui s'unissent, par exemple, les communautés ou les entreprises et les organisations dans le temps et dans l'espace (Hall 1999 : 57). En d'autres termes, les sociétés auparavant clairement délimitées ont perdu leur systématisation (Giddens 1990 : 64). Avant considérées comme singulières et exclusives, les identités post-modernes sont ainsi plurielles : au sein même d'un individu, **l'appartenance** aux différents groupes s'est multipliée (Abdallah-Pretceille 1999 : 13-14). Il est affirmé qu'un nouveau dynamisme identitaire ne se reflète pas seulement dans cette hétérogénéisation intergroupale, c'est-à-dire dans les interconnexions intenses globales, mais aussi dans les caractéristiques intragroupales désystematisées (id. :

14). Pour cela, les marqueurs anciens de l'identité, comme la culture et l'âge, sont maintenant devenus « tenus, lâches et fugitifs » (id. : 15).

En conséquence, les catégories telles que la race, la religion, les classes sociales, la sexualité, l'ethnicité et les cultures nationales ne peuvent plus servir de points de repère pour l'identité post-moderne (Hall 1999 : 19-20). Elles se brisent. Ce phénomène, Hall (id. : 12-13, 55) l'illustre bien en donnant un exemple sur la catégorie *le noir* : **L'identité les noirs n'a jamais existé sans se remettre en question. L'identité le noir est complexe, imaginaire et reconnue par la différence. Elle n'est pas découverte en tant que telle, mais elle est produite et racontée – elle est une catégorie discursive. Ce sont les fermetures imaginaires et symboliques qui créent « les communautés » et « le moi » de l'individu** (id. 12-14). À l'intérieur de nous, il y a des identités multiples qui se débattent dans toutes les directions et par rapport auxquelles nous nous identifions et réidentifions à chaque instant (id. : 23). En ce qui concerne la stabilité illusoire et fallacieuse, Hall (id. : 23) continue en disant que si l'identité est censée être achevée, c'est seulement dû aux histoires inventées que nous construisons pour créer un sentiment de complétude. Par contre, dans la réalité, les identités sont momentanées : Dans un certain point et dans un certain discours, ces attachements temporaires peuvent être dénommés comme 'moi', qui reste ainsi toujours fictif (id. : 14).

Dans notre étude, nous nous appuyons sur cette idée de Hall selon laquelle **l'identité et le moi** sont **fictifs et imaginaires**. Pour nous, l'identité ou le moi n'existe pas en tant que telle, mais ils sont des **constructions discursives**. Malgré le dynamisme et l'incomplétude que Hall attache à la notion de l'identité, à notre avis, sa théorie peut toujours être considérée, au moins partiellement, comme essentialiste. Hall (cf. id. : 23) constate que dans le monde post-moderne, la multitude des représentations culturelles qui circulent dans la société nous permet d'identifier, au moins temporairement, au nombre indéfini d'identités. Il continue en affirmant que **dans l'individu**, il y a des identités nombreuses, mobiles et même contradictoires et c'est pourquoi nos identifications changent continuellement. C'est par rapport à ces localisations que l'individu s'identifie et se réidentifie à chaque instant « en zappant » entre les différentes identifications. En fin de compte, nous ne partageons pas cette idée sur l'identité qui existe dans l'individu. Selon nous, les identités

peuvent seulement être dénommées dans le discours, dont les significations doivent toujours être définies et redéfinies en fonction des contextes donnés.

2.1.3. Minorités enclavées et retour du religieux

À l'opposé du dynamisme des identités post-modernes observées, parfois les identités ont l'air d'être plus stables et fixées. Comme dans le cas de *l'islam identitaire* (cf. 1.2.3.), le fait d'être musulman est souvent censé être plutôt stable et cohérent. Les jeunes musulmanes voilées peuvent reconnaître l'identité musulmane comme une seule identité significative, comme une identité à part les autres identités observées (Venel 1999 : 106-110, 120). C'est pour cette raison que nous nous concentrons sur cet autre aspect de l'identité – sur le fait qu'elle peut paraître homogène et immobile, surtout quand il s'agit de l'identité religieuse.

Stuart Hall (1999 : 66-67) parle des **minorités enclavées**, des groupes enfermés minoritaires qui se forment dans les États-nations modernes et qui mènent à la pluralisation des identités. En même temps que la globalisation cause l'homogénéisation des cultures, les identités « locales » se renforcent en contredisant ce phénomène de la globalisation (id. : 58). Selon Hall (id. : 62-63, 68-69), les minorités sont nées à cause d'une nouvelle relation et tension entre le global et le local et à cause de la « **contre-ethnicité** » qui s'oppose à la culture des masses dominantes. Ce contraste entre l'ethnicité minoritaire et majoritaire crée un traditionalisme culturel et une pureté religieuse. Ainsi, les étudiantes musulmanes étudiées peuvent être considérées comme un groupe contre-ethnique se basant sur la religion islamique.

Abdallah-Pretceille (1999 : 12-14) explique cette nouvelle tension et le renforcement des identités locales par les phénomènes de **la miniaturisation** et de **la mondialisation**. La multiplication des groupes d'appartenance présente un mouvement paradoxal (id. : 14). D'un côté, certains groupes deviennent de plus en plus larges (Europe) et d'autres de plus en plus petits (associations, classes, quartiers, régions). Ainsi, la miniaturisation qui renforce les groupes locaux et la mondialisation qui homogénéise globalement les cultures sont deux phénomènes parallèles dans le monde post-moderne. Dans ce même contexte, Saint-Blancat

(1997 : 18) mentionne la notion de **minorité diasporique** en faisant référence aux minorités enclavées qui maintiennent un lien fort, matériel et symbolique aux lieux d'origine culturels. Cependant, elle argumente que la différence doit être faite entre les minorités religieuses et les minorités diasporiques, car la fidélité à une orthodoxie religieuse ne remplit pas des critères de la diaspora qui exigent une recherche continuelle des traditions localisées et une reconstruction identitaire permanente entre le particulier et l'universel (id. : 19). Ainsi, nous ne pouvons pas parler de la minorité diasporique dans le cas des musulmanes étudiées, mais nous nous appuyons sur l'idée des phénomènes de la miniaturisation et de la mondialisation : les étudiantes musulmanes peuvent appartenir à plusieurs groupes en même temps, qu'ils soient petits (associations, etc.) ou larges (musulmans). Toutefois, ces appartenances seront toujours mobiles et reconstruites dans le discours.

En parlant de la position des religions dans un contexte post-moderne, Jean-Claude Kaufmann (2004 : 133) argumente en faveur du '**retour du religieux**' qui est apparu dans un contexte de révolution identitaire fragmentaire. Dans la réalité, le retour du religieux n'est qu'en apparence, impulsé par cette révolution. Dans un monde post-moderne, l'individu fatigué et angoissé de son existence s'oriente vers les religions ayant une nouvelle valeur thérapeutique qui lui assure un équilibre psychologique calme et serein (ibid.). Par exemple, dans l'islam majoritairement pratiqué, la collectivité est préférée à l'individu (id. : 134). Ainsi, il est facile d'opposer « nous » et « eux », quand le « nous » s'alimente de fortes solidarités collectives (ibid.). D'un autre côté, la religion collective peut être vue comme un langage d'accompagnement aidant à supporter le bouleversement des références culturelles et favorisant l'engagement progressif à la modernité individualiste et à la révolution identitaire (id. : 135). De ce fait, la religion d'aujourd'hui est plutôt un partisan de l'individualisme à travers le monde : même le fondamentalisme religieux, dans son but de retour à la pureté des origines, résulte souvent de l'autonomisation individuelle, surtout chez les expatriés (id. : 140). C'est aussi le cas du port du voile en Occident qui doit être étudié dans le cadre d'une trajectoire de distinction personnelle et d'un mode singulier de construction du soi dans un environnement complexe, et non pas comme un simple effet d'un archaïsme et d'un conformisme social (ibid.), comme nous l'avons également proposé (cf. 1.2.3.). Comme Kaufmann (ibid.) le constate, « l'emprise communautaire d'autrefois fait de plus en plus en

place aux identifications individuelles ». De ce fait, l'individu ne peut pas être effacé ; il s'agit plutôt de nouvelles collectivités d'identification, propres à la modernité (ibid.).

Pour conclure, nous nous sommes interrogée sur les identités post-modernes, fragmentaires et multiples, qui peuvent être en même temps dynamiques et stables. De plus, nous avons observé quelques explications données à la valeur des religions dans ce contexte post-moderne. Ainsi, pour donner de la validité à notre étude sur l'islam dans un contexte occidental, nous argumentons que la religion peut servir de point de référence dans le discours et dans la construction identitaire sans être une entité essentielle qui existe en tant que telle. Elle reste toujours mobile, définie et redéfinie de nouveau discursivement.

2.2. Identités en tant que constructions discursives

En général, l'approche discursive décrit l'identité comme quelque chose de flou et dynamique – comme étant capable de reproduire et de déstabiliser l'ordre discursif, ce qui permet également d'analyser sa construction dans la parole (Benwell & Stokoe 2006 : 34). Dans ce chapitre, nous introduirons plus précisément l'approche discursive à la quelle nous nous engageons dans notre étude. Nous appuyons l'idée principale selon laquelle le discours ne reflète pas l'identité, mais la construit (cf. id. : 4). Dans la première partie (2.2.1.), nous présenterons les racines de la recherche de l'identité discursive. Ensuite nous aborderons la théorie de l'énonciation (2.2.2.) et la théorie interactionnelle de l'identité (2.2.3.), qui nous donnent les moyens analytiques afin d'observer les identités des étudiantes musulmanes de Montréal.

2.2.1. Vers la discursivité

Dans un domaine discursif, l'identité peut être approchée sous deux angles différents : comme construite par des structures historiques **ou** comme une performance discursive et une construction interactionnelle (Benwell & Stokoe 2006 : 29). La première approche, qui a tourné la recherche identitaire vers la discursivité et ainsi, vers de nouvelles déterminations de soi, considère l'identité comme un produit non

complété du discours (id. : 30). Le soi est toujours vu comme structuré, mais aussi comme un produit du discours qui se forme par des identifications différentes (ibid.). Cette approche inclut l'idée sur les identités qui se situent, non pas dans l'individu, mais dans les représentations langagières et dans les systèmes sémiotiques (id. : 31). Cependant, la théorie sociohistorique a été critiquée à cause du fait qu'elle traite l'identité plutôt comme un effet du discours au lieu de voir le sujet comme la source de ses actions (ibid.). Pour cela, Stuart Hall (2000 : 16-17) introduit une notion d'**identification** qui implante le sujet actif à la théorie. Selon Hall (ibid.), l'approche discursive voit l'identification comme un processus jamais achevé, toujours en processus. Autrement dit, l'identité qui se construit par les identifications ne peut pas être trouvée, ni perdue, mais il est « lodged in contingency ». De plus, comme l'identification se forme par la différence, elle inclut la discursivité et le marquage des frontières symboliques (ibid.), comme nous l'avons proposé avant (2.1.2.). Ainsi, l'identité est censée se former seulement à travers la différence, c'est-à-dire à travers **l'Autre** (ibid.).

En ce qui concerne la deuxième approche, elle contribue également à donner des réponses au problème de la passivité du sujet. **La théorie performative** souligne **l'identité** comme **performance discursive** et ainsi, elle manque de cohérence et de stabilité essentielle (Benwell & Stokoe 2006 : 32-33). Cette idée est issue des études de genre de Judith Butler (1999 : 33) qui constate que « [T]here is no gender identity behind the expression of gender ; that identity is performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its results ». L'identité est une activité discursive – le discours où nous nous localisons et que nous employons, mais elle est aussi une performance discursive au sens anti-essentialiste avec un caractère éphémère et polyvalent (Benwell & Stokoe 2006 : 33). Pourtant, la performité peut également être réalisée par des itérations répétitives des signes et par des actes conventionnels, informés par les voix historiques en garantissant également la possibilité constante du changement (ibid.). L'identité performative est dynamique, car chaque nouvelle performance discursive peut introduire de nouveaux éléments textuels : des emprunts intertextuels, des resignifications, de la réflexivité ou même de l'ironie (ibid.).

Pour apporter un point de vue interactionnel à l'identité discursive et performative, les études classiques d'Erving Goffman sont souvent mentionnées. D'après Goffman (1959 : 13-19) l'identité est un processus discursif, mais dans un contexte où le soi est produit dans l'interaction. Le sujet performatif est aussi bien agentif que rationnel et il vise les objectifs interpersonnels (Benwell & Stokoe 2006 : 34). Un des premiers chercheurs de l'identité dans l'interaction est aussi Charles Taylor (1989 : 36) qui argumente « I'm a self only in relation to certain interlocutors », c'est-à-dire l'identité se construit dans un processus d'interlocution. L'identité se forme constamment par les conversations réelles et par les conversations imaginaires (Benwell & Stokoe 2006 : 35).

Dû au fait que nous nous orientons vers l'identité comme construction discursive et interactionnelle, nous nous concentrerons sur la dimension interactionnelle de façon plus précise dans le sous-chapitre 2.2.2.. En général, ces idées présentées servent de points de départ pour la compréhension de notre approche identitaire. Comme Hall (2000 : 17) l'affirme, les identités sont construites « within, not outside, discourse produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and specific enunciative strategies ». Nous considérons aussi le concept d'identification comme essentiel par rapport à notre analyse et ainsi, nous soutenons l'idée du sujet actif qui construit son identité, quoique fictive et imaginaire, dans le discours, en tant que sujet du discours. De cette manière, dans ce qui suit, nous allons nous orienter vers la théorie plus spécifique de l'énonciation, ce qui nous dirige vers les outils concrets afin d'étudier notre objet d'étude.

2.2.2. Identité dans le discours

La théorie de la **linguistique de l'énonciation** est fortement appliquée dans l'analyse du discours français. Il s'agit de terminer toute illusion que le sens de tous les signes linguistiques et des énoncés se réduit à leur contenu représentatif et qu'il pourrait être analysé indépendamment de la mise en activité et des positions discursives de leurs utilisateurs (Maingueneau 1994 : 13). Nous commencerons (2.2.2.1.) par traiter la production langagière en introduisant les notions de base de notre approche discursive : **le discours, l'énonciation et l'énoncé**. Ensuite, nous entrerons dans la problématique du producteur du langage, autrement dit, du sujet du discours, en

présentant les notions de sujet parlant et de **locuteur**. Par ces conceptions, nous nous initierons (2.2.2.2.) à la présence d'autrui dans le discours par le phénomène de **la polyphonie** de l'énoncé et **la voix d'autrui** que le premier apporte, afin de pour pouvoir plus tard (4.3.) saisir les méthodes de notre analyse.

2.2.2.1. Notions de base

Tout d'abord, nous étudions la production langagière et les concepts clés qui y incluent. Commençons par **l'énonciation**. Selon la définition classique, 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 (ibid.) souligne un acte de locuteur pour « mobiliser la langue pour son compte » et pour prendre « la langue pour instrument ». Ainsi, « l'énonciation suppose la conversion individuelle de la langue en discours » (id. : 81). Benveniste (id. : 80) distingue l'énonciation, un acte de production, de son produit, **l'énoncé**. Dans la théorie de l'énonciation, **le discours** se positionne entre ces 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 le but du locuteur d'influencer le dernier (Benveniste 1966 : 242). Or, il s'agit d'une définition restreinte. Dans le 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 dans l'utilisation du langage lui-même (Maingueneau 1991 : 11). Nous nous localisons surtout dans cette dernière approche du discours qui souligne les locuteurs du discours et leur mode d'appréhension, et ce, pour nous permettre de mieux analyser l'identité comme une construction discursive et ainsi, comme un mode d'appréhension intersubjectif.

Ensuite, nous nous concentrons sur le sujet en tant que producteur du langage, ce qui nous dirigera vers la présence d'autrui et la construction identitaire qui en résulte. En analyse du discours, l'identité est travaillée par deux concepts primordiaux : **le sujet** et **l'altérité** (Charaudeau 2002a : 299). Dans cette problématique, le sujet se manifeste dans le discours comme être pensant « je » dont la conscience de soi dépend de l'existence de l'Autre (ibid.). Cette polarité de soi et de l'Autre forme

également la conscience de soi dans le discours (Benveniste 1971 : 223-227). Quand nous parlons du **sujet du discours**, nous référons à 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 2002c : 554). La notion de sujet du discours est bien nécessaire pour s'approche de celle du **sujet parlant** (ou du locuteur), qui inclut, entre autres, le statut, la place et la position du sujet dans le discours (ibid.). Le sujet parlant est difficile à définir dû au fait que les autres notions proches, comme le locuteur et l'énonciateur², sont mises à l'utilisation et employées parallèlement avec la notion du sujet parlant (Charaudeau 2002d : 556). Pour clarifier la définition du sujet parlant et du locuteur, Charaudeau (ibid.) propose une distinction entre le locuteur interne et externe, les deux aspects de sujet parlant qui peut avoir ainsi deux types d'identité : sociale et discursive. L'identité sociale est formée par le sujet parlant qui, en communiquant, a son statut social spécifique à l'extérieur du discours (ibid.). De son côté, l'identité discursive interne se réfère à un sujet parlant comme « un être de langage qui s'exprime à travers la mise en œuvre du processus d'énonciation » (ibid.). Tout de même, à notre avis, soit on parle du sujet parlant ou du locuteur, en fin de compte, il s'agit d'un même individu observé avec une même compétence langagière pour produire du discours. Dans notre travail, nous choisissons l'utilisation du concept de **locuteur** pour mettre en avant la communication orale dans une situation de l'interlocution qu'il apporte (cf. Charaudeau 2002b : 350) et également, pour souligner la valeur du discours et de l'énonciation dans notre travail. Comme notre point de départ est l'idée selon laquelle l'identité est construite, et seulement construite dans le discours, la distinction entre l'interne et l'externe du discours n'applique pas à notre étude.

2.2.2.2. Autrui dans le discours

Dans le but d'envisager plus spécifiquement la présence d'autrui dans le discours, nous introduisons la dimension polyphonique. La notion de **polyphonie** est à l'origine de la linguistique de Bakhtine qui utilisait le terme en reconnaissant la

² Dans la théorie linguistique de la polyphonie, par l'énonciateur, Ducrot (1984 : 204-205) souligne le sujet d'actes illocutoires élémentaires, autrement dit le sujet parlant. Ducrot (ibid.) sépare la notion d'énonciateur et de locuteur en utilisant la métaphore suivante : L'énonciateur est au locuteur comme le personnage à l'auteur. Le personnage ne prend pas en charge son énonciation, de la même manière que le locuteur est responsable de ses énoncés. Nous n'utilisons pas de ce concept d'énonciateur dans notre étude.

pluralité des voix dans les textes et en faisant la distinction entre « my word and the other's word » (Bakhtin 2004 : 150). Étant un aspect fondamental du discours, la pluralité des voix au sein d'un même énoncé est classiquement étudiée par le concept de discours rapporté qui souligne la relation du locuteur à son propre énoncé (Maingueneau 1994 : 121, 145). L'idée principale du discours rapporté se base sur le fait que le discours est « constamment traversé par le déjà-dit, et parfois le à-dire » (id. : 121). De ce fait, la pluralité des voix est liée soit aux propos du locuteur lui-même, soit à un autre locuteur dans une autre situation énonciative (ibid.).

Dans notre étude, nous préférons utiliser le concept du discours représenté qui inclut la notion de voix de l'autre. La notion de **voix** est étudiée par l'école genevoise qui a commencé à en parler dans le cadre de la polyphonie pour souligner la distinction entre le locuteur et la voix d'autrui apportée au discours (cf. Johansson 2000 : 72). Eddy Roulet, représentant de l'école genevoise et de la pragmatique, est le premier utilisant le concept de discours représenté qui est issu du concept *discourse representation* de la théorie de Fairclough (1992). Selon Fairclough (id. : 105, 107), la représentation du discours est une forme explicite de l'intertextualité qui marque clairement la frontière entre **le discours représenté** indirect et **le discours direct produit par le locuteur** (cf. 4.3.2.). Dans le discours du locuteur, un choix conscient du locuteur à l'égard des éléments de son énoncé est mis en évidence (id. : 118). En ce qui concerne le discours représenté, ce sont la parole et les éléments textuels du discours de l'autre, l'ordre grammatical et l'organisation discursive avec des aspects variés comme l'intonation qui sont cités par le locuteur (ibid.).

Dans un cadre plus vaste, l'école genevoise affirme que le discours représenté fait partie de la problématique de polyphonie. Roulet et al. (1985 : 70-71, 120-121) parlent de deux formes de polyphonie qui doivent être distinguées : la diaphonie et la polyphonie. Dans le cas de **la diaphonie**, il s'agit d'une interprétation du discours et des voix des autres interlocuteurs présents dans l'interaction, autrement dit, d'une co-construction énonciative. Quant à la polyphonie, la reprise de la parole est liée au discours des autres que des interlocuteurs (id. : 71). Ainsi, nous pouvons parler d'une importation de voix d'autrui hors interaction. Dans notre étude, nous mettons en avant la polyphonie et le discours représenté polyphonique qui apporte la voix d'autrui. Le but de remplacer le discours rapporté par le discours représenté est, selon

Roulet (1999 : 118), de souligner le fait qu'il est probable que «le discours en question n'a pas été énoncé antérieurement » mais il s'agit d'une anticipation du discours d'autrui qui n'est pas, non plus, nécessairement formulé, mais désigné ou implicite. De plus, le discours représenté polyphonique peut être soit effectif, soit potentiel, c'est-à-dire soit il représente du discours effectivement produit par autrui, soit il **imagine** ou anticipe le discours qui a pu ou pourrait être tenu dans le passé ou à l'avenir (id. : 177). Ainsi, le discours représenté polyphonique étudie la voix d'autrui ou la voix autophonique reproduite réellement ou hypothétiquement dans le discours du locuteur actuel (id. : 120). De cette manière, la théorie de Roulet et al. met l'accent sur **la voix d'autrui** et **l'imaginaire du discours**, ce qui est important par rapport à notre étude : l'identité se construit dans la problématique imaginaire de l'Autre et de soi, dans le discours.

Après avoir présenté les concepts clés de l'approche énonciative par rapport à l'identité et souligné l'importance de la relation entre le sujet et l'altérité, le locuteur et la voix d'autrui apportée au discours, nous allons ajouter un autre point de vue discursif pour la construction identitaire : l'approche interactionnelle, qui peut également être liée à la diaphonie – aux locuteurs réels (ou hypothétiquement réels) dans une situation interactionnelle.

2.2.3. Théorie interactionnelle de l'identité

Ayant pour but d'élargir notre point de vue identitaire, nous examinerons le domaine de l'interaction incluant l'idée sur le sujet actif qui participe à la construction de la situation engagée et des représentations permettant la communication (Vion 1992 : 64). De la même manière que le social peut être vu comme mis en jeu dans l'interaction, des éléments identitaires s'y construisent (id. : 76). Pour cela, on peut constater que l'identité est construite et reconstruite dans un contexte interactionnel entre les interactants (cf. Kerbrat-Orecchioni 2005 : 156-157).

2.2.3.1. Interaction et contexte

La langue verbale est faite pour être adressée (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 14), donc elle se réalise dans l'interaction. Pourtant, dans la communication verbale la

compréhension mutuelle entre les participants est toujours relative et graduelle (Kerbrat-Orecchioni 1997 : 15). **L'interaction**, la notion principale de l'approche interactionnelle, est définie comme étant un « échange communicatif quelconque » dans lequel l'influence mutuelle des participants, autrement dit « interactants », est accentuée (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 17). La mutualité exprimée veut dire que les participants acceptent de se parler, échanger et changer en échangeant et, donc, en modifiant des idées soumises à la *validation interlocutoire*, c'est-à-dire aux éléments partagés comme les rituels confirmatifs (la salutation), les captateurs (*hein, tu sais, tu vois*), les signaux d'écoute verbaux (*oui, d'accord*) et non verbaux, les phatiques (*tu me comprends ?*) et la présence (*je te suis*) (id. : 17-19).

La plupart des linguistes d'aujourd'hui tiennent compte de l'importance **du contexte** dans l'analyse des unités linguistiques (cf. Kerbrat-Orecchioni 2002 : 136). En parlant de l'interaction, Robert Vion (1992 : 110, 112) accentue l'unicité du cadre interactif qui se construit chaque moment par la co-activité des sujets : « par les activités discursives, les choix lexicaux, les attitudes, les manières de s'impliquer et de s'interpeller ». Ainsi, ce ne sont pas des phrases abstraites qui se présentent, mais des énoncés contextualisés qui actualisent dans une situation communicative particulière (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 75). Le contexte, le concept ici peut être équivalent à la situation (cf. id. : 76). Dans notre étude, l'entourage est interactionnel et peut avoir à la fois une dimension **linguistique** et **extralinguistique** (sociale, situationnelle et culturelle) (id. : 134-135) pour rendre compte « les ingrédients du contexte », c'est-à-dire le site (le cadre spatio-temporel), le but (« purpose ») et les participants (leur nombre et leur nature) de contexte interactionnel (Kerbrat-Orecchioni : 1990 : 77-82).

2.2.3.2. Identité dans l'interaction

La base du modèle interactionnel reflète l'idée de Charles Taylor (1982 : 36), selon laquelle l'identité se forme constamment dans les conversations et dans les conversations imaginaires. Taylor (ibid.) précise le principe du modèle interactionnel en constatant que « je » est « soi » seulement en relation aux interlocuteurs, surtout aux interlocuteurs pertinents pour la définition et pour la compréhension du soi. Don Zimmermann (1998 : 87, 90-94), représentant de la théorie interactionnelle, ajoute

que l'identité se construit dans une situation de « *talk-in-interaction* », c'est-à-dire par l'alternation des rôles (qui écoute - qui parle), par des rôles spécifiques dans une situation particulière (interviewer – interviewée) ou institutionnalisée et « stable » dans l'interaction. Ainsi, Zimmermann (id. : 87-88) voit que les identités d'un individu naissent dans l'interaction occasionnelle aussi bien qu'en relation à la dimension sociale.

Kerbrat-Orecchioni (2005 : 156) constate que dans une situation interactionnelle, l'individu forme son identité interprétée par les interactants à l'aide des indices identitaires. Kerbrat-Orecchioni (ibid.) argumente que les interactants doivent savoir constituer mutuellement une image de leurs partenaires et ainsi, avoir accès aux identités. Cette image est construite par les indices que les interactants donnent de leurs identités et par le décryptage de ces indices des autres interactants (ibid.). Les indices peuvent être des attributs extrêmement divers, stables ou passagers, caractérisant l'individu, comme socioculturels, physiques, psychologiques ou comme les goûts, les croyances et les rôles (id. : 157).

Puisque l'identité se construit dans l'interaction, la pertinence du contexte et des attributs identitaires des locutrices pour se définir en tant que quelqu'un spécifique, détermine les composants utilisés de l'identité (ibid.). En d'autres mots, l'identité est **contextuellement pertinente** et sa diversité riche ou pauvre dépend de la nature de la situation communicative (ibid.). D'un côté, la pertinence mutuelle des identités est liée aux savoirs préalables des participants – mieux A connaît B, plus A a accès aux caractères identitaires de B (ibid.). D'un autre côté, les nouveaux indices découverts par les interactants sont aussi essentiels : ils peuvent être verbaux ou non verbaux, implicites ou explicites (ibid.). Kerbrat-Orecchioni (ibid.) explique que les indices jouent un grand rôle spécialement dans la première rencontre des interactants. Au cours de la situation interactionnelle, les représentations identitaires s'évaluent dynamiquement selon les nouvelles informations données (id. : 158). Par exemple, au lieu de travail, les représentations peuvent s'orienter d'abord vers l'identité professionnelle, mais plus tard se tourner vers les caractéristiques plus personnelles (ibid.). Ainsi, les participants négocient entre les possibilités identitaires infinies (ibid.). Ces possibilités peuvent être présentées intrinsèquement (*je suis musulman*) ou relationnellement (*je suis ton amie*) (id.: 160). Comme cette approche nous

montre, l'identité de chacun est toujours une construction interactive – on compose l'identité en se composant avec autrui (ibid.).

Pour terminer et pour clarifier la position de l'approche interactionnelle dans notre étude, nous constatons qu'aussi bien l'approche de Taylor et de Zimmermann, comme celle de Kerbrat-Orecchioni reflètent certaines idées essentialistes de l'identité. Comme Kerbrat-Orecchioni parle des « indices identitaires » qui deviennent relevés dans l'interaction, nous tirons une conclusion qu'elle sous-entend l'existence d'une forme identitaire essentialiste dans l'individu qui se manifeste dans l'interaction. Même si nous nous différencions de ce point de vue essentiel des identités dans l'individu, nous utiliserons la théorie de Kerbrat-Orecchioni comme un des points de départ pour notre étude, mais nous voulons clarifier, qu'en parlant des indices identitaires, nous ne supposons jamais leur existence à l'extérieur du discours, mais qu'ils sont contextuels et construits dans le discours.

Pour résumer notre discussion de l'identité, à l'instar des principes de l'analyse du discours, nous affirmons que la construction identitaire est réalisée dans la conscience entre le soi et autrui. Nous avons introduit les notions de base de notre étude : le discours, l'énonciation, le locuteur, la polyphonie et la voix d'autrui et par ces notions de base, nous avons accentué l'acte de production du discours et la présence d'autrui dans le discours. En ce qui concerne la théorie interactionnelle de l'identité, elle nous a orientée vers l'observation du contexte interactionnel et de la situation communicationnelle. Ainsi, nous nous approcherons des identités des étudiantes musulmanes de Montréal comme des constructions discursives et interactionnelles.

Dans le chapitre suivant, nous allons introduire notre deuxième concept clé, **la représentation**, qui est également un phénomène langagier et qui lie ensemble la problématique identitaire et langagière, particulièrement avec le social et l'intersubjectivité.

3. REPRESENTATIONS RELIGIEUSES

Pour nous diriger vers le discours religieux et pour expliquer le dynamisme et la particularité des idées religieuses, nous introduisons le concept de **représentation** : Les représentations participent activement à la construction des identités et elles nous permettent d'analyser les relations entre les individus et les groupes sociaux (cf. Hall 1999 : 23, 46-47 ; Abdallah-Preteille 2004 : 198). Dans notre étude, nous nous approchons des représentations comme des constructions discursives qui se forment entre les sujets, mais soulignons que cette formation exige aussi des savoirs sociaux préalables soit conscients ou non conscients (cf. Vion 1992 : 83-84). Cela, dû au fait que les représentations se forment dans la problématique du soi et de l'autre et ainsi, elles construisent les identités dans **une dimension sociale** unissant l'individu et le collectif (Abdallah-Preteille 2004 : 35). De ce fait, le concept de représentation met en avant spécialement « cette intrusion du social » dans la construction identitaire entre soi et autrui (ibid.). Vu que le concept de représentation se situe au carrefour de plusieurs domaines tels que les sciences humaines et sociales (la psychologie, la sociologie, la linguistique, etc.), nous mettons ensemble les différents outils scientifiques afin de nous permettre de mieux saisir le matériel spécifique de notre étude – le discours religieux. L'objectif de ce chapitre est ainsi d'introduire le concept de **représentation religieuse** dans le cadre d'un modèle cognitif et intersubjectif des représentations.

3.1. Problématique cognitiviste des représentations : vers la définition

Du point de vue psychosocial, Serge Moscovici (2000 : 160) parle en faveur d'un lien fort entre la cognition et la communication, c'est-à-dire entre les opérations mentales et linguistiques. La cognition humaine – unique en soi – nous donne une capacité extraordinaire d'apprendre et de nous adapter en traitant des informations et du savoir circulant dans notre environnement (id. : 162). Dans la problématique introduite par les sciences cognitives, les représentations religieuses sont étudiées par les anthropologues Pascal Boyer (1994) et Dan Sperber (1996). La définition de Sperber (1996 : 31-32) lie ensemble la dimension cognitive, sociale et psychologique

des représentations et les explique par trois dimensions différentes : la représentation est 1) ce qui représente, 2) ce qui est représenté et 3) l'utilisateur d'une représentation donnée. Pour nous, cela veut dire que (1) le discours représente (2) des significations d'un monde observé (3) entre des sujets communiquant. Sperber (1996 : 24, 32) constate qu'il existe deux formes des représentations, les mentales et les publiques. Les représentations **mentales** sont par exemple les croyances et les intentions qui se situent dans l'individu (id. : 24, 32). Ainsi, dans la cognition de l'individu, il en existe un nombre infini, dont quelques-unes seront communiquées et deviennent publiques (id. : 33). Ces représentations **publiques**, comme les signaux, les textes et les images, sont matérielles et s'approchent du sujet : En construisant dans le langage, dans le codage et dans l'idéologie, elles représentent quelque chose à quelqu'un (id. : 24, 32). Ainsi, les représentations publiques peuvent être considérées comme moyens de communication (id. : 32). Elles sont **interindividuelles**, transférées par la communication ou par la combinaison de la communication et des expériences personnelles (id. : 78-79). Sperber (id. : 33) ajoute que les représentations publiques peuvent se répandre parmi les gens d'un groupe social et devenir ainsi **culturelles**. Malgré la durabilité de ces représentations, les représentations 'individuelles' et 'culturelles' sont impossibles de se séparer, étant donné que toutes les représentations sont plus au moins les deux (id. : 49).

Moscovici (2000 : 2) précise également l'importance de la communication, de l'interaction et des influences sociales pour que les représentations deviennent « common sense », partagées. Les représentations sont toujours filtrées par le **discours des autres**, des expériences personnelles et du collectif auquel nous appartenons (id. : 161). Les représentations donnent ainsi le sens aux réalités, intègrent la nouvelle information à l'ancienne et renforcent donc le « common sense » partagé par le collectif (id : 157). Ainsi, les représentations naissent d'une manière cognitive et discursive dans les « **interactions of the moment** » (id. : 159, 161). Pour tirer une conclusion, dans notre travail, nous traitons les représentations publiques, c'est-à-dire intersubjectives, formées dans le discours. Dans le sous-chapitre suivant, nous allons voir plus précisément la manière dont les interactionnistes critiquent les cognitivistes, et ils placent les représentations – au lieu de l'intérieur – à l'extérieur de l'individu, à la situation interactionnelle, non pas à la cognition mentale.

3.2. Représentations intersubjectives

Robert Vion (1992 : 58), comme les interactionnistes en général, critique la manière structuraliste et réductrice d'étudier l'individu, qui est aussi utilisée dans les sciences cognitives. Les structuralistes ont tendance à négliger le sujet actif : Le comportement de l'individu est supposé être imposé par un système soit linguistique, soit social selon la nature d'un phénomène observé (ibid.). Par exemple, au départ, les représentations ont été étudiées par deux approches différentes, la mécaniste et la mentaliste (id. 21). La théorie mécaniste interprétait la communication en la réduisant à l'idée de la transmission de l'information et de la matérialité du message (ibid.). Pour eux, le message aussi bien que le langage auraient une fonction principale de représenter le monde physique objectif tel qu'il est (id. : 21-22). Quant à la théorie mentaliste, la communication s'était trouvée appréhendée comme l'expression individuelle d'une volonté consciente (id. : 21). Ainsi, la problématique de la conscience d'un individu et de ses intentions était mise en observation, et il en résultait que le soi de l'individu était considéré comme une substance singulière (id. : 25, 27).

Le point de vue intersubjectif contredit ces deux approches présentées. Selon ce point de vue relativement nouveau, le réel est vu comme une construction effectuée par des acteurs, et le soi de l'individu comme « un produit des relations entre sujet » (id. : 27). Ainsi, quand on parle d'intersubjectivité, on se réfère aux univers des connaissances, des phénomènes communicatifs qui se déroulent sur **l'imaginaire de soi-même, des autres et de la situation**, ce qui est appréhendé avec le concept de représentation (Vion 1992 : 47). Auparavant, l'acte d'énonciation était considéré comme « un acte purement individuel, expression d'une conscience individuelle », l'idée selon laquelle l'intérieur (la conscience) domine l'extérieur (l'acte d'expression) (id : 30) (cf. 2.2.2.1.). Dans l'intersubjectivité d'origine bakhtinienne, cette dichotomie est renversée. Autrement dit, le monde intérieur s'adapte aux possibilités d'expression (ibid.). L'intérieur et les processus mentaux ne sont plus considérés comme déterminant l'énonciation, mais **l'énonciation est déterminée par tout un ensemble de dialogues réels et imaginaires** (ibid.). De ce point de vue, toute production énonciative est dialogique et ainsi interactive (id. : 31). Elle est dirigée par les productions antérieures et elle se présente comme une parole adressée

qui réagit à des atteintes (ibid.). En bref, l'activité mentale n'est que la production de son expression (ibid.) – l'idée qui contredit l'approche des cognitivistes.

À l'égard de cette problématique de l'interne et l'externe, nous revenons à la théorie cognitive des représentations. Pour justifier l'utilisation de l'approche cognitive, nous constatons que nous sommes consciente de sa possibilité de traiter l'individu d'une manière réductionniste. Puisque Sperber et Boyer se sont concentrés spécialement sur l'étude des représentations religieuses, nous proposons que leurs théories puissent apporter un point de vue intéressant par rapport à notre étude. Vu que nous étudions l'identité comme construction discursive, la spécificité du discours religieux et les moyens linguistiques de l'exprimer peuvent être mieux saisis par l'intermédiaire du concept de représentation religieuse. Ainsi, nous voyons des possibilités compatibles dans leur manière d'expliquer quelques régularités du comportement et du langage religieux, ce qui nous orientera vers l'analyse du discours religieux.

Ce qui est essentiel par rapport à notre étude dans la théorie de Sperber, il constate qu'en premier lieu, dans le processus de transmission, les représentations ne se copient pas, mais forment plutôt différentes versions interprétatives des originales (Sperber 1996 : 32). Pour nous, cela veut dire que le nombre de représentations est infini et leur formation est contextuelle. En deuxième lieu, la capacité méta-représentationnelle³ donne la possibilité de se méfier, de se douter et d'utiliser les représentations vagues, même partiellement incompréhensibles (id. : 71-73, 87), ce qui est important dans le cas des représentations religieuses et ce que nous observons dans le chapitre suivant (3.3.). Pour conclure, nous citons l'idée d'Abdallah-Preteille (2004 : 34) selon laquelle dans toute cette diversité des définitions, **les représentations – comme tout acte social, cognitif, affectif et symbolique – s'inscrivent dans un réseau d'intersubjectivités**. Ainsi, elles ne peuvent pas être simplifiées ou généralisées, mais introduites dans « la souplesse, la prudence et la relativité du discours en multipliant les perspectives d'analyse » (ibid.).

³ "Human can mentally represent not just environmental and somatic facts, but also some of their own mental states, representations and processes." (Sperber 1996 : 71)

3.3. Religion et représentations religieuses

Dans ce qui suit, nous nous approfondissons la question des représentations religieuses et de leur particularité. Afin de mieux comprendre le concept de représentation religieuse, nous commençons par nous poser une question classique : le concept de religion, de quoi s'agit-il ?

3.3.1. Religion

Selon *Encyclopedia of Religion*, la détermination du concept de **religion** à partir de la tradition théiste judéo-chrétienne et islamique suscite un grand intérêt dans un monde occidental (King 1987 : 7692). Même dans la science, cette influence culturelle est difficile à supprimer, car les modèles linguistiques organisant la pensée déterminent les concepts de base, comme le sacré et le profane, à travers lesquels nous apercevons le monde (ibid.). La religion a été définie⁴ d'une part, par les fonctionnalistes qui expliquent ce que fait la religion (les symboles valorisés dans une société) et d'autre part, par les substantivistes qui dénomment les caractères typiques de la religion (Alles 2005 : 7703). En même temps que les différentes écoles argumentent contre et pour l'utilité du concept de religion, son importance discursive, surtout politique et législative, est reconnue, ce dont un bon exemple est l'apparition du terme *religion* dans les Droits de l'Homme de l'O.N.U.⁵ (id. : 7704).

Malgré son utilité discursive, l'attitude suspicieuse envers l'existence justifiée du concept domine dans différentes écoles scientifiques (id. : 7705). Asad Talal (1993 : 29) affirme que le concept de religion ne peut pas être défini objectivement à cause du fait que « that definition is itself the historical product of discursive process ». En prenant compte de la fluidité et des contradictions que les définitions diverses posent, nous avons choisi un thème d'étude constaté religieux. Nous justifions le sujet et sa religiosité par l'argument de Winston King (1987 : 7692) selon lequel, en tant que religions (mono-) théistes, le judaïsme, le christianisme et l'islam se basent sur la compréhension similaire des concepts primordiaux du monde : Dieu transcendent

⁴ La distinction originairement faite par Melford Spiro (1966).

⁵ UNIFO : Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief 25 November 1981 : Article 1 : **“Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion”**

étant le créateur du monde et séparé de l'homme. Ainsi, vu que nous nous positionnons dans la tradition scientifique issue de la vision du monde judéo-chrétien, la compréhension mutuelle sans redéfinition des concepts ontologiques est (au moins partiellement) possible. Il faut souligner que dans notre étude, la religion est un concept opérationnel et nous ne cherchons pas à affirmer son existence ontologique en tant que telle, dans la science ou chez les Musulmans.

3.3.2. Particularité des représentations religieuses

La question de la particularité des représentations religieuses, à laquelle nous nous intéressons dans ce chapitre, est importante par rapport à la justification de notre sujet. Si les représentations religieuses particulières existent, elles doivent se distinguer des autres représentations d'une manière ou d'une autre.

Les chercheurs argumentent souvent en faveur de la spécificité des représentations religieuses en dénommant leurs caractères particuliers par rapport à ceux des représentations en général : Les représentations religieuses sont irrationnelles (*versus* rationnelles) et sacrées (*versus* profanes) et s'opposent au quotidien (Boyer 1994 30, 49). Pourtant, en ce qui concerne l'existence de ces caractéristiques possibles des représentations religieuses, deux idées contradictoires ont été soutenues : l'idée selon laquelle les similarités primordiales des représentations ne sont jamais possibles à cause des contextes sociaux et culturels différents (id. : 5-6). Cependant, en même temps, les caractères particuliers des représentations religieuses mentionnées *supra* sont souvent utilisés pour justifier l'existence et la particularité du concept de religion (id. : 30). Pour une raison particulière, ces caractères universaux étaient censés possibles : Il paraissait que la culture et les idées religieuses se forment exclusivement dans un processus de transmission culturelle où l'individu est considéré comme un sujet passif déterminé par des idées culturelles données de l'extérieur (id. : 22, 24).

Tout d'abord, comme nous l'avons argumenté dans le chapitre (2.2.1.), Boyer (1994 : 24) et Sperber (1996 : 16-18) s'opposent à l'idée sur le sujet passif déterminé par les idées culturelles venant de l'extérieur. D'après Sperber (1996 : 16-18), les concepts utilisés pour approuver la particularité de la religion devraient être considérés plutôt

comme des outils analytiques scientifiques, non comme des meubles ontologiques du monde représentant la réalité objective. En ce qui concerne les particularités des représentations religieuses, elles se trouvent plutôt dans les traits cognitifs qui organisent la communication et l'information acquise, non dans les similarités universelles (Boyer 1994 : xiii, 129 ; Sperber 1996 : 94). De ce fait, les fonctions des représentations religieuses sont diverses : elles sont transmises, représentées et traitées de manières différentes comme toutes les représentations en général (Boyer 1994 : 38).

Les limites cognitives, c'est-à-dire les contraintes cognitives, forment cinq caractéristiques pour les représentations religieuses, qui s'opposent à l'idée sur les représentations généralisées, libres de contexte (id. : 40-41). Les représentations religieuses :

- 1) consistent en épisodes singuliers des événements dans la mémoire, non en principes généraux
- 2) font la différence entre ce qu'on constate et ce qu'on présuppose qu'on constate
- 3) sont liées à un contexte particulier qui limite leur pertinence
- 4) sont incertaines et ainsi, ne peuvent pas être prises pour acquises
- 5) varient selon les individus

Soulignant ces cinq caractéristiques, Boyer (1994 : 41) parle de la falsification théorique en ce qui concerne l'évidence du partage, de l'intégration et de l'uniformité des représentations religieuses, comme l'idée sur l'évidence de l'existence de Dieu dans toutes les religions. De plus, l'acquisition et la transformation des représentations religieuses ne sont pas des processus mystérieux où les entités métaphysiques sont opérées, mais elles ont résulté au processus où l'individu examine de manière irrégulière des informations des présomptions ontologiques sur les événements, les objets animés, inanimés et physiques (id. : 101-116). Souvent, jamais interprétées clairement, ces présomptions peuvent violer l'intuition en présentant les objets étrangement physiques (les anges), non physiques (un dieu) ou avec un destin biologiquement inconnu (dieu immortel), ce qui suscite l'attention et les fait transmettre facilement (Boyer 1994 : 94, 117-122, Sperber 1996 : 73, 90-91). Ces **représentations religieuses contre-intuitives** dénommées *les croyances*

réflectives sont opérées consciemment, mais sous le contrôle des traits cognitifs des *croyances intuitives* qui déterminent la communication (Sperber 1996 : 94-95). Les croyances intuitives et les croyances réflectives sont rationnellement différentes : les premières sont innées et universelles, et les deuxièmes peuvent paraître irrationnelles du point de vue de l'autre (id. : 91-92)

Dans notre étude, nous nous concentrerons sur les représentations religieuses et nous les analyserons du point de vue linguistique. Ainsi, les traits typiques des représentations religieuses, présentées dans ce qui suit, nous donnent un indice pertinent sur les phénomènes linguistiques observables.

3.3.3. Traits typiques des représentations religieuses

Boyer (1994 : 245-247) met l'accent sur trois traits spéciaux liés au contenu, au locuteur et à l'expérience des représentations religieuses. Premièrement, le contenu des représentations religieuses est souvent obscur, même pour le locuteur lui-même. C'est-à-dire, **les croyances ne sont pas toujours clairement et explicitement exprimées**, ce qui rend le contenu interprétatif. Deuxièmement, le contenu des représentations religieuses peut avoir parfois l'air d'être produit d'une manière **non intentionnelle**, c'est-à-dire malgré le locuteur, dans la parole et dans les actions, comme dans la transe. Ainsi, le locuteur peut **éviter la prise de responsabilité** de son énoncé, comme *Les cartes me montrent que tu vas souffrir beaucoup dans ta vie*. Troisièmement, en ce qui concerne le locuteur et les expériences des représentations, leur validation est souvent justifiée par la **position spécifique autoritaire du locuteur** (*Particular categories of speakers*), jamais remise en question (prêtres, imams). Nous appliquons ces trois idées présentées qui nous donnent un point départ pour notre étude : Nous nous intéresserons à la non-intentionnalité des représentations par la voix d'autrui et nous nous concentrerons sur la catégorie spécifique du locuteur de Dieu en prenant en considérations les contenus interprétatifs des représentations religieuses.

Les représentations religieuses produisent souvent **des signes matériels** (*material tokens*) qui renforcent leur processus de transmission (Boyer 1994 : 259). Ces signes matériels peuvent aussi participer à la construction identitaire. Anya Peterson Royce

(1982 : 8), parle plutôt des symboles matériels, tels que l'habillement, la danse, l'apparence et les croyances, qui appartiennent au côté matériel de l'identité objective. Ces symboles matériels aident la personne à s'identifier à un groupe spécifique (ibid.). De son côté, Pierre Bourdieu (1982 : 135-136) présente les représentations objectales matérielles qui manipulent symboliquement les représentations mentales déterminant les pratiques sociales et ainsi, la construction identitaire. Pour cela, nous concluons que le voile islamique, un signe matériel qui renforce les représentations, appartient à un côté matériel symbolique de l'identité, la renforce et la manipule. De cette manière, nous pouvons supposer que le voile islamique est un facteur important renforçant les identités des femmes musulmanes. Pourtant, dans le chapitre suivant (4.), nous allons présenter le corpus et les méthodes d'analyse de notre travail pour approfondir la compréhension envers le cadre de réalisation de notre étude.

4. CORPUS ET METHODES

4.1. Présentation du corpus

Le corpus de cette étude consiste en cinq interviews des étudiantes musulmanes qui ont participé aux activités de **l'Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Montréal** au printemps 2005. La mission officielle de l'Association est d'unir les étudiants musulmans dans l'esprit de « fraternité » et dans « la volonté de vivre l'islam », mais aussi d'aider l'étudiant à résoudre ses problèmes concernant les études et la vie sur le campus (cf. AEMUDM). L'Association fonctionne dans le cadre de l'Université de Montréal, mais également les étudiants de l'École Polytechnique contribuent à ses nombreuses activités. À notre avis, en tant que contexte de recherche, l'université suscite un grand intérêt dû au fait qu'elle provoque la maturité des décisions étant un espace intellectuel libre et visant à l'avenir (cf. Venel 1999 : 36). Les jeunes « universitaires » ont déjà acquis une certaine autonomie vis-à-vis leurs parents et les idées occidentales concernant la femme et son droit de travailler et d'être indépendante sont implantées dans la pensée des étudiants (ibid.). Pour cela, nous constatons, l'université et le cadre académique nous offrent une opportunité bien spéciale d'étudier la religion islamique et ses différentes formes dans un cadre spécifique.

Le premier contact avec les interviewées, autrement dit les informatrices ou les locutrices, a été établi à l'aide de l'Association qui a donné nos coordonnées aux volontaires intéressées. Il y avait deux critères de la sélection des personnes pour les interviews : l'étudiante féminine et le port du voile. Dans le tableau (1.) qui suit, nous présentons les références et les informations générales des interviews :

Tableau 1. Contenu des interviews

	Anonymat	Date 2005	Lieu	École	Origine	Séjour à Mtl	Durée
A	Samira	le 5 avril	salle de lecture vide	UdeM (génie génétique)	Algérie Jordanie	2 ½	57 :42
B	Khadija	le 18 avril	Cafétéria de Jean-Brillant, UdeM	Polytechnique (en échange) (génie nucléaire)	France	½	1:10:40
C	Laila	le 10 mai	Cafétéria, Bâtiment principal	UdeM (Doctorat en physique des plasmas)	France	1 ½ (2. fois)	59:10
D	Aïcha	le 11 mai	Chez l'informatrice	En congé de maternité Polytechnique (génie industriel)	Maroc	5	42:20
E	Sarah	le 18 mai	Cafétéria vide, Bâtiment principal, UdeM	Polytechnique, (génie chimique)	Sénégal	4	env. 1:15:00

Le tableau 1. nous initie au contexte des interviews – le lieu, le temps et la durée des interviews, au domaine des études des informatrices, à leur origine et à leur séjour à Montréal. Ayant été mentionné dans le tableau 1., nous constatons pourtant que l'anonymat des informatrices est bien protégé par l'invention des noms de référence des informatrices, ce que nous considérons important comme principe éthique de la recherche. Par contre, toute autre information est fidèle aux informations fournies par les informatrices. De plus, avant de réaliser des interviews, nous avons précisé aux informatrices le mieux possible le but d'un mémoire de maîtrise pour qu'elles puissent nous faire confiance en sachant que leurs idées et paroles ne seraient pas utilisées de manière abusive. De telle manière, nous voulions créer l'atmosphère la plus confidentielle que possible et ainsi, rassurer la réussite de l'étude.

4.2. Cadre de l'étude

Les interviews ethnographiques sont souvent limitées à un thème spécifique dans un contexte particulier (Kamppinen 1995 : 12). Dans notre travail, la recherche se localise à **l'Université de Montréal** et à **l'École Polytechnique** et les thèmes généraux concernent le port du voile et la vie dans un environnement multiculturel en tant qu'étudiante musulmane. En général, l'ethnographie essaie de rendre compréhensibles les actions humaines du point de vue des individus et des sociétés en nous éloignant de nos propres expériences (id. : 12). Cela, pour souligner les facteurs culturels modifiant nos comportements. De cette manière, la recherche culturelle rend l'Autre familier et rend la familiarité étrange (id. : 13).

Dans notre étude, nous avons utilisé les méthodes de l'ethnographie sur l'observation participative. De plus, nous avons appliqué le modèle de l'interview thématique qui marque l'idée essentielle selon laquelle les deux parties – interviewer et interviewé – sont parfaitement conscientes de la situation : Il s'agit d'une interview avec un but spécifique (id. : 41). Dans une interview thématique, l'interviewer donne un thème principal et laisse l'informateur avancer à sa propre vitesse et avec ses propres termes. Ainsi, il est important que l'interviewer ait une liste des thèmes et des questions concernés dont le but est de sauver du temps et d'assurer que les sujets choisis ne peuvent pas être oubliés (id. : 41) (cf. Annexe 1.).

4.2.1. Réalisation des interviews

Le choix des thèmes principaux exige une enquête au préalable (Kamppinen 1995 : 14). Dans notre travail, elle a été faite en observant les kiosques informatiques de l'Association pendant la semaine interculturelle⁶, en participant à deux conférences organisées par l'Association⁷, et en faisant un travail de terrain sur le thème « l'islam et la science » à l'aide de deux étudiants de l'Association⁸. Par ces événements, nous nous sommes attachée à notre terrain de recherche : Nous nous sommes fait accepter et nous nous sommes construite une image de chercheur telle qu'*une personne*

⁶ du 7 au 11 février, 2005

⁷ « Au-delà du voile » organisée le 22 mars, 2005 et « l'Altermondialisation : Djihad, Résistance ou Révolution » par Tariq Ramadan et Omar Aktouf organisé le 13 mai, 2005

⁸ Printemps 2005

bizarre sans danger qui pose des questions stupides parmi les gens observés (id. : 16).

Les trois thèmes principaux qui organisent aussi la structure et l'ordre des questions dans les interviews sont suivants (le numéro suivant le thème indique leur apparition dans la structure des interviews) :

- **Le port du voile** (2)
- **L'image de Dieu** (3)
- **La femme voilée d'aujourd'hui** (4)

Le thème supplémentaire par rapport à notre étude est :

- **La vie des étudiantes musulmanes sur le campus** (1)

En général, les questions posées étaient semi-structurées ou ouvertes. Dans la première partie (1.), il s'agissait d'une sorte de présentation et d'introduction au sujet. Elle consiste en des questions semi-structurées personnelles liées à la vie des informatrices, à l'Association et à la vie musulmane sur le campus :

- « *Les études, comment les as-tu choisies ?* »
- « *Comment est la vie à Montréal ?* »
- « *Quelle est la mission de l'Association ?* »
- « *Tu pries à l'université ?* »

Ces questions ont servi de base à la connaissance mutuelle et ainsi, nous nous sommes mise à l'aise pour aborder les thèmes principaux plus intimes sur le port du voile, sur l'image de Dieu et sur la femme musulmane d'aujourd'hui. Par la suite, dans la deuxième partie de l'interview (2.), nous nous sommes concentrée sur le port du voile – sur le thème qui se divise en deux : en connaissances des informatrices sur l'islam (leur interprétation) et en leurs expériences personnelles sur le port du voile. Voici, quelques exemples sur les questions posées :

- « *Qu'est-ce que le Coran et le Prophète disent sur le port du voile ?* »
- « *Comment as-tu pris cette décision de te voiler ?* »
- « *Est-ce qu'il y a eu des évènements positifs ou négatifs par rapport à l'utilisation du voile ?* »

Dans la troisième partie (3.), nous avons parlé de la relation entre les informatrices et Dieu et de leur image de Dieu. À la fin (4.), pour terminer la séance des interviews, nous avons posé des questions sur l'image et sur stéréotypes de la femme voilée dans la société d'aujourd'hui (cf. Annexe 1.).

Pour spécifier la situation des interviews, nous mentionnons le fait qu'en tant qu'interviewer nous étions seule avec l'informatrice – notre interviewée. En général, les informatrices ont répondu à toutes les questions posées. En plus, au cours des interviews, plusieurs questions spontanées sont présentées par rapport à la parole des informatrices.

4.2.2. Transcription

Au cours de l'analyse, nous nous référerons aux informatrices par les lettres A, B, C, D, E (cf. Tableau 1.) et leurs propos sont numérotés par les numéros courants 1, 2, 3, etc. pour faciliter la localisation des références aux interviews (cf. Annexe 2.). Quatre de ces interviews (A, B, C, D) ont été faites par minidisque, la dernière E avec le magnétophone à cassettes. Les interviews duraient environ une heure et elles ont été enregistrées à l'université, sauf celle de l'informatrice D qui avait lieu à sa résidence. Malgré le fait que nous n'avions pas rencontré que 2 des informatrices (A & B) avant d'enregistrement, l'atmosphère était accueillante et ouverte. Nous avons choisi de tutoyer les informatrices pour que le ton officiel des interviews ne dérange pas leur libre expression. Au cours des interviews, nous utilisons aussi les signaux d'écoute comme *oui*, *ah*, *hmm* et *je comprends*, dont la fonction est d'encourager les informatrices à partager la parole et à continuer (cf. 4.3.1.). Dans le tableau (2.) suivant, nous pouvons observer l'interaction et le nombre de tours de parole dans les interviews entre l'interviewer et les interviewées :

Tableau 2. Interaction dans les interviews

Interview	Durée	Tours de parole
A	57:42	824 (14/min)
B	1:10:40	1316 (18/min)
C	59:10	1416 (24/min)
D	42:20	810 (19/min)
E	Environ 1:15:00	1740 (23/min)

Remarquons que l'interaction et l'intensité des tours de parole altéraient dépendamment des interviews. L'intensité des tours de parole était presque similaire entre C & E et entre B & D. Dans l'interview A, l'échange intersubjectif était le moins intense. Malgré les différences observables dans le tableau 2., il nous semble que l'interaction ait été intense en ce qui concerne le nombre de tours de parole pendant les cinq interviews. Pour cela, nous supposons que les différences ne sont pas pertinentes concernant la continuité et la contribution donnée aux interviews.

Dû au fait que notre étude a une nature linguistique, toutes les cinq interviews ont été transcrites. Pendant la transcription, nous avons rencontré de temps en temps des éléments perturbateurs, comme le bruit de fond, notamment dans l'interview C qui avait lieu dans une cafétéria bruyante. Autrement, nous avons pu éviter de grands problèmes en ce qui concerne la réussite de la transcription. Le tableau 3. nous explique les éléments utilisés dans le processus de transcription :

Tableau 3. Conventions de Transcription

Marqué	Élément
../...	Pause courte/longue
## / (??)	Inaudible/incompréhensible
[..]	Commentaires ajoutés par l'interviewer
-	Parole coupée ou hésitation

Comme nous le pouvons remarquer, dans les transcriptions, nous ne nous sommes pas concentrée sur le ton de la voix, ni sur la vitesse de voix, ni sur les changements phonétiques ou phonologiques de la parole, ni sur les actes non verbaux, qui ne sont pas ainsi marqués. Par contre, la transcription est censée être fidèle à la parole des informatrices, aux tours de parole échangés et aux moyens verbaux de communication (cf. Annexe 2.). Ces transcriptions sont essentielles en tant

qu'éléments principaux de notre étude. Notre but est d'analyser les éléments linguistiques et discursifs dévoilant l'identité des étudiantes musulmanes par les méthodes suivantes à présenter.

4.3. Méthodes d'analyse

Dans notre étude, nous utiliserons principalement l'analyse du discours comme méthode d'analyse. Nous étudierons notre matériel à travers les deux axes discursifs principaux : **le discours représenté** (4.3.1.) et **la subjectivité du langage** (4.3.2.) que nous allons présenter dans ce qui suit. Mentionnons que ces axes ne seront pas utilisés dans l'analyse en ordre explicite, mais qu'ils sont intégrés à l'analyse des thèmes principaux de notre étude.

4.3.1. Discours représenté

Premièrement, nous appliquons le discours représenté et la polyphonie de l'énoncé dans notre étude (cf. 2.2.2.2.). Les trois formes classiques du discours rapporté, le discours direct (DD), le discours indirect (DI) et le discours indirect libre (DIL), insèrent à la distinction du discours citant (DCt) et du discours cité (DCé) (Maingueneau 1994 : 121-122). Les formes pertinentes par rapport à notre étude sont le DD et le DI, c'est-à-dire la citation directe et indirecte de la parole d'autrui. Dans le DD deux actes d'énonciation se trouvent parfaitement disjoints entre les deux situations énonciatives DCt et DCé, toutefois en gardant leur indépendance (id. : 122-123). Comme dans un énoncé *La fille m'a dit hier : « Viens me visiter demain soir »*, il s'agit d'une citation directe dont les deux actes énonciatifs (DCt & DCé) se sont séparés. En ce qui concerne le DI, cette autonomie reste au niveau du subordonné de l'acte d'énonciation (id. : 122), comme on peut voir dans l'énoncé *La fille m'a dit hier que je pourrais venir la visiter ce soir*. Son but est de différencier l'énoncé reproduit de l'original et ainsi de l'interpréter (Maingueneau 1981 : 102), comme l'énoncé *Mon ami m'a invité ce soir chez lui* l'illustre. De cette manière, le DI marque explicitement la reproduction de l'énoncé dont il représente une version recontextualisée (ibid.).

Traditionnellement, le discours rapporté désigne les rapports intertextuels exprimés dans le discours (Maingueneau 1998 : 130). Dans notre étude, nous préférons parler du discours représenté pour but d'accentuer la relation entre le locuteur et la voix d'autrui (cf. 2.2.2.2.). En fait, « le discours représenté est une forme de l'altérité » qui se situe entre le sujet et l'autre dans leur co-construction du sens (Johansson 2000 : 84). Pour souligner cette co-construction du sens réalisée par le locuteur et le locuteur représenté, nous appliquons le discours représenté direct (DRD) et le discours représenté indirect (DRI) (cf. id. : 89), les deux que nous employons dans notre étude.

Le discours représenté nous permet donc d'étudier aussi les locuteurs représentés fictifs et absents dans le discours religieux, comme Dieu (cf. 3.3.2.). Ainsi, dans notre étude, nous nous concentrons sur la voix d'autrui et sur la voix de Dieu implantées au discours par les locutrices, qui manifestent de trois manières différentes sous la forme du DD et DI :

Dieu (ou autrui) parle aux locutrices

Ex. *Dieu m'a dit* : « *Pour arriver à m'aimer, je vous donne une méthode* »,

Les locutrices parlent à Dieu (ou à autrui)

Ex. *J'ai demandé à Dieu d'être toujours là pour moi.*

Elles se parlent

Ex. *Je me suis dit* : « *Pourquoi j'ai peur ?* ».

Les citations peuvent inclure des modalités différentes qui nous montrent l'attitude des locutrices envers la voix d'autrui, comme des interrogations, des demandes, des affirmations et des constatations. Nous noterons également dans notre analyse ces divers aspects du discours.

4.3.2. Modalité et subjectivité du langage

L'individu se construit par et dans le langage en tant que sujet (Benveniste 1971 : 224). Deuxièmement, nous introduisons la façon pour analyser l'attitude du locuteur

envers son propre énoncé. Il est possible d'examiner cette attitude par deux phénomènes différents, mais partiellement parallèles : la modalisation et la subjectivité, qui se localisent dans la problématique de l'énonciation. Par **la modalisation** et **la modalité**, nous pouvons observer l'attitude du locuteur soit envers le contenu de son énoncé, soit envers les interlocuteurs (Maingueneau 2002b : 384). Nous avons choisi de nous orienter seulement vers la dimension du contenu de l'énoncé (modalité d'énoncé) afin de découvrir le point de vue interne et l'évaluation des sentiments du locuteur par rapport à son propre énoncé (cf. Charaudeau 1992 : 604, 649). Ce point de vue peut être spécifié selon le statut du locuteur en *mode de savoir, évaluation, jugement, motivation, engagement et décision* (ibid.). Dans la même problématique de modalisation, Nicole Le Querler (1996 : 63) parle de la modalité subjective linguistique en faisant référence au contenu de l'énoncé. La modalité subjective est divisée en deux : *épistémique* et *appréciative* (id. : 64). La modalité épistémique dévoile la certitude du locuteur dans son énoncé exprimé, tandis que la modalité appréciative indique l'expression de l'appréciation dans un contenu propositionnel (blâme, indignation) (ibid.). La modalité appréciative envers laquelle nous nous orientons, met l'accent sur la prise en charge du locuteur de son énoncé (id. : 85). Ainsi, nous nous approchons de la subjectivité langagière.

Également, **la subjectivité** montre l'auto-implication du locuteur dans ses énoncés (Vion 1992 : 87). Cette présence du locuteur contribue à construire l'image de soi à l'intérieur des activités discursives (ibid.). Elle est « le résultat des comportements stratégiques de manière à intégrer (...) la présence des acteurs dans leurs productions » (id. : 188). La subjectivité peut être exprimée non seulement par le pronom linguistique *je*, mais aussi implicitement et impersonnellement (Kerbrat-Orecchioni 1997 : 152), comme les énoncés *Je le trouve beau* versus *C'est beau* démontrent. Par conséquent, Kerbrat-Orecchioni (id. : 70) argumente en faveur de la subjectivité de toute unité linguistique - elle peut être marquée de différents degrés. L'auteur (id. : 34) dénomme les unités linguistiques soumises à la subjectivité « **les unités subjectives** ». En ce qui concerne l'évaluation et l'affectivité, nous utiliserons le concept **d'appréciation** qui se base sur les différents domaines de la valeur, tels que *l'éthique* (bien-mal), *l'esthétique* (beau-moche), *l'hédonique* (heureux-malheureux) et *la pragmatique* (utile-inutile) (Charaudeau 1992 : 604). Dû au fait que la religion est souvent associée aux sentiments personnels, nous

supposons que le discours religieux est riche en ces subjectivités affectives et évaluatives.

Comme toute unité du langage d'un point de vue général, les évaluatifs et les affectifs sont toujours interprétatifs et agissent comme des symboles substitutifs pour décrire les choses (Kerbrat-Orecchioni 1997 : 70-71). Par exemple, parmi les substantifs, il existe des termes péjoratifs dévalorisants (*c'est un imbécile*) et mélioratifs valorisants (*c'est un génie*) dénommés axiologues dont le contexte et le point de référence se chargent de la valorisation (id. : 73,77). Les substantifs comme les adjectifs axiologiques reçoivent une connotation positive ou négative, ce qui peut varier selon la visée illocutoire globale du discours donné (id. : 76-79). La signification positive/négative n'est pas toujours très claire, car l'utilisation particulière des substantifs peut causer un renversement de valeur, comme dans le cas de l'ironie (id. : 76-78). Donnons un exemple, *C'est une vraie sagesse!* – l'énoncé, qui peut être interprété soit négativement ou positivement selon le contexte donné. Également, les substantifs paraissant neutres peuvent refléter la positivité ou la négativité (id. : 85), ce que nous démontre l'énoncé *C'est un professeur* qui peut être vu, malgré sa neutralité, comme positive ou négative. Ainsi, dans certains contextes, la valorisation peut être difficile à interpréter.

Dans notre travail, nous mettrons trois unités subjectives sous observation : **les substantifs** (*l'amour, le jugement*), l'ensemble **des substantifs-adjectifs** (*la vie triste, un bon cheminement*) et **les verbes**, dont nous examinerons les côtés évaluatif et affectif (cf. id. : 70-118) et auxquels nous ajoutons les épithètes avec le verbe *être* (*La nuit est douce*).

En bref, pour résumer, nous utiliserons dans notre étude l'analyse du discours que nous examinerons à travers le discours représenté et la subjectivité du langage. En d'autres termes, notre analyse consiste en trois dimensions : l'attitude du locuteur envers les interlocuteurs, envers autrui représenté dans le discours et envers le contenu de son énoncé. Ainsi, nous examinerons la manière dont les locutrices construisent leurs identités par rapport à l'utilisation du voile – la problématique qui inclut un engagement émotionnel et évaluatif de la part des locutrices à leur propre discours et une évaluation de l'image de soi et de la relation avec autrui et avec Dieu.

5. ANALYSE

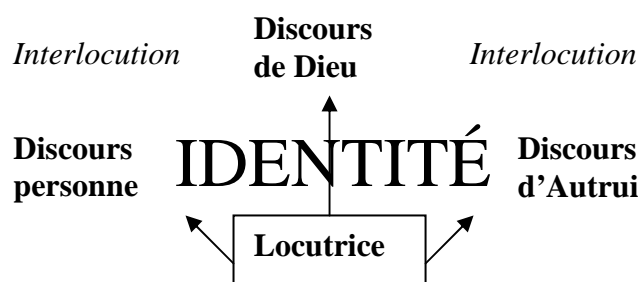
Dans la partie d'analyse, nous observerons l'image de soi et l'identité par trois thèmes principaux choisis manifestant dans le corpus. Nous étudierons la manière dont les étudiantes musulmanes, appelées les locutrices au cours de l'analyse, construisent linguistiquement leurs identités par rapport **à elles-mêmes, à autrui et à Dieu** (nommé Allah). De ce fait, nous examinerons les représentations des locutrices du voile islamique, de Dieu et des expériences par rapport à l'utilisation du voile et à autrui. Dans le premier chapitre (5.1.), qui sert de présentation courte et préliminaire pour notre analyse, nous réviserons les questions et les hypothèses émises dans notre travail, et nous reviendrons sur les points importants de l'identité islamique et de l'islam dans l'Occident. Ensuite, nous analyserons la manifestation de l'identité dans la problématique du voile par trois discours dénommés et distingués dans le corpus : **le discours personnel (5.2.), le discours d'autrui (5.3.) et le discours de Dieu (5.4.)**. De telle manière, nous dirigerons vers la question finale sur la construction identitaire et la manifestation du *voile intellectuel* et *revendiqué* parmi des étudiantes musulmanes de Montréal.

5.1. Points préliminaires pour l'analyse

En revenant à nos questions de recherche, par les trois thèmes choisis : le discours personnel, le discours d'autrui et le discours de Dieu, nous examinons la manière dont les étudiantes musulmanes construisent leur image de soi et leur identité, et la manière dont elles apportent autrui et Dieu dans le discours. Ainsi, nous pouvons observer si le voile des étudiantes musulmanes de Montréal est intellectualisé et revendiqué, comme il en est souvent dans les pays occidentaux parmi les musulmanes post-adolescentes. Les hypothèses émises concernent le fait que le voile islamique participe activement à la construction identitaire des musulmanes en Occident (cf. Venel 1999 : 77) et qu'autrui et Dieu, un locuteur fictif mais autoritaire, sont souvent apportés dans le discours religieux. Cela, dû au fait qu'en premier lieu, l'identité se construit dans la conscience d'autrui (cf. Charaudeau 2002a : 299) et qu'en deuxième lieu, les jeunes musulmanes s'appuient souvent sur Dieu dans leurs motivations du port du voile (cf. Venel 1999 : 110-111) et ainsi, elles le choisissent

comme une catégorie spécifique du locuteur autoritaire pour la référence (cf. Boyer 1994 : 246-247). Nous supposons également que la foi des étudiantes musulmanes est fortement intellectualisée et le port de voile fait partie d'une démarche volontaire et religieuse, légitimée par la parole de Dieu (cf. Venel 1999 : 36, 110-111). À l'aide de la figure suivante (1.), nous illustrons le point de départ de notre analyse :

Figure 1. Point de départ pour la quête identitaire



Comme nous pouvons l'observer par la figure 1. présentée, nos points de départ pour l'analyse sont les trois discours mentionnés, liés à l'image de soi et à l'identité des locutrices, à leur relation avec autrui et avec Dieu. Il s'agit d'une situation interactionnelle, dans laquelle la parole d'autrui et de Dieu est apportée au discours.

Les étudiantes musulmanes interviewées portaient toutes les cinq le voile islamique qui couvrait leur tête, leurs cheveux et leur poitrine. Les couleurs du voile et le reste de l'habillement étaient variés. Dans le tableau suivant (4.), nous observons l'âge des locutrices et le nombre d'ans de leur port du voile.

Tableau 4. Port du voile

	Âge	Port du voile
A	23	11,5 ans
B	23	4 ans
C	26	2 mois
D	24	3 ans
E	- (env. 23-25)	3 ans

Comme nous pouvons le remarquer, le nombre d'ans du port du voile change selon les locutrices, ce qui est nécessaire de noter dans l'analyse. Quatre sur cinq des locutrices ont commencé l'utilisation du voile dans le passé relativement récent de

deux mois à quatre ans. Une exception, la locutrice A, porte le voile déjà depuis plus d'onze ans, ce qui lui donne sûrement un aspect différent sur l'utilisation du voile.

Ce qui est intéressant par rapport à notre étude, c'est la problématique entre les trois discours dénommés dominants dans les interviews qui visent la construction de l'identité par le voile islamique. Comme nous l'avons déjà constaté (cf. 1.2.3.), la décision du port de voile peut être fortement personnelle, surtout dans les communautés musulmanes occidentales. De plus, l'utilisation du voile est liée à la problématique identitaire entre l'occident et l'islam ayant leurs valeurs parfois contradictoires. Le voile islamique peut souligner soit **l'affirmation de soi**, soit **l'abandon de soi** dans un contexte occidental incertain et individualiste (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 164). À notre avis, *le voile revendiqué* et *le voile intellectuel* peuvent révéler **l'attitude personnelle** par rapport à l'utilisation du voile, ce qui est probablement dû aux valeurs occidentales accentuant la responsabilité individuelle et l'affirmation de soi de chacun. Également, **l'intellectualisation de la foi** et **le retour au religieux** exigent la réflexion personnelle des dogmes purs de l'islam sans remises en question de l'autorité de la parole divine et des obligations religieuses imposées par Dieu (cf. Venel 1999 : 110-111). Ainsi, les valeurs religieuses qui renforcent plutôt la manifestation de l'abandon de soi sous **l'autorité de Dieu** doivent être observées. Ajoutons que dans l'islam, l'importance de la communauté et du moral dans les actions des Musulmans est bien valorisée (cf. Hallenberg 1998 : 55). L'accent est mis sur un bon comportement moral envers les autres et sur **la responsabilité sociale**, en Occident, renforcées par l'individualité (cf. Kaufmann 1996 : 135, 140). En bref, la problématique de l'identité et du port du voile peut ainsi s'introduire dans la dichotomie de l'individualisme, de l'autorité de Dieu et des valeurs de la communauté dans un contexte occidental. Sur ces points importants nous baserons notre analyse dans les chapitres qui suivent.

5.2. Discours personnel

Dans cette première partie, nous traitons le discours personnel. Autrement dit, nous analysons le côté personnel du port du voile qui se base sur les représentations de soi et sur l'identification à certains groupes déterminés, comme les Musulmans. En gros,

il nous semble que le discours personnel désigne **la réflexion de soi** par rapport au voile, à la religion et à autrui. En premier lieu (5.2.1.), nous nous concentrerons sur l'identification des locutrices aux différents groupes distingués et sur la position du voile islamique dans l'identification. Ensuite (5.2.2.), nous examinerons les sentiments personnels et l'image de soi à l'égard du voile islamique dans le processus de réflexion autobiographique.

5.2.1. Processus d'identification

Auparavant exclusives, les appartenances aux différents groupes sont aujourd'hui considérées comme multiples et déshomogénéisées. Pour cela, il est affirmé que l'appartenance aux groupes n'est plus un phénomène stable et les caractères intragroupaux sont plutôt désystématisés (Abdallah-Pretceille 1999 : 14), ce qui nous démontre l'inexistence des groupes stables en tant que tels. Les marqueurs identitaires « définitifs », comme la culture et l'âge, ne sont plus vus comme homogènes, mais « ténus, lâches et fugitifs » (id. : 13-14). L'identification est un processus actif jamais achevé (Hall 2000 : 16), car les représentations identitaires ne cessent pas d'évoluer et de modifier en cours de route dans l'interaction (Kerbrat-Orecchioni 2005 : 158). De ce fait, nous observons maintenant le processus d'identification des locutrices aux différents groupes dans un niveau général du discours. Nous analysons les identifications identitaires de deux points de vue différents : par rapport au fait d'être Musulmane et par rapport au voile islamique. De plus, nous étudions l'évaluation linguistique qui s'attache à ces identifications. De cette manière, nous cherchons à dévoiler les représentations discursives de soi des locutrices dans le processus d'identification.

5.2.1.1. Identification à la femme musulmane

Premièrement, nous nous intéressons à l'identification des locutrices au fait d'être une femme et Musulmane, et aux représentations qui construisent ces identifications pertinentes par rapport à leur identité. Pour mieux saisir le contexte du thème, nous commençons par nous concentrer sur l'identification manifestant au début de l'interview, dans la façon dont les locutrices se présentent. Nous avons demandé directement des locutrices à se présenter et elles l'ont fait d'une manière suivante :

Ex.1. – Je suis d'origine algérienne et je suis un peu multinationale.. (...) ça fait trois ans que je suis là (...) quand je suis venue au début, j'ai commencé mes études collégiales (...) et aujourd'hui (...) c'est ma deuxième session en science et médicale (A:2-10)

Ex.2. – Je suis étudiante de l'École Polytechnique, en génie nucléaire..(...) donc je suis française.. et je suis ici pour une année d'échange (B:4-8)

Ex.3. – Je suis une jeune fille.. j'ai vingt-six ans depuis un peu près un mois, je suis étudiante à l'Université de Montréal (...) je fais un doctorat en physique (...) je suis à Montréal environ un an et demi (...) je suis revenue pour faire mon doctorat ici.. (...) donc je suis née en France, j'ai vécu en France (...) et je suis d'origine tunisienne (C:4-16)

Ex.4. – Eh, j'étudie à l'École Polytechnique en génie industriel.. et il me reste trois sessions pour finir l'école.. je suis une nouvelle maman, donc je suis en congé de maternité.. et ça fait cinq ans que je suis au Canada (...) j'ai vingt-quatre ans (D:8-10)

Ex.5. – Moi, je suis étudiante en génie chimique, j'étudie à l'École Polytechnique de Montréal pendant quatre ans.. c'est ça pour un baccalauréat.. (...), c'était cet hiver-là, je viens de terminer mon diplôme donc là, c'est ça.. je travaille avec mon professeur pour l'été et.. je viens de l'Afrique aussi, de l'Afrique de l'ouest.. eh, c'est ça... (E:8)

En observant ces exemples, nous remarquons que les locutrices se présentent, en répondant à une demande directe, dans deux niveaux différents : par les marqueurs d'identité choisis (le statut social, le séjour au Canada) et non choisis (l'âge, l'origine) qui soulignent la diversité culturelle de la Francophonie. Vu que les locutrices ne mentionnent pas le fait qu'elles sont musulmanes, nous supposons que le contexte des interviews et les questions posées ont donné une certaine direction pour le processus d'identification et pour la définition identitaire des locutrices par rapport à leur religion et au voile islamique.

Ensuite, étant donné que notre étude traite spécialement l'identité par le port du voile islamique, nous examinons plus particulièrement l'identification des locutrices à la femme musulmane. Comme les représentations identitaires ne cessent d'évoluer, de s'enrichir et de se réajuster dans l'interaction (Kerbrat-Orecchioni 2005 : 158), ces aspects de la féminité et d'être Musulmane s'apparaissent dans le discours des locutrices à un moment donné.

Ex.6. – J’ai le devoir que toutes les femmes ont.. (...) je suis aussi Musulmane et j’ai, j’ai des devoirs comme.. (...) être musulman.. alors.. j’ai deux obligations à faire, je suis une femme et (...) je suis Musulmane.. mais je préfère être une femme musulmane que une femme.. seule.. (A:738-742)

Ex.7. – J’ai dit : “Je veux porter le voile parce que je suis une fille comme ma mère et ma sœur, pas un garçon comme mon papa et mes frères”(…) mais mes parents disaient : “Tu es encore jeune, il ne faut pas, non, non..” (A:429-435)

Ex.8. – Dieu nous demande de porter le voile.. d’être une part de pudeur (...) j’assigne simplement que j’essaie d’être Musulmane.. (B:662)

Ex.9. – Ils voient pas toujours la personne Sarah, peut-être voir d’abord la Musulmane (...) donc d’une certaine façon, tu es comme représentante aussi (...) de l’islam (...) (E :915-917)

Ex.10. – ça signifie aussi que tu as décidé d’être une femme musulmane... (E :927)

Dans ces exemples nous pouvons bien noter la manière dont les locutrices lient ensemble l’idée d’être musulman et celle d’être une femme : *une femme musulmane* (Ex.6., Ex.10.) ou *la Musulmane* (Ex.8., Ex.9.). Tous ces exemples, notamment la locutrice E (Ex.10.), soulignent le choix conscient d’être une femme musulmane. Cela est démontré par les verbes actifs utilisés comme *je préfère* (Ex.6.), *je veux* (Ex.7.), *j’essaie* (Ex.8.) et *tu as décidé* (Ex.10). Ainsi, dans un certain moment interactionnel, ces marqueurs identitaires présentés nous montrent une identification consciente à la féminité et à la Musulmane. Ainsi, dans ce contexte étudié, le voile islamique peut être considéré comme étant **le médiateur entre la féminité et la religion islamique**. Par contre, le voile n’est pas un seul marqueur d’identité (l’âge, l’origine, le statut social, etc.) des femmes musulmanes et dans un certain contexte, il peut être neutralisé ou même dénié, ce que nous démontrerons dans le sous-chapitre suivant. Tout de même, le voile marque la femme musulmane visiblement et contribue donc à la construction identitaire religieuse.

5.2.1.2. Voile islamique comme un marqueur identitaire

Deuxièmement, nous nous approfondissons à la question de la position du voile dans le processus d’identification. À l’opposé de la position du voile dans l’identification à la femme musulmane que nous venons d’approuver, les locutrices dénie parfois le voile en tant que marqueur identitaire qui les sépare d’autres gens. Par contre, dans la problématique de l’image de soi, le voile peut être vu comme un séparateur entre

l'externe et l'interne de soi, entre l'apparence et l'âme des locutrices. Nous nous concentrons sur ces deux points intéressants ici.

Tout d'abord, même si le voile islamique marque les femmes musulmanes visiblement, au niveau général il est parfois neutralisé :

Ex.11. – Si je m'approche de lui, je me montre que je suis pas un voile, je suis un être humain (A:551)

Ex.12. – Sauf les gens, ils te regardent, mais après, c'est à eux de voir au-delà du voile (C :886)

*Ex.13. – Ils jugent, les gens et il vont.. ils vont faire de la peine à des gens.. il vont faire rater l'avenir professionnel des gens (...) **juste pour l'apparence..** aïe, aïe, aïe.. je trouve que c'est tellement dommage.. (C:988-990) **Il faut pas s'arrêter à l'apparence (C:1110)***

Dans un certain contexte, les locutrices se voient d'une manière neutre par rapport aux autres en tant qu'*être humain* (Ex.11.). Malgré sa visibilité, le voile n'est pas toujours un facteur définissant les identités, mais il faut savoir regarder *au delà du voile* (Ex.12.) et *il faut pas s'arrêter à l'apparence* (Ex.13.). Comme la locutrice A (Ex.11.) constate : *je suis pas un voile*, ce qui dénie instantanément l'effet du voile comme marqueur d'identité.

Néanmoins, le voile est un marqueur visible de la femme musulmane bien que ces représentations soient parfois neutralisées dans la problématique identitaire : les locutrices ne veulent pas que le voile soit un facteur séparateur entre elles et les autres. Pourtant, le voile islamique est un symbole visible de l'islam. Dans la construction de l'image de soi, dû à sa visibilité, le voile peut avoir une fonction de diviseur entre le soi dit interne et externe – l'idée sur laquelle nous nous concentrons dans ce qui suit. Suivant cette idée présentée, dans le processus d'identification, le voile peut être considéré comme un diviseur entre l'apparence extérieure (ce qu'on voit) et la personne intérieure (ce qu'on est) d'une femme musulmane :

*Ex.14. – N'importe qui va me regarder (...) il va observer, c'est pas mon corps, c'est pas **la forme de mon corps** (...) c'est pas **mon physique..** (...) c'est pas si je suis belle ou non, il voit comment je parle, comment je pense, **il va voir plus mon âme que mon corps** (A:308-314)*

*Ex.15. – En fait, tu vois les gens qui t’ont aimé en tant que **personne** (...) et tu vois les gens qui t’ont aimé toi, **mais ton extérieur aussi**.. (C:512)*

*Ex.16. – Surtout les hommes, quand ils regardent les femmes.. (...) c’est plus, ils te regardent parce que tu es belle (...) une jupe qu’on voit tes jambes, des choses comme ça... (...) que tu te présentes **plus par rapport à ta personne**.. (...) **à ton esprit, à ton intellect** (...) donc tu veux que les gens te jugent **par rapport à toi, pas par rapport à ton physique** (E: 1053-1063)*

Dans ces exemples, les locutrices s’évaluent en mettant à l’opposition leur extérieur avec leur intérieur : **l’apparence** et **le physique** avec **l’âme** et **le soi**. Ces deux côtés de soi sont souvent marqués par les déterminants possessifs *mon (ma)* et *ton (ta)*, ce qui les personnalise et les marque comme les cibles vers ou contre lesquelles l’identification est orientée. Pourtant, l’évaluation est faite par rapport à la connotation positive et négative de l’image de soi interne et externe. Ainsi, suivant la théorie de Kerbrat-Orecchioni (1997 : 73, 76-79) ces substantifs donnés peuvent être considérés comme axiologues dont le contexte charge de la valorisation (cf. 4.3.2.). La positivité est liée aux substantifs qui s’attachent au soi interne imaginaire : *l’âme, ton intellect, ta personne, toi* ou *ton esprit*, tandis que le côté matériel, *le corps, ton physique* ou *ton extérieur*, est jugé négatif et ainsi il représente le contre-marqueur de l’identité.

Selon ce que nous venons de voir, nous pouvons interpréter que d’un côté, le voile islamique est **un médiateur** entre la féminité et l’islam, dont l’influence est parfois niée par les locutrices dans le processus d’identification. D’un autre côté, le voile est **un diviseur** de l’identité entre l’interne fictif et positif, et l’externe matériel et négatif. Les locutrices s’identifient au côté intérieur positif du soi et elles construisent les représentations de soi en y référant. Nous retournerons à cette distinction particulière de l’identification dans le chapitre 5.2.2.1. où nous étudierons la relation entre les locutrices et les autres, et l’image de soi que les locutrices veulent souligner sous le regard d’autrui. En bref, les valeurs négatives de la société occidentale sont souvent attachées au physique et au corps féminin, l’idée à laquelle les locutrices s’opposent dans leur discours en voulant accentuer l’identification aux facteurs immatériels de soi. Ainsi, même si le voile est un signe visible qui couvre l’extérieur du corps de la femme musulmane en manifestant **l’abandon de soi** « **extérieur** », les locutrices considèrent le voile surtout comme moyen de

l'affirmation de soi « intérieur », l'affirmation du côté non visible de la personnalité.

5.2.2. Processus autobiographique menant au port du voile

Les locutrices nomment les événements du passé et les sentiments par rapport au port du voile dans leurs discours, ce qui est dû partiellement aux questions posées dans les interviews sur le début de processus de l'utilisation du voile (cf. Annexe 1.). Les sentiments et les événements se manifestent souvent dans **l'histoire autobiographique** de la réflexion sur le voile, racontée par les locutrices. Comme Stuart Hall (1999 : 12) désigne, l'identité et le soi sont produits et racontés. Nous avons l'habitude de créer une histoire discursive sur notre identité qui la fait sembler uniforme et achevée (id : 23). Dans ce chapitre, nous étudions ces histoires racontées des locutrices qui constituent deux phases de réflexion : **avant et après** la décision prise sur le port du voile.

5.2.2.1. Intellectualisation de la foi

L'intellectualisation de la foi se manifeste dans le processus de réflexion de soi. Cette intellectualisation est liée au retour aux dogmes purs de l'islam hors des traditions culturelles et nationales (Venel 1999 : 19, 112). La période de réflexion avant la prise de décision concernant l'utilisation du voile, à laquelle nous nous intéressons dans ce sous-chapitre, nous la divisons en trois étapes de réflexion distinguées : **La contextualisation (le début)**, **les questionnements de soi** et **l'hésitation**. Ces trois étapes peuvent se présenter dans le discours des locutrices et ainsi, leur prise en considération est pertinente par rapport à notre étude.

Cependant, comme nous l'avons suggéré, l'identité peut être construite dans les histoires imaginaires racontées. Deux locutrices soulignent explicitement la nature processive de l'utilisation du voile :

Ex.17 - C'est vraiment très personnel.. c'est, c'est un cheminement (C:692)

Ex.18. - Femmes qui le font ici, c'est par conviction personnelle (...) Parce qu'elles ont fait **un cheminement spirituel** (...) Donc c'est **la spiritualité** (D:1139-1143)

Les locutrices C et E voient la décision concernant l'utilisation du voile comme un processus. Elles utilisent les substantifs-adjectifs comme *un cheminement spirituel* (Ex.18.) ou *très personnel (...) un cheminement* (Ex.17) qui décrivent le processus conscient de la décision prise sur le port du voile.

Premièrement, approfondissons à l'intellectualisation de la foi et aux questions posées qui se manifestent dans l'histoire créée sur le début de réflexion. Les locutrices tentent de construire une histoire des événements et des sentiments personnels liés au cheminement spirituel. Ces histoires peuvent débiter par la mise en contexte de la situation de la vie **avant** l'utilisation du voile :

Ex.19. – *J'étais pas pratiquante quand j'étais au Maroc (...) Parce que au Maroc, tu vis l'islam, tu le vis culturellement (...)* (D :443)

Ex.20. – *L'idée m'était venue avant (...) après mon stage ici, je retourne en France et c'est en ce moment là que j'ai déjà commencé à (...) poser des questions (C-637-643)*

Deux locutrices, C & D, commencent leur histoire imaginaire par les points de référence qui montrent **la contextualisation** spatio-temporelle de l'histoire vers une décision consciente concernant le port du voile. En premier lieu, la différence est faite entre **la vie « avant » et « après »** la décision sur l'utilisation du voile. Ensuite, le lien est construit entre le temps et la place reconnue (la France et le Maroc) indiquant, dans le cas des deux locutrices mentionnées, leurs pays d'origine.

Deuxièmement, après la contextualisation, **les questionnements de soi** sont abordés. Quatre des locutrices apportent une phase de réflexion de soi à leurs discours :

Ex.21. – *Comme tout le monde jeûne, tu jeûnes.. mais quand tu viens ici, là tu te.. puis moi, j'étais comme... moi, je vais jeûner mais là je pose la question « pourquoi je jeûne ? »* (D:445)

Ex.22. – *En grandissant tu sens tu veux savoir plus, c'est une grosse recherche que tu veux faire (...) donc en ce moment là (...) je suis un peu comme allée vers*

eux [musulmanes].. pour “j’aimerais savoir ça, comment savoir ça ? ” un peu comme un Québécois très ouvert.. (...) l’idée était venue parce que je me disais « pourquoi le voile ? » (C :647-661)

Ex.23. – J’étais dans une phase, je me posais beaucoup de questions par rapport à ma religion (...) pourquoi de, de ma religion, pourquoi j’étais musulmane, qu’est-ce que je comprenais.. (...) de cette religion-là.. parce que je suis née musulmane (...) (B :572-576)

Ex.24. – Après quelques mois que je portais le voile (...) j’ai commencé à penser.. j’avais l’âge de douze ans un peu près.. (...) Pourquoi je porte le voile ? Qu’est-ce que ça signifie ? (...) j’ai commencé à chercher vraiment la raison pourquoi porter le voile.. (A:491-499)

Les trois locutrices D, C et B (Ex.22, 23, 24) font une réflexion sur le voile **avant** la mise en utilisation. Pour la locutrice A (Ex.25.) qui utilise le voile depuis l’âge de préadolescence, cette réflexion arrive *a posteriori* – **après** avoir commencé à porter le voile. Au niveau linguistique, les locutrices s’interrogent en posant des questions directes à elles-mêmes, ce qui est une forme du discours représenté introduisant la voix d’autrui imaginaire dans le discours (cf. Roulet & al. 1985 : 71). Dans ce contexte, la voix d’autrui est la voix des locutrices elles-mêmes. Ainsi, il s’agit d’une discussion avec soi-même, ce qui affirme la construction du sens et ainsi l’intellectualisation consciente de la foi et du voile.

Ajoutons que les questionnements et l’introduction de la voix de soi sont aussi liés à **la position extérieure** que les locutrices se donnent par rapport à leur religion. La locutrice C (Ex.22.) se compare à *un Québécois très ouvert*, c’est-à-dire non-musulmane et ainsi, elle se met à la position extérieure de sa propre religion. La même chose est soulignée par les locutrices D (Ex.19.) et B (Ex.21.). La locutrice D constate explicitement de ne pas avoir été *pratiquante* de l’islam dans son pays d’origine parce que là, on vit l’islam *culturellement*. En ce qui concerne la locutrice B, elle prononce d’être *née Musulmane*, mais pour elle, cela ne garantit pas la connaissance profonde de l’islam. Avant tout, on peut considérer ces trois extériorisations comme une évaluation sur la vie avant la religiosité, ou comme un point de départ pour le processus du port du voile et pour le cheminement spirituel. Ainsi, il s’agit d’une **intellectualisation du voile avant** sa mise en utilisation, le processus pendant lequel les locutrices sont revenues aux sources de l’islam pour le connaître mieux, pour « **devenir** » **Musulmanes**.

Troisièmement, nous analysons **la période d'hésitation** qui vise la réflexion profonde réveillant un doute. Cependant, les étapes de réflexion présentées nous montrent que l'image de soi et les expériences vécues sont affirmées dans le discours par une création d'une **histoire autobiographique avec un continuum chronologique** au niveau de réflexion. Toutefois, les questionnements de soi peuvent aussi inclure l'hésitation et les contradictions par rapport aux sentiments des locutrices :

Ex.25. – J'ai toujours voulu le mettre (...) mais j'avais peur.. (E:727)

Ex.26. – J'ai dit oui et tout.. mais je ne l'ai pas fait.. j'étais à deux doigts de le faire.. mais je ne l'ai pas fait.. (C:665)

Ex.27. – J'ai décidé que ça y est, maintenant.. maintenant j'ai senti le, le sens, je m'en voulais de ne pas le faire (...) j'avais un manque.. (C:770-772)

Ces deux locutrices C et E constatent **une hésitation** dans le processus de réflexion concernant le port du voile. Sous le prétexte que les éléments d'hésitation apportent un aspect affectif au discours, ils sont intéressants au niveau linguistique. Les verbes affectifs et insécurisant comme *j'avais peur* (Ex.25.), *j'étais à deux doigts de le faire* (Ex.26.), *je m'en voulais* (Ex.27.) apportent un point de vue contradictoire entre les sentiments personnels et les actions demandées dans l'islam. Mais dans cette évaluation, quels sont les objets de l'hésitation ?

Ex.28. – J'avais peur, c'est ça, des regards des autres.. (...) qu'est-ce qu'ils allaient me dire (E:727)

Ex.29. – Elle me dit : "Tu n'as pas peur plus tard, okay, que tu vas pas réussir à trouver un travail et tout" je fais "c'est vrai" (...) c'est la chose qui me fait ralentir jusqu'à là (...) parce que je fais des études et tout et j'avais peur que ça se passe pas bien (C:740-744)

Nous pouvons percevoir que les problèmes présentés sont liés aux autres gens et à leurs attitudes concernant le voile islamique. Le verbe affectif *j'avais peur* (Ex.28, Ex.29) attache les locutrices au temps hypothétique par rapport au moment d'énonciation et il reflète les problèmes hypothétiques et imaginaires avec autrui. De ce fait, nous pouvons remarquer que la réflexion faite n'est pas probablement si

simple et non problématique qu'on pourrait prévoir, mais qu'elle inclut aussi des points d'hésitation difficiles. Après la réflexion de soi qui peut inclure les étapes de la contextualisation, des questionnements et de l'hésitation, les locutrices s'avancent dans leurs histoires autobiographiques vers le point final de changement : la décision consciente du port du voile.

5.2.2.2. Vers la décision consciente du port du voile

Dans ce sous-chapitre, nous examinons le point final de décision, le point culminant de l'histoire identitaire construisant l'image de soi des locutrices qui en résulte. Tout d'abord, nous étudions la décision finale qui interagit avec les représentations du voile formées par les locutrices :

Ex.30.

A – Un libre choix (A :761)

B – La décision personnelle (B :556)

B – La responsabilité individuelle (B :708)

D – Conviction personnelle (E :1139)

Ces représentations du voile islamique soulignent fortement le côté personnel du port du voile et **la décision consciente** prise pour son utilisation. En tant qu'éléments linguistiques, ces substantifs-adjectifs sont affectifs et évaluatifs, c'est-à-dire ils visent la formation éthique du discours et la formation des attitudes des locutrices (cf. 4.3.2.). Ainsi, ils donnent la valeur aux motivations personnelles du port du voile.

Cependant, par les représentations mentionnées *supra*, le processus qui s'oriente vers la décision finale du port du voile se manifeste dans le discours :

*Ex.31. – Et puis à certains moments, je suis arrivée comme, (...) **ma foi** avait vraiment augmenté (...) (E:733)*

*Ex.32. – Mais comme quoi, c'est vraiment **une maturité dans le cœur qu'il faut atteindre**, tu vois (...) (C :665)*

Ex.33. – *Il y a un processus de mûrir avant...(…) et à ce moment-là, j’ai pris la décision, à ce moment-là...(…) mais avant il y a eu un processus..(C :846-850)*

Avant le dernier point de choix, les locutrices décrivent l’existence d’un processus interne de soi. Les éléments linguistiques sont fortement affectifs. Dans le premier exemple (Ex.31), l’évaluation est liée au point de changement personnel qui est renforcé par la détermination possessive *ma foi*. Également, la nécessité du changement est ponctuée : *une maturité dans le cœur qu’il faut atteindre* (Ex.32.), *il y a un processus de mûrir avant* (Ex.33.) et *je suis arrivée* (Ex.31.). Ainsi, interprétons que le processus de réflexion religieuse n’est pas non conscient et le changement exige des actions concrètes de la part des locutrices. Dans le processus de réflexion, les locutrices se présentent comme des sujets actifs. De cette manière, elles se dirigent dans leurs discours vers la culmination – la décision finale du port du voile.

Pour finir, nous étudions l’image de soi qui se forme dans cette problématique du voile, dans le discours. Nous avons constaté que la réflexion de soi affiche un processus personnel et conscient des locutrices, qui peut contribuer au renforcement de l’image de soi et à l’affirmation de soi dans le moment d’énonciation. Donnons quelques exemples de l’affirmation de soi liés à la décision finale :

Ex.34. – *J’ai envie d’être bien avec moi-même (...) d’être bien avec ma religion (B :730-732)*

Ex.35. – *Quand tu vis en paix avec toi-même (D:537)*

Ex.36. – *Et je me suis dit “l’essentiel c’est que je suis bien avec moi-même (...) me sentir épanouie comme je suis.. (E :735-737)*

Les locutrices B, D et E accentuent l’importance de soi et **la valorisation de soi** : *bien avec moi-même, en paix avec toi-même*. Ainsi, l’évaluation langagière apporte une forte affirmation de soi dans le processus du port du voile. Les locutrices s’évaluent éthiquement : elles se sentent bien en portant le voile, ce qui est ainsi un facteur essentiel dans la construction identitaire. Après avoir décrit le début du port du voile, les locutrices donnent des connotations positives à leurs sentiments :

Ex.37. – *Ça me paraît très naturel.. je sentais une différence par rapport à ma relation avec Dieu (B:602)*

Ex.38. – *C'est très beau* (D:724)

Ex.39. – *Quand je l'ai mis, j'étais tout excitée.. (...) ça c'est le début (...) c'est le premier sentiment au début mais après tu te sens beaucoup plus sereine* (E:901-905)

Ex.40. – *Je me suis sentie beaucoup plus belle* (E:895)

Les sentiments sont évalués dans le discours des locutrices et ils reçoivent une connotation positive : *naturel, beau, sereine, belle*. Les éléments affirmatifs sont aussi attachés à quelques adjectifs ou épithètes : *très naturel* (Ex.37.) *très beau* (Ex.38) *tout excitée* (Ex.39). Les éléments linguistiques positifs peuvent être interprétés affectivement et esthétiquement (Ex.38., Ex.40.), et ainsi, ils créent le point final affirmatif pour la décision du port du voile. Également, le changement est accentué entre la vie avant et après l'utilisation du voile par les comparatifs : *plus sereine* (Ex.39.), *plus belle* (Ex.40). Le processus en tant que tel peut être ainsi considéré comme imaginaire en se basant plutôt sur les sentiments personnels et sur l'islam appris et redécouvert. Ainsi, il s'agit d'intellectualisation de la foi et d'affirmation de soi intellectuelle et sentimentale dans un contexte où les autres (cf. 5.3.) peuvent se mettre contre les idées des locutrices.

Pour conclure, nous avons examiné l'histoire autobiographique des locutrices par rapport à l'utilisation du voile et au processus qui la précède. Nous nous appuyons sur l'idée selon laquelle l'identité se construisant dans le discours, peut avoir l'air complétée dû aux histoires de soi, racontées et produites. Nous avons divisé ce processus de réflexion de soi en quatre étapes de réflexion que nous avons dénommées la contextualisation, les questionnements, l'hésitation (avant le port du voile) et la décision finale et consciente de se voiler. Pourtant, ces étapes discursivement créées sont bien spécifiques, car quatre des cinq locutrices ont commencé à se voiler dans leur nouveau pays de résidence. Dû au manque des connaissances islamiques et de la pratique des traditions non remises en question, avant l'utilisation du voile, les locutrices se sont vues de point de vue extérieur de leur propre religion. Pour cela, l'intellectualisation de la foi les a amenées à se poser des questions manifestant dans le discours sous forme de discours représenté. Étant donné que le processus de réflexion réveille beaucoup de sentiments parmi les

locutrices, les éléments linguistiques évaluatifs, affirmatifs, esthétiques et éthiques sont également apportés à leur parole. Contre les sentiments négatifs nés de l'hésitation et vers la décision finale de l'utilisation du voile, les éléments linguistiques dévoilent les sentiments transformés en positifs. La valeur est donnée à l'importance de soi : L'essentiel c'est d'être bien avec soi-même. Dans ce contexte, le voile est considéré comme **un choix libre personnel** se basant sur **la décision consciente** des locutrices. De cette manière, constatons que **le retour au religieux** et **l'intellectualisation de la foi** se manifestent dans le discours des locutrices sous forme d'histoires autobiographiques qui construisent également leurs identités ayant l'air achevées et visant à créer ainsi une identité singulière.

Dans le chapitre suivant, nous allons étudier plus précisément la relation des locutrices à autrui, autrement dit aux gens qui les entourent dans la vie quotidienne, mais qui ne sont pas présents dans le contexte interactionnel des interviews. Comment sont-elles, les expériences personnelles des locutrices, rencontrées par rapport à autrui ?

5.3. Discours d'autrui

L'identité se forme dans la conscience entre soi-même et autrui (Charaudeau 2002a : 299). Dans le discours, cela veut dire la polarité et *je* et *tu* (Benveniste 1971 : 223-227). Le but de ce chapitre est ainsi d'étudier la manière dont les identités des locutrices se construisent en relation aux gens autour d'elles et aux attitudes de ces gens envers le voile islamique. La première partie (5.3.1.) portera sur la position de la relation d'autrui dans la problématique du port du voile et sur l'analyse du contexte interactionnel des interviews ayant un effet sur la construction identitaire. Ensuite, nous examinerons la relation entre les locutrices et les autres au deux niveaux différents. Le premier niveau (5.3.2.), il s'agit des représentations générales sur les attitudes des gens envers le voile islamique et la femme musulmane, formées par les locutrices. Quant au deuxième niveau (5.3.3.), les locutrices reflètent les événements plus précis par rapport à autrui, liés aux expériences réelles avec les individus reconnus ou dénommés. Les expériences positives et négatives soulignées ont une influence remarquable en ce qui concerne les moyens de **l'affirmation de soi**

et ainsi, **les identités** construites dans le discours. De telle manière, nous aborderons l'interprétation sur les identités des locutrices dans la problématique d'autrui et des expériences vécues par rapport aux autres.

5.3.1. Relation avec les autres

Dans ce qui suit, nous envisageons le positionnement et l'importance de la relation entre les locutrices et les autres. Nous observons également si les problèmes existent dans cette relation, et si oui, de quelle manière ils sont discutés. À la fin, nous analysons plus précisément la relation d'autrui entre les locutrices dans une situation des interviews afin de mieux comprendre l'influence de la situation interactionnelle sur la construction identitaire et afin de pouvoir nous mettre à étudier les représentations générales et spécifiques d'autrui.

5.3.1.1. Valorisation d'autrui

En premier lieu, dans l'intention d'avoir **une vision globale de la position d'autrui** dans la problématique du voile, nous commençons par évaluer **la distinction principale** entre la relation avec autrui et celle avec Dieu que nous étudierons plus précisément dans le chapitre 5.4.. Les locutrices distinguent ces relations explicitement d'une manière suivante :

*Ex.41. – Il y a deux dimensions en fait (...) **dimension verticale, c'est toi et Dieu (...)** c'est comment j'envisage à la relation avec Dieu... **la dimension horizontale, c'est toi et les autres (...)** (B:1040-1048)*

*Ex.42. – Alors comme je fais mon jeûne, comme je fais mes prières, je porte le voile... ça **c'est dans le domaine religieux... dans plus la vie réelle..** je porte quelque chose qui.. (A:505)*

*Ex.43. – Comme **la première période, c'est Dieu et toi, et deuxième période c'est entre eux qu'on va vivre avec** (D:325)*

Ces trois exemples démontrent **la séparation entre la relation avec autrui et celle avec Dieu**. De ce fait, la relation avec autrui peut être considérée comme liée à une dimension profane et quotidienne des locutrices qui vivent leur vie de tous les jours avec les gens musulmans et non-musulmans dans un milieu occidental. Cette

dimension quotidienne s'oppose à la dimension religieuse, autrement dit, à la relation avec Dieu qui légitime, au dernier ressort, le port du voile. Malgré la séparation principale entre Dieu et autrui, la relation avec autrui est bien valorisée dans le discours:

*Ex.44. – Tu te dois **un bon comportement** avec les autres (B:1050)*

*Ex.45. – C'est vraiment la façon comment je me comporte, l'autre, il serait obligé de se comporter d'**une bonne façon** (A:531)*

Comme nous pouvons l'interpréter par ces exemples, **une valeur éthique positive** est donnée à autrui par les subjectifs évaluatifs (accentués) de la part des locutrices et ainsi, cette relation est mise en valeur. Également, pour les locutrices, l'islam donne un soutien remarquable au comportement positif et moralement correct avec autrui :

*Ex.46. – Une tradition prophétique qui nous dit : “Tu **ne** rentres en islam **que lorsque ce que** tu veux pour ton frère et ta sœur.. **ce que** tu veux pour toi même”, donc tu deviens vraiment Musulman (B:1054-1056)*

*Ex.47. – On vit tous dans cette terre, mais **il faut des limites** entre nous pour qu'on vive **très bien, pour qu'il y ait pas de problèmes** (D :347)*

Dans ces exemples, la valorisation éthique continue en relation avec autrui (Ex.47.). De plus, la nécessité (*ne (...) que lorsque, il faut*) est soulignée dans les deux exemples donnés. Le premier exemple (Ex.46) est censé être une citation directe de la tradition prophétique, ce qui affirme la valorisation de la problématique d'autrui de la part de la religion dans la construction identitaire et la rend pertinente. L'identité et l'image de soi sont ainsi renforcées et justifiées à l'aide de l'islam.

En deuxième lieu, nous nous concentrons sur l'existence des problèmes dans la relation d'autrui. Pourtant, malgré la valorisation d'autrui que nous venons de démontrer, nous pouvons supposer que la relation entre les locutrices et les autres n'est pas toujours évidente, surtout dans un contexte occidental qui favorise la visualité ainsi, met en avant le voile comme un symbole visible de l'islam. Nous avons posé la question aux locutrices, si elles ont affronté des problèmes concernant l'attitude des autres envers le port du voile (cf. Annexe 1. Point 4) . Les réponses étaient comme suivantes :

*Ex.48. – Je rencontre **aucun problème** (A:280)*

*Ex.49. – Mais par rapport à moi, j'avais **pas de difficulté particulière** (B:614)*

*Ex.50 – Moi, je, **des expériences négatives**, grâce à Dieu, vraiment **j'en ai pas eu..**
(E:988)*

Quatre des cinq locutrices répondent à la question des problèmes par la négation, en se soulignant. Malgré cela, comme une contradiction, les problèmes sont souvent avoués d'une manière détachée et générale. Notons aussi qu'une des locutrices a rencontré des problèmes dont elle parle explicitement (Ex.51.). Faute de quoi, en parlant des problèmes, les autres locutrices forment un discours représenté imaginaire en citant les autres gens sans précision particulière :

*Ex.51. – Moi, je suis un cas particulier parce que **toutes les filles vont dire ça va (...)** donc tout le monde vont dire ça va, sauf moi, j'ai eu quelques soucis
(C:484-490)*

Ex.52. – Je connais des, des amis qui ont eu des choses qui ont.. (E:990)

Ex.53. – Ce qui est vraiment, je trouve que c'est réel, c'est que pour le travail, c'est beaucoup, beaucoup, beaucoup de gens qui n'ont pas.. qui ont des problèmes, beaucoup de femmes qui ont des problèmes (A:557)

Ex.54. – Je connais des gens qui ont des problèmes malheureusement, qui ont et qui continuent à avoir des problèmes (B:745)

*Ex.55. – Les Musulmanes en général, plus spécifiquement, les femmes musulmanes voilées.. qui rencontrent **beaucoup de difficulté** (B:811)*

En dépit de la réponse positive des locutrices par rapport à elles-mêmes (sauf Ex.51.), nous pouvons percevoir que les problèmes sont constatés existants au niveau général dans la société. En se mettant à part les problèmes, **les locutrices les généralisent au lieu de les personnaliser**. Également, la locutrice C (Ex.51) qui avoue des problèmes explicitement, le fait d'une manière détachée. Elle se met à part des autres : *je suis un cas particulier* et ainsi, elle évite de la généralisation des problèmes au niveau personnel. Le détachement personnel peut être partiellement dû au contexte des interviews qui soulignent la nécessité de l'affirmation de soi aux yeux des interactants i.e. l'interviewer et des interactants imaginaires :

*Ex.56. – [rire] c'est les **Français qui m'écoutent** [rire].. (C :40)*

Dans cet exemple 56., la locutrice C marque les locuteurs fictifs et imaginaires qui ne sont pas présents dans la situation interactionnelle, mais qui peuvent influencer à sa parole et à sa construction identitaire. De ce fait, en troisième lieu, nous étudions l'interaction dans un contexte des interviews afin de comprendre l'affirmation de soi et la construction identitaire par rapport à la construction de sens dans une situation interactionnelle spécifique.

5.3.1.2. Interaction et identité

La construction de sens se réalise entre les interactants dans une situation particulière. Pour l'affirmation de soi, les locutrices interviewées utilisaient chacune soit des phatiques (*tu comprends ?*), soit des captateurs (*tu vois, tu sais*) dans leur discours. Les locutrices A et B n'utilisaient ces deux éléments dans leur discours que quelques fois, tandis que les locutrices C, D et E intégraient surtout le captateur *tu vois* à leur discours. La locutrice C utilisait également la phatique *Tu comprends ?*.

Nous débutons par l'observation des locutrices qui utilisent le captateur *tu vois* dans leur parole. Au début de l'interview, les locutrices abordent ce captateur pour créer la compréhension mutuelle avec l'interviewer par les expériences communes :

Ex.57. – *Les gens viennent ici, il y a, c'est comme ils ont une culture et la culture québécoise, elle est différente.. tu vois ce que je veux dire ?.. (D:245)*

Ex.58. – *Montréal (...) tu vois, c'est une grande ville déjà... (C:52-54)*

Ex.59. – *Par exemple à Polytechnique, on prie au sixième étage.. dans, tu vois, les, les escaliers de service (C:275)*

Dans ces exemples, les locutrices cherchent les points communs avec l'interviewer et ainsi, elles essaient de s'affirmer et de créer la compréhension réciproque. L'utilisation de ces captateurs dans le discours n'est pas ainsi liée à la religion. En ce qui concerne l'utilisation des captateurs en parlant de l'islam, sa motivation change :

Ex.60. – *Dieu, cette entité qui nous a créé (...) qui nous aime plus que tout, on a dit que, tu vois.. Dieu, quand il a, il a créé l'être humain, il a créé aussi le miséricorde (E:1292-1294)*

Ex.61. – *Ils ne regardent plus les femmes, tu les excites pas » (...)* « *non, les gens sont nus », tu vois.. (C :708)*

Ex.62. – *Ce soit toujours d'une manière professionnelle ou d'une manière intelligente que ce soit, pas à cause d'une attirance quelconque..(...)* **tu vois ?** (E:1073-1075)

Notons que les locutrices introduisent le captateur *tu vois* (?) pour affirmer ses idées personnelles aux yeux de l'interviewer. Les locutrices utilisent ce captateur en présentant leurs croyances et leurs opinions sur Dieu, sur le voile islamique, sur la relation entre les femmes et les hommes et sur l'image des Musulmans. Le captateur apporté crée donc la réciprocité et la compréhension mutuelle entre les musulmanes et l'interviewer non-musulmane. Pour cela, nous pouvons interpréter que le but de son utilisation est de **persuader** l'interviewer et d'**affirmer** qu'elle soit d'accord, ou au moins compréhensible envers les visions et les opinions présentées. Également, la locutrice D utilise le captateur *tu vois ce que je veux dire ?* et la locutrice C aborde la phatique *tu comprends ?* au discours prononcé :

Ex.63. – *L'islam, tu le vis culturellement, tu vois ce que je veux dire ? (D :443)*

Ex.64. – *Quand tu, c'est ton objectif, c'est ramasser de l'argent, c'est ton Dieu ça.. (...)* **tu vois qu'est-ce que je veux dire ? (D :489-491)**

Ex.65. – *Mais je fais pas l'obligatoire, c'est comme, c'est comme tu fais un examen et tu fais les questions faciles, tu fais pas.. tu fais les questions de deux points, tu fais pas de questions de dix points (...)* **tu comprends, tu comprends ? (C :774-776)**

Ex.66. – *Et il va te dire : « moi je t'ai dit de faire ça, pourquoi tu ne l'as pas fait ».. et je vais dire : « pourquoi j'ai préféré mon métier à toi ? »..[rire].. (...)* **Tu comprends ? .. [rire].. (C :822-824)**

D'après ces exemples, il est possible de s'apercevoir qu'il s'agit aussi d'un besoin plus explicite pour s'affirmer, d'un sens que les locutrices peuvent chercher l'encouragement nécessaire de la part des autres afin de renforcer leurs motivations et leurs idées personnelles. Ainsi, il est essentiel d'être conscient de l'influence du contexte interactionnel sur les représentations des relations avec autrui, avec soi-même et avec Dieu.

5.3.2. Représentations générales sur les attitudes des gens

Dans ce sous-chapitre, nous étudions le discours d'autrui du point de vue des représentations générales de la femme musulmane et du voile islamique, présentées dans le discours prononcé des locutrices. Ce qui est essentiel de comprendre, c'est que ces représentations sur les attitudes des autres sont formées par les locutrices elles-mêmes et c'est pour cela qu'elles ont un impact profond sur leurs motivations du port du voile et sur leur construction identitaire. En ce qui concerne les représentations générales, elles peuvent être considérées comme les citations hypothétiques ou les généralisations des opinions des gens, manifestées sous forme de discours représenté avec une connotation négative ou positive.

5.3.2.1. Connotations reliées au voile islamique

Tout d'abord, nous définissons les représentations générales et nous examinons leurs formes de manifestation. Ce qui caractérise spécialement les représentations générales d'autrui, c'est qu'elles sont souvent exprimées et indiquées sous les formes suivantes :

Ex.67.

A – Il y a des gens qui trouvent (...) (A:753)

B – Il y a des gens qui continuent à voir (...) (B:445)

E – Comme les gens qui te regardent (...) (E:1023)

Les exemples nous démontrent la manière généraliste dont les locutrices forment ces représentations des attitudes des gens envers le port du voile. Il s'agit d'un **discours représenté imaginaire** et **hypothétique** dans lequel les locutrices évaluent les attitudes des autres. Cependant, les représentations générales peuvent être construites d'une façon extrémiste en les divisant en deux pôles opposés, **positif et négatif**. Par exemple, la locutrice A qui porte le voile depuis 11 ans, elle se réfère souvent aux représentations des autres en parlant du port du voile. Elle catégorise les opinions des gens par la dichotomie contradictoire positive-négative :

Ex.68. – Il y a des gens qui trouvent : “Ah c’est une personne respectueuse parce qu’elle a une religion.. elle respecte sa religion..” (+) il y a des gens qui regardent : “Ah, c’est une personne qui vient du dixième siècle, elle croit encore en Dieu” (-) (A:753)

Dans l’exemple 68., on peut bien noter la manière dont la locutrice A généralise les opinions des gens en les réduisant à deux pôles contradictoires évaluatifs, **positif** (+) et **négatif** (-) à l’aide du discours représenté hypothétique. Cette catégorisation discursive est un bon exemple sur les attitudes des autres valorisées d’une manière ponctuelle.

Ensuite, nous nous mettons à observer plus précisément les représentations générales des autres envers **la femme musulmane** et **le voile islamique**. Dans cette problématique, les représentations accentuent deux visions différentes de la femme musulmane et du voile islamique. Premièrement, les représentations peuvent être liées à la **relation soumettant** entre les hommes et les femmes, c’est-à-dire aux opinions évaluatives des autres attachées au **pouvoir masculin** :

Ex.69. – Il y a des gens qui disent que les femmes musulmanes portent le voile parce que leurs maris les obligent... (A:383)

Ex.70. – Il y a des gens qui continuent à voir le voile comme un signe de soumission à la femme, comme un signe d’oppression à la femme, comme un signe d’archaïsme (B:445)

Ex.71. – Il y a toujours un homme derrière (E:1382)

Dans ce discours représenté hypothétique, les locutrices constatent que les autres évaluent en général la femme musulmane comme **soumise à l’homme**. La soumission est soulignée linguistiquement par les verbes (obliger) et les substantifs (soumission, oppression) dérivés des verbes d’expression du pouvoir (Ex.69., Ex.70.). Pourtant, ces unités subjectives mentionnées renforcent la position inférieure de la femme dans la problématique des représentations générales du voile islamique. Deuxièmement, les représentations peuvent faire un lien entre les capacités de la femme musulmane et sa position inférieure, ce qui affirme la soumission sous le pouvoir des hommes :

*Ex.72. – C'est bien connu que quand on porte le voile, notre **cerveau n'est plus alimenté**, donc on ne peut plus réfléchir (B:1158)*

Ex.73. – Des gens qui pensent que aux femmes voilées sont des femmes qui ne sont pas intelligentes, sont des femmes manipulées (B:759)

*Ex.74. – Elles ne sont **pas capables de se débrouiller** elles-mêmes (E:1384)*

Ex.75. – La femme est inférieure intellectuellement (B:1160)

Du point de vue des locutrices, l'intelligence et la capacité d'agir des femmes musulmanes peuvent être remises en question, ce qui est associé au port du voile. Linguistiquement, les épithètes fortes évaluatives pour la femme musulmane sont utilisées (Ex.73., Ex.75.). Également, les verbes évaluatifs liés à la capacité d'agir sont abordés (Ex.72., Ex.74.). De cette manière, les représentations concernant les pensées d'autrui hypothétiques supposent **la position inférieure** de la femme musulmane comparant aux hommes et aux autres femmes non voilées (Ex.72.). Ainsi, ces éléments linguistiques manifestés peuvent dévoiler le sentiment de menace causé par autrui. Au niveau des expériences, cette menace est reproduite dans l'interaction entre autrui et les locutrices :

*Ex.76. – Peut-être des regards que j'ai eu, disons.. c'est, c'est des regards (...) des **regards obligeants...** comme les gens qui te regardent avec les regards méprisants.. (...) ben, souvent même dans les, les.. il y a des gens qui te fixent juste pour te voir, pour t'intimider (E:1021-1035)*

Ex.77. – Il y a pourcentage, peut-être un pour cent des gens, ou quelque chose comme ça, qui trouvent que okay, ça les dérange quand ils regardent le voile, ça les dérange..(A:284)

Les locutrices avouent l'existence des problèmes d'une manière notamment prudente et détachée, ici, en ajoutant les éléments qui expriment l'insécurité (*peut-être*). La menace apparaît dans le regard d'autrui, introduite linguistiquement avec les subjectifs-adjectifs évaluativement négatifs : *les regards obligeants, les regards méprisants* (Ex.76.). Même si dans ces exemples, le regard est lié aux expériences réelles et à la communication, il faut noter que la subjectivité des locutrices émerge dans l'interprétation, parfois difficilement déchiffrée. Ainsi, le discours reste toujours **imaginaire, hypothétique et fictif**. Dans cette problématique, le regard peut être

considéré comme un signe de respect et de pouvoir des autres, ce qui influence la construction identitaire des locutrices dans leur imaginaire.

5.3.2.2. *Connotations positives*

Les expériences générales en vue d'autrui ne sont pas toujours tout à fait négatives et liées au pouvoir soumettant. Les représentations d'autrui peuvent aussi être vues d'une façon positive et ainsi constructive :

*Ex.78. – Mais moi, c'est extrêmement positif, le port du voile parce que (...) il y a beaucoup de gens qui viennent, (...) me posent cette question là (...) pour me dire "pourquoi tu portes le voile ?" et ça me permet de peut-être à mon échelle.. (...) à mon petit niveau.. **les pouvoir aider** à ce qui est moins de compréhension (B:753-757)*

*Ex.79. – Ces gens qui s'ouvrent (...) qui ont **cette peur-là** de pouvoir leur, leur dire à la personne qui les fait peur (...) je trouve que c'est, c'est **une belle chose** (B:779-783)*

*Ex.80. – Ce qui m'a **beaucoup encouragée**, ça a été le regard des gens (...) il y a des gens qui ont été très gentils (...) **très souriants... qui, qui, qui font de belles remarques** (C:898-902)*

Dans ces exemples, les locutrices utilisent les évaluatifs linguistiques esthétiques *une belle chose* (Ex.79.), *belles remarques* (Ex.80.) pour affirmer leur propre point de vue et leur propre pouvoir sur les autres. Toutes ces représentations générales sont associées à la communication positive entre autrui et les locutrices : *s'ouvrir* (Ex.79.), *poser des questions* (Ex.78.), *être gentil et souriant* (Ex.80.). Cette communication se base sur les expériences réelles, mais généralisées avec les gens. Notons que dans les représentations positives, le point de vue des locutrices est apporté dans l'évaluation. Ce ne sont plus les représentations des autres qui sont évaluées, mais les représentations des autres colorées par la propre perspective positive des locutrices. Ainsi, les connotations positives renforcent l'idée sur la positivité du voile islamique et sur l'affirmation de soi. Au dernier ressort, c'est l'attitude des locutrices envers autrui qui compte dans la construction identitaire, non les attitudes d'autrui vers le port du voile. Avant de finir, ajoutons que l'influence des autres sur les locutrices peut être même parfois explicitement déniée dans le processus de la construction identitaire :

Ex.81. – Tu fais pas aux gens, je m’en fous des gens” (C :820)

Ex.82. – Je dis de toute façon, les gens vont toujours me regarder, me juger pour telle ou telle chose, me dire je ne sais pas (...) “Tu es trop grande, tu es trop..” n’importe quoi. (...) Donc les gens qui veulent m’accepter comme je suis, tant mieux (...) les autres, tant pis.. (E:733-741)

Dans les exemples, l’attitude des locutrices envers autrui est neutralisée par le verbe forte affectif s’en foutre (*je m’en fous*) (Ex.81.) et par l’expression *n’importe quoi, tant mieux (...) tant pis* (Ex.82.). La position active des locutrices est ainsi réalisée par le processus des refus de l’influence des représentations d’autrui. C’est parce que les représentations négatives liées à autrui contredisent le pouvoir du choix personnel et ainsi, elles fonctionnent comme des éléments de contre-identification pour les locutrices. De cette manière, les locutrices renforcent leurs propres motivations personnelles pour l’habillement islamique et **elles se reconnaissent par la différence.**

En bref, nous avons étudié la manière dont les locutrices forment les représentations d’autrui au niveau général sous forme de discours représenté hypothétique. En ce qui concerne les représentations générales, les attitudes des autres sont souvent évaluées soit positivement ou négativement. Étant donné que les représentations générales sont souvent généralisées, elles peuvent être considérées plutôt comme imaginaires et hypothétiques. L’évaluation négative se présente dans les représentations générales d’autrui, ce qui souligne la soumission de la femme musulmane aux hommes et son intelligence inférieure causée par l’utilisation du voile. Pourtant, les locutrices peuvent voir ces expériences négatives aussi sous l’angle positif en apportant leur propre point de vue à la situation. Les locutrices se donnent le pouvoir et sont conscientes de leur capacité d’influencer les autres et leurs représentations négatives sur le voile et sur la femme musulmane. Ainsi, les locutrices s’affirment contre autrui et s’attachent aux propres motives de se voiler.

5.3.3. Personnalisation des expériences

Comme nous venons de le remarquer, les locutrices forment souvent les représentations générales et hypothétiques d’autrui et des attitudes d’autrui envers le

voile islamique. En plus des représentations générales, les expériences avec les gens, situationnelles et passagères, sont souvent abordées pour soutenir le discours des locutrices. Dans cette partie, nous examinons donc la construction et la fonction des représentations des expériences personnelles dans le discours des locutrices.

Les expériences personnelles sont souvent citées sous forme de discours représenté direct ou indirect :

*Ex.83. – Samedi passé, il y avait **un petit enfant espagnol** qui a dit à sa maman : (A:593)*

*Ex.84. – C'est **un italien** (...) il m'a dit : (A:322-324)*

*Ex.85. – Le jour de mon examen (...) je suis sortie et **une fille** me dit : (C:706-708)*

*Ex.86. – Je suis allée à la famille où j'enseigne (...) **la maman** (...) elle m'a dit (E:817-819)*

*Ex.87. – C'est **mon boss**, il l'a pas très bien pris (C:500)*

Pourtant, nous pouvons observer que les exemples présentent les voix des personnes réelles avec qui la locutrice a interagi dans une situation particulière. Pour cela, nous suggérons que le discours représenté et la voix d'autrui forme souvent les représentations qui consistent en deux phases : **la recontextualisation** et **la personnalisation**. Ces représentations plus personnelles ont **une fonction de renforcer ou de contredire les représentations générales** présentées dans le discours. Donnons un exemple du discours prononcé par la locutrice B :

Ex.88. Les représentations générales

– *Des gens qui pensent que, aux femmes voilées sont des femmes qui ne sont pas intelligentes, sont des femmes manipulées(...) je suis amenée à pouvoir comme là, parler à des gens qui me disent : « Mais c'est quoi le voile ? » (...) (B :759-761)*

Ex.89. La recontextualisation

– *Je fais partie de rendez-vous des jeunes, c'est trente jeunes qui réfléchissent sur les thèmes particuliers, (...) donc, j'étais la seule femme voilée à ce, à ce rendez-vous des jeunes-là (...) (B :767-769)*

Cet exemple (89.) de la locutrice B nous montre **la recontextualisation** des représentations générales par une situation spéciale vécue. La locutrice commence par former les représentations générales d'autrui (Ex.88.). Ensuite, elle apporte (Ex.89) son propre point de vue avec une recontextualisation situationnelle. Lors de continuer, la locutrice aborde la voix d'autrui pour renforcer la personnalisation des idées :

Ex.90. La personnalisation

– Une femme est venue à me parler (...) on a parlé pendant quelques temps du racisme (...) dans un bout, elle me regarde et elle me dit : “Je peux vous dire à vous (...) (2:771-773)

Cette personnalisation apporte la voix d'autrui au discours et ainsi, il s'agit de renforcement et de légitimation des idées personnelles.

Ensuite, nous envisageons plus précisément la façon dont les locutrices utilisent la voix d'autrui pour affirmer ou pour contredire les représentations générales des autres dans le processus de personnalisation. Le discours représenté se manifeste souvent dans les conversations citées entre autrui et les locutrices. Dans l'exemple suivant (91.), nous pouvons noter la manière dont la locutrice C cite une conversation avec une étudiante de sa classe (autrui) afin de construire des significations et des motivations pour le port du voile :

Ex.91. – C'est vraiment un signe d'adoration, rien d'autre, une fille hier (...) non, le jour de mon examen (...) je suis sortie et une fille me dit “ Oh, tu t'es voilée tout”, “Oui..” elle me dit : “Mais je te pose une question”, elle me dit :”Pourquoi tu te, tu te voiles ?.. parce qu'aujourd'hui”.. elle me dit : ”les hommes, ils ne regardent plus les femmes, tu les excites pas”(..) (C:704-708)

Dans cet exemple 91., la locutrice commence par donner une représentation générale de la signification du voile, puis elle recontextualise une situation vécue pour affirmer ses idées. Ensuite, elle personnalise la représentation générale en introduisant la voix d'autrui sous forme de discours représenté direct pour but de présenter la problématique : ”Pourquoi tu te, tu te voiles ? (...). Ensuite, elle donne sa propre réponse en se citant, en abordant sa propre voix.

Ex. 92. – *Mais je dis* : “mais écoute, d’être comme tu parles, c’est comme si je mettais le voile pour les hommes” (3:710) (...) **Je dis** : “Moi, je le mets pas pour les hommes, je ne le mets pas pour me protéger des hommes” (...) “**Non, je le mets pour Dieu**” (C:710-738)

Dans l’exemple 92., pour contredire la voix d’autrui et la problématique qu’elle pose, la locutrice apporte sa propre voix (*je dis*) pour affirmer ses idées personnelles. Appelons ce phénomène d’apport de la voix de soi **la double affirmation de soi**. Proposons qu’il s’agisse d’une forte affirmation des opinions et des représentations du voile de la locutrice contre la voix d’autrui, ce qui affirme (ou contredit) aussi les représentations générales (Ex.91.). La locutrice C continue la discussion citée pour pouvoir s’approfondir à la problématique du voile, mais cette fois-ci, également pour introduire les peurs et des points négatifs reliés au voile. Cela nous éveille l’intérêt par rapport à l’analyse de la construction identitaire :

Ex.93. – *Après elle me dit* : “okey, d’accord” et *elle me dit* : “Tu n’as pas peur plus tard, okey, tu vas pas réussir à trouver un travail et tout”.. et **je fais** : “C’est vrai!” (...) “C’est la chose qui m’a fait ralentir jusqu’à là” (...) *Parce que je fais des études et tout et j’avais peur que ça se passe pas bien* (...) (C :740-744)

Dans cet exemple 93., la locutrice s’identifie instantanément à autrui qui éveille ses peurs personnelles, mais cette identification est passagère et elle continue en contredisant autrui :

Ex. 94. – *Mais c’est pas, non, non, non, parce que j’ai vu des exemples* (...) *Dieu m’a montré des exemples..* (...) *des filles ingénieures..* (...) *des filles docteurs qui ont des jobs et tout.. je dis, je dis* “***Pourquoi elle mais pas moi?***” (C:744-752)

Afin de s’affirmer et de renforcer les propres motivations pour l’utilisation du voile, la locutrice s’oppose à la voix d’autrui et présente à la fin, son propre point argumentatif pour la motivation du voile en s’appuyant sur Dieu. Ce discours représenté nous démontre la manière complexe dont la locutrice construit l’image de soi par la voix d’autrui tantôt en la contredisant, tantôt en s’y identifiant. L’influence d’autrui sur la locutrice est ainsi forte. Malgré la position opposante à l’égard de la voix d’autrui, la locutrice l’utilise pour s’affirmer ses propres idées personnelles. Ainsi, interprétons que la voix d’autrui, soit affirmée ou contredite par la locutrice, est un moyen d’**affirmation de soi** des locutrices dans la problématique d’autrui.

Enfin, donnons deux exemples pour illustrer la voix d'autrui apportée au discours des locutrices et observons son côté affirmatif. Voici, le premier exemple :

Ex.95. – Je travaille comme la caissière (...) c'est vraiment premièrement comment on se comporte avec les autres... mais l'autre, quand il voit le voile, **il dit pas même bonjour**, il jette ses affaires comme ça, il passe.. ce genre de personnes ne m'intéresse même pas.. (...) il y a des gens qui sont genre intéressés (...) samedi passé, il y avait **un petit enfant espagnol qui a dit à sa maman** (...) **"oh, maman, elle est belle, señorita"** (...) tu vois.. c'est quelque chose qui est un monde moral.. (A:583-597)

Dans le premier exemple, nous pouvons voir l'intention de la locutrice A d'accentuer ses propres expériences – une recontextualisation (*Je travaille comme la caissière*) qui est liée aux représentations générales d'autrui : *C'est vraiment premièrement comment on se comporte avec les autres*. Dans cette représentation générale, il s'agit d'une évaluation dans la dichotomie négative (*mais l'autre, quand il voit le voile, il dit pas même bonjour (...)*) et positive (*Il y a des gens qui sont genre intéressés (...)*) sur autrui, dont la dernière est renforcée par la voix d'autrui (*un petit enfant espagnol (...)*). La voix d'autrui est ainsi introduite pour s'affirmer le côté positif de l'utilisation du voile. Vu que la voix d'autrui sert d'exemple concret sur le comportement positif d'autrui, elle contribue au renforcement de l'image de soi et des motivations personnelles positives de la locutrice.

Dans le deuxième exemple, la locutrice B cite la voix d'autrui (imprécisée) avec une connotation positive :

Ex.96. – Une femme est venue à me parler (...) on a parlé quelques temps du racisme (...) dans un bout, elle me regarde et **elle me dit** : "je peux vous dire à vous, que **c'est la première fois que je parle à une femme voilée**" (...) **elle me dit** : "parce que quand je les vois dans le métro, quand je les vois dans les rues, j'ai peur.. j'ai l'appréhension, j'ai peur..."(...) vraiment, donc avoir cette possibilité-là.. de voir ces gens qui s'ouvrent (...) qui ont cette peur là, de pouvoir leur, leur dire à la personne qui les fait peur.. (...) je trouve que c'est, **c'est une belle chose** (...) (B:771-783)

Cette fois-ci, la locutrice recontextualise et apporte la voix d'autrui en se référant à ses propres expériences avant de présenter une représentation générale. Ainsi, la recontextualisation et la voix d'autrui renforcent cette représentation générale sur autrui (*ces gens qui s'ouvrent*). De telle manière, la locutrice contredit la voix

d'autrui et la négativité qu'elle manifeste (*j'ai peur, j'ai l'appréhension, j'ai peur..*) pour pouvoir affirmer ses propres idées positives sur le voile islamique. Soulignons que la locutrice met ainsi en avant son rôle actif en tant que productrice des représentations et du discours. À la fin, elle présente l'évaluation esthétique sur la situation (*c'est une belle chose*), qui apporte un point de vue subjectif à l'énonciation.

En résumé, les représentations personnalisées se basent sur la voix d'autrui et sur les conversations hypothétiquement réelles avec autrui. Le contexte de ces représentations spécifiques consiste en deux phases reconnues : la recontextualisation et la personnalisation qui apporte la voix d'autrui. Ces deux phases et la voix d'autrui sont utilisées soit pour renforcer les idées personnelles des locutrices ou pour contredire la voix d'autrui. Le moment où les locutrices contredisent la voix d'autrui, elles apportent leur propre voix recontextualisée au discours – le phénomène que nous avons dénommé la double affirmation de soi.

Pour conclure, qu'elles soient affirmées ou contredites, les représentations générales et la voix d'autrui servent de moyen de l'affirmation de soi des locutrices par lequel elles construisent leurs identités dans la conscience entre le soi et autrui. Même si l'influence des gens peut être niée explicitement, les locutrices se reflètent souvent par les expériences avec autrui faisant partie de la vie quotidienne des locutrices. L'évaluation négative est bien observée dans les représentations de la femme musulmane et du voile islamique, liées à autrui. De toute façon, les locutrices ne sont pas soumises à ces représentations évaluativement négatives, mais peuvent les transformer en positives par leurs propres attitudes et perspectives. Ainsi, même si l'importance est donnée à la communauté et à la relation avec autrui, l'individualisme et l'autorité de Dieu sont explicitement aussi valorisés au niveau de la construction identitaire. Ce sont plutôt les représentations négatives sur autrui qui, en contredisant les motivations des locutrices, renforcent la volonté de l'affirmation de soi dans cette problématique tripolaire de soi, d'autrui et de Dieu.

5.4. Discours de Dieu

Allah est le seul dieu des Musulmans. Il est omnipotent, omniprésent, transcendant (Carme 1987 : 40) et souvent décrit par ses 99 attributs donnés (Jomier 2001 : 50). Dans ce chapitre, nous étudierons la manière dont les locutrices décrivent leur Dieu (5.4.1.) et son autorité exprimée dans la parole citée de Dieu (5.4.2.). Les locutrices interagissent souvent avec Dieu, ce qui manifeste dans les conversations citées indirectes et directes. (5.4.3.). En ce qui concerne l'interaction indirecte et ainsi imaginaire, il s'agit des conversations citées avec Dieu sous forme de discours représenté, tandis que l'interaction directe se présente dans les louanges à Dieu souvent utilisées dans le discours religieux des Musulmans. De telle manière, nous traiterons la relation entre les locutrices et Dieu, qui est un facteur important influençant sur la construction des significations du voile et sur l'identité sous l'autorité absolue de Dieu.

5.4.1. Description de Dieu

Quand les locutrices parlent de leur Dieu, Allah, la plupart du temps elles utilisent simplement le terme *Dieu*. Afin de mieux comprendre la problématique de Dieu, nous commençons par nous concentrer sur l'image et sur les représentations de Dieu formées par les locutrices. Dans le tableau (5.), nous récupérons quelques attributs donnés à Dieu et nous les divisons en deux : la description de la supériorité de Dieu et la description de ses caractères. Ces attributs peuvent être considérés soit comme **affectifs** (A), **évaluatifs** (E) ou **neutres** (N), quoi que la division n'est jamais évidente dû à sa nature interprétative :

Tableau 5. Attributs de Dieu

Dieu	Affectifs	Évaluatifs	Neutres
Supériorité	Pardonneur (C:808) Aide la personne à vivre et à survivre (A:698) Ton seigneur (E:763) le Souverain (E:1260) Dieu qui te guide (C:671) le Juste (C:1369) le Patient (C:1385) le Protecteur (C:1390)	Cette entité supérieure (E:1248) Dur aux châtiments (C:1387) Le meilleur juge (C:1379) Il nous connaît mieux que nous (D:335)	Le Créateur (D:309, B:921) Cette entité qui nous a créés (E:1292) Dieu de terre (C:1327)
Caractères	Miséricordieux (D:668, E:1260, A:668, C:840) Le Clément (E:1262) Spirituel (A:698) La Paix (C:1327) La lumière (C:1327)	C'est plus que l'excellence (B:961)	Il est immense (A:672) La nature (D:630) Je ne peux pas dire qu'il a une forme (A:673)

La subjectivité se manifeste dans ces attributs donnés. Même si plusieurs de ces attributs sont souvent universellement utilisés pour décrire Dieu des Musulmans, les locutrices font leur propre choix concernant leur utilisation. Ainsi, cela reflète la subjectivité de la part des locutrices. Quant à nous, l'interprétation de ces attributs n'est pas non plus évidente. Pourtant, nous les avons classifiés de la manière suivante : Les attributs mentionnés sont la plupart affectifs (13) et les restes sont neutres (6) et évaluatifs (5). Les attributs qui marquent la supériorité de Dieu sont aussi liés aux actes de Dieu : *le Créateur, le Juste*. En ce qui concerne les attributs décrivant la nature et les caractéristiques de Dieu, ils sont plutôt affectifs et neutres. Les attributs traitant la supériorité de Dieu (cf. Tableau 5.) mettent aussi l'accent sur sa nature **évaluativement bonne** (*le Patient*) et **digne de confiance** (*le Meilleur Juge, le Juste*). De ce fait, nous pouvons commencer par dire que Dieu peut être considéré comme **une autorité** valorisée de la part des locutrices. De plus, l'autorité de Dieu est mise à l'opposée du pouvoir des humains et d'autrui :

Ex.97. – Il ne trahit pas de notre confiance, l'être humain peut trahir ta confiance (...) mais Dieu, il ne trahit jamais ta confiance par exemple (C:1392-1394)

Ex.98. - Nous en tant qu'être humain, on est faible (...) c'est très mauvais de nous de nous juger (...) Il est Juste donc je sais que Lui, Il sera le meilleur juge (C:1375)

La locutrice C compare Dieu aux humains et les met linguistiquement à la contradiction par les verbes évaluatifs *trahir la confiance* (Ex.97.) et *juger* (Ex.98). Elle voit que Dieu est évaluativement parfait comparé à *l'être humain qui peut trahir ta confiance*. Les affectifs (A) et évaluatifs (E) positifs comme *la confiance* (A), *le meilleur Juge* (E) et *Juste* (E) se sont attachés à Dieu, tandis les affectifs et évaluatifs négatifs comme *trahir* (A), *faible* (A) et *très mauvais* (E) *de nous de nous juger* décrivent les humains.

En revenant aux caractéristiques, la description de Dieu est souvent abstraite et métaphorique dû au fait que Dieu n'existe pas matériellement. Les locutrices D et E expliquent l'existence de Dieu par les métaphores qui reflètent la relation entre Dieu et l'humain. Ainsi, elles créent une relation proche et métaphysique avec Dieu.

Ex.99. – *Si tu sors de Montréal, une heure d'ici et tu vois la nature comme elle est et je crois que tu pourras le décrire [rire] (...) C'est la nature, c'est tout ce que tu vois c'est toi-même.. (D:630-640)*

Ex.100. – *Dieu est aussi proche de nous que notre ventriculaire, donc il est vraiment proche de nous, c'est à travers notre cœur.. (E:1252)*

Ces exemples nous montrent la façon affective dont les locutrices décrivent Dieu. Elles lient ensemble Dieu et le soi, ce qui crée une relation fortement positive et affective entre les locutrices et Dieu. Dans les deux exemples, les métaphores des places concrètes sont utilisées pour décrire l'existence de Dieu, telles que *Si tu sors de Montréal (...) et tu vois la nature* (Ex.99.), *notre ventriculaire* et *notre cœur* (Ex.100.). Soulignons que les deux locutrices exprime métaphoriquement l'existence de Dieu à travers l'humain : *notre cœur, notre ventriculaire* (Ex.100.), *toi-même* (Ex.99.). De cette manière, les deux exemples démontrent l'omniprésence et l'omnipotence de Dieu qui reste, quand même, séparé de l'être humain. Étant donné que Dieu est vu comme proche de l'humain et supérieure à lui, la confiance et l'autorité se sont accordées à lui. Pour cela, les obligations religieuses qu'il impose sont légitimées.

5.4.2. Autorité de Dieu – le voile islamique

Avant d’aborder l’analyse du discours représenté de Dieu, nous observons les représentations du voile islamique construites dans cette problématique. Comme nous l’avons constaté, en plus du choix personnel (cf. 5.2.2.), la signification du voile est reliée à la légitimation et à l’autorité de Dieu. Les représentations suivantes affectives et évaluatives décrivent le voile islamique dans la relation entre les locutrices et leur Dieu :

Tableau 6. Voile islamique en relation avec Dieu

	Les significations du voile
Liées aux locutrices	<i>Un signe d’adoration (C:818)</i> <i>L’adoration de Dieu (D:605)</i> <i>Un cheminement spirituel (E:725)</i> <i>Acte de foi (E:765)</i> <i>Le meilleur chemin (D:565)</i>
Liées à Dieu	<i>Une obligation (C:1024, B:536, E:721)</i> <i>Une obligation religieuse (A:405)</i> <i>Le devoir (A:377)</i> <i>C’est pas un jeu non plus (E:771)</i> <i>c’est quelque chose de sacré (E:773)</i>

Ces représentations dans le tableau 6. soulignent la relation à sens unique : Il s’agit soit de pouvoir de Dieu sur les locutrices, soit d’amour et de foi des locutrices envers Dieu. Ces représentations peuvent être interprétées comme affectives, et une représentation *le meilleure chemin* comme évaluative. Même si le voile est une obligation imposée par Dieu, en même temps c’est **un signe d’adoration** et son utilisation ne contredit pas le choix personnel de son utilisation. La locutrice B illustre bien la situation en abordant le discours cité de Dieu :

Ex.101. – *Le but ultime qu’on se fixe c’est d’aimer Dieu (...) Il nous a dit : “Si vous voulez arriver à m’aimer, je vous donne une méthode” (...) “maintenant, je vous donne le choix”(…) la plus grande liberté qui nous est donnée, c’est Dieu qui nous l’a donné, il nous a donné la liberté de choisir.. (B :692-698)*

Cet exemple accentue le pouvoir de Dieu sous forme de discours représenté : C’est Dieu qui parle à la locutrice. Ainsi, la relation réciproque se construit. La locutrice est supposée de viser à aimer Dieu qui, de son côté, lui donne *la liberté de choisir*.

La liberté de choisir fournit l'**utilisation du voile qui peut être interprétée comme une médiane entre Dieu et les locutrices, comme un signe d'amour et d'adoration libre faisant s'approcher les deux parties et approfondir leur relation. Ainsi, l'autorité de Dieu n'est pas mise à l'opposée de l'individualisme et de la responsabilité de chacun, mais ces valeurs complémentaires se renforcent.** La locutrice B continue :

*Ex.102. – Aucun gouvernement, aucun être humain aujourd'hui ne peut me donner la même liberté (...) Il me dit : "**t'as la liberté.. utiliser ma méthode**" (...)" "**Et suivre mon modèle**" (...)" **Mais si tu ne le fais pas, c'est ton problème**" (...)" je veux dire après, **c'est la responsabilité individuelle** (...) Moi, j'essaie de choisir la méthode (...)" (B:692-712)*

Le discours représenté manifeste également dans cet exemple, pour but d'affirmer la parole et la position réciproque entre Dieu et la locutrice. Dieu parle à la locutrice en affirmant sa responsabilité individuelle et son image de soi, mais en même temps, il garde son autorité absolue contredisant le pouvoir des gens en général : (*aucun être humain aujourd'hui ne peut me donner la même liberté*). Cette problématique nous paraît bien intéressante dans un contexte occidental où les valeurs individualistes et islamistes se rencontrent. La locutrice a créé une représentation qui unit ces deux facteurs ensemble. Ainsi, les valeurs islamiques et occidentales peuvent se mélanger, sans devenir contradictoires, mais plutôt complémentaires. La séparation de la volonté humaine et de l'obligation de Dieu est soutenue d'une manière constructive :

*Ex.103. – Dieu m'oblige de faire la prière, c'est **une obligation religieuse..** (...) mais c'est quoi une obligation religieuse ? c'est **un libre choix...** (A:397-401)*

*Ex.104. – C'est.. **une obligation religieuse, oui..** mais si tu veux pas le faire, personne va te frapper pour dire "vas-y" (...) parce que ça n'a aucun sens si tu le fais par **une obligation humaine** (...) c'est **un libre choix**, si tu crois à ça, tu le fais.. si tu ne le crois pas assez, tu ne le fais pas et le point final (A:405-409)*

*Ex.105. – C'est écrit que c'est **une obligation religieuse**, mais il faut vraiment que tu comprennes que ça soit **dans ton cœur que tu prends cette décision là** (E:721)*

Comme nous pouvons bien le noter, dans la problématique complémentaire de l'individualisme et de l'autorité de Dieu, l'obligation humaine et religieuse sont mises à part (Ex.104., Ex.102.). Dans ce contexte, les substantifs-adjectifs présentés reçoivent une connotation positive ou négative : L'obligation religieuse est

considérée comme positive et l'obligation humaine comme négative. Ces positions sont rassurées par les expressions extrêmes comme *ça n'a aucun sens* (Ex.104.) et *il faut vraiment* (Ex.105.). Même si, comme nous l'avons déjà constaté (5.3.1.), la relation avec autrui est bien valorisée, en tant qu'autorité, autrui est fortement dévalorisé. Par contre, quant à l'obligation religieuse, elle est considérée comme un libre choix (Ex.103.). Pour cela, entre les locutrices et Dieu, il s'agit d'une relation proche basée sur un libre choix de l'humain, qui dévalorise le pouvoir d'autrui sur la prise de décision personnelle.

5.4.3. La relation interactionnelle avec Dieu

Pour compléter l'analyse, nous nous concentrons plus profondément sur *la relation directe* (E:1276) entre les locutrices et leur Dieu et nous découvrons les facteurs qui donnent la base pour cette **relation imaginaire** - l'idée qui est renforcée par le fait que Dieu n'est pas matériel, ni humain. Au niveau linguistique, nous continuons à apporter l'analyse du discours représenté, mais cette fois-ci, en examinant les conversations citées et l'interaction directe avec Dieu. Ces conversations sont hypothétiques et imaginaires, mais soulignent une relation directe entre Dieu et les locutrices. La parole citée se manifeste à trois niveaux différents : Dieu qui parle à la locutrice, la locutrice qui parle à Dieu et la locutrice qui s'interroge sur Dieu. Le premier exemple nous montre le discours représenté hypothétique de la conversation entre la locutrice C et Dieu :

Ex.106. - Tu sais qu'un jour tu va rendre tes comptes, tu vas être face à Lui (...) et Il va te dire : "Moi, je t'ai dit de faire ça [le port du voile], pourquoi tu ne l'as pas fait?" et je vais dire : "pourquoi j'ai préféré mon métier à Toi?" [rire] (C:820-822)

Dans cet exemple, la locutrice C utilise la conversation imaginaire avec Dieu sur le port du voile. Comme nous l'avons étudié dans le cadre du discours d'autrui (5.3.3.), le discours représenté est utilisé ici également comme un acte d'affirmation des idées et de soi, dans cet exemple, afin de valider le port du voile malgré les problèmes rencontrés avec autrui. La locutrice s'interroge "*Pourquoi j'ai préféré mon métier à Toi?*", ce qui accentue une situation imaginaire sur les conséquences réalisées si la

volonté de Dieu n'est pas respectée. La conversation citée accentue le fait que chacun est responsable de ses actions à Dieu. La locutrice C continue :

*Ex.107. – Quand tu fais quelque chose pour Lui (...) même si c'est dur (...) tu fais pour Lui, tu sais il y a **une récompense** beaucoup plus grande après.. et tu le fais parce que **tu aimes Dieu** et tu le fais pour que **tu te rapproches de Dieu..** (...) c'est vraiment **un signe d'adoration**, rien d'autre.. (C:698-704)*

*Ex.108. – L'idée c'est vraiment **demander à Dieu qui te guide..** (...) parce que personne ne peut te guider (...) tant que t'as pas le "déclat" que tu fais ressentir seulement, ça marche pas (...) "**Guide moi.. si c'est vraiment quelque chose d'important, je sais que tu me guides vers cette chose parce que j'espère approcher vers toi le plus possible**" (...) "**Fais mon chemin le mieux possible avant que je quitte ce monde**" (...) "**Au moins que je te rencontre en étant avec un minimum de bagage**" (C:671-679)*

Nous pouvons observer l'existence de la réciprocité hypothétique entre Dieu et la locutrice. La locutrice aime et s'approche de Dieu et elle attend quelque chose de retour (*une récompense beaucoup plus grande après*) (Ex.107.). Dans le deuxième exemple (Ex.108.), le discours représenté de la part de la locutrice se manifeste en tant qu'acte de **demande envers Dieu** (Ex.108.) et ainsi, la relation reçoit une nature mutuelle et concrète, contradictoire à la relation humaine (*personne ne peut te guider*). De plus, les verbes affectifs de demande *guide-moi* et *fais mon chemin le mieux possible* (Ex.108.) montrent la soumission de la locutrice devant la volonté de Dieu, ce qui se base sur la confiance profonde et sur l'assurance : *je sais que tu me guides vers cette chose* (...) (Ex.108.). De telle manière, la locutrice souligne une relation profonde, personnelle et extrêmement positive avec Dieu. Les locutrices parlent aussi en faveur de l'amour et de l'adoration de Dieu :

*Ex.109. – Comme j'adore Dieu, j'adore mon Dieu, comme je fais la prière, mon Dieu m'a dit : "il faut que tu fasses la prière, il faut que tu fasses le jeûne de Ramadan, il faut que tu fasses cinq prière par jour", il m'a dit : "**il faut que tu caches ton corps.. devant les étrangers**" (A:501)*

*Ex.110 – Ben, Dieu nous aime, et il a envie de nous faire plaisir.. (...) autant toi t'as envie de faire plaisir parce que tu l'aimes (...) Oui, **ça doit être réciproque..** et moi **je sais que Dieu m'aime**, j'ai.. donc **il faut que je l'aime aussi..**(B:1010-1012)*

Ex.111. – Moi, je le fais par l'adoration de Dieu.. c'est ça l'islam (D:605)

Dans le premier exemple (Ex.109) l'amour de la locutrice envers Dieu est lié aux demandes de Dieu envers la locutrice, exprimées linguistiquement comme les actes langagiers de l'obligation (*il faut que*). En ce qui concerne le deuxième exemple (Ex.110.), la réciprocité est mise en avant explicitement, et l'acte langagier de l'obligation est également attaché à la locutrice : comme Dieu aime la locutrice, *il faut qu'elle l'aime aussi*. Ces trois exemples soulignent l'importance de l'amour et de l'adoration dans la relation avec Dieu, ce qui démontre une forte affectivité. Ainsi, les locutrices affirment les idées personnelles sur le voile islamique et donnent une légitimation de la part de Dieu à son utilisation. De même, la confiance profonde des locutrices en Dieu réveille les sentiments de l'abandon de soi qui se manifestent dans les discours représentés prononcés :

Ex.112. – *Tout à coup.. je me dis : “okey, j’ai confiance en Dieu, je m’en remets à lui et lui, il me laissera jamais tomber parce que moi, je fais ça pour lui” (3:756)(...) Alors, je sais qu’à un moment donné il va m’aider, okey, il va me faire passer par les moments difficiles, peut-être (...) mais il va pas me laisser (C:756-760)*

Ex.113. – *Dans le moment de doute, parce que je doute, parce que je suis un être humain.. (...) je doute de ma foi, je doute de ma pratique, je doute de ma vie.. mais je sais quand même qu’il est là.. (...) C’est de confiance.. la, la, la relation avec Dieu, c’est beaucoup de confiance, alors, confiance en lui..(...) Même quand tu doutes, avoir confiance en lui, même quand ça va pas, même quand tu sens que rien ne va (B :987-993)*

Dans le premier exemple (Ex.112.), la locutrice C utilise le discours représenté pour s'interroger, autrement dit, pour s'affirmer. Elle apporte les verbes fortement affectifs en se référant à elle-même (*avoir confiance, se remettre à qqn*) et à Dieu (*laisser jamais tomber, aider, faire passer les moments difficiles, ne laisser pas*) pour créer la relation réciproque qui apporte la confiance et la soumission à la volonté de Dieu. Ces verbes liés à Dieu sont sous forme de future ou de future proche (*il va m'aider*), ce qui souligne la nature hypothétique du discours. Dans le deuxième exemple (Ex.113.), de son côté, la locutrice B exprime également sa confiance en Dieu et son imperfection par le verbe affectif négatif *douter* (cf. 5.2.2.). De cette manière, le fait d'avoir confiance en Dieu est la clé pour la relation réciproque et pour la foi. En se mettant sous l'autorité de Dieu, les locutrices se rassurent à l'aide de leur foi :

Ex.114. – Je priais et là je disais ” ça y est mon Dieu”.. ce soir.. c’était là ce soir j’ai pris ma décision (...) “**Je me repentes de tout ce que j’ai fait jusqu’à là , et là ça y est, dès ce soir je sors avec mon voile**”(C:796-798)

Ex.115. – Donc on me convaincra pas que je suis une femme opprimée ou soumise.. à qui que ce soit.. (...) **Hormis Dieu, je ne suis soumise à personne d’autre** (...) et je ne pourrai être soumise à personne d’autre.. ça c’est mon islam (...) c’est l’islam que je comprends (B:1148-1154)

Dans ces deux exemples, en utilisant les déterminants possessifs *mon Dieu, mon voile* (Ex.114.), *mon islam* (Ex.115.), les locutrices donnent un dernier renforcement à ces idées personnelles et mettent en avant le côté privé des motivations et des décisions prises. Ainsi, nous pouvons conclure que la présence de Dieu et la relation réciproque avec lui sont des facteurs importants dans le processus de la prise de décision personnelle sur l’utilisation du voile sous l’autorité absolue de Dieu.

Pour finir l’analyse de la relation entre les locutrices et Dieu, nous découvrons quelques exemples sur l’interaction directe manifestant dans le discours. Cette interaction existe sous forme de **louanges religieuses** qui, nous interprétons, sont une sorte d’interaction directe avec Dieu. Ces éléments se manifestent d’une manière suivante :

Ex.116. – Je rencontre aucun problème, des fois je trouve quelques personnes vraiment, moi je les trouve rarement, **hamdoul’illah** [Merci pour Dieu] pour moi, **merci pour Dieu** (A:280)

Ex.117. – Oui, autres ne les respectent pas (...) alors ça c’est vrai.. je l’ai vu plusieurs fois, mais c’est pas avec moi, **hamdoul’illah**.. (A:549)

Ex.118. – à l’époque du Prophète, **paix et bénédiction sur Lui**.. les femmes portaient le voile (B:496)

Ex.119. – Je suis un cas particulier parce que toutes les filles vont dire ça va.. (...) et **Dieu merci**, ça va..(C:484-486)

Ex.120. – Pour te dire que Dieu facilite des choses et j’espère, **insha’allah** [Si Dieu veut], qu’il me tracera un chemin vers Lui plus.. qui fasse que je parte d’ici le cœur le plus pur possible (C:966)

Ex.121. – J’ai commencé à chercher, chercher, chercher et chercher (...) et comme **hamdoul’illah, merci à Dieu**, j’ai trouvé Dieu (D:553)

Ex.122. – Moi, je, des expériences négatives, grâce à Dieu, vraiment j'en ai pas eu..
(E:988)

Comme nous pouvons le remarquer, l'interaction avec Dieu apparaît à un moment donné dans le discours de toutes les locutrices. Dans l'interaction, il s'agit des louanges à Dieu (ou au Prophète) qui sont apportées à la situation discursive. L'interaction s'est exprimée soit en français : *merci pour Dieu*, soit en arabe : *hamdoul'illah*. Ces éléments linguistiques plutôt fixes sont liés la plupart au remerciement de Dieu. Seulement l'expression *insha'allah*, si Dieu veut, souligne plutôt la soumission à la volonté de Dieu. Ainsi, nous pouvons tirer la conclusion que ces louanges renforcent la relation positive entre les locutrices et Dieu et apportent la présence de Dieu au discours des locutrices, de la même manière que l'interaction entre les locutrices (i.e. l'interviewer et l'interviewée) renforce la relation positive et la compréhension mutuelle entre les interactants (cf. 5.3.1.).

En conclusion, l'autorité de Dieu est démontrée dans le discours des locutrices mais en même temps, elle est utilisée pour justifier la décision personnelle du port du voile. Les locutrices affirment que par l'autorité de Dieu, le choix personnel est justifié, ce qui donne la responsabilité des actions, au dernier ressort, aux locutrices elles-mêmes. Ainsi, la relation mutuelle et réciproque se manifeste dans les conversations hypothétiques citées dans le discours prononcé. L'obligation religieuse imposée par Dieu est mise à part de l'obligation humaine non-justifiée. Les locutrices déclarent que l'obligation religieuse est égale à un libre choix de l'individu. De telle manière, nous pouvons dévoiler une façon intéressante de lier les deux aspects culturels, l'individualisme et l'autorité de Dieu ensemble. Ainsi, les valeurs islamiques et occidentales peuvent être interprétées au moins partiellement complémentaires. Dans cette problématique, le voile islamique peut être considéré comme une médiane entre les locutrices et Dieu, un signe d'adoration et d'amour qui rend la relation mutuelle et très intime.

6. CONCLUSION

*C'est dommage, c'est à cause du, du fait qu'ils ont peur
(...) sincèrement, je pense que c'est l'ignorance aussi,
ils ne savent pas.. (...) c'est les deux pires choses (...)
c'est la pire des armes (...) qui va contre l'homme
et vraiment toutes les guerres, toutes les mauvaises choses qu'ils font,
à chaque fois, c'est la peur et l'ignorance, on ne sait pas...
alors « tourne la tête et cherche ! »
(C : 1036-1046)*

Dans notre étude, nous nous sommes approchée de l'islam du point de vue identitaire. Le voile islamique est un signe visible religieux de la femme musulmane et il participe à la construction identitaire des jeunes musulmanes en Occident (Venel 1999 : 19). Aujourd'hui, on discute souvent le phénomène du retour au religieux qui se manifeste surtout dans les pays occidentaux et qui vise les nouvelles formes de la religiosité retravaillée et recontextualisée. Dans ce contexte, le retour à l'islam et le voile islamique peuvent accentuer la double identité de la femme musulmane entre la culture occidentale et l'islam, entre l'autonomie individuelle et le fait de s'habiller islamiquement (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 47). Quant aux Occidents, ils considèrent souvent le voile islamique comme un signe aveugle de soumission à la tradition (Venel 1999 : 22). Néanmoins, en réalité, le voile peut manifester soit l'abandon de soi ou l'affirmation de soi des Musulmanes dans une société occidentale incertaine, individualiste et consumériste dont les valeurs sont remises en question (Gaspard & Khosrokhavar 1995 : 164). *Le voile intellectuel et revendiqué* se réfère ainsi à l'intellectualisation de la foi et au retour au religieux, mais aussi à l'affirmation identitaire entre les deux cultures différentes.

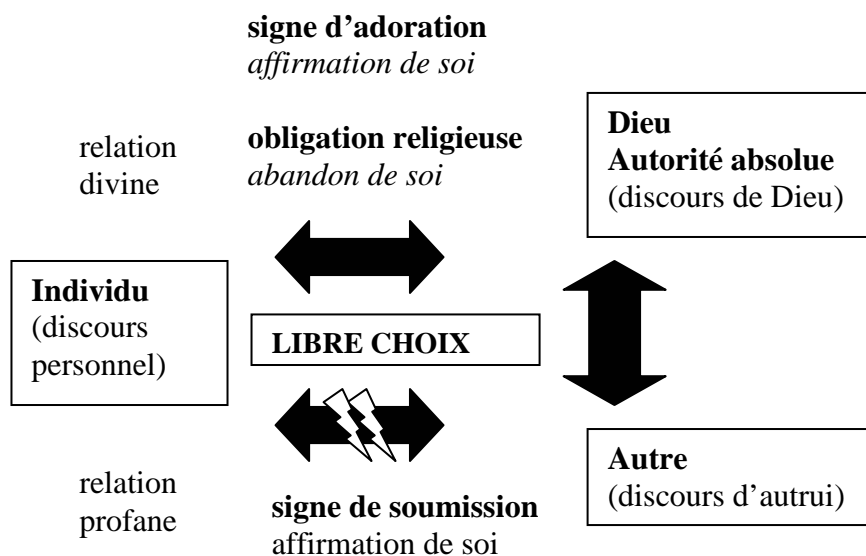
Notre étude se localise au Canada, plus précisément à Montréal où nous avons interviewé cinq étudiantes musulmanes de l'Université de Montréal et de l'École Polytechnique portant le voile islamique. Les étudiantes ne sont pas d'origines canadiennes, mais habitent au Québec depuis 1-5 ans. Quatre sur cinq étudiantes ont commencé à se voiler dans leur nouveau pays de résidence, une étudiante porte le voile déjà depuis la préadolescence. Dans cette problématique du voile islamique, nous avons envisagé la construction identitaire des étudiantes musulmanes voilées dans un contexte universitaire francophone et nord-américain. Nous avons posé les

questions sur la manière dont les étudiantes musulmanes construisent leur image de soi et l'identité dans le discours, sur la manière dont elles apportent la voix d'autrui et de Dieu dans leur discours et si le voile intellectuel et revendiqué se manifestent parmi elles.

Les trois hypothèses émises concernent la position du voile, de Dieu et d'autrui dans la construction identitaire des étudiantes musulmanes. Primo, nous avons constaté que le voile islamique participe à la construction identitaire des musulmanes en Occident. Secundo, comme l'identité se construit par rapport à la conscience de l'existence d'autrui, nous avons argumenté qu'autrui et Dieu, un locuteur spécifique autoritaire, se manifestent souvent dans les représentations religieuses et ainsi, ils agissent comme des points de référence dans le discours des étudiantes musulmanes. Tertio, nous avons suggéré que le voile islamique parmi les interviewées est fortement intellectualisé et revendiqué. À propos du champ théorique de notre étude qui s'attache au domaine linguistique de l'analyse du discours, nous avons utilisé la théorie énonciative et interactionnelle pour examiner l'identité en tant que construction discursive. En ce qui concerne le concept de représentation, il souligne le côté social du langage. Apportant le point de vue de la science cognitive à notre étude, nous avons soutenu l'idée sur l'existence des représentations religieuses pour pouvoir mieux valider la particularité de notre thème religieux sur l'islam. En appliquant ces bases théoriques et deux axes principaux analytiques, le discours représenté et la subjectivité du langage, nous avons examiné les identités discursives des étudiantes musulmanes de Montréal.

Pour le point de départ de la formation identitaire, nous avons proposé les trois discours dénommés : le discours personne, le discours d'autrui et le discours de Dieu. En bref, nous pouvons résumer l'analyse à l'aide de la figure suivante :

Figure 2. Significations du voile islamique



Dans la figure 2., les trois discours examinés sont mis en interaction. L'idée principale entre ces trois discours est que le port du voile se base sur un libre choix de son utilisation. La seule obligation vient du côté de Dieu qui l'impose. Dans le discours d'autrui profane qui est séparé de discours de Dieu, le voile reçoit une signification de soumission. Selon les locutrices, les autres voient le voile comme un symbole de soumission, tandis que dans la relation divine, le voile est un signe de soumission sous la volonté de Dieu, autrement dit, un signe d'adoration. Par conséquent, dans la relation d'autrui, le discours du port du voile agit comme un moyen d'affirmation de soi et dans le discours de Dieu, il est lié à l'abandon de soi sous l'autorité de Dieu.

Concentrons-nous sur la première question posée sur l'image de soi et l'identité des locutrices, construites dans le discours. Le discours personnel souligne fortement un libre choix et une décision personnelle de l'utilisation du voile. Cependant, l'identification au fait d'être une femme musulmane n'est pas toujours évidente dans le discours des locutrices à cause des autres identifications nombreuses :

- Je suis une jeune fille (C : 4)*
- Je suis d'origine algérienne (A : 2)*
- Je suis une nouvelle maman (D : 8-10)*

L'identification à l'islam est construite de diverses manières, même d'une façon contradictoire dans les différents moments interactionnels. Pourtant, en parlant de l'islam et du port du voile, les locutrices mettent en avant le voile en tant que point de référence dans leur discours, :

Dieu nous demande de porter le voile. (...) j'assigne simplement que j'essaie d'être Musulmane.. (B:662)

mais parfois, en tant que marqueur d'identité, il est totalement neutralisé ou nié :

Je suis pas un voile, je suis un être humain (A:551)

Ainsi, dû aux changements constants de l'identification, nous concluons que l'analyse nous démontre bien la nature imaginaire de l'identité qui ne se construit que dans le discours, dans des contextes interactionnels spécifiques et c'est pourquoi le nombre de ses formes et de ses significations est infini. Tout de même, en parlant de l'islam, les locutrices ont montré une identification claire et stable à une femme musulmane au courant des interviews.

L'image de soi construite dans le discours est également soulignée dans un processus imaginaire de l'histoire chronologique. Ces histoires autobiographiques racontées reflètent l'intellectualisation de la foi dans le cas des quatre locutrices avant, et dans le cas d'une locutrice après le début de port du voile. Ce processus de réflexion de soi inclut aussi bien la réflexion des événements passés et des expériences personnelles que l'hésitation à l'égard des problèmes prévus envers autrui dans l'avenir. Dans ces autobiographies, les éléments langagiers subjectifs et affectifs se manifestent dans le but de s'affirmer et de se sécuriser dans **l'imagination entre les deux cultures différentes, islamique et occidentale**. L'image de soi et l'identification mettent en avant également le côté interne de soi, autrement dit, l'âme et l'intellect qui sont mis à part l'apparence et le physique par le voile islamique. Le voile sert, donc d'un moyen d'affirmation de soi interne des étudiantes musulmanes contre les valeurs occidentales s'attachant au corps féminin.

En ce qui concerne la deuxième question sur les traces de discours d'autrui et du discours de Dieu dans la parole des locutrices, nous abordons la réponse dans ce qui

suit. Comme la figure 2. nous l'a montré, la relation d'autrui profane et quotidienne est distinguée de la relation divine avec Dieu. Dans le discours de Dieu, les étudiantes créent une image du voile comme un signe d'adoration de Dieu et comme une obligation religieuse imposée par lui. Malgré l'autorité absolue de Dieu, les valeurs islamiques ne contredisent pas les valeurs dites individualistes occidentales accentuant le libre choix d'individu, mais elles se complètent. D'un côté, l'abandon de soi des locutrices manifeste dans le discours, dans la soumission à l'autorité de Dieu, mais d'un autre côté, c'est Dieu qui donne le pouvoir de choisir à l'individu si porter le voile, ou de ne pas le faire. Pour les étudiantes qui ont choisi l'utilisation du voile, l'autorité de Dieu agit comme un fort moyen d'affirmation de soi dans leur discours contre la relation profane d'autrui. Cela contredit, de son côté, le discours d'autrui et l'image de voile comme un signe d'infériorité de la femme et de soumission aux hommes et aux traditions « archaïques ».

Cependant, nous avons remarqué que la présence de Dieu et d'autrui est essentielle dans le discours des étudiantes musulmanes. En premier lieu, la présence d'autrui et de Dieu est soulignée par deux formes d'interaction : le discours représenté, c'est-à-dire dans la parole d'autrui et de Dieu directement ou indirectement citée :

*Tu vas être face à Lui (...) et Il va te dire : “**Moi, je t'ai dit de faire ça [le port du voile], pourquoi tu ne l'as pas fait?**” (C:820-822)*

et dans l'interaction directe avec autrui (la situation des interviews) et avec Dieu sous la forme des louanges langagières (*Hamdouil'illah, insha'allah*). Dans le discours représenté, **la parole d'autrui** est citée dans deux niveaux différents, le général et le spécifique. Au niveau général, il s'agit des représentations indirectes et hypothétiques que les autres ont par rapport au voile islamique :

*Il y a des gens qui regardent : “**Ah, c'est une personne qui vient du dixième siècle, elle croit encore en Dieu**” (A:753)*

Les représentations générales concernent soit la position inférieure de la femme musulmane, soit sa capacité intellectuelle remise en question. Quant au niveau plus spécifique, les étudiantes musulmanes abordent le discours représenté, expérimenté avec les personnes réelles, mais restant toujours hypothétique dû au fait de leur interprétation et leur recontextualisation :

Il y avait un petit enfant espagnol qui a dit à sa maman (...) “oh, maman, elle est belle, señorita” (A:583-597)

Ces représentations d'autrui, tantôt positives, tantôt négatives, contredisent les idées positives des locutrices de la libre utilisation du voile, ou renforcent leurs représentations négatives d'autrui. Ainsi, le discours représenté introduit la voix d'autrui dans le discours, ce qui affirme l'attitude des locutrices envers le port du voile. Dans un certain contexte, la voix d'autrui représente également la contradiction entre les locutrices et autrui. Les locutrices attachent une connotation négative dans la parole d'autrui, et de cette manière elles construisent leurs identités contre **la parole imaginaire d'autrui**. Ainsi, **le discours représenté agit comme un fort moyen langagier de construire l'identité dans la conscience d'autrui**. De toute façon, les étudiantes ne soumettent pas aux représentations négatives du voile islamique, mais elles se voient plutôt comme des actrices actives dans la construction du sens du voile islamique. Pour cela, les problèmes liés à l'utilisation du voile sont souvent extériorisés, au lieu d'être personnalisés :

Je connais des gens qui ont des problèmes malheureusement (B:745).

Les locutrices s'approchent de l'attitude positive en gardant les problèmes personnels loin d'eux. Pourtant, le discours d'autrui est souvent opposé et les expériences négatives sont transformées en positives par un changement de la propre perspective des locutrices. L'affirmation de soi par le discours d'autrui est évidente, ce qui est mis en avant aussi bien dans le discours représenté. Également, les éléments interactionnels directs sont abordés afin de s'affirmer et de trouver des points communs entre les interactants, c'est-à-dire, les étudiantes musulmanes et l'interviewer. De cette manière, la participation d'autrui à la construction identitaire est pertinente, même si parfois déniée et contredite par les étudiantes dans leur discours.

Pourtant, **la parole imaginaire de Dieu** est utilisée pour contredire le pouvoir d'autrui sur le port du voile. Dieu existe souvent en tant que point de référence dans le discours des étudiantes musulmanes. Les attributs donnés à Dieu, souvent neutres, affectifs ou évaluatifs, sont en deux sortes. D'un côté, ils décrivent les actions et la

supériorité de Dieu comparant aux humains, d'un autre côté, ils expriment les caractéristiques descriptives de Dieu. Dieu est décrit d'une manière affective et proche de l'humain. Il est bon, digne de confiance et autoritaire. Ainsi, dans la problématique de la construction identitaire, le voile peut être considéré comme médiateur entre Dieu et l'humain et comme facteur qui construit une relation mutuelle et réciproque entre les deux parties. Le voile islamique est une obligation religieuse, imposée par Dieu, mais en même temps, un signe d'adoration et d'amour. L'humain est supposé viser à aimer Dieu et Dieu lui donne la liberté de choisir. La présence de Dieu se manifeste de la même manière que celle d'autrui dans le discours des étudiantes musulmanes, sous forme de discours représenté et de l'interaction directe. Le discours représenté, la parole citée de Dieu, est présenté de trois manières différentes : soit les étudiantes parlent à Dieu, Dieu parle à elles ou les étudiantes s'interrogent sur Dieu. Ces conversations citées sont également un moyen d'affirmation de soi, car en même temps que l'abandon de soi est affirmé sous l'autorité absolue de Dieu, c'est lui qui accorde le pouvoir de choisir des locutrices. Dans le discours représenté des locutrices, Dieu est un acteur fictif, tandis que dans l'interaction directe, les locutrices utilisent les louanges à Dieu pour affirmer sa présence et **la communication réciproque** déjà soulevée dans les conversations imaginaires avec Dieu.

Traisons la troisième question et l'hypothèse présentées sur la manifestation du voile *intellectuel* et *revendiqué* parmi les étudiantes musulmanes de Montréal. En observant l'utilisation du voile des locutrices, les motivations sont construites explicitement dans le discours. Il s'agit d'une revendication des représentations du voile en tant que libre choix personnel et signe d'adoration de Dieu, qui contredisent les représentations du voile comme signe de soumission aux traditions et aux hommes. Dans un contexte plus vaste, nous pouvons interpréter la problématique du voile comme se situant dans le carrefour de l'individualisme occidental, de l'autorité de Dieu en islam et de l'importance de la communauté sociale. Quoiqu'il en soit, ces facteurs ne se contredisent pas dans la problématique du voile, ce qui est argumenté souvent dans le cadre des valeurs islamiques et occidentales, mais plutôt ils se complètent. L'autorité absolue, Dieu donne la responsabilité et le pouvoir de choisir librement aux humains qui sont, au dernier ressort, responsables de ces actions envers les autres, Dieu et elles-mêmes. Malgré le long processus de réflexion avant

de la réalisation de l'utilisation du voile, il est important de ne pas négliger l'influence d'autrui et des représentations plutôt négatives et soumettant sur les étudiantes musulmanes, étant donné que l'identité se construit dans la conscience entre soi et autrui. Ainsi, nous pouvons conclure que le voile intellectuel et revendiqué se manifeste parmi les étudiantes musulmanes de Montréal dans un contexte francophone nord-américain.

Pour faire une conclusion par rapport à l'approche de l'identité que nous avons appliquée dans notre étude, l'analyse nous démontre fortement la manière dont l'imaginaire s'attache à la notion identitaire. Comme l'identité ne se construit que dans le discours, les contradictions et ses nouvelles formes sont toujours présentées dans un contexte pertinent. Les points de repère stables de l'identité dans l'individu n'existent pas, mais les significations sont constamment en mouvement dans le discours. En bref, il s'agit ainsi d'imaginaire de l'identité comme d'imaginaire des représentations d'autrui, de soi et d'une situation interactive.

Enfin, nous argumentons en faveur de l'utilité de notre recherche qui ouvre les différentes perspectives pour étudier l'islam en Occident. Le débat de la laïcité est bien courant dans plusieurs pays européens et nord-américains et il met en évidence les problèmes entre les religions, les croyances et les valeurs personnelles de chacun. **À Montréal où la diversité culturelle est bien soulignée et la position de la religion est visible dans les débats courants de la loi de l'accommodement raisonnable**, notre étude peut servir de point de départ intéressant pour fournir la compréhension mutuelle entre les différentes manières de penser. Dans le cadre de l'accommodement raisonnable, qui favorise cas par cas la multiculturalité et les droits de la personne par rapport aux cultures et religions, notre étude agit comme un point de départ pour la quête scientifique la plus objective possible dans le cadre de la rencontre d'autrui et de la communication interculturelle. Comme nous l'avons argumenté, l'identité n'est construite que dans le discours, et pour cela, il est important de comprendre la relativité des idées dans l'interculturalité, dans les conflits et dans la compréhension mutuelle entre les individus. Ainsi, **le discours est une cible bien pertinente pour l'analyse concernant les visions du monde religieuses, car c'est toujours dans le discours que nous constatons ce que nous sommes et ce que nous sommes par rapport aux autres.** Pour cela, l'utilité

pratique de la recherche continue serait de se concentrer sur les cas particuliers des musulmanes, voilées et non-voilées, dans un milieu spécifique, comme les universités ou les lieux de travail. Les questions intéressantes pourraient être suivantes : Quelles sont les motivations des jeunes musulmanes universitaires de se voiler ou de ne pas le faire ? Comment sont les représentations des autres envers le voile islamique ? Quelles sont les différentes catégories du voile islamique manifestant dans un milieu spécifique ? Pour l'utilisation du voile, est-ce qu'il s'agit d'une quête existentielle de soi ou est-ce que les autres et l'environnement ont influencé la décision ? Comment trouver la compréhension mutuelle entre les gens dans ces environnements spécifiques ? et ce, pour pouvoir créer une interaction et une compréhension mutuelle entre « nous » et « les autres », et pour pouvoir mieux « nous » connaître.

SUOMENKIELINEN LYHENNELMÄ

AIHEEN ESITTELY

Pro gradu -työni käsittelee nuorten musliminaisten huivinkäyttöä ja heidän identiteettiään ranskankielisessä yhteiskunnassa Montrealissa, Kanadassa. Opinnäytetyö koostuu viiden montrealilaisen muslimiopiskelijan haastattelusta, joista analysoin identiteetin rakentumista kielellisessä toiminassa. Islamilainen huivi on näkyvä uskonnollinen symboli, jonka merkitykset länsimaisessa yhteiskunnassa voivat olla moninaiset riippuen sosiokulttuurisesta kontekstista (Venel 1999: 19; Chafiq & Khosrokhavar 1995: 155). Aiheen ajankohtaisuuden osoittavat keskustelut islamin arvoista länsimaalaisessa yhteiskunnassa. Keskustelu musliminaisten hunnuttautumisesta Ranskassa on ollut pinnalla jo vuodesta 1989, jolloin hunnuttautuvien muslimioppilaiden pääsy kouluun kiellettiin ensimmäisen kerran. Kanadassa keskustelua on viime aikoina herättänyt uskonnon vapautta ja monikulttuurisuutta puolustava ”kohtuullisen sovittelu” (accommodement raisonnable) laki, jonka puitteissa yhteiskunnassa esiintyviä uskontoja ja kulttuuriin liittyviä kysymyksiä sekä ongelmia arvioidaan tapauskohtaisesti.

Työni paikantuu Frankofonian tutkimuksen (Francophone studies) monitieteelliseen tieteeseen, jonka kehityksessä tutkin muslimi-identiteettiä nimenomaan ranskan kielen kautta ranskankielisessä pohjoisamerikkalaisessa yhteiskunnassa. Myös teoreettinen viitekehys on sidoksissa kielen tutkimukseen, sillä tutkin sekä identiteettiä että uskonnollisia representaatioita diskursiivisina ilmiöinä. Teoreettisena lähtökohtana oletan niiden olevan olemassa ja syntyvän ainoastaan interaktiivisessa diskurssissa, suhteessa toiseuteen (Benwell & Stokoe 2006: 30-33; Goffman 1959: 13-19; Charaudeau 2002a: 299; Benveniste 1971: 223-227; Kerbrat-Orecchioni 2005: 156-157). Lisäksi käytän kognitiivisen tieteen tutkimuksia (Dan Sperber 1996; Pascal Boyer 1994) uskonnollisten representaatioiden erityispiirteistä. Työ perustuu ranskalaisten sosiologien Françoise Gaspardin, Farhad Khosrokhavarin (1995) sekä Nancy Venelin (1999) tutkimuksille nuorten naisten *intellektuellista* sekä *vaaditusta huivista* länsimaisessa kontekstissa. Nämä käsitteet liittyvät vahvasti uskoon paluun sekä uskon intellektualistamista koskeviin ilmiöihin. Näin analysoin

montrealilaisten muslimiopiskelijoiden haastatteluja kolmen tutkimuskysymyksen kautta:

1. Miten muslimiopiskelijoiden identiteetti ja omakuva muodostuvat uskonnollisessa diskurssissa islamilaisesta huivista puhuttaessa?
2. Millä tavoin toiseus ja jumala ovat läsnä muslimiopiskelijoiden diskurssissa ja millä tavoin he rakentavat identiteettiään näiden kautta?
3. Esiintyvätkö *vaaditun huivin* ja *intellektuellin huivin* käsitteet montrealilaisten muslimiopiskelijoiden diskurssissa (ks. Venel 1999; Gaspard & Khosrokhavar 1995)?

Ensimmäiseksi hypoteesiksi asetan väittämän, jonka mukaan islamilaisen huivin käyttö on osa nuorten länsimaalaisten muslimityttöjen identiteetin rakentamisprosessia (Venel 1999: 77). Toiseksi oletan identiteetin rakentuvan toiseuden kautta (Charaudeau 2002a: 299) sekä jumalan saavan erityisen auktoriteettisen puhujan aseman haastateltavien diskurssissa (vrt. Boyer 1994: 246-247). Kolmanneksi katson montrealilaisten muslimiopiskelijoiden huivin käytön perustuvan intellektualisoituun uskoon, mikä viittaa huivin käytön henkilökohtaiseen valintaan, eksistentiaaliseen itsetutkiskeluun sekä jumalaan turvautumisen motiivina hunnun käytölle (Venel 1999: 36, 110-111).

HUIVIN ERI MERKITYKSET

Nykyään länsimaissa puhutaan usein uskoon paluusta, uskon uudelleen löytämisestä, joka manifestoituu erityisesti nuorten keskuudessa (Neveu 1999: 10-11). Islamin kohdalla tämä tarkoittaa kulttuuristen tapaperinteiden ulkopuolella tapahtuvaa henkilökohtaista uudelleen heräämistä uskoon ja alkuperäisiin Koraanin teksteihin tukeutumista (Venel 1999: 19, 112). Uskoon paluu ei kuitenkaan välttämättä luo muuria länsimaalaisen kulttuurin ja islamin välille, vaan se voi toimia yhdistävänä tekijänä näiden kahden kulttuurin välillä (Gaspard & Khosrokhavar 1995: 46-47). Siksi huivia voi enää pitää traditioihin alistumisen symbolina, vaan se voidaan nähdä joko itsen vakuuttelun välineenä vanhempien sukupolvea ja yhteiskuntaa vastaan tai

itsen hylkäämisen merkinä modernissa ahdistavassa kulutukseen sekä individualistisuuteen tukeutuvassa yhteiskunnassa (mt.: 45, 49; Chafiq & Khosrokhavar 1995: 164). Täten huivin käyttö ei enää merkitse modernin maailman arvoja vastustavan identiteetin rakentamista, vaan ennemmin kaksois-identiteetin muodostamista länsimaalaisen yhteiskunnan ja islamin arvojen välillä (Gaspard & Khosrokhavar 1995: 47).

Työni rakentuu ranskalaisten tutkijoiden Françoise Gaspardin ja Farhad Khosrokhavarin (1995) sekä Nancy Venelin (1999) tutkimuksille islamista sekä hunnuttautumisesta Ranskassa. Gaspardin ja Khosrokhavarin (mt.: 46-47) lähtökohta *vaaditun huivin* -käsite viittaa nuorten naisten kantamaan huntuun, jonka avulla he manifestoivat halua olla ranskalainen *ja* muslimi, moderni *ja* hunnutettu, itsenäinen *ja* samalla islamin sääntöjen mukaan pukeutuva (mp.). Nämä nuoret muslimitytöt ovat sopeutuneet hyvin ranskalaiseen yhteiskuntaan, jonka he katsovat kuitenkin menettäneen arvonsa ja jonka puitteissa he ovat täten uudelleentyöstäneet ja uudelleenkontekstualisoineet islamin uskon (mt.: 44-47). Tämän vuoksi *vaadittu huivi* ei ilmennä ranskalaisuuden vastaisuutta, vaan ranskalaisen identiteetin jatkumoa (mt.: 47-48). Nancy Venel (1999) on jatkanut työssään Gaspardin ja Khosrokhavarin tutkimuksesta. Hän puhuu vuorostaan *intellektuellin huivin* käsitteestä, joka korostaa islamin ja Koraanin teksteihin paluuta perinteiden sekä perheen painostuksen ulkopuolella (mt.: 19, 111-112). Intellektuelli huivi merkitsee niin huivin vapaavalintaista käyttöä kuin uskon kyseenalaistamista ja siten sen intellektualisoimista, joka puolestaan antaa vastauksia nuorten naisten olemassaoloa koskeviin kysymyksiin (mt.: 111-113). Täten uskon intellektualisoiminen johtaa usein *identiteettisen islamin* syntyyn, sillä nämä nuoret naiset näkevät islamin hyvin vakaana, muuttumattomana identiteetin peruspilarina (mt.: 106-110).

IDENTITEETTI

Identiteetti on työni ensisijainen peruskäsite. Sitä on tutkittu monista eri lähtökohdista, monen eri tieteenalan piirissä. Identiteetti -käsitettä määriteltessä en tukeudu niin sanottuun essentialistiseen näkökulmaan, jonka mukaan identiteetti on jotain pysyvää, yksilöön paikantuvaa, kuin vakaa kokonaisuus (ks. Buden 2002; Benwell & Stokoe 2006; De Fina & al. 2006: 3; Hall 2000: 17). Sen sijaan näen

identiteetin antiessentialistisesta näkökulmasta hybridisenä, epätäydellisenä, ei yksilöön, vaan diskurssiin ja kieleen paikantuvana ilmiönä (Buden 2002; Benwell & Stokoe 2006: 31; De Fina et al. 2003: 3; Hall 2000: 17). Lähtökohtana tukeudun täten Stuart Hallin (vrt. 1999: 12-13, 55), jälkimodernin identiteettiteorian kehittäjän ideaan, jonka mukaan identiteettikategoriat, kuten musta identiteetti, eivät koskaan ole olleet olemassa *ipso facto*, vaan ne ovat moninaisia, kuviteltuja ja tunnistettavissa eron kautta. Identiteetti on jotain kerrottua ja tuotettua. Jos identiteetti vaikuttaa yhtenäiseltä, se johtuu ainoastaan kertomistamme tarinoista, joiden avulla saamme itsemme tuntemaan kokonaiseksi (mt.: 23). Tietyllä hetkellä, tietyssä diskurssissa luomme näitä hetkellisiä kiinnikkeitä, joiden avulla määrittelemme fiktiivisen minäkuvan (mt.: 14). Modernin yhteiskunnan kehityksessä painotetaan usein myös ryhmiin kuuluvuuden tunteen rikkoutumista (Abdallah-Preceille 1999: 13-14). Ryhmiin kuuluvuus on moninaistunut sekä samalla ryhmään kuuluvuuden tunnusmerkit ovat kadottaneet systemaattisuutensa (mt.: 14). Siksi ryhmiin kuuluvuuden tunnusmerkit, kuten kulttuuri ja ikä, ovat muuttuneet epämääräisiksi ja lyhytaikaisiksi ilmiöiksi (mt.: 15). Täten myös entiset identiteettikategoriat, kuten kulttuuri, rotu, luokka ja etnisyys eivät voi enää toimia identiteetin kiinnekohtina (Hall 1999: 19-20).

Työssäni lähdän liikkeelle diskursiivisesta identiteettiteoriasta, jonka puitteissa identiteetti nähdään diskursiivisena performanssina, minkä vuoksi se ei ole koherenssi tai horjumaton (Stokoe & Benwell 2006: 32-33). Idea identiteetistä diskursiivisena performanssina on lähtöisin Judith Butlerin (1999: 33) gendertutkimuksesta, jonka mukaan gender-identiteetti ei ole olemassa tämän ilmaisen ulkopuolella. Lisänäkökulman diskursiiviseen identiteettiteoriaan tuo interaktiivinen näkökulma, jonka perustan on luonut Erving Goffman (1959). Interaktiivisen lähestymistavan mukaan identiteetti voidaan nähdä myös diskursiivisena performanssiprosessina, mutta siinä korostetaan ideaa itsen sekä identiteetin syntymisestä vuorovaikutuskontekstissa (Benwell & Stokoe 2006: 34). Siksi identiteetin katsotaan muodostuvan alituisissa joko kuvitteellisissa tai konkreettisissa keskusteluissa (mt.: 35). Tämän vuoksi Kerbrat-Orecchioni (2005: 197) argumentoi identiteetin olevan vahvasti kontekstisidonnainen ilmiö, jonka luonne riippuu vuorovaikutustilanteesta. Nämä ideat identiteetin diskursiivisuudesta

sekä riippuvuudesta vuorovaikutuksen luomaan kontekstiin toimivat työni lähtökohtana muslimiopiskelijoiden identiteetin tutkimuksessa.

USKONNOLLISET REPRESENTAATIOT

Myös toinen peruskäsitteeni, representaatio, on monen tieteenalan tutkimuskohde. Lähestyn representaatiota intersubjektiivisesta ja psykologisesta näkökulmasta käsin. Antropologi Dan Sperber (1996: 31-32) määrittelee representaatio -käsitteen seuraavanlaisesti. Representaatiolla on kolme ulottuvuutta: se joka representoi, se jota representoidaan ja tämän representaation käyttäjät. Työssäni tämä tarkoittaa sitä, että diskurssissa rakennetaan merkityssysteemejä, jotka syntyvät täten kommunikoivien yksilöiden välillä. Intersubjektiivisen lähestymistavan mukaan niin representaatiot kuin sosiaaliset ja kognitiiviset toimet yleensä syntyvät yksilöiden välisessä vuorovaikutuksessa (Abdallah-Preceille 2004: 23; Vion 1992 : 27). Tässä kontekstissa intersubjektiivisuus – yksilöiden välinen suhde – tarkoittaa kuvitteellisen itsen, toiseuden sekä tilanteen puitteissa tapahtuvaa kommunikaatiota, jossa myös representaatiot syntyvät (Vion 1992: 47). Toisten, omien ja kollektiivisten kokemusten diskurssit vaikuttavat aina representaatioiden muodostumiseen, ja siksi niiden voi sanoa syntyvän kognitiivisesti ja diskursiivisesti hetkellisessä vuorovaikutustilanteessa (Moscovici 2000: 159, 161).

Psykologinen lähestymistapa painottaa representaatioiden muodostamisprosessissa yksilön kognitiivisia rajoitteita. Kognitiivinen lähestymistapa on usein rinnastettu strukturalistiseen näkökulmaan, jossa aktiivinen yksilö on usein jätetty huomiotta ja ihmisen käytöstä on tutkittu joko lingvistisen tai sosiaalisen struktuurin kehyksestä käsin (Vion 1999: 58). Vaikka intersubjektiivinen lähestymistapa kritisoikin tätä strukturalistista mallia, otan tutkimukseeni mukaan kognitiivisen lähestymistavan edustajien Dan Sperberin (1996) ja Pascal Boyerin (1994) tutkimukset, sillä he ovat tutkineet eritoten uskonnollisia representaatioita – niiden universaalisuutta sekä ainutlaatuisuutta muihin representaatioiden nähden. Uskonto itsessään on hyvin monimutkainen käsite, sillä monessa kulttuurissa sitä ei edes tunneta. Tala Asad (1993: 29) onkin kommentoinut uskonnon käsitteen olevan diskursiivisen prosessin historiallinen tuotos, ei siis itsessään olemassaoleva peruskäsite.

Uskonnolliset representaatiot on usein eritelty muista representaatioista tukeutumalla jaotteluihin pyhä/profaani sekä rationaalinen/irrationaalinen (Boyer 1994: 30). Nämä jaottelut pitäisi kuitenkin nähdä ennen kaikkea tieteellisinä apuvälineinä, ei objektiivista todellisuutta edustavina malleina (Sperber 1996: 16-18). Se, mikä uskonnollisissa representaatioissa on universaalialia ja mikä tekee niistä ainutlaatuisia on ihmisen kognitiiviset rajoitteet (Boyer 1994: 40-41). Nämä tekevät uskonnollisista representaatioista kontekstisidonnaisia, ei yleispäteviä lausumia. Uskonnollisten representaatioiden intuitiivisuuden vastaisuus tekee niistä myös hyvin huomiota herättäviä, ja siksi helposti säilyviä (Boyer 1994: 94, 117-122; Sperber 1996: 73, 90-91). Uskonnolliset representaatiot ovat intuitiivisuuden vastaisia usein siksi, että niissä psykologiset peruskategoriat, kuten elävät ja ei-elävät objektit sekä fyysiset ja ei-fyysiset objektit, rikkoutuvat ja sekoittuvat (Esim. *Kivellä voi olla maagisia voimia. Jumala ja enkelit puhuvat*). Siksi uskonnollisille representaatioille onkin nimetty niiden luonnetta kuvaavaa kolme pääpiirrettä (Boyer 1994: 245-247). Ensiksi ne eivät ole usein selkeästi ja eksplisiittisesti ilmaistuja, joten niiden sisältö on vahvasti tulkinnallinen. Toiseksi niiden tuotto voi olla ei-intentionaalista, joten lausuja välttyy vastuunotolta (esim. *Kortit kertovat, että...*). Kolmanneksi ne voivat sisältää auktoriteettisen puhujakategorian, kuten pappi tai imaami. Nämä uskonnollisten representaatioiden kolme erityispiirrettä tekevät niistä erityisen mielenkiintoisia diskurssin ja kielentutkimuksen kannalta. Siksi keskitynkin analyysissa jumalaan auktoriteettisena puhujakategoriana ja tarkastelen representaatioiden vastakkaisia sekä tulkinnallisia piireitä.

KORPUS

Työni aineisto koostuu keväällä 2005 tehdystä viidestä montrealilaisen naispuolisen muslimiopiskelijan haastattelusta. Tuona aikana haastateltavat osallistuivat Montrealin yliopiston muslimien opiskelijajärjestön toimintaan. Järjestön toimintaan osallistuvat muslimiopiskelijat yleensä, mukaan lukien haastateltavani, opiskelivat niin Montrealin yliopistossa (Université de Montréal) kuin Teknillisessä korkeakoulussa (École Polytechnique). Järjestön avulla sain luotua ensimmäisen kontaktin haastateltaviin, jotka ilmaisivat itse halukkuutensa osallistua tutkimukseeni. Naispuolisuus, opiskeleminen sekä huivinkäyttö toimivat kriteereinä

haastateltavien valinnassa. Kaksi viidestä haastateltavasta olin tavannut henkilökohtaisesti ennen haastattelujen tekoa, muut haastateltavat tapasin ensimmäistä kertaa vasta haastattelutilanteessa. Tutkimuseettisiä kysymyksiä silmälläpitäen olin kuitenkin jo etukäteen kertonut haastateltaville pro gradu-tutkielman tarkoituksensa, aiheeni ja sen, että takaisin tutkimuksessa heidän anonymiteettinsä.

Haastattelujen rakenteena käytin teemahaastattelumallia, jonka tarkoituksena on saada haastateltavan ääni kuuluville esiteltävien ja johdattelevien teemojen kautta (Kamppinen 1995 : 41). Alustaviksi teemoiksi olin valinnut muslimiopiskelijoiden järjestön, huiivin käytön sekä haastateltavien jumalakuvan. Haastattelun aikana esitin sekä kyseisistä teemoista valmisteltuja (ks. Annexe 1.) että spontaaneja kysymyksiä. Kysymykset olivat joko avoimia tai puoli-strukturoituja ja haastateltavat saivat vastata niihin haluamallaan tavalla.

Esim. Mitä huiivi sinulle merkitsee?

Minkälaisia positiivisia ja negatiivisia kokemuksia sinulla on huiivin käytöstä?

Haastattelut toteutettiin ranskankielellä, sillä Montrealin yliopisto ja Teknillinen korkeakoulu ovat ranskankielisiä korkeakouluja. Haastattelut on lisäksi litteroitu alkuperäiskielellä.

METODIT

Koska tutkin identiteettiä vuorovaikutuksellisessa kontekstissa toiseuden kautta tunnistettavana diskursiivisena ilmiönä, esittelen muutaman peruskäsitteen pohjautuen ranskalaiseen kielenkäyttöä tutkivaan enonsiaatioteoriaan, jonka kautta analysoin muslimiopiskelijoiden identiteettiä. Diskurssin määrittelen Maingueneau (1991 : 11) mukaan kielen käsittämisen tai ymmärtämisen tapana. Kielenkäyttö (énonciation) taas viittaa tapahtumaan, jossa yksilö tekee kielestä diskurssia (Benveniste 1974 : 80). Kielenkäyttö tuo mukanaan lausujan (locuteur) käsitteen, joka viittaa niin todelliseen lausajaan kuin diskurssin sisäiseen lausajaan, jonka ääni on tuotu kyseiseen diskurssiin ulkopuolelta käsin. Diskurssin sisäisen lausujan käsite

on kytköksessä diskurssin moniäänisyyteen (polyphonie), joka perustuu todellisen lausujan ja toiseuden äänen erotteluun diskurssissa (Bakhtin 1986 : 150). Koska diskurssi sisältää aina elementtejä jo lausutusta tai tulevaisuudessa lausuttavasta diskurssista (Maingueneau 1994: 121), perehdyn analyysissäni diskurssin moniäänisyyteen eli sekä toiseuden että jumalan ääneen identiteetin rakentamisprosessissa. Toisin sanoen tutkin tapaa, jolla muslimiopiskelijat viittaavat puheessaan toiseuteen ja jumalaan. Ranskalaisessa diskurssianalyysissä klassinen tapa tutkia moniäänisyyttä on *discours rapporté* ("tuotu diskurssi"), joka erottelee suorat sekä epäsuorat lainaukset diskurssissa. Tutkimuksessani haluan kuitenkin puhua enemmän *discours représenté* ("representoitu diskurssi") -käsitteestä, jonka avulla haluan korostaa jo sanotun ja tulevaisuudessa sanottavan hypoteettisuutta eli kuvituksellisuutta (ks. Roulet 1999: 117-118).

Toinen analyysimetodini liittyy diskurssin subjektiivisuuden tutkimiseen sekä ilmiöön nimeltä modalisaatio. Tämä tarkoittaa lausujan suhtautumisen ja tunteiden analysointia lausumansa sisällön puitteissa (esim. tuomitseminen, arvostelu), mikä tunnetaan myös sisällön arviointina (Charaudeau 1992: 604-649; Le Querler 1996: 63). Kielen subjektiivisuuden tutkimuksessa kyse on siis lausujan läsnäolosta lausumassaan ja täten omakuvan rakentamisesta diskursiivisten toimien sisällä (Vion 1992: 87). On kuitenkin hyvä korostaa tosiasiaa kielen subjektiivisuudesta kauttaaltaan (ks. Kerbrat-Orecchioni 1997: 70). Työssäni tutkin kielen yksiköistä substantiiveja (esim. rakkaus), substantiivi-adjektiiveja (esim. surullinen elämä) ja verbejä (esim. pitää), joiden evaluatiivisuuteen sekä affektiivisuuteen paneudun syvemmin (mt.: 70-118). Uskonto herättää ihmisessä usein voimakkaita tunteita. Siksi oletan uskonnollisen diskurssin sisältävän paljon kielen subjektiivisia yksiköitä, jotka kertovat lausujansa omakuvasta, identiteetistä, sekä asenteista diskurssin aiheeseen.

ANALYYSI

Analysoin muslimiopiskelijoiden identiteettiä kolmen pääteeman, henkilökohtaisen diskurssin, toiseusdiskurssin ja jumaladiskurssin kautta. Henkilökohtaisessa diskurssissa kyse on omakuvan rakentumisesta samaistumis- (identifikaatio) ja itsetutkiskeluprosessissa, toisin sanoen itseä koskevassa diskurssissa.

Toiseusdiskurssin ja jumaladiskurssin puitteessa perehdyn sekä toiseuden eli muiden ihmisen, että jumalan asemaan haastateltavien identiteetin muodostumisprosessissa. Tarkastelen haastateltavien affektiivisiä ja evaluatiivisia representaatioita sekä toiseudesta että jumalasta. Lisäksi tutkin lainattua puhetta sekä lainattuja keskusteluja toiseuden ja jumalan kanssa. Täten lähestyn identiteettiä kolmesta eri näkökulmasta: itsen, toiseuden ja jumalan kautta rakentuvana diskursiivisena ilmiönä, jossa länsimaalaisia individualistisia arvoja ei aina aseteta vastakkain islamin kollektiivisten tai jumalan auktoriteettiin perustuvien arvojen kanssa, vaan kyseiset arvot voivat myös täydentää toisiaan.

Henkilökohtainen diskurssi ja omakuva

Ensimmäiseksi henkilökohtaisen diskurssin analyysi osoittaa, kuinka samaistuminen muslimiuteen ei ole itsestäänselvä vaan kontekstisidonnainen ilmiö. Haastattelutilanne on vaikuttanut siihen huomattavasti. Islamista puhuttaessa voi kuitenkin huomata muslimiopiskelijoiden vahvan samaistumisen niin muslimiuteen kuin naiseuteen, missä islamilaisella hunnulla on osansa. Haastateltavat hunnuttautuvat ollakseen musliminaisia. Näin huivilla on erityinen rooli identiteetin rakentumisessa. Vaikka islamilainen huntu on näkyvä uskonnollinen symboli, se ei ole haastateltavien ainoa identiteetin rakentamisen väline. Opiskelijat eivät ainoastaan tuo esille muita identiteettejä (ikä, sosiaalinen status, kansallisuus, jne.), vaan he myös ajoittain neutralisoivat huivin roolin identiteetin muodostumisprosessissa. He *eivät ole huntu*, vaan hunnun taakse on osattava katsoa. Vaikka huntu erottaa muslimiopiskelijat maallisessa yhteiskunnassa muista ihmisistä, viime kädessä he ovat kuin muut. Näin korostuvat niin erilaisuus kuin samankaltaisuus muihin nähden länsimaalaisessa yhteiskunnassa, mikä osaltaan vahvistaa ideaa identiteetin ajoittaisesta, kontekstisidonnaisesta rakentumisesta niin diskurssissa kuin suhteessa toiseuteen. Identiteetti ei ole mitään pysyvää, vaan se on hybridinen ja liikkuva ilmiö (ks. Hall 1999: 23).

Sen lisäksi, että huntu toimii yhdistävänä tekijänä islamin ja naiseuden välillä, huntu on myös ulkoisen ja sisäisen itsen erottajatekijä. Sisäiseen itseensä haastateltavat liittävät sielun ja persoonallisuuden, kun taas ulkoinen fyysinen minä korostaa fyysisyyttä sekä kehoa. Ulkoinen fyysinen minä tuo esille täten yhteiskunnan

ulkoisia negatiivisia arvoja liittyen naiskuvaan, minkä vaikutus halutaan neutralisoida huivin avulla. Täten hunnun käytöllä halutaan korostaa diskursiivista sisäistä minää ja hylätä ulkoinen fyysinen minä.

Toiseksi henkilökohtaisen diskurssin vahvaksi piirteeksi nimesin henkilökohtaisen elämäkerrallisen diskurssin muodostamisen. Koska identiteettiä rakennetaan diskurssissa, se voi saada sekä täydellisen että yhtenäisen kuvan kertomissamme tarinoissa (Hall 1999: 23). Huivin käyttöönottoon liittyen haastateltavat kertoivat omaelämäkerrallista tarinaa, jossa ilmenivät neljä eri vaihetta: kontekstualisointi, itsetutkiskelu, epäily ja viimeinen päätös. Kontekstualisointi on kerrontaprosessi tilanteesta ennen huivinkäyttöä, mihin liittyy yleensä itsensä näkeminen uskonnon ulkopuolelta, ennen uskonnon *oikeaa* ymmärtämistä eli intellektualisointia. Itsetutkiskeluvaiheessa haastateltavat ovat kertomansa mukaan esittäneet itselleen monia eksistentiaalisia kysymyksiä siitä, miksi olla muslimi ja miksi käyttää huntua. Epäilyvaiheessa haastateltavat ovat kohdanneet ongelmatilanteita liittyen toiseuteen sekä länsimaalaisen yhteiskunnan arvoihin. Viimeinen päätös-vaiheessa negatiiviset tunteet huivinkäyttöä kohtaan ovat kääntyneet usein positiivisiksi ja haastateltavat korostavat itsensä kanssa sopusoinnussa oloa muiden mielipiteistä huolimatta. Tässä kontekstissa huivinkäytön vapaavalintaisuus ja tietoinen päätöksenteko asetetaan etusijalle, mikä vahvistaa hypoteesia niin uskon kuin huivinkäytön intellektualisoinnista montrealilaisten muslimiopiskelijoiden keskuudessa.

Toiseusdiskurssi

Identiteetti syntyy tietoisuudessa toiseudesta (Charaudeau 2002a: 299). Tämä tietoisuus tarkoittaa myös polarisointia diskurssissa ”minun” ja ”sinun” välillä – kykyä asettaa itsensä diskurssin subjektiksi kontrastina toiseudelle (Benveniste 1971: 223-227). Toiseusdiskurssissa tutkin siis sekä haastateltavien suhdetta toiseuteen eli ympärillä oleviin ihmisiin että haastateltavien kuvaa näiden ihmisten representaatioista liittyen muslimiuteen ja islamilaiseen huntuun. Suhde toiseuteen paljastuu diskurssissa viittauksina muiden puheeseen, toisin sanoen diskurssin moniäänisessä ulottuvuudessa.

Analyysissa todetaan toiseudella ja representaatioilla toiseudesta olevan tärkeä rooli identiteetin muodostamisessa, varsinkin kun nämä perustuvat jokapäiväiseen konkreettisesti koettuun elämään. Haastateltavat erottavat tietoisesti maallisen suhteensa muihin ihmisiin pyhästä jumalasuhteestaan, joita molempia he pitävät tärkeänä. Ongelmia esiintyy haastateltavien mukaan jokapäiväisessä elämässä ihmisen parissa, mutta he puhuvat niistä itsensä ulkopuolella, yleisellä tasolla. Tämä voi johtua haastattelujen vastavuoroisesta kontekstista kuin myös haastateltavien itsensä sekä omien ideoiden vahvistamisen halusta.

Haastateltavat muodostavat representaatioita toiseudesta kahdella eri tasolla, yleisellä ja yksilöllisellä. Yleisen tason representaatioissa viitataan yleisesti ihmisiin (Esim. *On ihmisiä, jotka...*) ja niissä toiseus on arvioitu usein joko positiiviseen tai negatiiviseen sävyyn. Nämä yleiset representaatiot perustuvat kuvitteellisuuteen sekä hypoteettisuuteen ja ne on usein yleistetty. Toiseuden representaatiot musliminaisesta ja hunnusta liittyvät joko naisen alistettuun asemaan mieheen nähden tai musliminaisen älylliseen heikkouteen. Täten toiseuden yhteydessä huivista rakennetaan alistamisen symbolia. Mitä yksilöllisiin representaatioihin tulee, ne taas perustuvat toiseuden äänen tuomiseen suoraan diskurssiin (Esim. *Eräs tyttö sanoi minulle: (...)*) ja haastateltavien henkilökohtaisiin kokemuksiin. Yleensä nämä representaatiot sisältävät kaksi eri vaihetta, uudelleen kontekstualisaation ja henkilökohtaistamisen, johon puolestaan sisältyy toiseuden äänen lainaminen. Näitä kahta vaihetta käytetään joko toiseutta vastaan tai toiseuden puolesta puhuttaessa, joko positiiviseen tai kielteiseen sävyyn. Toiseuden ääni on siis tuotu diskurssiin ja identiteetin rakentamisprosessiin vahvistamaan sekä itseä että omia motivaatioita huivin käyttöönottoprosessissa. Huolimatta siitä, että joskus toiseuden vaikutus haastateltaviin on eksplisiittisesti mitätöity (Esim. *En välitä muista ihmisistä...*), toiseuden ääni on usein esillä huivin käytön diskurssissa. Vaikka toiseuteen liittyy usein hyvin negatiivisia representaatioita, haastateltavat eivät alistu näille representaatioille vaan luovat niistä uusia positiivisia omien näkökulmiensa avulla. Negatiiviset representaatiot toiseudesta ovat kuitenkin haastateltavien itsevakuuttelun avaintekijöitä kolminaisessa itsen, toiseuden sekä jumalan ongelmanasettelussa, sillä niitä vastaan he argumentoivat huivin käytön puolesta puhuessaan ja näin rakentavat vastaidentiteettiä toiseudelle.

Jumaladiskurssi

Jumaladiskurssin analyysissä keskityin haastateltavien jumalasuhteen tutkimiseen. Jumalasuhteella on suuri myös rooli identiteetin rakentumisessa diskurssin kautta. Jumalaa kuvailtaessa haastateltavat viittaavat joko jumalan ylemmyyteen tai keskittyvät hänen piirteidensä kuvailuun. Rakkaus, ihailu ja affektiiviset tunteet saavat suuren roolin jumalasuhteen kuvailussa, minkä puitteessa huivi nähdään rakkauden symbolina haastateltavien sekä jumalan välillä. Huivin avulla haastateltavien jumalasuhteesta tulee keskinäinen ja hyvin intiimi.

Jumalan auktoriteettinen asema korostuu diskurssissa ja samalla sitä on käytetty oikeuttamaan huivin käyttö sekä sen henkilökohtainen valinta. Jumaladiskurssissa jumalan lainattu puhe on vahva ilmiö, joka korostaa osaltaan haastateltavien ja jumalan vastavuoroista suhdetta. Lainattua puhetta on kolmenlaista: haastateltavat puhuvat jumalalle, jumala puhuu haastateltaville ja haastateltavat puhuvat itselleen jumalasta. Näin representoidut keskustelut vahvistavat jumalan auktoriteettista asemaa sekä haastateltavien itsevakuuttelua. Uskonnollinen velvoite on erotettu vahvasti ihmisen asettamista velvoitteista ja se on verrattavissa yksilön vapaaseen tahtoon. Kuten jumalan auktoriteettiin nojaten huivin käyttö on oikeutettu, myös jumala antaa osaltaan vastuun jokaiselle toimistaan ja päätöksistään. Tällä tavoin niin länsimaalainen individualismi kuin islamilainen jumalan auktoriteettisuus kiinnittyvät yhden saman ilmiön jatkumoksi. Täten näiden kahden kulttuurin arvot voidaan tulkita toisiaan täydentäviksi, ei toistensa vastaisiksi. Näin haastateltavien identiteetti rakentuu suhteessa jumalan auktoriteettiseen asemaan sekä sen luomaan yksilön vastuun korostamiseen huivinkäytön päätöksentekoprosessissa.

LOPPUPÄÄTELMÄT

Viitaten ensimmäiseen tutkimuskysymykseen muslimiopiskelijoiden omakuvan sekä identiteetin rakentumisesta diskurssissa totean sen, että huivinkäyttöön liittyy vahva idea henkilökohtaisista motivaatioista. Samaistuminen muslimiuteen ei kuitenkaan aina ole itsestään selvä asia. Välillä huivin merkitys kyseisessä prosessissa on neutralisoitu, mikä vahvistaa ideaa identiteetin kontekstisidonnaisesta

rakentumisesta. Identiteetti on moninainen ja kuvitteellinen ilmiö, ja se rakentuu diskursiivisessa interaktiutilanteessa. Omakuvan muodostamiseen liittyy myös vahvasti omaelämäkerrallinen kerronta, jossa haastateltavat kuvailevat huivin käytön aloittamisen prosessiaan. Kyseisissä kronologisissa tarinoissa uskon intellektualisointi korostuu neljän muslimiopiskelijan tapauksessa ennen huivin käytön aloittamista. Yhdessä tapauksessa intellektualisaatio on tapahtunut huivin käytön aloittamisen jälkeen. Näissä elämäkerrallisissa tarinoissa voivat heijastua niin vahva itsetutkiskelu, epäily, menneiden tapahtumien ja kokemusten läpikäyminen, kuin mielikuvat tulevaisuudesta. Omakuvan muodostamisprosessissa esiintyvät kielen subjektiiviset affektiiviset sekä evaluatiiviset elementit toimivat itsen vahvistamisen välineenä epävarmassa länsimaalaisessa kontekstissa, kuvitteellisessa kahden kulttuurin – islamin ja länsimaalaisen – välisessä problematiikassa.

Toiseksi pohdin toiseuden ja jumalan lainatun puheen asemaa muslimiopiskelijoiden identiteetin rakentamisen diskursiivisena välineenä. Identiteetti muodostuu suhteessa toiseuteen (Charaudeau 2002a: 299) ja diskurssissa se ilmenee minän, diskurssin luojaan erottamisena sinusta, toiseudesta (Benveniste 1971: 224). Diskurssissa maallinen suhde toiseuteen on erotettu uskonnollisesta suhteesta jumalaan. Jumalan läsnäolo diskurssissa näkyy kahdessa eri muodossa, joko lainatussa puheessa tai suorassa kanssakäymisessä uskonnollisten ylistysten muodossa (*Esim. hamdoul'illah!*). Lainattu toiseuden puhe erottuu tekstistä myös kahdessa eri muodossa: joko yleisellä tasolla, jolloin viitataan representaatioihin ihmisistä sekä heidän mielipiteistään islamia ja huiivia kohtaan tai yksilöllisellä tasolla, jolloin yksittäisten henkilöiden puhetta lainataan korostamaan henkilökohtaisia kokemuksia. Jumalan äänen tehtävä diskurssissa on vahvistaa muslimiopiskelijoiden minäkuvaa ja identiteettiä, kun taas toiseuden ääni toimii usein päinvastaisesti vahvistaen sitä, mitä muslimiopiskelijat eivät ole. Näin toiseusdiskurssissa huivista rakennetaan alistamisen symbolia, kun taas jumaladiskurssista siitä muodostuu rakkauden symboli. Lisäksi jumalan kuvailun yhteydessä haastateltavat käyttävät paljon affektiivisia ja evaluatiivisia substantiiveja sekä adjektiiveja. Tässä problematiikassa huivi toimii jumalaa ja haastateltavia yhdistävänä tekijänä sekä jumalan lainattu sana vastavuoroisen kommunikaation pohjana.

Kolmanteen kysymykseen *intellektuellin* ja *vaaditun* huivin esiintymisestä montrealilaisten naispuolisten muslimiopiskelijoiden keskuudessa vastaan myöntävästi. Väitän, että representaatiot islamilaisesta huivista sijaitsevat kolmen diskurssin risteyskohdassa, jossa heijastuvat niin islamin yhteisölliset ja länsimaalaiset individualistiset arvot kuin jumalan auktoriteettinen asema. Nämä arvot eivät kuitenkaan ole ristiriidassa keskenään, sillä jumalan auktoriteettia on käytetty oikeuttamaan yksilön vapaa tahto ja vastuu toimistaan jumalaa, toiseutta sekä itseä kohtaan. Ennen huivin käyttöönottoa haastateltavat ovat läpikäyneet pitkän harkintaprosessin, jossa heijastuvat itseluottamuksen vahvuus sekä haastateltavien representaatiot toiseuden negatiivisesta asenteesta huivin käyttöä kohtaan. Haastattelemani muslimiopiskelijat eivät siis turvautuneet niin sanottuun *automaattiseen uskoon* (ks. Venel 1999: 112), vaan he ovat eksistentiaalisen itsetutkiskelun kautta päätyneet ratkaisuun hunnuttautua. Näin henkilökohtaisille motivaatioille on annettava suuri painoarvo hunnun käytön aloittamisen prosessissa, johon ympäristön mielipiteet ja asenteet myös vaikuttavat. Täten voin todeta, että huivin käyttö haastateltujen montrealilaisten muslimiopiskelijoiden keskuudessa on intellektualisoitu sekä henkilökohtaisesti vaadittu.

Työni avaa useita eri mahdollisuuksia islamin tutkimukseen länsimaisessa kontekstissa. Maallisuutta koskeva keskustelu on vahvasti esillä niin Euroopassa kuin Kanadassa, ja sen puitteissa yksilön uskomusten, kulttuurin ja henkilökohtaisten arvojen asema on asetettu arvostelun kohteeksi. Montrealissa maallisuuskeskustelu on sidoksissa kohtuullista sovittelua käsittelevään lakiin sekä sen mukanaan tuomiin ongelmallisiin tilanteisiin monikulttuurisessa ja yksilönoikeuksiin tukeutuvassa ilmapiirissä (Esim. Saako sikhioppilas tuoda kirpan veitsen kouluun? Saako muslimityttö hunnuttautua jalkapallon liigaottelussa tai taekwondo-turnauksessa?). Näin tutkimukseni voi osallistua kulttuurien välisen ymmärryksen rakentamiseen niin yleisellä tasolla kuin jokapäiväisessä elämässä. Myös diskurssin totean tärkeäksi tutkimuksen kohteeksi, koska siinä toteamme ja reflektomme keitä olemme ja mitä olemme eritoten muihin nähden. Jatkotutkimuksen kannalta tärkeänä pidän keskittymistä nuoriin joko hunnuttautuviin tai ei-hunnuttautuviin musliminaiisiin ja heidän asenteisiinsa sekä uskonnollisiin motivaatioihinsa tietyssä ympäristössä, kuten yliopistolla tai työpaikalla. Näin kohtuullisen sovittelun lain asettaman kehyksen puitteissa voin esittää seuraavat

jatkotutkimuksen kannalta olennaiset kysymykset: Minkälaisia merkityksiä islamilainen hunttu saa tietyssä ympäristössä? Mikä motivoi huntun käyttöä länsimaissa? Miten rakentaa yhteisymmärrys ihmisten välille tietyissä konteksteissa, kuten yliopistolla? Näin toiseuden ääni voidaan saattaa kuuluville ja voimme ymmärtää paremmin niin toiseutta kuin itseämme.

BIBLIOGRAPHIE

Abdallah-Preteuille, Martine

1999. *l'Éducation Interculturelle*. Paris : Presses Universitaires de France

2004 [1996]. *Vers une pédagogie Interculturelle*. Paris : Anthropos

Abu-Laban, Baha

1983. The Canadian Muslim Community: The Need for a New Survival Strategy. In. Waugh, Earle H & al. (éds). *The Muslim Community in North America*. Edmonton : The University of Alberta Press, 75-90.

AEMUDM : Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Montréal

<http://islamtl1.edaama.org/islamudem/> visité le 7 septembre, 2006

Alasuutari, Pertti

1995 [1993]. *Laadullinen tutkimus*. Tampere : Vastapaino

Al-Faruqi, Ism'ail R.

1983. Islamic Ideals in North America. In. Waugh, Earle H. & al. (éds.). *The Muslim Community in North America*. Edmonton : The University of Alberta Press, 259-270.

Al-Ghazali, Abu Hamid

2004. *Jumalan 99 kaunista nimeä*. Vantaa : Basam Books, traduit en finnois par Taneli Kukkonen

Alles, Gregory D.

2005. Religion. [Further Consideration]. In. Jones, Lindsay (éd). *Encyclopedia of Religion. Second edition 11*. Detroit : Macmillan Reference, 7701-7706.

Bakhtin, Mikhail M.

2004 [1986]. *Speech genres and other late essays*. Austin : University of Texas Press. Traduit en anglais par V.W. McGee. Emerson C. & M. Holquist (éds).

Benveniste, Émile

1966. *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard

1971. Subjectivity in language. In. *Problems in General Linguistics*. Florida : University of Miami Press, 223-227

1974. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard

Benwell, Bethan & Elizabeth Stokoe

2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh University Press

Bourdieu, Pierre

1982. *Ce que parler veut dire*. Paris : Librairie Arthème Fayard

Boyer, Pascal

1994. *Naturalness of Religious Ideas : a cognitive theory of religion*. Berkley, CA : University of California Press

Buden, Boris

2002. L'art de se rendre coupable est la politique de résistance Transgression dépolitisante et hybridation émancipatrice. In. *EIPCP. Multilingual webjournal*, 07/2002. visité le 9 février 2007 http://www.republicart.net/disc/hybridresistance/buden01_fr.htm

Butler, Judith

1999. *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. New York : Routledge

Carme, Claude (adaptation)

1987. *Atlas de l'Islam depuis 1500/Francis Robinson*. Paris : Nathan

Charaudeau, Patrick

1992. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris : Hachette

2002a. Identité. In : Charaudeau, P & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Seuil, 299-300.

2002b. Locuteur. In : Charaudeau, P & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Seuil, 350-352.

2002c. Sujet du discours. In : Charaudeau, P & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Seuil, 554-555.

2002d. Sujet parlant. In : Charaudeau, P & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Seuil, 555-557.

Chafiq, Chahla & Farhad Khosrokhavar

1995. *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*. Paris : Éditions du Felin

Daher, Ali

2003. *Les Musulmans au Québec*.

<http://www.cciq.org/cciqnew/view.asp?id=395>, publication électronique, visité le 21 janvier, 2007

De Fina, Anna

2006. Group identity, narrative and self-presentation. In : De Fina, A & al. (éds). *Discourse and Identity*. Cambridge University Press, 351-375.

De Fina, Anna & al.

2006. Introduction. In. De Fina, A & al. (éds). *Discourse and Identity*. Cambridge University Press, 1-23.

Ducrot, Oswald

1984. *Le dire et le dit*. Paris : Éditions de minuit

El Kaddioui, Sylvia

2000. Hunnutettu Gaselli. Seksuaalisuudesta islamilaisessa kulttuurissa. In. Pesonen, H. & T. Sakaranaho (éds). *Muslimit Suomessa*. Helsinki University Press, 193-213.

Fairclough, Norman

1992. *Discourse and Social change*. Cambridge : Polity Press

Fraser, Colin

1978. Communication in Interaction. In. Fraser, C & H. Tajfel. *Introducing Social Psychology*. London : Peguine Books

Gaspard, Françoise & Farhad Khosrokhavar

1995. *Le foulard et la République*. Paris : Éditions La Decouverte

Giddens, Anthony

1990. *The Consequences of Modernity*. California : Standford University Press

Goffman, Erving

1959. *The presentations of self in everyday life*. Harmondsworth : Peguin Books

Haddour, Azzedine & Margaret A. Majumdar

2007. Editorial introduction Whither *francophone studies*? Launching the debate. In. *International Journal of Francophone Studies*. Vol. 10, 7-16

Hall, Stuart

1999. *Identiteetti*. Tampere : Vastapaino, traduit en finnois par Lehtonen M. & J. Herkman (éds)

2000. Who needs 'identity'? In. de Gay, Paul & al. (éds). *Identity : a reader*. London : Sage, 15-30.

Hallenberg, Helena

1998. Miten elää muslimina. In. Palva, H. & I. Perho (éds). *Islamilainen kulttuuri*. Helsinki : Otava, 12-77.

Hogben, Murray

1983. The Socio-Religious Behaviour of Muslims in Canada : An Overview. In. Wough, Earle H. & al. (éds). *The Muslim Community in North America*. Edmonton : The University of Alberta Press, 111-123.

Johansson, Marjut

2000. *Recontextualisation du discours d'autrui. Discours représenté dans l'interview politique médiatique*. Thèse pour le doctorat, Faculté des Lettres : Turun yliopisto

Jomier, Jacques

2001 [1998]. *Pour connaître l'islam*. Paris : Les Éditions du Cerf

Kamppinen, Matti

1995. *Kaaos & Kosmos 2 : Kognitiivisen kulttuurintutkimuksen metodiikka ja metodologia*. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus

Kaufmann, Jean-Claude

2004. *L'invention de Soi. Individu et société*. Paris : Armand Colin

Kerbrat-Orecchioni, Catherine

1990. *Les Interactions verbales. Tome I*. Paris : Armand Colin

1997 [1980]. *L'énonciation*. Paris : Armand Colin

2002. Contexte. In. Charaudeau, P & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Seuil, 134-136.

2005. *Le discours en interaction*. Paris : Armand Colin

King, Winston

1987. Religion (first edition). In. Jones, Lindsay (éd.) 2005. *Encyclopedia of Religion. Second edition 11*. Detroit : Macmillan Reference, 7692-7701.

Kingma, Liisa

1992. Nainen islamissa. In. Kyyhkynen Marjatta (éd.). *Ajankohtainen islam. Uskonto, Yhteisö, Elämäntapa, Poliittinen voima*. Helsinki : Kirjapaja, 42-47.

Lehtonen, Mikko

1999. Saatteeksi. In. Hall, Stuart. *Identiteetti*. Tampere : Vastapaino

Le Querler, Nicole

1996. *Typologie des Modalités*. Presses Universitaires de Caen

Létourneau, Louise

1996. *Au nom d'Allah. Islam et Musulmanes du Québec*. Nicolet, QC : Musée des religions

Maingueneau, Dominique

1981. *Approche de l'énonciation en linguistique française : embrayeurs, « temps », discours rapporté*. Paris : Hachette

1991. *l'Analyse du Discours. Nouvelle édition*. Paris : Hachette

1994. *L'énonciation en linguistique française*. Paris : Hachette

1998. *Analyser les textes de communication*. Paris : Nathan Université

2002a. Analyse du Discours. In. Charaudeau, P & D. Maingueneau (éds). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Seuil, 41-45.

2002b. Modalité. In. Maingueneau D & P. Charaudeau (éds). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Éditions du Seuil, 383-386.

Mernissi, Fatima

1991. *Woman and Islam. An Historical and Theological Enquiry*. Oxford : Blackwell Publishers Ltd. Traduit en anglais par Mary Jo Lakeland

Milot, Micheline

2002. *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*. Turnhout : Brepols Publishers

Moscovici, Serge

2000. *Les représentations sociales*. Cambridge : Polity Press

Neveu, Catherine

1999. Préface. In. Venel, N. *Musulmanes Françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*. Paris : L'Harmattan

Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française

2003 [1967]. Rey-Debove, J & A. Rey (éds). Paris : Dictionnaires Le Robert

Palva, Heikki

1999. Islam. In. Hyry, K. & J. Pentikäinen (éds). *Uskonnot maailmassa*. Porvoo : WSOY, 174-208.

Rifaat, Cherif

2004. *Immigrant Adapt, Countries Adopt... Or Not: Fitting Into the Cultural Mosaic*. Montréal : Les Éditions Nouveaux Citoyens Inc.

Roulet, Eddy

1999. *La description de l'organisation du discours : du dialogue au texte*. Paris : Didier

Roulet, Eddy & al.

1985. *L'articulation du discours en français contemporain*. Berne : Éditions Peter Lang

Royce, Anya Peterson

1982. *Ethnic identity: strategies of diversity*. Bloomington : Indiana U.P.

Saarelma, Reino

1992. Islamin kätkeytyt kasvot – kansanislam. In. Kyyhkynen M. (éd.) *Ajankohtainen islam. Uskonto, Yhteisö, Elämäntapa, Poliittinen voima*. Helsinki : Kirjapaja, 32-41.

Saint-Blancat, Chantal

1997. *L'islam de la diaspora*. Paris : Bayard Éditions. Ouvrage traduit de l'italien [L'islam della diaspora 1995. Roma : Edizione Lavoro]

Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets

s.a., s.l. : Al-Attique Publishers Inc.

Smith, Jane I.

1999. *Islam in America*. New York : Columbia University Press

Sperber, Dan

1996. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford : Blackwell Publishers Inc

Spiro, Melford

1966. Religion : Problems of definition and explanation. In. Banton, M. (éd.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London : Tavistock Publications, 85-126

Talal, Asad

1993. *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore : Johns Hopkins University Press

Taylor, Charles

1989. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge : Cambridge University Press

UNIFO

1983. *International Human Rights Instruments of the United Nations 1948-1982*. London : UNIFO Publishers

Venel, Nancy

1999. *Musulmanes Françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*. Paris : L'Harmattan

Vion, Robert

1992. *La Communication verbal. Analyse des interactions*. Dans la collection Hachette Université Communication. Paris : Hachette

Zimmermann, Don

1998. Identity, Context and Interaction. In. Antaki, C & S. Widdicombe (éds). *Identities in talk*. London : Sage Publications, 87-106.

ANNEXE 1. Questions prévues

1. Personnel

- *Est-ce que tu peux te présenter ?*
- *Quel est ton domaine d'études ?*
- *Les études, comment les as-tu choisies ?*
- *Est-ce que tu peux décrire Montréal comme ville de résidence ?*
- *Comment est-elle, la vie ici ?*

2. Association des étudiants musulmans de Université de Montréal

- *Comment as-tu fait connaître l'association ?*
- *Les activités principales, quelles sont-elles ?*
- *Quelle est la mission de l'association ?*
- *Est-ce que ce sont toujours les mêmes personnes qui participent et organisent les activités ?*
- *La coopération entre l'association et l'université, comment va-t-elle ?*

3. Vie à l'université

- *La vie estudiantine dans l'université en tant que musulmane, comment est-elle ?*
- *Est-ce que tu pries à l'université ?*
- *Est-ce que tu jeûnes ?*
- *Portes-tu le voile dans l'université ?*

4. Port du voile

- *Qu'est-ce que le Coran et les hadiths du Prophète disent par rapport au port du voile ?*
- *Quand est-ce que tu as commencé à te voiler ?*
- *Comment as-tu pris cette décision ?*
- *Est-ce que c'était un long processus ?*
- *Les sentiments, comment étaient-ils ?*
- *La réaction de ta famille et de tes amis, comment était-elle ?*
- *Quelle est la signification du voile pour toi ?*
- *Est-ce qu'il y a eu des événements négatifs ou positifs par rapport à l'utilisation du voile ?*
- *Qu'est-ce que tu penses de la loi en France qui interdit le port du voile islamique dans une sphère publique ?*

5. Relation avec Dieu

- *Comment décrire Dieu ?*
- *La religion, est-ce qu'elle est privée ou collective ?*
- *Comment décrire ta relation avec Dieu ?*

6. Femme musulmane de nos jours

- *Quels sont-ils, les stéréotypes de la femme musulmane voilée que tu as rencontrés ?*
- *L'image de la femme voilée dans les médias, comment est-elle ?*
- *Comment vois-tu ton avenir ici au Canada et à Montréal ?*

ANNEXE 2. Transcription

Interviewée : Laïla, L

Date : le 10 mai 2005

Lieu : Cafétéria, bâtiment principal, Université de Montréal

Interviewer : Tanja Riikonen, T

770. L : J'ai décidé que ça y est maintenant.. maintenant j'ai senti le, le sens, je m'en voulais de pas le faire..

771. T : Oui..

772. L : Je me sentais que je, j'avais un manque.. je fais des choses supplémentaires, j'aide les gens ##.. en plus, pour gagner.. des bonnes actions...

773. T : Oui..

774. L : Mais je fais pas l'obligatoire, c'est comme, c'est comme tu fais un examen et tu fais les questions faciles.. tu fais pas... tu fais les questions de deux points, tu fais pas de questions de dix points...

775. T : Ah..

776. L : Tu comprends, tu comprends ?

777. T : Oui, oui, oui..

778. L : Tu fais les choses à côté mais tu fais pas l'obligatoire, alors que dans la religion, il faut commencer par les obligatoires..

779. T : Oui, okey..

780. L : Quand tu les assures, après tu peux faire en plus de choses, tu vois.. ne te, ne fais pas tout en même temps...

781. T : Oui, oui..

782. L : Met en primauté des obligations...

783. T : Oui, okey..

784. L : Quand je me suis rendu compte que c'était l'obligation j'étais : « okei, mais attends, tu fais ça, ça, ça et ça et tu ne fais pas ça »

785. T : Okey, oui, oui..

786. L : Tu compr- j'avais la conscience pas tranquille... j'avais compris que c'était vraiment un signe d'adoration...

787. T : Oui..

788. L : Et malheureusement les gens ne véhiculent pas cette idée-là en disant « c'est pour les hommes »..

789. T : Oui..

790. L : C'est pas pour les hommes.. tu me mettras dans un lieu avec les femmes..

791. T : Hmm..

792. L : Et je le ferai aussi... donc, c'est ça.... et du coup.... c'était un jour, l'été, en mosquée..

793. T : Oui..

794. L : Et... en faisant le *qiyam*, ça veut dire qu'on faisait des prières de nuit...

795. T : Oui..

796. L : Et, et, et là je... et là je.. c'était tellement, c'était tellement très spirituel.. c'était tellement.. c'étaient les lumières tamisées.. et c'est tellement recueillant... et là, je priais et là, je disais « ça y est mon Dieu ».. ce soir... c'était là, ce soir j'ai pris ma décision..

797. T : Oui..