

---

# Indétermination, appartenance et identification : penser l'identité

---

Ratiba Hadj-Moussa  
*Département de sociologie*  
*York University*

Dans un des textes sur la globalisation, largement cité et commenté, Arjun Appadurai (1996) soutient que celle-ci se fait grâce à la circulation massive des idées, des personnes, des technologies, de la finance, des informations et des médias. Pour rendre compte de cette dynamique, Appadurai parle de *scape* (*ideoscape*, *financescape*, *ethnoscape*, etc.) pour insister sur les plis et les déplis de ces dimensions, la diversité de leurs niveaux ainsi que les contradictions et les « disjonctions » qui les caractérisent. Ces disjonctions ne se manifestent pas uniquement dans le mouvement propre de chaque dimension, mais résultent également de leurs croisements. Ce n'est pas un hasard si la référence au « paysage » (*scape*) qualifie les dimensions répertoriées par Appadurai. En effet, la critique de la modernité a été une critique des grands récits et de la prépondérance du temps et de l'histoire sur l'espace et le territoire de même qu'une incitation à cesser de penser l'espace à travers la notion de temps (Grossberg, 1996a). Ce tournant interprétatif redécouvre l'espace et la nécessité de penser le sujet non plus uniquement en fonction de son histoire, mais aussi de « là où » il parle, du territoire qu'il occupe. Parmi les dimensions indiquées plus haut, je m'intéresse à celle d'*ethnoscape*, car elle rend compte des nouvelles formes de cosmopolitisme et met en jeu (dans les deux sens du terme) différentes manières de construire les appartenances

et les affiliations dans un moment de changement et de redéfinition des territoires, de « déterritorialisation » (Appadurai, 1996 : 49). Plus précisément, ce qui me retiendra dans ce texte, c'est un des aspects de l'*ethnoscape*<sup>1</sup>, c'est-à-dire les moments d'élaboration des modes d'être et d'appartenance chez un groupe qui a fait l'expérience du déplacement, que celui-ci soit forcé ou volontaire. Ces déplacements se font dans un contexte particulier, celui des pays occidentaux<sup>2</sup>, au cœur même des métropoles occidentales. Ils sont aussi un effet du colonialisme et de ses politiques qui ont permis au sujet colonial, malgré les ostracismes légaux, politiques et sociaux<sup>3</sup> d'avoir accès à l'espace colonial. Dans la conjoncture postcoloniale, l'accès aux ressources (économiques et intellectuelles) ainsi que les problèmes politiques, comme l'absence de libertés démocratiques dans les pays nouvellement indépendants, ont alimenté les flux migratoires. David Morley et Kevin Robins (1995 : 114) parlent d'une

*kind of reverse invasion, [where] the periphery has infiltrated the colonial core. The protective filters, of time and space have disappeared, and the encounter with the « alien » and the « exotic » is now instantaneous and immediate.*

Dans ce contexte, comment penser l'alterité, l'identité et les multiples identifications lorsqu'on est soi-même « transplanté » dans une autre culture dont on est déjà imprégné ou que l'on découvre<sup>4</sup> ?

- 
1. Appadurai tente, en anthropologue, de problématiser l'*ethnoscape* en tant qu'objet d'étude de la nouvelle anthropologie, c'est-à-dire de celle qui s'intéresse aux sociétés occidentales modernes (1996 : 48 et suivantes). L'anthropologie doit de plus en plus faire face au cosmopolitisme et répondre à de nouveaux défis.
  2. Lorsque nous réfléchissons aux questions migratoires, nous avons tendance à les limiter à l'axe nord-sud. Or, les flux migratoires sont aussi importants dans l'axe sud-sud ou horizontal. Je pense aux migrations forcées, comme c'est le cas de nombreux pays africains, ou aux migrations économiques, comme c'est le cas des Philippines, des populations du sous-continent indien dans les pays du Golfe.
  3. Les empires britanniques et français ont institué deux catégories juridiques qui définissaient le rattachement des individus à leur État-nation (empire), soit le citoyen et le sujet.
  4. Il me semble important de distinguer entre les ex-colonisés scolarisés et ceux qui ne le sont pas. Je pense, en effet, que l'école, aussi bien que l'appartenance de classe

Comment vivre ce que Daniel Sibony (1991 : 14) appelle l'entre-deux, c'est-à-dire « ce mouvement entre deux places qui concerne le déplacement, la mémoire des places et le remplacement de la mémoire » ? Pour réfléchir à ces questions, je partirai d'un cas particulier, les femmes musulmanes au Canada<sup>5</sup>, et je mettrai en relation leurs stratégies identitaires avec leurs rapports aux médias et, par conséquent, à la société d'accueil. Dans la première partie, je tenterai de réfléchir sur ces rapports en les contextualisant dans le débat plus large qui porte sur les relations de l'islam (comme religion et civilisation) et de l'Occident.

La deuxième partie de mon texte s'attachera à montrer la relation qui existe entre stratégies identitaires, réflexivité et altérité. Ce parti pris m'amène à discuter de certains concepts tels l'identité narrative, le troisième espace (*third space*) et la diaspora afin de montrer leur pertinence dans le débat sur la politique de la représentation telle qu'elle s'exprime dans la réalité migratoire.

Cette réflexion s'appuie sur une recherche que je mène sur les femmes musulmanes au Canada de première génération. J'ai réalisé plusieurs entrevues auprès de femmes provenant de divers pays (le Sénégal, la Tunisie, l'Inde, le Pakistan, la Guinée, la Somalie, etc.). Dans ce texte, je ne ferai que très allusivement référence aux entrevues. Je développerai davantage une réflexion sur les questions de déplacements et d'identifications dans le contexte des études postcoloniales et des nouvelles perspectives que celles-ci offrent.

---

avec laquelle elle se confond dans certains cas, différencient ceux qui y ont eu accès des autres. Si l'on ne peut ignorer les préoccupations à propos des classes sociales (qui prédominent dans le monde anglo-saxon), il me semble juste de soutenir que la scolarisation et « l'effet Jules Ferry » mettent en jeu une autre logique et obligent à réfléchir autrement à la question. L'école, très souvent gratuite, a donné à ceux qui en ont bénéficié un accès privilégié à la culture coloniale, même si celui-ci n'a pas toujours été aisé. Contrairement aux personnes non scolarisées, celles qui l'ont été dans le système colonial avaient déjà accès à ses codes lors des déplacements dans les ex-métropoles.

5. Cette recherche a bénéficié du soutien du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) que je remercie vivement.

## TRADITION OU TERRORISME

Comme je viens de l'indiquer, ma réflexion se concentre sur les stratégies identitaires qui dessinent les contours de la constitution d'un groupe spécifique de femmes immigrantes : à savoir, les femmes de religion ou de culture musulmanes de première génération établies au Canada, c'est-à-dire socialisées dans leur pays d'origine, mais ayant émigré au Canada à la fin de leur adolescence ou pendant leur vie adulte. Plus spécifiquement, je tenterai de problématiser la façon dont elles peuvent redéfinir leur appartenance à la culture ou à la religion musulmane au moment où elles doivent se positionner vis-à-vis des médias canadiens et particulièrement la télévision, deux sources potentiellement conflictuelles de définition des identités. Ces stratégies se caractérisent par une inévitable pluralité de leurs ancrages et de leurs sources d'identification, ne serait-ce qu'en raison des multiples appartenances de ces femmes à un pays d'origine, à un pays d'accueil, à un ou des pays de transit, mais aussi à leur genre, à leur religion, etc.

Ces confrontations sont d'autant plus importantes que le monde musulman vit actuellement l'émergence croissante du fondamentalisme religieux et de l'islamisme qui a pour conséquence de donner à l'immigration musulmane un statut particulier dans les pays d'accueil. Waardenburg retrace les changements qui se sont produits dans le monde musulman et parle, avec d'autres (Roy, 1992 ; Kepel, 1991), de politisation de l'Islam qui s'est, de surcroît, internationalisé (Waardenburg, 1994 : 24). À présent, les mouvements islamiques et islamistes ont leur « internationale » et opèrent à partir des pays occidentaux. De nombreux pays européens, comme la France, l'Allemagne et la Grande-Bretagne, s'efforcent de répondre (Étienne, 1989 ; Kepel, 1991 ; Gerholm et Lithman, 1988) à cette politisation et aux dérapages qui peuvent en résulter. Cet Islam idéologisé se heurte à un anti-islamisme croissant qui n'a pas attendu que celui-ci apparaisse ou devienne plus visible pour s'exprimer. Ainsi, dans certains pays occidentaux, comme la France, le passage de la pratique privée à la pratique publique de la religion est interprété comme un défi aux valeurs républicaines et

comme une ré-islamisation. Or, cette interprétation en terme de « *ré-islamisation* est, soutient Cesari (1994 : 10), la marque de l'illégitimité attachée à l'affirmation islamique », même lorsque celle-ci ne s'accompagne d'aucun prosélytisme et est souvent non pas une ré-islamisation, mais une islamisation (Khosrokhavar, 1996 : 136 et suivantes<sup>6</sup>).

Dans le contexte de l'immigration, l'islam tend à se substituer à des définitions de type régional ou géographique dans la mesure où, par exemple, les maghrébins sont de plus en plus identifiés comme musulmans. L'Islam devient le seul référent identitaire qui les définit (Cesari, 1994). On « altérise » le musulman sous prétexte que, d'une façon ou d'une autre, il est lié à l'islamisme politique, donc au terrorisme. Dans *Covering Islam*, Edward-W. Said (1981) a bien montré cette logique du soupçon qui pèse sur la religion musulmane chargée des maux du terrorisme et de l'irrédentisme guerrier et belliqueux. Tant qu'il reste hors des frontières des pays d'immigration, l'Islam est appréhendé comme un signe de barbarisme, de retard, mais lorsqu'il prend place dans les métropoles occidentales, ses manifestations identitaires sont assimilées et réduites au terrorisme ; elles deviennent l'expression tantôt d'un islam rétrograde tantôt d'un islam guerrier. La distance ainsi marquée trouve son illustration la plus frappante dans la représentation des femmes musulmanes, largement nourrie par le tchador des Iraniennes<sup>7</sup> et les nouvelles d'Afghanistan.

Plus que tout autre réalité, les femmes musulmanes occupent une place de choix dans l'imaginaire occidental. Elles représentent l'autre, l'altérité, mais une altérité qui se définit par sa radicalité, car

6. Dans la mesure précisément où il est souvent question de jeunes qui n'ont eu accès qu'à l'islam de leur parents, c'est-à-dire, un islam populaire, entaché de croyances populaires, de maraboutisme et n'ayant qu'une connaissance indirecte, mythifiée, du Coran.

7. On oublie souvent que les femmes ont grandement contribué à la révolution iranienne et qu'actuellement, elles mènent avec succès des batailles très importantes pour élargir l'espace qui leur a été imparti par les Mollahs (voir Adelhah, 1992). Bien entendu, cette réalité ne pèse pas lourd en Occident face aux images dominantes de films comme *Jamais sans ma fille* où les femmes iraniennes sont des fantômes, des ombres.

ces femmes représentent la frange qui actuellement défie l'essence même de l'Occident. En effet, dans le contexte de la guerre « des régimes de vérités » (Foucault, 1969), ou de la guerre des fictions, et de la confrontation de deux rationalités, occidentales et islamiques, les femmes sont le lieu autour duquel se concentrent les tensions et les affirmations à la fois des différences qui séparent l'Islam de l'Occident, mais aussi du différend, tel que Jean-François Lyotard (1983) l'a conceptualisé, qui rend infranchissable la distance entre les deux. Dans ce contexte, les femmes musulmanes sont celles qui se situent aux frontières et aux limites des deux rationalités et sont, de ce fait, les plus exposées. Cela est illustré par les affaires du foulard qui, bien qu'elles aient reçu des traitements différents, sont devenues dans le cas français une affaire nationale et dans le cas québécois une affaire régionale. Dans les deux cas, à des degrés différents, les femmes en foulard n'ont pas été perçues comme des personnes ayant fait des choix ; elles ont été vite confondues à ces femmes des harems immémoriaux, bouts de chair sans subjectivité perdus dans la multitude anonyme de la masse.

Des signes extérieurs comme le port du *hidjab* (le voile islamique) ont été assimilés trop rapidement à une manifestation de soumission à l'orthodoxie islamiste et donc à une adhésion des femmes à cette tendance. Le *hidjab* est certes un des signes de reconnaissance qui définit les femmes musulmanes dans leurs pays d'origine et aussi dans leur pays d'accueil, mais il n'épuise, comme l'ont montré de nombreuses recherches (Bessis et Belhassen, 1992 ; Göle, 1990 ; Hoodfar, 1993), ni leur appartenance à la culture et à la religion musulmanes ni ne signifie leur obéissance aveugle à la règle. Les femmes qui ont adopté le *hidjab* ne sont pas des victimes ployant sous le poids de leur voile et celles qui ne le portent pas ne sont pas des rebelles en rupture de rang (Lacoste-Dujardin, 1994).

Bien qu'on sache que les femmes musulmanes ne peuvent pas être facilement assimilées à l'orthodoxie et qu'elles sont aussi laïques, occidentalisées, mariées à des hommes appartenant à d'autres religions, etc., on ne peut ignorer l'altérité lourdement chargée qui les positionne vis-à-vis des valeurs de l'Occident. Comment alors les situer et rendre compte de leurs projections et leurs identifications ?

## ET LES IMAGES...

Dans leur confrontation et leur rencontre avec la culture canadienne, les femmes musulmanes construisent leur identité en se fondant sur des pratiques aux significations parfois ambivalentes. Réfléchir sur ce « travail de bricolage » amène à comprendre les chaînes opératoires qui redisposent sans cesse les identifications et les appartenances tantôt en les stabilisant tantôt en les brouillant et en les opacifiant.

Dans un pays de haut niveau technologique comme le Canada, une des sources d'identification possible<sup>8</sup> se trouve dans l'univers des communications, au moyen de médias comme la télévision et le magnétoscope (ou vidéo). En effet, la télévision et la vidéo, cette dernière permettant, notamment, la sélection et l'enregistrement d'émissions par un individu, sont des lieux privilégiés où s'expriment et se donnent à voir, à travers des pratiques, des processus de constitution des stratégies identitaires des personnes. Contrairement aux définitions de l'identité induites par la relation au travail, à l'école ou au voisinage, qui se font à travers des relations interpersonnelles, la télévision et la vidéo n'incluent qu'indirectement des personnes réelles. Cette distance, dont il faudra comprendre la nature, est redoublée par le procès des images qui introduit une dimension imaginaire infléchissant considérablement la définition des identités. En effet, la télévision est un véhicule formidable qui établit souvent le premier lien avec la société d'accueil : « C'est une façon de découvrir la société [québécoise] », m'a dit une participante à ma recherche.

Alors que la nouvelle orthodoxie islamiste interdit purement et simplement la télévision la jugeant « impure » ou impose un contrôle sévère sur les images reçues dans les pays musulmans (je pense au cas de l'Iran ou à celui de l'Algérie où la télévision par satellite a été interdite par les groupes armés), les femmes musulmanes au Canada sont confrontées à une multiplicité d'images qui sont extrêmement éloignées de leur champ culturel de référence (par exemple, la pudeur). Cette situation met nécessairement ces

---

8. C'est du moins une de mes hypothèses.

femmes, dont les attitudes et les croyances religieuses obligent en principe à une certaine réserve vis-à-vis de ces images, dans une situation complexe qu'elles doivent négocier et qui les forcent à adopter des stratégies. Les recherches que je mène actuellement sur les pratiques télévisuelles au Maghreb montrent très bien que les programmes des télévisions européennes captés par satellites sont sélectionnés par les acteurs sociaux en fonction de leur degré « d'adaptation » à la culture et aux mœurs prévalentes. Ce constat, qui peut paraître à certains égards banal, ne l'est qu'en apparence, car « l'adaptation » renvoie ici aux modalités de résistance qui forgent l'identité et qui indiquent les espaces de tension et les enjeux (Hadj-Moussa, 1996). Les femmes sont au centre de ces tensions, car « l'interdit de voir » s'adresse essentiellement à elles.

La télévision est le lieu d'un enjeu crucial pour la définition des identités des femmes musulmanes. Selon plusieurs travaux (Rakow, 1988 ; Cockburn, 1992 ; Jansen, 1989 ; Faulkner et Arnold, 1985), l'introduction de la télévision dans le milieu familial a eu d'importantes conséquences sur le « modelage » de la famille, la répartition des rôles entre les femmes et les hommes, la division des espaces public et privé. En outre, la télévision est souvent, pour les femmes, leur principal véhicule d'informations quotidiennes.

L'hypothèse selon laquelle les technologies de communication jouent un rôle important dans le maintien de l'inégalité entre les sexes dans la sphère privée (Faulkner et Arnold, 1985) devrait être dépassée, car l'usage de la télévision ou de la vidéo, est, pour beaucoup de femmes musulmanes, un acte d'autonomie implicite ; il l'est *a fortiori* devant une télévision (canadienne) dont les images, nous l'avons dit, ne respectent pas les normes et les valeurs non seulement religieuses, mais aussi morales de l'islam. Cet acte d'autonomie permet aux femmes de se positionner dans les espaces privé et public. L'usage de la télévision et de la vidéo non seulement bouleverse les divisions traditionnelles, mais provoque d'autres pratiques, souvent inédites, à travers lesquelles les femmes prennent leur place et la parole.

Comme je l'ai indiqué plus haut, l'identité renvoie à une *praxis*, à des pratiques qui infléchissent fortement l'autodéfinition de soi. Dans un contexte de massification des médias, les pratiques

télévisuelles et de la vidéo constituent un enjeu pour les femmes immigrantes musulmanes, car elles désignent leur appropriation des technologies, y compris dans le cadre de leur domestication. À cette appropriation s'ajoute une réception critique des contenus. L'idée de la participation des spectateurs à la signification de ce qu'ils voient est une idée importante qui a été développée par de nombreux travaux en *cultural studies* (Morley, 1992), mais je pense qu'il faut la nuancer parce que la participation des spectateurs est orientée par des contraintes réelles liées au pouvoir des médias et aux spécificités de l'environnement social et familial. Cette conception de la réception nous renseigne sur le domaine du normatif, c'est-à-dire, sur ce qui est acceptable, faisable, pensable pour les femmes immigrantes musulmanes ; elle nous renseigne aussi sur la diversité des définitions d'être « femme musulmane du Canada » au regard de ce qui constitue la modernité avancée : les médias électroniques. Ce qui est significatif, selon moi, c'est moins le monde « autre » (même fictionnel) montré à la télévision que l'interaction avec ce monde, car ce qu'il faut chercher, ce n'est pas « seulement la mise en relation de deux objets, de deux ensembles indépendants et relativement fixes : [c'est-à-dire] les cultures en présence, [mais un lieu] d'interaction où ces objets se constituent tout autant qu'ils communiquent » (Lipiansky, 1989 : 29).

## RÉFLEXIVITÉ, INDIVIDUALITÉ ET IDENTITÉ

Cette interaction renvoie à ce que j'appelle, après bien d'autres, la capacité réflexive, ou réflexivité. La notion de capacité réflexive renvoie à de nombreuses considérations théoriques : la première est que ces femmes, tout en appartenant à une communauté dont les références à l'islam sont très variées (l'Islam indonésien n'est pas celui de l'Algérie ou du Sénégal), doivent témoigner d'une volonté d'appropriation individuelle dans leur inclusion et exclusion des valeurs de la société d'accueil. La capacité réflexive renvoie donc à un processus d'individuation qui tend à s'éloigner de l'emprise du communautaire pour permettre l'inscription des agents dans la modernité. C'est ainsi que, par exemple, Leila, une jeune femme marocaine, immigrée depuis

11 ans à Montréal, m'a m'expliqué comment elle a travaillé sur elle-même pour faire partie de la société québécoise :

Je me sens musulmane. Je ne renie jamais ma marocainité ni ma religion. Sauf, je ne sais pas [comment le dire], c'est comme si j'ai vécu un réajustement ici. Je vis dans un autre contexte et je prends le meilleur des deux. J'avais ma culture, mon bagage et je suis arrivée ici et j'ai essayé de m'adapter en « fonction de mes intérêts à moi ». En tant « qu'individu ». Je n'ai pas, par exemple, laissé ma culture m'influencer et influencer mon intégration. Au contraire, je me suis servie de ma culture et de ma religion pour vivre mon immigration, mon intégration... J'ai adapté mon mode de vie selon mes convictions à moi... Un petit exemple, le ramadan, je ne le fais pas. Je ne jeûne pas, mais je ne bois pas d'alcool [pendant ce mois].

Je pourrais citer plusieurs exemples de femmes qui, comme Leila, sont des femmes musulmanes qui créent un nouvel espace très éloigné de la vision orientaliste ou de l'orthodoxie islamique qui tentent de les enfermer dans des schèmes finis et prédéterminés où les stéréotypes et le retrait communautaire sont les seules issues.

Ce processus d'individuation se définit non seulement en fonction de la durée de l'immigration, mais davantage encore en relation avec la force de maintenance de la tradition communautaire et de sa remise en cause. C'est dans ce processus que se déploient les stratégies narratives par lesquelles le soi s'affirme et grâce auxquelles un « je » peut se poser. L'interposition de la dimension subjective du langage met en œuvre ce que Ricoeur (1985) appelle « l'identité narrative » qui n'existe qu'à travers un récit, autrement dit, qu'à travers un principe d'ordonnement qui donne leur consistance aux événements. C'est le « qui » qui assure une certaine continuité à la discontinuité événementiel. Cependant, ce « qui » n'est ni un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états (ou si on veut le même) ni le sujet de pure volonté ; il est ce qui advient grâce au recours du récit. Ricoeur rappelle bien que l'identité narrative est une « catégorie de la pratique » (1985 : 355).

Le dilemme [entre le sujet identique à lui-même et le pur divers de cognitions...], disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un soi-même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens de soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse*, n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative [...] À la différence

de l'identité abstraite du même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie (Ricœur, 1985 : 355).

La capacité réflexive du soi – ou le « projet réflexif du soi » selon les termes de Giddens (1991 : 9) – est inscrite dans la relation que le soi/je entretient avec autrui, c'est-à-dire dans une relation dialogique construite dans et circonscrite par la culture et la société. Il s'agit ici de rendre compte de ce que ces femmes disent être, c'est-à-dire comment elles positionnent leur « je » respectif.

### DEDANS/DEHORS, POUR UN AUTRE ESPACE

La deuxième considération théorique suggérée par la prise en compte de la capacité réflexive en tant que processus d'individuation, repose sur l'espace occupé par ces femmes. De quel espace s'agit-il ? Quels sont les critères qui permettent sa reconnaissance ? Comment se construit-il étant entendu qu'il ne s'agit pas d'un espace préformé prêt à être investi ? Quelles sont les implications politiques d'un tel espace sur les revendications identitaires des femmes musulmanes et sur leur projet politique, notamment dans le contexte du multiculturalisme canadien ?

Je m'intéresse dans ce travail aux femmes de la première génération, socialisées dans leur pays d'origine. Ce choix s'explique par mon souci de rendre compte des confrontations et des croisements d'au moins deux conceptions du monde et de voir comment et d'où ces femmes parlent et comment elles interprètent leurs actes quotidiens en relation avec les images qui leur sont offertes d'elle-mêmes dans cet entre-deux-mondes.

Plusieurs théories ont tenté de répondre à ces questions. Elles vont de l'acculturation pure et simple à la ghettoïisation des minorités en passant par l'identification raisonnée aux cultures majoritaires.

Parmi ces théorisations, je voudrais m'arrêter, brièvement, sur la notion de troisième espace (*third space*) telle que Homi K. Bhabha (1990 ; 1994) l'a développée, parce qu'elle ouvre sur une dimension compréhensive du phénomène des identités migratoires. Comme on

le sait, cette notion a été pensée dans les contextes de la colonisation et de l'immigration, de ce qu'on appelle maintenant l'ère postcoloniale. Elle exprime les changements fondamentaux apportés par le processus de décolonisation et le postfordisme, en particulier les mouvements transnationaux de marchandises, de capitaux et des populations des pays anciennement colonisés vers les anciennes métropoles. Mais c'est essentiellement les migrations et, antérieurement à elles, la condition des intellectuels des pays anciennement colonisés, lesquels ont à la fois incorporé et subverti le discours des dominants, qui ont eu pour effet de remettre la centralité et l'authenticité proclamées de la culture coloniale. Dans cette remise en cause, les *colonial sticks*, comme les nomme Stuart Hall, créent un espace inédit dont la notion de troisième espace rend compte.

Cette notion se fonde sur le concept d'hybridité qui est, chez Bhabha, une sorte de figure de langage et non (simplement) un mélange de genres. Elle repose essentiellement sur le mimétisme (Bhabha dirait *mimicry*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose) que les colonisateurs désirent voir chez les colonisés ; « [...] *colonial mimicry is the desire for a reformed recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite* [en italiques dans le texte original] » (Bhabha, 1994 : 86). Ce procès mimétique est ambivalent, car en même temps qu'il s'approprie l'autre en le faisant à sa (presque) image, il le désavoue et le perd ; il reconnaît en lui une menace. « *The menace of mimicry is its double vision which in dislocating the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority* » (Bhabha, 1994 : 88). Dans cette double articulation, le procès de mimétisme problématise l'identité affirmée, rend possible la subversion et le jeu de camouflage et rend visible le désaveu de la violence qui accompagne la mission civilisatrice du projet colonial. Le concept d'hybridité, chez Bhabha, prend le contre-pied des définitions généralement acceptées de l'hybride. Selon lui, l'hybridité coloniale n'est pas un problème de généalogie ni d'identité de deux cultures qui peuvent être résolus grâce au relativisme culturel. Elle est « *a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other*

*“denied” knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority – its rules of recognition* » (Bhabha, 1994 : 114). Cette redistribution du centre, ce geste contre son autorité rend visible son ambiguïté et fait apparaître dans le même mouvement, ce que Bhabha appelle la « transparence négative » (Bhabha, 1994 : 114) provoquée par ce geste de découverte. Cette redistribution qui définit le troisième espace infléchit : *« The hybrid moment of political change. Here the transformational value of change lies in the re-articulation, or translation, of elements neither the One (unitary working class) nor the other (the politics of gender) but something else besides which contests the terms and territories of both »* (Bhabha, 1994 : 28).

Le troisième espace serait en quelque sorte comme un passeur ni sur une rive ni sur une autre, mais toujours dans un entre-deux qui refuse toute transcendance d'un pôle sur un autre. La notion d'hybridité sert ici à aller au-delà<sup>9</sup> des essentialismes qui soit reposent sur la généalogie des origines culturelles, soit tentent de retracer l'acte de représentation de la traduction dans les pays d'accueil (Soya, 1996 : 140). Toutes les cultures sont traversées par des processus continus d'hybridation. Bien entendu, il ne s'agit pas de retracer les deux moments originels qui ont produit un troisième, mais de montrer comment la notion d'hybridité permet l'émergence de nouvelles positions (Bhabha, 1990 : 211).

Les formes d'identification qui naissent des déplacements ne sont pas ce qu'on nomme communément la double allégeance ou la double appartenance, puisqu'il est difficile non seulement de distinguer dans la pratique quotidienne ce qui appartient à l'une ou l'autre culture (peut-on, en effet, délimiter ou certifier que tel moment de notre journée appartienne à la « culture d'origine » et tel autre moment aux cultures des pays de transit et d'accueil ?), mais il est aussi vain de parler d'origine sinon d'une origine reconstruite (le pays que j'ai quitté il y a dix ou cinq ans est-il celui que je dis qu'il est ?). La notion de double appartenance conçoit les cultures des divers pays concernés par une expérience de migration (plusieurs des interviewées ont vécu dans au moins trois pays)

9. « *Beyond* », autre métaphore spatiale utilisée par Bhabha.

comme étant des entités reconnues et reconnaissables que l'individu s'efforce d'utiliser au gré des conjonctures. Or, la tension qui existe entre deux cultures (si on s'en tient à ce nombre) ne peut être résolue par un acte de reconnaissance qui serait comme un moment de salut ou de vérité où l'on retrouverait le propre de sa culture. En outre, la double allégeance est de plus en plus remise en cause parce que Amin Malouf, l'écrivain libanais, appelle l'appartenance horizontale. Il rappelle<sup>10</sup> avec force qu'il se sent plus proche d'un Coréen de Séoul que de feu son grand-père ; autrement dit, qu'il partage plus de choses avec cet « étranger » qu'avec son ancêtre. La sensibilité à l'espace dont je parlais au début de ce texte se double du souci de retirer du passé cette charge qui le définit à jamais comme le seul porteur de l'histoire de l'individu et ainsi de la figer.

Le troisième espace n'en est pas un à proprement parler, car « *as a monstrous inversion, a miscreated perversion of its progenitors, it exhausts the differences between them* » (Young, 1995 : 23). Or, épuiser les différences ne veut pas dire que ces deux pôles en tant que tels perdent leurs spécificités et leurs caractères antagoniques, mais qu'un travail de redéfinition a été fait, dont le résultat toujours momentané dépasse leurs traits intrinsèques. Il est difficile, note Soya (1996), de parler de troisième espace, car non seulement il constitue plus qu'une position discursive, mais la position interprétative qui veut le traduire en mot est limitée par la langue elle-même, par la contrainte de ne référer qu'à une chose à la fois.

Contrairement à Sibony<sup>11</sup> (1991) pour qui la notion de différence, bien que suggestive, est insuffisante pour « affronter les questions qui touchent aux mutations d'identité et à celles de l'origine », pour Bhabha, elle est un des concepts opératoires qui définit l'altérité. La preuve en est dans la distance, voire la critique, qu'il fait au multiculturalisme et à sa promotion d'une culture de la diversité qui n'est en vérité, selon lui, qu'un moyen de contenir

10. Dans l'émission « L'Autre dans tous ses états », *Bouillon de culture*, avril 1999.

11. À ce propos Sibony écrit : « Bref la différence apparaît comme un entre-deux trop mince, elle coupe là où c'est la coupure même qui ouvre l'espace d'un nouveau lien, elle fixe d'un trait l'écart là où le vif de l'expérience a lieu au cœur de cet écart qu'il bouleverse » (1991 :11).

l'expression de la différence culturelle (Bhabha 1990 : 208<sup>12</sup>). « *With the notion of cultural difference, I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture of difference, in the spirit of alterity or otherness* » (Bhabha, 1990 : 209). Il s'agit donc d'une différence irréductible devant laquelle toute tentative de conciliation est vouée à l'échec, toute appropriation rendue inepte. Cette conception, qui se rapproche du différend de Lyotard, pour ne pas dire qu'elle s'y inspire, est la condition de possibilité de ce troisième espace. En outre, elle n'est envisageable que parce qu'elle s'appuie sur une subjectivité, un sujet situé dans le monde et la culture.

La notion de différence est controversée et inévitable dans une réflexion sur l'identité. Certains auteurs, comme Grossberg (1996b), tentent de la contourner en voyant en elle, un reste très problématique de la position des modernes. Selon lui, la différence est un des caractères de la modernité que les travaux sur les appartenances (il ne parle pas d'identité) n'ont pas réussi à extirper de leur prémisses. Il suggère plutôt de parler d'altérité, mais sans pour autant clarifier les apports de celle-ci non seulement sur le plan épistémologique, mais également sur le plan politique. La question de la différence a également été critiquée et reformulée dans les écrits « postcoloniaux », mais sous un autre angle. Ainsi Minh-Ha repère-t-elle plusieurs manières de recourir à la notion de différence. La première est lorsque la différence est définie comme une succession de moments d'identité fortement définis (Minh-Ha, 1997 : 415) ; dans ce cas, la différence renvoie à des moments figés où X n'est que X et Y, que Y. Il y a la différence imposée par les dominants qui tend, elle aussi, à figer l'autre et à l'inférioriser, ce que Minh-Ha appelle « *the apartheid type of difference* » (1997 : 416). Ce sont là deux types de différences négatives. La différence peut, à l'inverse, inclure le « même » et éviter le séparatisme. La différence devient

---

12. Childs et Williams (1997 : 140) résumant cette position en disant que « [...] *Bhabha places cultural difference in contradistinction to cultural diversity, which he argues sees culture as an object of empirical knowledge. Cultural diversity, like multiculturalism, is a containing term that for Bhabha denies contestation and hybridity through its assertion of simple plurality and the existence of pre-given cultural forms.* »

alors positive lorsque, premièrement, elle n'est pas imposée, mais affirmée, en somme lorsqu'elle devient une « différence critique ». Minh-Ha suggère une approche de la différence qui échappe aux catégorisations et qui se rapproche des caractéristiques du troisième espace. Encore une fois, c'est une métaphore spatiale qui illustre ces passages entre les cultures :

*The moment the insider steps out from the inside she's no longer a mere insider, she necessarily looks in from the outside while also looking out from the inside. Not quite the same, not quite the other, she stands in that indetermined threshold place where she constantly drifts in and out. Undercutting the inside/outside opposition, her intervention is necessarily that of both not quite an insider and not a quite an outsider. She is, in other words, this inappropriate "other" or "same" who moves about with always two gestures : that of affirming "I am like you" while persisting in her difference and that of reminding "I am different" while unsettling very definition of otherness arrived at (Minh-Ha, 1997 : 148).*

La notion de différence signifie ainsi plus que l'état d'être différent, elle projette ce moment où l'individu prend en main sa destinée et se transforme en agent. Michel Wierviorka (1997a) et Stuart Hall (1996b) associent cette notion, lorsqu'elle échappe aux définitions imposées par les dominants, au travail de l'acteur et à sa subjectivité. L'identité repose sur la différence, la présence de l'autre, et ne se fait pas en dehors d'elle (Hall, 1996a : 4). Parvenu à ce point, la question qu'on doit se poser est de savoir si l'expérience du déplacement est la seule qui permette le décentrement de l'identité. Grossberg (1996b : 100) se demande, à juste titre, si l'identité décentrée est le propre des déplacés. N'est-elle pas, en fait, un des traits du sujet postmoderne, connu pour ses multiples soi ? Bien que la réponse mérite une élaboration plus nuancée que celle que je donne ici, je pense que les modalités de décentrement sont très différentes chez une personne qui, de son gratte-ciel, a accès au monde grâce à des technologies très sophistiquées d'une autre qui a changé de pays. Ce qui les sépare, c'est non seulement leur rapport phénoménologique au monde, mais c'est aussi les conditions qui ont rendu possible le décentrement, qui, dans l'exemple de l'immigration, sont le plus souvent de l'ordre de la nécessité (politique, économique, sociale et existentielle).

En s'arrêtant un peu plus attentivement aux conséquences théoriques, mais aussi pratiques, du concept de troisième espace, on peut constater qu'il permet d'éviter le binarisme qui guette toute analyse sur l'identité, mais aussi, et surtout, de penser le positionnement des femmes immigrantes musulmanes comme une série de conduites stratégiques. La notion de stratégie met l'accent sur le travail de l'acteur et sur ses attaches qui ne peuvent être réduits à l'un et à l'unique. Stratégie réfère à la subjectivité qui est primordiale pour situer l'action des acteurs et leur permettre de rentrer dans un univers conflictualisé grâce auquel la parole de la marge est entendue.

Dans sa discussion sur l'ethnicité<sup>13</sup>, Wiwiorka (1993) note avec force que, sans la subjectivité, l'opposition entre le communautarisme et l'individualisme serait incommensurable, qu'elle est le lien, certes difficile à réaliser, mais qui sert néanmoins à conjurer les excès de l'un et de l'autre ; elle tient les deux pôles en équilibre de sorte que se formulent les appartenances.

Selon Philippe Bataille (1997 : 175), l'ethnicité comme catégorie de la subjectivité procède de deux moments : le premier est relatif à la protection contre le racisme et donne lieu à une identification individuelle ou collective, à une ethnicité qui s'affiche tout en prenant une distance avec la culture dominante ; le second est celui où « le sujet ethnique renverse le fondement biologique de son exclusion et le transforme en contestation » (Bataille, 1997 : 197), en somme en proclamant des droits dans l'espace public. Hall (1996b) a tenté de conceptualiser ces passages dans son article « New Ethnicities » dans lequel il retrace les différents moments des revendications des Noirs en Angleterre. Il fait la distinction entre ce qu'il appelle la relation à la représentation et la politique de la

---

13. Un autre terme voué aux gémonies. Wiwiorka en offre une acception très dynamique et y voit un des processus de production des cultures dans les sociétés occidentales. L'ethnicité ne saurait se jouer entre deux pôles, l'individualisme et le communautaire ; elle doit être médiatisée par la subjectivité des acteurs. Cette médiatisation ne va jamais de soi et elle est à haut risque puisque la « subjectivité implique un désengagement de l'acteur par rapport à sa communauté » (Wiwiorka, 1993 : 135 et 122 et suivantes).

représentation. La première renvoie aux différentes stratégies de remise en cause de la représentation (des Noirs) dans la culture dominante et à la réappropriation des images, donc à l'accès de la représentation des Noirs par eux-mêmes. Ici, la marginalité des Noirs est contestée et refusée, alors qu'un contre-discours offre de ceux-ci une image positive (Hall, 1996b : 442).

La politique de la représentation, quant à elle, se définit, notamment, par des pratiques et des discours qui intègrent au lieu de l'effacer, la différence conçue non comme une séparation infranchissable, mais comme une différence située, conditionnelle et conjoncturelle (Hall, 1996 : 447). La politique de la représentation laisse envisager la possibilité d'une identité naguère marginalisée de pousser l'identité dominante et l'*englishness* (l'être anglais) qui la sous-tend dans leur retranchement.

En montrant une des ouvertures que le concept de troisième espace laisse percevoir, je ne prétends pas pour autant qu'il est exempt de critiques. Bien au contraire, car il est certain qu'il s'apparente également à quelque chose du troisième type ! Et je comprends les critiques (marxistes notamment) qui lui ont été adressées, en particulier celles de Aizaz Ahmad, qui voit dans « *the globalised transhistoricity of colonialism* » une généralisation réductrice du terme colonialisme lui-même, mais aussi, de manière plus sérieuse me semble-t-il, lorsqu'il entrevoit dans l'insistance sur la contingence chez Bhabha (et d'autres, comme V. Das) un reniement de l'historicité des phénomènes qui finissent par empêcher toute action politique d'avoir lieu (Ahmad, 1995 : 15<sup>14</sup>).

D'où la nécessité de reconnaître à l'identité ethnique une visée politique, fondée sur la revendication d'un espace politique, une

---

14. Ahmad écrit que : « *When the theorist, Bhabha or Das or any other, denies the structural endurance of histories and calls upon us to think only of the contingent of the moment, we are in effect being called upon to overlook the position of class and caste privileges from which such theories emanate and such invocations issue. In terms of his own logic, though, Bhabha is right. Das' denial that there might be such a thing as a caste mentality and her assertion that all historical moments are sui generis is entirely consistent with Bhabha's own assertion that explanations for human action must be non-rational and that historical agents are constituted in displacement. Such premisses preclude, I would argue, the very bases of political*

« logique qui en appelle à l'ouverture démocratique par une action contestataire de l'ordre dominant » (Bataille, 1997 : 176). Ainsi, les femmes musulmanes que j'ai interviewées, notamment une jeune femme d'origine somalienne qui, en plus de sa religion minoritaire subit le racisme à cause de sa couleur, me l'ont expressément signifié. « Nous voulons, m'a-t-elle dit, des mosquées " et " des écoles coraniques. » Cette jeune femme ne fait pas la prière, ne porte pas le voile et dit aussi être une adepte de « l'école publique ».

## FRONTIÈRES, DIASPORA ET IDENTITÉ

Cette recherche d'une ouverture de l'espace public ainsi que l'expression individuelle et collective qu'elle permet trouvent leurs forces au sein d'une structuration sociale propre au monde de l'immigration : la réalité diasporique.

Bien que je ne pourrai pas, dans le cadre de cet article, développer davantage cet aspect, je voudrais néanmoins suggérer que le concept de diaspora, outre qu'il rend, lui aussi, compte de l'expérience de l'immigration et de la dispersion, a une fonction structurante comme l'ont montré les travaux sur les diasporas juive et arménienne. Il constitue en fait le lieu même où le troisième espace se déploie. La réalité diasporique a connu un regain d'intérêt depuis une dizaine d'années. Cet intérêt s'est appuyé sur des travaux portant sur les questions des identités, des frontières, sur des récits de voyage, sur les métissages et les déplacements et en a bénéficié en retour. « *Diasporas are the exemplary communities of the transnational moment* », écrit Tötölian (dans Clifford, 1994 : 303). Mais cette structuration qui est la diaspora n'est pas éphémère. Dans son essai sur la typologie des diasporas, Médam (1993) soutient que la diaspora n'est pas un passage d'un point à un autre, elle « n'est pas transitoire », elle perdure. « C'est en leur permanence, par conséquent – en tant qu'elles tendent de devenir des formes stables,

---

*action. [...] We have so vacuous a notion of cultural hybridity as to replace all historicity in favor of the hyper-reality of an eternal and globalised present ; and to dispense with all structural persistence of the longue durée so emorselessly that the present becomes both opaque and wholly self-referential » (1995 : 15 et 17).*

ramifiées de l'organisation sociale et peut-être de la civilisation mondiale – que les diasporas s'avèrent être novatrices » (Médam, 1993 : 62). Dans le cas de la diaspora musulmane, l'expérience de la dé-re-territorialisation correspond à une autre logique que celle qui est associée aux autres formes, en l'occurrence celle qui est liée à un traumatisme historique majeur (Arméniens, Palestiniens) et qui « maintient une forte relation onirique avec l'unité territoriale d'où elle procède » (Wierviorka, 1997b : 272), ou encore celle qui vit l'immigration comme une émigration même après plusieurs générations, comme c'est le cas des Chinois. L'expérience diasporique des Musulmans s'apparente à celle des Noirs de part et d'autre des États-Unis, de la Grande-Bretagne, et des Antilles anglaises (Wierviorka, 1997b : 273). C'est un mouvement qui ne se constitue pas grâce à la référence à un territoire unique ou à un moment fondateur, mais fait plutôt appel à une expérience commune du présent, même si, en arrière plan, comme c'est d'ailleurs le cas de la diaspora noire (*The Black Atlantic* selon les termes de Gilroy), il n'ignore pas le passé : « [le] moment fondateur est dans l'invention qui transcende une condition sociale difficile, un racisme subi au sein d'une société nationale, pour se constituer comme un groupe transfrontières, doté d'une unité culturelle » (Wierviorka, 1997b : 273). La diaspora a un contenu positif qui se manifeste dans sa créativité et un contenu négatif, car cette créativité se fait en réaction à l'exclusion et à la discrimination.

Dans *L'Islam de la diaspora*, Chantal Saint-Blancat souligne que les deux points à partir desquels l'expérience diasporique s'articule sont « la médiation entre le particulier et l'universel » et la recomposition/réélaboration qui permettent à l'identité d'éviter la cristallisation (1997 : 19). La médiation traduit la tension qui existe entre la recherche d'une continuité et la volonté incessante de reconstruire l'espace identitaire. « La condition de diaspora, écrite, représente un lieu exemplaire de médiation car elle implique à la fois participation et distanciation » (1997 : 99). En outre, la diaspora repose aussi et fondamentalement sur le travail et la présence des femmes, « *diasporic experiences are always gendered* » (Clifford, 1994 : 313). Le livre de Saint-Blancat et les

travaux de Janet Wolff (cité par Clifford, 1994<sup>15</sup>) et de Brah (1996) montrent bien comment les femmes contribuent à la vie diasporique. Saint-Blancat va plus loin encore et considère les femmes musulmanes comme les principales responsables de la destinée de leur communauté, comme des médiatrices, car ce sont elles qui doivent re-négocier leurs statuts (pensons au statut personnel qui indique une différence radicale entre la conception familiale et communautaire et celle des sociétés de résidence qui repose, elle, sur une acception individuelle de la personne). Elles doivent aller au-delà du déjà défini qu'il provienne de leur communauté d'appartenance ou de leur pays d'accueil afin de se constituer comme sujets en devenir. Car, comme je l'ai noté plus haut, ces femmes représentent « le point où ça fait mal », ce sont elles qui doivent remodeler les normes collectives dans le but de sortir de l'emprise communautaire. Elles seraient ainsi en passe de devenir, écrit Saint-Blancat (1997 : 130), « maîtresses dans l'art de gérer la non-confirmité aux règles ». Elles incarneraient cette subjectivité à la recherche d'un lieu commun créé et non donné comme une essence.

Leur pari est de répondre au pluralisme des sociétés d'accueil en se reconnaissant comme des entités minimalement double et en portant la coprésence de l'ici et de là-bas. Elles se retrouvent *de facto* dans une zone inédite, voire à construire ce que Bhabha appelle le troisième espace ou que d'autres, comme Smadar Lavie et Ted (prénom) Swedenburg associent au trait d'union (*hyphen*) qui permet d'éviter « *the dual axes of migration [and goes] between the distinct territorial entities* » (Lavie et Swedenburg, 1996 : 16). En ce sens, ces femmes se trouvent virtuellement au cœur des questions qui se posent à notre modernité démocratique et à son espace

---

15. S'appuyant sur les travaux de Janet Wolff, James Clifford note l'oubli de la problématique des genres dans les recherches sur les diasporas. Même si, dit-il, les expériences de la diaspora sont liées aux rapports de genre, « *there is a tendency for theoretical accounts of diasporas and diaspora cultures to hide this fact, to talk of travel and displacement in unmarked ways, thus normalizing male experiences. [...]* When diasporic experience is viewed in terms of displacement rather than placement, traveling rather than dwelling, and disarticulation rather than rearticulation, then the experiences of men will predominate » (Clifford, 1994 : 313).

politique. Ces réflexions sur l'émergence de formes inédites d'identification trouvent un écho dans les travaux de Jacques Rancière pour qui la communauté politique se constitue en dehors du même, ce qu'il nomme « intervalles politiques ». Ceux-ci « se créent en séparant une condition d'elle-même, ils [sic] se créent en tirant des traits entre des identités et des lieux définis dans une place déterminée d'un monde donné, des identités et des lieux définis à d'autres places et des identités et des lieux qui n'ont pas de place » (Rancière, 1995 : 186). La communauté politique ne se constitue pas à partir de l'actualisation des essences, elle est, pense Rancière, « la mise en commun de ce qui n'est pas donné comme en-commun » (1995 : 186) ; autrement dit, dans leur revendication d'un espace public, les femmes musulmanes doivent non seulement construire un point de litige qui les lierait à leur communauté, mais aussi leur faut-il se « désidentifier » par rapport au sujet « musulman » (Rancière, 1995 : 187), il leur faut aussi se désapproprier leur identité. C'est à ce prix qu'elles parviendront à construire une subjectivité complexe et vivante, car au centre du litige.

## Bibliographie

- Adelkhah, Fariba (1992), *Révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala.
- Ahmad, Aizaz (1995), « The Politics of Literary Postcoloniality », *Race & Class*, 36, 3, p. 1-20.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bataille, Philippe (1997), « La sociologie des mouvements sociaux et l'éthnicité. Une comparaison internationale », *Sociologie et sociétés*, XXIX, 2, p. 171-182.
- Bessis, Sophie, et Souhayr Belhassen (1992), *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, J.-C. Lattès.
- Bhabha, Homi K. (1990), « The Third Space. Interview with Homi Bhabha », dans Jonathan Rutherford (dir.), *Identity and the Politics of Difference*, Londres, Lawrence et Wishart, p. 207-221.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge.
- Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Londres, New York, Routledge.
- Cesari, Jocelyne (1994), *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala-Iremam.
- Childs, Peter, et R. J. Patrick Williams (1997), « Bhabha Hybridity », dans Peter Childs et R. J. Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Londres, Prentice Hall et Harvester Wheatsheaf, p. 122-158.
- Clifford, James (1994), « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9, 3, p. 302-338.
- Cockburn, Cynthia (1992), « The Circuit of Technology. Identity and Power », Roger Silverstone et Eric Hirsch (édit.), *Consuming Technologies : Media and Information in Domestic Space*, Londres, Routledge.
- Étienne, Bruno (1989), *La France et l'Islam*, Paris, Hachette.
- Faulkner, W., et E. Arnold (1985), *Smothered by Invention. Technology in Women's Lives*, Londres, Pluto Press.
- Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Gerholm, Tomas, et Yngve Georg Lithman (dir.) (1988), *The New Islamic Presence in Western Europe*, New York et Londres, Mansell Publishing Limited.
- Giddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford (Ca.), Stanford University Press.
- Göle, Nilüfer (1990), « Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme », dans Gilles Kepel et Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, p. 167-192.
- Grossberg, Laurence (1996a), « The Space of Culture, the Power of Space », dans I. Chambers et L. Curti (dir.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, p. 169-188.
- Grossberg, Laurence (1996b), « Identity and Cultural Studies : Is That All There Is ? », dans Stuart Hall et Paul Du Gay

- (dir.), *Question of Cultural Identity*, Londres, Sage, p. 87-107.
- Hadj-Moussa, Ratiba (1996), « Les antennes célestes, les émirs-apparatchiks et le peuple : l'espace public en question », *Anthropologie et Sociétés*, 20, 2, p. 129-155.
- Hall, Stuart (1996a), « Introduction Who Needs " Identity " ? », dans Stuart Hall et Paul Du Gay (dir.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, p. 1-17.
- Hall, Stuart (1996b), « New Ethnicities », dans D. Morley et K.-H. Chen (dir.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, p. 441-449.
- Hoodfar, H. (1993), « The Veil in their Minds and on Our Heads : the Persistence of Colonial Images of Muslim Women », *Resources for Feminist Studies*, 22, 3-4, p. 5-18.
- Jansen, Sue Curry (1989), « Gender and the Information Society : a Socially Structured Silence », *Journal of Communication*, 39, p. 196-215.
- Kepel, Gilles (1991), *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil.
- Khosrokhavar, F. (1996), « L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité », dans Michel Wierviorka et al. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte (coll. Poche-Essais), p. 113-151.
- Lacoste-Dujardin, Camille (1994), « Transmission religieuse et migration : l'Islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France », *Social Compass*, 41, 1, p. 163-170.
- Lavie, Smadar et Ted Swedenburg (1996), « Introduction : Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity », dans Smadar Lavie et T. Swedenburg (dir.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*, Durham, Duke University Press, p. 1-25.
- Lipiansky, Edmond-Marc (1989), « Communication, codes culturels et attitudes face à l'altérité », *Intercultures*, 7, p. 27-37.
- Lyotard, Jean-François (1983), *Le différend*, Paris, Gallimard.
- Médam, Alain (1993), « Diaspora/ Diasporas. Archétype et typologie », *Revue européenne des migrations internationales*, 9, 1, p. 59-66.
- Minh-Ha, Thi (1997), « Not You/Like You : Postcolonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference », dans A. McClintock et al. (dir.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 415-419.
- Morley, David (1992), *Television, audiences and cultural studies*, New York, Routledge.
- Morley, David, et Kevin Robins (1995), *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Londres et New-York, Routledge (coll. The International Library of Sociology).
- Rakow, Lana (1988), « Gendering Technology, Gendered Practice », *Critical Studies in Mass Communication*, 5, p. 57-71.
- Rancière, Jacques (1995), *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Calilée.
- Ricœur, Paul (1985), *Temps et récit*, Vol. III, *Le temps raconté*, Paris, Seuil (coll. L'ordre philosophique).
- Roy, Olivier (1992), *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil (coll. Esprit).

- Said, Edward-W. (1981), *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New-York, Pantheon Books.
- Saint-Blancat, Chantal (1997), *L'Islam de la diaspora*, Paris, Bayard (coll. Actualité).
- Sibony, Daniel (1991), *Entre deux. L'origine en partage*, Paris, Point.
- Soya, Edward (1996), *Third Space. Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*, Londres, Blackwell.
- Waardenburg, Jean Jacques (1994), « L'Islam et l'articulation d'identités musulmanes », *Social Compass*, 41, 1, p. 21-33.
- Wierviorka, Michel (1993), *La démocratie à l'épreuve. nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte (coll. Essais).
- Wierviorka, Michel (1997a), « Culture, société et démocratie », dans Michel Wierviorka et al. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte (coll. Poche-Essais), p. 11-60.
- Wierviorka, Michel (1997b), « Le Juif, figure de l'étranger ? », dans Michel Wierviorka et al. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte (coll. Poche-Essais), p. 267-287.
- Young, Robert (1995), *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge.