Quatre thèses sur la transculturation

Émile Ollivier

Volume 2, Number 2, September 1984

Problèmes d'immigration

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1001992ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1001992ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ollivier, É. (1984). Quatre thèses sur la transculturation. *Cahiers de recherche sociologique*, 2(2), 75–90. <https://doi.org/10.7202/1001992ar>

Quatre thèses sur la transculturation

«Le tronc d'arbre aura beau séjourner dans le marigot, jamais il ne deviendra crocodile»

Proverbe africain

Émile OLLIVIER

Le problème de l'altérité culturelle n'est pas nouveau et l'on possède quantité de carnets de voyageurs qui présentent des descriptions détaillées de pays, de civilisation reculés dans l'espace et dans le temps. À les regarder de près, il ne fait point de doute, aujourd'hui que ces connaissances sont empreintes d'ethnocentrisme et dévoilent que le déplacement souvent, obéissait à des motifs, et c'est le moins qu'on puisse dire, impurs. Les grands explorateurs se sont révélés de vulgaires trafiquants qui obsédés par l'or, la soie et les épices, allaient jusqu'à pratiquer des génocides; les missionnaires, sous couvert de sauver des âmes, ont voulu à la vérité, unifier le monde selon leurs idéologies religieuses; quand aux ethnologues, derrière leurs dérives dans les forêts et les savanes, ils ont surtout cherché un fantôme inexistant «l'homme nu».

Aujourd'hui, les distances ont considérablement rétréci; les moyens de transport et les médias nous font entrer en contact presque instantanément avec l'autre. Mais suffit-il que l'autre soit proche pour qu'on le rencontre? La facilité de déplacement favorise-t-elle véritablement la rencontre avec l'autre? Souvent on se déplace, mais n'est-ce pas, en fait, pour rester encore chez soi? Octavio Paz le met en évidence quand il souligne «... il se trouve certains obstinés — quelques-uns à chaque siècle — qui préfèrent ne pas se mouvoir. Ils déclarent que les ponts n'existent pas ou que le mouvement est illusoire; que nous avons beau nous agiter sans

relâche et aller d'un endroit à l'autre, en réalité, nous ne changeons jamais de lieu»⁽¹⁾.

Le voyage risque de perdre toute saveur tant les grandes villes du monde tendent à se ressembler. Entrer dans un centre commercial à Rome, à Miami, à Paris, à Dakar, c'est se retrouver, où qu'on aille, Plaza Alexis Nihon ou Westmount Square à Montréal. L'exotisme a toujours produit du savoir, généré des disciplines et leurs spécialistes. Cela est vrai aujourd'hui encore puisque l'exotisme est à portée de main. Vit-on à Montréal, à Boston ou à Paris ou à New-York, on a, en allongeant le pas, sa petite Grèce, son *little Italy*, son *China Town*, son ghetto juif. Ce constat apporte dans les sociétés modernes de nouveaux types de questionnement, des thématiques nouvelles. L'espace social, l'imaginaire ne sont plus monolithiques. L'ont-ils d'ailleurs jamais été? Plus que jamais, nous assistons à l'éclatement des sociétés en multiples espaces hétérogènes.

Le texte qui suit essaiera d'apporter quelques précisions sur cette problématique. Il ne constitue qu'une étape, un moment de réflexion dans un effort d'approfondissement du problème de la migration. *Work in Progress*. Semblable tentative relève d'un a priori : il nous semble que pour saisir la réalité des phénomènes culturels migratoires, il faut l'articuler autour d'un concept de culture conçu comme plurielle, dynamique, en mouvement et non fixée, gelée une fois pour toutes. Aussi qu'on ne s'étonne pas de voir développer ici, une conception qui tendrait à éviter la dichotomie culture d'origine/culture d'accueil, pour parler de cultures migrantes, au pluriel, et dans de telles cultures, si les phénomènes migratoires peuvent se lire dans le cadre d'analyses macrosociologiques, les parcours par contre ont intérêt à être saisis dans leurs spécificités. À ce moment-là on s'apercevrait que les migrants se situent à des étapes différentes dans le projet migratoire. Loin d'être une lapalissade, cette observation a des répercussions directes sur un thème qui semble récolter une adhésion unanime, celui du respect de la différence, et des conséquences sur les interventions mises en place en direction des migrants, notamment dans le champ scolaire.

Devrais-je signaler que l'originalité n'est pas mon propos et qu'il m'importe ici moins de penser neuf que de penser juste, car, mon problème, s'il faut le dire crûment, c'est d'éviter le double écueil de l'enfermement culturaliste et de l'internationalisme sans rivage. Entreprise fragile, diront certains. Peut-être. Encore faut-il, pour le savoir, mettre la main à la pâte.

1. De la culture ou des cultures?

Ici, de plain-pied nous levons un lièvre, car, abordant le problème du fraying des cultures, on ne saurait faire l'économie d'une définition du concept de culture. Un texte en provenance du Conseil supérieur de l'Éducation⁽²⁾ afin d'éviter toute ambiguïté, propose deux sens du mot culture. Selon le premier, la culture apparaît comme une façon de vivre et de voir le monde hérité de ses ancêtres et dont on peut à juste titre, vouloir conserver certains traits même si cette culture ne correspond plus tout à fait aux normes dans lesquelles on vit. Dans ce sens, on peut parler de «culture québécoise» ou «canadienne-française» et des «autres cultures». Une deuxième définition moins restrictive, plus générale, présente la culture comme un ensemble de «normes, de valeurs, partagées par une société, même si elle est très diversifiée. Selon les auteurs de ce document, cette définition serait plus large et laisserait une porte ouverte aux «autres cultures», les invitant même à participer à l'élaboration d'une nouvelle culture québécoise.» C'est en ce sens, affirment-ils qu'on peut parler désormais d'une culture québécoise qui intégrerait non seulement la culture canadienne-française prédominante, mais aussi toutes les autres ethnocultures qui entrent dans la composition de la société québécoise. À vivre ensemble, qu'on soit d'origine française, anglaise, italienne ou autre, à observer les mêmes lois, les mêmes normes, on finit par partager une culture : c'est à cette nouvelle culture québécoise, large, ouverte et dynamique que les gens d'ici vont s'intéresser sans pour cela renoncer à leurs sources ethnoculturelles.»

Vaste chantier! Nous n'entrerons pas ici dans le débat visant à questionner les sens retenus dans ce document, pour le concept de culture, mais nous comprenons que derrière ce concept, il est habituellement regroupé un ensemble d'idées, d'habitudes, de valeurs, d'images, de croyances, qui, souvent, s'accompagnent de comportements originaux, appris et transmis à tous les membres d'un groupe donné et que cet ensemble se matérialise dans une série d'objets, d'outils, de techniques, de vêtements, de procédés, voire de style architectural. Il y a là une réalité complexe, qui, dans le cadre de notre problématique appellerait immédiatement plusieurs remarques. Considérons-en quelques-unes.

Il faut d'emblée situer la culture comme un processus évolutif. À l'heure actuelle, il n'existe pas de culture vierge, pure; et on pourrait aller jusqu'à dire que dans les sociétés contemporaines, une culture statique est une culture morte. Migrer, c'est franchir les frontières vers un ailleurs; migrer, réfère à un mouvement, un déplacement d'un individu, d'un groupe, d'une société, d'une

culture vers une autre culture. Il s'agit là d'un processus de rencontre, de dialogue et, dans des cas précis, d'un mélange, d'une confrontation et parfois même, d'une épreuve de forces. Dans cette interaction dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est éprouvante, l'enjeu n'est pas seulement la culture d'origine mais aussi la culture d'accueil qui à plus ou moins bref délai, portera les marques de cette rencontre. En ce sens, la réflexion sur la culture des migrants doit prendre en compte la culture d'origine et la culture d'accueil. Cette affirmation sous-tend le principe que les cultures ne sont pas jetées là, qu'elles ne se regardent pas comme des chiens de faïence, mais, et c'est là une seconde remarque, qu'elles se déploient selon un processus qui comporte diverses étapes que Ramundo Dinello appelle : périodes d'enculturation, d'acculturation, et, le cas échéant, de réenculturation⁽³⁾.

Voyant dans le fait de culture une manière particulière de vivre qu'adopte un groupe social, une façon d'utiliser la nature, de structurer une échelle de mœurs et de relation, de communiquer en fin de compte avec l'environnement naturel et social, Dinello conclut que dès leur naissance, les humains entament un processus d'assimilation de la culture propre à leur milieu de vie quotidienne. C'est ce qu'il considère comme le processus d'enculturation. S'il advient que l'individu émigre ou que son pays soit momentanément dominé par un modèle sociétal étranger, il connaît un phénomène d'identification à une culture qui n'est pas la sienne, processus d'acculturation. Plus tard, s'il retrouve son milieu d'origine, il entame un processus de réinsertion dans sa culture de base, après avoir vécu d'importantes interactions avec une autre culture; c'est la réenculturation.

Tout migrant connaît ou est susceptible de connaître ce triple processus qui, bien que les étapes soient différenciées, constitue un tout continu de transculturation. La réflexion sur les phénomènes migratoires prend rarement en compte cette pluralité d'étapes. D'ailleurs, au sein de cette multiplicité de trajets, il existe un élément dont il faudrait tirer conséquence, la diversité culturelle du migrant, et éviter de confondre culture nationale et caractéristiques régionales, voire même, locales. Supposons qu'un Québécois émigre. Certes, il appartient au grand ensemble québécois qui joue comme facteur d'identité nationale mais il apporte avec lui, en même temps, des caractéristiques régionales; il sera donc en même temps, que Québécois, Montréalais, Gaspésien ou Abitibien et portera ainsi une marque d'enracinement régional qui contribuera à l'affirmation de sa différence. Il faut donc distinguer, comme le recommande Walo Hutmacher,⁽⁴⁾ «les habitus nationaux», concept qu'il emprunte à Bourdieu, des caractéristiques régionales. Il

définit ainsi «les habitus régionaux» : «des tendances à percevoir, penser, sentir, évaluer, agir, spécifiques selon les pays dans les situations de vie les plus diverses (travail, famille, loisirs, amitiés, relations sociales, rapports hommes/femmes, place et éducation des enfants etc.). Il illustre cette position par un exemple : En Espagne même, on est Andalou, Galicien, Catalan ou Basque avant d'être Espagnol ou au moins en même temps. Selon lui, le processus de différenciation régionale s'y répercute jusqu'au plan des structures politiques. Il signale d'ailleurs que dans des pays où l'État moderne, à travers les écoles notamment, a réussi, au cours des 100-150 dernières années à établir la prééminence d'une langue nationale, ressurgissent, se «réhabilitent» depuis quelques années, des langues régionales qui jouent à la fois comme facteur d'identité et d'affirmation de la différence. Tout cela contribue à faire penser que la multiplicité culturelle peut varier à l'infini, qu'il s'agit là d'un vaste espace de jeu aux tendances centralisatrices, centripètes, arc boutées à des tendances régionalistes et centrifuges, surtout quand on ajoute à cette complexité liée à la région, à la religion, au sexe, à l'âge, les différences de classes sociales ou d'ethnoclasse (ethnicité — classe).

Les considérations qui précèdent nous amènent à formuler une première thèse. L'opposition culture du pays d'origine, culture du pays d'accueil est utile pour situer le migrant sur le parcours de la transculturation. Elle ne suffit pas pour rendre compte de la complexité et de la richesse du vécu du migrant. Le bagage culturel qu'il transporte avec lui contient non seulement ses «habitus nationaux» mais recèle aussi son mode d'implantation dans son pays d'origine.

2. Un Québec multi-culturel?

La question de l'insertion des immigrés au Québec est une thématique nouvelle qui jusqu'à récemment était sinon inconnue, du moins malconnue de la société québécoise qui les a accueillis. Encouragés à venir au Québec surtout à partir des années soixante, il y eut une migration massive, tout azimut. Cette décennie 60-70, correspondait à une période où l'appel d'une main-d'œuvre extérieure était devenu un des ressorts principaux d'une économie en pleine restructuration. Société d'abondance, migration massive. Jusqu'à tout récemment encore, les responsables politiques, les instances concernées, ont considéré que l'insertion des immigrés allait de soi et qu'elle s'inscrivait naturellement, comme le ruisseau finit par rejoindre l'étang, dans la perspective d'une assimilation. La société québécoise offrait un bassin d'accueil et d'hospitalité. Il suffisait de respecter les lois et les coutumes du pays, la langue, le

fond culturel bref, vivre en bon Québécois et la société absorberait les populations qui la composent, quelles que soient leurs origines.

Cette vision de l'insertion du migrant a abouti à une impasse. De multiples communautés se sont installées au Québec et l'on commence seulement à comprendre que leurs difficultés d'insertion relèvent d'une nature autre que «celles rencontrées par des provinciaux qui débarquent en ville». On se rend compte à présent, que les discriminations subies ne peuvent pas être allouées uniquement à des conflits interindividuels mais aussi au fonctionnement de la société à travers ses institutions.

Si certains migrants, surtout les spécialistes, les professionnels, les travailleurs qualifiés, au moins dans les années soixante, ont pu s'insérer sans trop de difficultés dans la société d'accueil et réaliser leur projet de promotion individuelle, beaucoup d'autres ont connu une désillusion profonde. Depuis 1970, la composition socio-démographique d'un bon nombre de communautés s'est modifiée largement. À la vague des professionnels a succédé une vague de travailleurs et de travailleuses non qualifiés. Ceux-là, rejetés dans la vie quotidienne, exclus, marginalisés, refoulés dans les ghettos pour immigrés, ont contribué à développer une pratique revendicative qui apparaît à plus d'un, aujourd'hui comme une nécessité. De l'insertion joyeuse à la désillusion amère il y a là tout un cheminement que Ramundo Dinello⁽⁵⁾ place sur un continuum d'acculturation et de réenculturation, lequel tend à prouver que le migrant semble connaître une suite ininterrompue de séquences d'insertion dont les étapes seraient les suivantes :

1. *L'euphorie des premiers temps.*

Les premiers jours de leur arrivée, les migrants vivent dans un état d'euphorie généralisée. Enfin, le rêve est réalisé. Mais très tôt, le migrant fait face à des problèmes d'installation dans le pays d'accueil (démarches administratives, recherche de logement, d'emploi etc...). Cette phase est caractérisée par un besoin d'aide; elle est vécue avec d'autant plus d'acuité que le migrant ne parle pas la langue de la société d'accueil. Il manifesterait alors une dépendance par rapport à autrui. C'est à cette période qu'il est plus susceptible d'être victime des requins de la migration. Il peut développer une attitude de soumission. Cette période est la période dorée pour les organisations communautaires, les services d'aide ou d'accueil. Période intense de satisfaction des besoins premiers et de consommation outrancière. Mais très tôt, les images que l'on se faisait du pays rêvé ne coïncident pas avec la réalité

présentée. «Dans certains domaines elles se renforcent, à d'autres niveaux, elles se froissent, en tous cas elles poussent au désarroi.» (p. 17)

2. *La crise.*

Elle éclate au moment où les discordances s'accumulent. Quels en sont les éléments? Confrontation des valeurs, prise de conscience de la relativité des conventions sociales supposées universelles. Dans ce contexte le migrant développe un sentiment de désenchantement, de désabusement. Il en résulte pour lui, des blessures qui, comme toutes blessures, cherchent une voie de cicatrisation; le migrant en arrive à substituer à l'illusion de l'assimilation, «le mythe du retour». Il en arrive à supputer un renversement majeur dans la politique de son pays d'origine : chute de la dictature, dans les sociétés qui en connaissent les méfaits, retour à la démocratie, révolution, mise en place d'un nouveau projet de société, reprise de l'activité productrice.

Mais à observer les flux migratoires, on s'aperçoit que le recours à la migration joue le rôle de valve d'échappement et qu'advenant une réouverture du jeu social, le phénomène du retour reste marginal. Des raisons multiples peuvent être alléguées pour expliquer le non-retour, mais souvent l'infrastructure des sociétés d'origine restant précaire, celles-ci sont dans l'incapacité d'absorber, d'un seul jet, le reflux massif des travailleurs. Seuls quelques migrants dotés d'une formation professionnelle adaptée aux besoins de sa société, ou d'économies substantielles, ou encore bénéficiant d'une retraite anticipée ou réelle et ayant fait un choix souvent coûteux, tentent réellement l'aventure du retour. Autrement, tout porte à croire que le retour est objectivement impossible. La mort de Franco ou de Salazar, la chute des colonels n'ont pas provoqué pour autant un mouvement massif et significatif de reflux chez les Espagnols, les Portugais ou les Grecs. À ce moment-là, le migrant rentre dans une phase où il abandonne certains aspects de sa culture, de sa tradition et se comporte avec un nouvel univers de valeurs. «Il peut arriver également que le sujet passe par l'insouciance (euphorie) ou par la négation (dépression) d'une telle confrontation. Dans ces cas, il se décide généralement à mépriser, en bloc, l'un des deux mondes culturels qui s'affrontent» (p. 21). Cette phase, si dysfonctionnelle qu'elle puisse paraître, constitue une période de maturation affective, un noeud qui une fois dénoué, permettra au migrants d'agir, de participer efficacement sans perdre pour autant son appartenance culturelle.

3. *Un répit.*

«Les secousses de l'affrontement des modèles culturels fatiguent». Comme le souligne avec justesse Dinello le migrant éprouve un besoin de répit. Cette période connue sous le nom de «fatigue de l'acculturation» débouche sur un comportement nouveau : «l'intériorisation des éléments nécessaires à la vie quotidienne dans le milieu présent commence à effacer les traits de l'ancien modèle sauvegardé avec tension dans l'image neuve». (p. 23)

4. *Le rattrapage.*

Après quelques temps de séjour, tout se passe comme si, il n'y avait plus une minute à perdre. Le migrant rentre dans une période de rattrapage. Alors commence le déracinement. «Les anciennes attaches à la culture d'origine se sont relâchées et les nouvelles, celles du milieu hôte ne constituent pas encore des racines de substitution suffisante.» Autrement dit, le migrant ne s'assimile pas au pays d'accueil mais aussi il maintient de multiples liens avec sa société d'origine, s'approprie l'espace en le restructurant selon ses «habitus culturels», développe de façon autonome sa survie. Il ne se fond pas dans la population d'accueil.

Ces observations prouvent qu'il faut poser concrètement le problème des modalités d'insertion des migrants dans les sociétés d'accueil, prendre en compte ces phénomènes et en tirer toutes les conséquences. Ce faisant, on s'aperçoit que s'il est louable, l'effort fait ces dernières années au Québec et au Canada pour établir des politiques à l'endroit des migrants (programme de formation à l'emploi, allocation minimale, interventions éducatives, programme d'enseignement des langues d'origine), est insuffisant; il faut dépasser les mesures ponctuelles de survie et de subsistance pour trouver de nouveaux modèles d'insertion qui ne viseraient pas l'assimilation. Les chercheurs et gestionnaires du social sont loin d'avoir inventorié de tels modèles dans les espaces d'accueil qu'ont développés les nomades des temps modernes. Comme Piaget a étudié la formation de l'espace chez l'enfant à partir de leur mouvement, ainsi faudrait-il le faire pour les migrants. «Que de trous noirs ne découvrirait-on pas entre et dans les références spatiales d'identification dominante et les pratiques vécues de constructions d'espaces» souligne Gaston Pineau⁽⁶⁾.

Au Québec ces dernières décennies, les mouvements de la population, dans un contexte d'urbanisation croissante, ajoutés à l'arrivée massive de flux de migrants, ont modifié la composition

démographique de la société québécoise et brisé le visage monolithique qu'elle pouvait offrir au regard de l'observateur. Pris au dépourvu, l'État et les appareils concernés n'ont pu recourir jusqu'ici qu'à des réactions essentiellement pragmatiques, animés par la ferme conviction que les migrants qui s'établissent au Québec, visaient l'assimilation sociale et culturelle. Ce faisant, les problèmes relevant de la perdurance des liens avec la société d'origine dans la société d'accueil, de l'évolution des cultures d'origine en pays hôte, de l'égalité des chances des migrants quant à la qualification du migrant et ses luttes pour conquérir sa place sur le marché de l'emploi, le frayage difficile qui prend forme de rejet, de racisme et de discrimination à l'égard de nouveaux venus ont été jusqu'à une date récente, relégués au second plan tandis que l'État s'obstinait à développer des politiques assimilationnistes plutôt que pluralistes; l'État à travers ses appareils, notamment le système d'enseignement, continuait à développer des stratégies multiples d'homogénéisation culturelle et linguistique, croyant par là favoriser un sentiment d'identité nationale.

De leur côté, les migrants, dans leur naturel effort d'appropriation de l'espace québécois, ont contribué à faire émerger l'idée d'une conception multiculturelle de la société. Cela est normal puisque, la culture, redéfinition et reconstruction permanentes de la réalité sociale est toujours enjeu social majeur entre différents groupes, classes, régions et nations. De plus les flux migratoires d'une rare ampleur ayant bouleversé le fond culturel québécois, entraînent de facto des changements profonds du point de vue de l'homogénéité nationale et culturelle de la population francophone qui, elle-même, vivait en repli sur ses traditions, protégeant sa langue menacée, tout au long de son histoire, par la difficile cohabitation avec le monde anglophone. L'ouverture de cette société aux alentours des années soixante, compliqua une situation qui l'était déjà, dans un creuset où s'affrontaient deux peuples et deux cultures.

C'est dans ce contexte que se pose au Québec le problème de «la culture migrante». Cette appellation, nous la préférons à celle de «culture immigrée» parce qu'elle signale le caractère émergent de cette culture ainsi que sa dynamique d'élaboration. Elle met en garde aussi contre toute tendance à la simplification, pour ne retenir que le caractère complexe de cette culture.

Prenons l'exemple d'un immigrant arrivant au Québec. Souvent, dans son pays d'origine, il est issu de fractions rurales ou semi-rurales ou encore d'espaces dans lesquels le processus de modernisation est moins avancé. Débarquant au Québec, dans une

société en voie de post-modernisation, il traîne avec lui des fragments de sa culture nationale teintée de spécificités régionales, en même temps qu'il fait face à une nouvelle situation qui va le forcer à réajuster ses modèles d'action et en développer de nouveaux. Sur ce parcours, ce migrant rencontre entre autres, la question de la langue. Comme le diraient les linguistes, le migrant se trouve confronté avec quatre ou cinq variétés de langues. D'emblée, il transporte avec lui la variété régionale parlée par ses parents ou éventuellement deux variétés régionales quand ses parents ne sont pas de la même région, ainsi que la variété nationale de son pays d'origine. En pays d'accueil, il rencontre la variété nationale de ce pays qui peut-être différente de la variété régionale de sa localité d'implantation. Et ici on ne tient pas compte de la variété linguistique propre aux immigrants, le «pidgin d'immigrés». Walo Hutmacher⁽⁷⁾ attire fortement l'attention sur cette situation linguistique complexe et souligne avec justesse que le projet louable en soi de respecter voire de renforcer l'identité culturelle d'origine qui fonde la conception de nombre d'interventions éducatives auprès de migrants risque de porter partiellement à faux, parce que la langue et la culture d'origine ne le sont plus vraiment puisqu'ils ont eu le temps de subir de nombreuses transformations, le long du trajet migratoire. L'ensemble des considérations qui précèdent nous porte à formuler une deuxième thèse :

Les migrants, dans leur trajectoire d'insertion dans la société d'accueil, développent une culture nouvelle qui leur est propre. Cette culture porte la marque des caractéristiques locales, régionales et nationales de leur pays d'origine et de leur lieu d'implantation. Cette culture, toujours en émergence, est à la fois plurielle et distincte pour chaque pays d'immigration. Dans ce contexte, les migrants aussi bien de la première que de la seconde génération, ne transportent pas seulement leur bagage culturel dans la société d'accueil, ils l'ajustent et le réinvestissent dans leur nouvel environnement.

3. Respect de la différence ou indifférenciation?

La réflexion sur la migration devrait prendre en compte ces cultures émergentes et pour l'instant mal connues tant du point de vue de leurs caractéristiques fondamentales, leurs pratiques, leurs lieux d'élaboration que de leurs répercussions sur les modes d'apprentissage. Affirmer cela nous amène à questionner une expression que l'on retrouve souvent dans la bouche des professionnels et bénévoles qui travaillent dans le champ migratoire. Elle fait consensus, voire unanimité. Je soupçonne qu'elle permet aux uns et aux autres de déployer une attitude symétrique qui n'est pas seulement effet mais expérience de langage. Il s'agit du respect de la

différence. Expression noble qui permet aux bonnes volontés de parler de «leur culture» ou de défendre «notre culture».

Respect de la différence? Posons cette question pendant qu'il en est encore temps, qu'on a encore l'audace de l'articuler, avant que la question même de cette question soit devenue impensable. Posons-la, non seulement pour tenter de mettre à jour ce qui affleure avec elle, mais aussi ce qu'elle charrie.

À tout le moins, cette expression apparemment neutre, à la regarder de près, est ambiguë. Parler de différence stipule l'idée de comparaison et le résultat final de cette opération entraîne quasi-automatiquement la détermination d'un supérieur. Le postulat d'indifférence, par contre suppose égalité. Le concept de différence est une arme à double tranchant servant souvent de caution à des idéologies et des fins radicalement opposées. Elle constitue un outil commode que l'on a utilisé selon les vents émergents. Il pouvait servir tout aussi bien les arguments colonialistes pour promouvoir une politique indigène de doublure, une administration par personne interposée qu'il pouvait être revendiqué par les anti-colonialistes.

Discours ambigu donc que celui de la différence. De plus, dans son essence même, il est entâché du péché de l'incommunicabilité. De toutes façons, nous n'arriverons jamais à comprendre tout à fait l'autre, sous-entend-il. Comme si la rencontre avec l'autre était affaire de superposition et d'homologation. «À chaque singe sa branche». Le postulat du respect de la différence est mis en avant pour cacher le bon vieil ethnocentrisme qui, dans son souci pointilleux de la particularité, risque d'entraîner l'enfermement de communautés insulaires, hostiles à toute ouverture à l'autre. On crée ses propres mécanismes d'inertie en se mettant soi-même en quarantaine, en refusant l'autre, et du coup, les moyens matériels et techniques de la modernité. Bref, applaudir sans discernement au respect de la différence, c'est exclure au lieu de convier.

Il ne faut pas pour autant malgré les remarques ci-dessus reléguer dans les tiroirs de la confusion et de l'ambiguïté, le thème du respect de la différence car il permet d'aboutir à deux conclusions : la première, on ne peut appliquer la même recette à tout le monde; la deuxième qui rentre plus spécifiquement dans le cadre de nos préoccupations, on ne peut s'intéresser à la formation des migrants sans être inéluctablement entraîné à se pencher sur la problématique de la transculturation.

En amont, rappelons-le, le migrant s'inscrit dans une culture. Sur le trajet de la migration, il rencontre d'autres cultures; en aval, il construit la sienne. À scruter le trajet d'un migrant de sa société d'origine au milieu hôte on s'aperçoit que les migrants ne sont pas toujours au même point. Ce pluriel d'étapes diverses, changeantes, jalonné d'emprunts, de collages, grignote jusqu'au noyau dur de son identité. Intervenir auprès du migrant c'est tenir compte de l'étape où il se situe et ce n'est pas une manière de le respecter que de l'enfermer dans l'immobilité d'un ghetto culturel et social. Intervenir auprès des migrants suppose l'invention d'une pluralité de modes d'intervention qui tiennent compte de la variété des trajets, des emprunts et des collages qui les amènent vers des zones de plus en plus poussées de «métissage culturel».

Ainsi donc, aborder la question culturelle des migrants de cette façon c'est rompre avec la culture définie «comme une distance temporelle et spatiale», noyée dans un simplisme réducteur qui conduit finalement à la négation de l'individu créateur. Cette perception ne serait pas dommageable si elle ne fixait pas le migrant dans «sa culture» comme un piège dans lequel, lui-même, s'enferme ou ne cesse de tomber. Le respect de la différence devient une sorte d'habit prêt à porter, une vêtue qui à la longue masque totalement la mosaïque de culture qu'il porte en lui. Du côté de la société hôte, le respect de «leur» culture fonctionne souvent comme un réflexe de protection. Renvoyé à un ailleurs, en des temps et des lieux reculés, le pays d'origine, terme bien abstrait pour dire le rapport du migrant «à un paysage, à un sol, à une histoire, à une ville, à un village quand ce n'est pas seulement une carte géographique sur laquelle on plaque une mémoire familiale et affective», on oublie à ce moment-là que cette culture vit ici et maintenant en soi, en moi, dans mon rapport à l'autre, à côté de moi, dans le quartier en face de soi, à l'usine, au bureau, à l'école.

L'ensemble des considérations qui précèdent nous porte à formuler une troisième thèse :

Il faut repenser la notion d'identité non plus comme un comportement stagnant mais comme mouvance permanente. En ce sens, il faut manier avec précaution le «respect de la différence». Il peut servir d'auto-illusion et masquer une réalité : le fait que le migrant soit toujours en devenir autre. Il peut constituer dans d'autres cas un choix pratique en ce sens qu'il permet un traitement différencié du migrant.

4. Postulat pour une formation transculturelle

Les éléments dont nous venons de parler ne sont pas sans répercussion sur l'éducation des migrants. Certes, les vagues migrantes diffèrent d'origine mais, par delà cette diversité ethnique et la variété de modes d'appropriation de l'espace hôte, les migrants comme nous l'avons fait remarquer présentent beaucoup d'aspects convergents. Reprenons schématiquement quelques-uns, essentiels pour notre propos. Les migrants refusent l'assimilation mais désirent l'intégration à part entière. Ils considèrent que la communication avec l'autre est d'une très grande importance dans un processus d'enrichissement mutuel mais en pratique, les conditions de survie les obligent souvent à s'en tenir à une communication intra-groupe. Ils sont en situation de choc culturel et développent toutes sortes de sentiments et de conduites de frustration quand ils n'arrivent pas à dénouer les nœuds de résistances que leur oppose la société d'accueil. Ils réclament le maintien de la langue d'origine. Soit. Cet élément qui fournit un support considérable aux nouveaux venus mais à l'observer de près, on se rend vite compte qu'il y a là une solution de facilité qui risque d'éloigner le migrant de la société d'accueil, et, à bref délai, le faire déboucher sur le repli sur soi, qui ne peut que l'éloigner de l'autre. Les migrants créent des services parallèles avec des moyens précaires et sous-utilisent les services québécois mieux pourvus en ressources.

De leur côté, les gouvernement canadien et québécois ont mis en place tout un train de mesures d'ordre juridique et social dans la perspective d'un ajustement au pluralisme culturel pour assurer une meilleure insertion des migrants. Le moment ne serait-il pas venu de favoriser un large questionnement sur cet ensemble de pratiques. Une telle démarche permettrait de désenclaver, de casser les clivages, d'exhumer de leur refoulement les codes culturels d'origine, de déchiffrer ce qui est en train de se bâtir, de donner sens à ce qui s'expérimente.

Dans ce processus, même si l'école ne constitue pas le cœur des enjeux culturels mais elle peut cependant offrir un champ d'applications concrètes. Certes les facteurs, les acteurs et les partenaires en jeu renvoient à un projet sociétal qui partirait d'une politique de population, d'allocation des ressources matérielles et humaines jusqu'à la redéfinition d'un cadre juridique. Mais, on ne le répètera jamais assez : cette problématique prend une importance capitale pour les sociétés post-modernes et au moment où l'on parle, au Québec de «virage technologique» l'urgence d'élaborer et de mettre en œuvre une politique de formation des migrants ne devrait point faire de doute pour les instances concernées. Pour mettre en

application une telle politique, il est impérieux de réexaminer les diverses étapes par lesquelles passent le migrant une fois entamé le processus de rupture avec le pays d'origine et que, progressivement, il se familiarise avec les usages normatifs de la société d'accueil. Les interventions éducatives si elles s'efforcent d'appliquer une pédagogie d'expression et de communication dont la logique serait centrée sur l'apprenant, ses «besoins», ses objectifs inducteurs de formation, ne pourraient que favoriser l'autonomie du migrant et l'inciter à développer son propre discours, traitant à la fois de sa condition de migrant et de son devenir. C'est là un postulat qui devrait baliser la formation interculturelle.

Dans une telle perspective, l'un des chaînons-clés nous apparaît être l'enseignant puisque c'est lui qui médiatise les connaissances à acquérir par le migrant apprenant. Faut-il recourir à la présence d'un enseignant de même nationalité, pour aider à l'identification culturelle du migrant? Question extrêmement délicate dont la réponse devrait tenir compte à la fois d'aspects positifs et négatifs⁽⁸⁾. Passer par un enseignant de même nationalité que le migrant est intéressant à plus d'un titre. Cet enseignant constituera un intermédiaire entre les institutions et l'apprenant. Il servira donc de catalyseur, d'élément qui favorisera l'intégration sociale du migrant dans la société d'accueil. Ainsi, il peut aider le migrant à franchir avec moins de difficulté la distance qui le sépare de «l'autre». Mais à côté de ces avantages notoires, il existe des inconvénients : la nationalité n'assure pas la solidarité d'appartenance socio-culturelle; la formation pédagogique des intermédiaires laisse souvent à désirer, et, quand ce n'est pas le cas, les enseignants appartiennent, au point d'origine, à d'autres classes sociales que celles des apprenants qui la plus part du temps sont des paysans ou des ouvriers non spécialisés. De plus, les intervenants viennent souvent avec d'autres motivations que celle d'assurer l'insertion sociale réelle des migrants.

Pour en revenir à la formation des intervenants, il faudrait penser à y insérer progressivement des éléments de psychologie et de sociologie des migrants, à favoriser l'émergence d'options spéciales dans les départements et les facultés des sciences de l'éducation, au niveau même de la formation initiale des enseignants, de façon à les imprégner des disciplines théoriques et pratiques qui entrent en jeu dans l'éducation des migrants. Le ministère, dans le cadre des programmes actuels devrait favoriser, de plus en plus, l'éclosion d'expériences et d'initiatives de la part des maîtres en exercice, car, outre le nécessaire élargissement culturel que de telles expériences ou initiatives amèneraient, elles

contribueraient également au développement d'attitudes opérationnelles qui tout en permettant des acquisitions cognitives du programme scolaire, prédisposeraient à des apprentissages qui tiendraient mieux compte des profils individuels et des modèles culturels.

Au fond, et pour le dire plus clairement, les enseignants devraient être interpellés au niveau des outils et des méthodes pédagogiques à créer, des types d'évaluation à ajuster. Ce qui est important pour le migrant, c'est moins d'atteindre des résultats qui visent à une efficacité immédiate que de permettre la découverte des principes même de la connaissance.

L'ensemble des considérations qui précèdent nous porte à formuler une quatrième thèse : L'intervention éducative auprès des migrants est aux antipodes d'une éducation ethnocentrique. Prenant appui sur les diverses réalités culturelles des apprenants, elle devrait permettre de déployer les programmes et activités éducatifs selon une logique centrée sur les apprenants. Pédagogie de l'expression et de la communication, elle réclame une autre posture de la part de l'enseignant.

Faisons le point. Ce qui est dit ici du migrant n'est pas spécifique pour le Québec. Il pourrait être étendu à l'ensemble des pays occidentaux car la figure du migrant, croyons-nous est exemplaire, elle porte une part du destin des pays en voie de post-modernisation. Le migrant, pour reprendre l'expression de Michel de Certeau, «héros anonyme tapi dans la foule innombrable, porteur du stigmate de la différence»⁽⁹⁾ a investi les places fortes de la modernité, l'imprégnant des marques de sa langue et de ses usages, y laissant des miettes de ses goûts et de ses comportements, en même temps qu'il apprend à circuler dans de nouvelles langues, à maîtriser de nouvelles habitudes, à s'approprier un nouvel univers matériel et symbolique. Ce faisant, il pousse également la société d'accueil à quitter les vieux habits de la tradition qui, dans leur sécurité, peut se révéler comme des obstacles à cette Modernité qu'Habermas⁽¹⁰⁾ nous présente comme un projet inachevé.

Il va sans dire que cette vision de la migration débouche elle aussi sur une vision différente de l'accueil et de l'hospitalité. Personne ne met plus en doute le fait qu'accueillir ne signifie pas mettre en branle un processus de normalisation, faire fonctionner un laminoir. Alors, si accueillir n'est pas assimiler, il faut chercher une autre voie, une autre issue. Pour notre part, nous privilégions une entre mille : la reconnaissance réelle de la présence qui passe d'abord par l'ouverture d'un espace libre de paroles, par la

possibilité de suivre des trajets diversifiés. Ainsi, il sera créé des conditions réelles qui libèreraient le potentiel d'imaginaire et de créativité des migrants en même temps qu'ils reconstruiraient une image positive d'eux-mêmes par la valorisation de leurs usages, de leurs statuts. Il y a là un combat que l'on doit mener dans les quartiers, dans les lieux de travail et de loisir aussi bien que dans les écoles.

Émile Ollivier,
Département d'andragogie
Université de Montréal

-
- (1) Octavio Paz, *Rires et pénitences*, Paris, Gallimard, 1982, p. 136.
 - (2) Conseil supérieur de l'Éducation, *L'Éducation interculturelle*, Gouvernement du Québec, avril 1983, p. 1.
 - (3) Ramundo Dinello, *La formation en situation de transculturation*, Bruxelles, Ed. Boeck, 1977.
 - (4) Cf. Conseil de l'Europe, *La culture émigrée dans une société en mutation, l'Europe multiculturelle de l'an 2000*, Strasbourg, pp. 17 à 27.
 - (5) Ramundo Dinello, *op. cit.*, pp. 17 à 27.
 - (6) Gaston Pineau, «Préface à Pierre Furter», *Les Espaces de formation*, Lausanne, Presses polytechniques Romandes, 1983, p. 10.
 - (7) Walo Hutmacher, Voir, sa contribution dans *La culture immigrée...*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1983.
 - (8) Cf. Ramundo Dinello, «Formation à l'enseignement interculturel», in : *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, n^{os} 181-2, Mars/ Juin 1983.
 - (9) Michel de Certeau et Luce Giard, *L'ordinaire dans la communication*, Paris, Dalloz, 1984.
 - (10) J. Habermas, «La modernité, un projet inachevée», in : *Critique*, n^o 413, Octobre 1981.