

Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée **Quebecers as seen by youth of immigrant origin** **Los Quebequenses vistos por los jóvenes de origen inmigrante**

Deirdre Meintel

Numéro 21 (61), printemps 1989

Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034080ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034080ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Meintel, D. (1989). Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée.
*International Review of Community Development / Revue internationale d'action
communautaire*, (21), 81–94. <https://doi.org/10.7202/1034080ar>

Résumé de l'article

L'étude porte sur les images des Québécois qui ressortent du discours des jeunes Montréalais dont les parents sont immigrés (du Chili, de la Grèce, du Portugal et du Salvador). Ces images sont analysées à la lumière de la littérature scientifique sur l'ethnocentrisme et les stéréotypes raciaux et ethniques. Nous tenons qu'elles ne représentent pas une espèce de « racisme à l'inverse »; par contre, nous proposons qu'elles constituent une dimension d'un champ fluide d'identités ethniques, dont les paramètres sont toujours en mouvement et à l'intérieur duquel les jeunes d'origine immigrée doivent se situer.

Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée

D. Meintel

Depuis longtemps les images des autres qu'ont les membres d'un groupe ou d'une société ont été abordées sous des rubriques telles que les « stéréotypes » et les « préjugés ». Allport, auteur de l'ouvrage classique *The Nature of Prejudice* (publié pour la première fois en 1954), et ses successeurs dans l'étude socio-psychologique des rapports intergroupes se sont penchés avant tout sur les images négatives élaborées par les majoritaires sur les minorités ethniques et raciales, notamment les Juifs et les Noirs américains. Le stéréotype, selon Allport, est « un jugement exagéré porté sur un groupe, dont la fonction est de justifier (rationaliser) notre comportement à son égard » (Allport, 1958 : 187 ; notre traduction). Dans sa théorie, le stéréotype est lié de près au préjugé, « sentiment favorable ou défavorable à l'égard d'une per-

sonne ou d'une chose, [...] qui ne s'enracine pas dans l'expérience » (p.7).

Les stéréotypes et les préjugés se manifestent assez souvent sous forme de pratiques de « discrimination », c'est-à-dire de traitements injustes du groupe stigmatisé, qui vont des insultes jusqu'à l'extermination.

Tout en mettant l'accent sur le caractère « erroné » des stéréotypes, Allport reconnaît qu'ils sont souvent dotés d'« une graine de vérité » (Allport, 1958 : 123). Sans passer sous silence les facteurs sociaux qui favorisent l'apparition ou la disparition des stéréotypes, son analyse privilégie les facteurs de personnalité qui sont générateurs de la « tolérance » ou du « préjugé ». Si les groupes dominés (« minoritaires ») peuvent être eux-mêmes détenteurs de stéréotypes, il s'agit surtout de réactions défensives à

la stigmatisation dont ils sont victimes de la part des dominants : « les gens victimes de préjugés peuvent, évidemment, infliger à d'autres ce dont ils souffrent eux-mêmes » (p. 149).

Allport ne fait référence qu'aux stéréotypes des minorités vis-à-vis des groupes perçus comme inférieurs ou plus faibles. Par contre, Banton, tout en adhérant à la notion de stéréotypes des minorités comme réaction de défense, envisage la possibilité de stéréotypes des minoritaires à l'égard du groupe dominant (Banton, 1967 : 301-303). Dans ce sens, Stephan et Rosenfeld remarquent une sorte d'« ethnocentrisme » compensatoire chez les écoliers noirs américains, qui leur sert de défense contre les effets dénigrants des stéréotypes émis par leurs pairs blancs (Stephan et Rosenfeld, 1982 : 112).

82

Des ouvrages récents mettent l'accent moins sur les aspects moraux et évaluatifs des stéréotypes que sur leurs fonctions cognitives. Ainsi, selon Stephan et Rosenfeld (p. 95-96), « les étiquettes accolées à divers groupes raciaux et ethniques servent principalement à ordonner un milieu social confus. [...] Les stéréotypes ont l'avantage de guider les gens dans leurs interactions mais ils risquent d'être faux » (notre traduction).

Miller (1982 : 31) va dans le même sens. De telles approches s'intéressent moins à la personnalité qu'aux facteurs sociaux et culturels qui relient les individus et permettent la formation de perceptions partagées (Miller, 1982 : 31). Ainsi, les stéréotypes ne relèvent pas d'un consensus statique, mais seraient constamment en mutation, en fonction de l'évolution des rapports entre les groupes (Tajfel, 1981 : 166). De plus, ils auraient un certain potentiel social positif pour le groupe qui les détient. Par exemple, les stéréotypes peuvent servir à protéger le système de valeurs sociales de ce groupe, constituer un appui à l'action collective et préserver ou engendrer des différenciations valorisantes entre lui et les autres groupes (Tajfel, 1981 : 162).

Le psychologue Campbell et l'anthropologue Levine font une analyse transculturelle de l'ethno-

centrisme, qu'ils définissent comme une sorte de « vision absolue des phénomènes, qui confère aux valeurs du sujet le statut de réalité objective par rapport à laquelle sont jugés les choses et les événements moins connus » (Levine et Campbell, 1972 : 1 ; notre traduction).

Dans ce sens-là, les auteurs considèrent l'ethnocentrisme comme universel et même nécessaire (signalons qu'ils reconnaissent emprunter l'hypothèse à Sumner, 1906). À les en croire, les stéréotypes constituent un phénomène bien plus large et plus flou que l'imagerie raciste traitée par Allport. La fausseté n'est plus essentielle aux stéréotypes ; au contraire, leur véracité est vue comme variable et sujette à plusieurs déterminants. Par exemple, la fréquence des contacts entre les groupes, sans réduire les stéréotypes, les rend plus précis (Levine et Campbell, 1972 : 156). Il arrive, d'ailleurs, que le groupe « stéréotypé » se conforme de lui-même aux stéréotypes des autres, même s'ils sont faux.

Une des affirmations les plus éloquentes au sujet de la fonctionnalité des stéréotypes a été énoncée par C. Lévi-Strauss, dans un commentaire récent au sujet de son essai *Race et culture*, publié en 1971, une vingtaine d'années après le fameux *Race et histoire*. Dans son adresse de 1971 à l'UNESCO, l'ethnologue avait dit redouter le mouvement historique

vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie. [...] toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation (rapporté dans Lévi-Strauss, 1983 : 47).

Dans ses commentaires récents sur ce texte, Lévi-Strauss

distingue le racisme de l'ethnocentrisme :

Le racisme est une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus [...] l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique. On ne saurait ranger sous la même rubrique, ou imputer automatiquement au même préjugé, l'attitude d'individus ou de groupes que leur fidélité à certaines valeurs rend partiellement ou totalement insensibles à d'autres valeurs (Lévi-Strauss, 1983 : 15).

De plus, l'ethnologue considère de telles « inclinations et attitudes » comme étant, « en quelque sorte, consubstantielles à notre espèce » (Lévi-Strauss, 1983 : 16). Notons en passant le paradoxe de l'ethnologue, qui se présente comme « hétérophile », pour emprunter la terminologie de Taguieff (1988), tout en prenant la défense de l'« hétérophobie » des autres.

Taguieff interprète les propos de Lévi-Strauss au sujet de l'ethnocentrisme comme étant « un argument lié à une idéologie professionnelle » qui voudrait « sauver du grief de "racisme" ces objets innocents par nature que sont les sociétés dites primitives » (Taguieff, 1988 : 246). Mais si Taguieff est sensible aux préoccupations de l'ethnologue au sujet de la « survie identitaire » des sociétés, il redoute cette « naturalisation de l'hétérophobie », ainsi que « la particularisation de l'éthique, réduite à un système de valeurs et de normes centré sur l'autoconservation du groupe » (Taguieff, 1988 : 81). Pour lui, les positions et évaluations de l'ethnologue approchent, « au point de se confondre avec elles, celles du national-populisme, d'une part, celles de la nouvelle droite d'autre part » (Taguieff, 1988 : 248).

En forçant à peine la pensée de Lévi-Strauss [...] l'alternative qu'elle suppose est ainsi énonçable : *ou bien l'ethnocide ou bien la xénophobie*. [...] Il est difficile de tenir un discours plus respectable sur l'impératif culturel d'exclusion de l'étranger et d'évitement de tout mélange avec ses ma-

nières d'être et de penser (Taguieff, 1988 : 248).

En mettant ainsi l'accent sur la fonctionnalité et l'universalité de l'ethnocentrisme, l'approche de Lévi-Strauss, comme plusieurs autres que nous venons de résumer, pose de nombreux problèmes conceptuels et idéologiques ; Taguieff a consacré son ouvrage monumental, *La Force du préjugé* (1988), à en exposer plusieurs. Cependant, la définition plus large des stéréotypes prônée par des auteurs partisans de cette fonctionnalité et de cette universalité, tels que Tajfel, Miller et d'autres cités plus haut, comporte certains avantages heuristiques par rapport à notre problématique, à savoir l'image que se font des Québécois les jeunes d'origine immigrée.

Premièrement, elle nous permet d'aborder les stéréotypes des groupes « minoritaires » ou dominés en tant que fait social au même titre que ceux des majoritaires ou dominants, sans nous obliger à supposer que les manifestations au niveau des pratiques sociales sont semblables dans les deux cas. En même temps, elle nous encourage à explorer la pertinence de l'image de l'Autre par rapport à la question de l'identité, sans supposer qu'elle constitue forcément une sorte de préalable au racisme.

Taguieff, en effet, reconnaît l'ambiguïté du discours antiraciste, qui aurait peut-être « abusivement qualifié de "racistes" d'authentiques défenseurs des identités culturelles menacées par un processus d'uniformisation, lequel serait seul proprement raciste » (Taguieff, 1988 : 247). Bien que cet auteur, tout comme Lévi-Strauss, intègre ses propos à la problématique des sociétés « dites primitives », nous essaierons de montrer leur pertinence par rapport aux ethnies immigrées

dans les sociétés pluriethniques. Nous avancerons l'hypothèse que leur image des majoritaires constitue une dimension du schéma identitaire, mais seulement une parmi d'autres, et qu'il s'agit d'un enjeu plus complexe que la valorisation d'un « patrimoine » culturel face à l'« hétérophobie » des majoritaires, laquelle se manifeste tantôt sous la forme personnalisée du rejet de l'étranger vécue dans le quotidien, tantôt sous les formes impersonnelles du processus « d'uniformisation » qu'on nomme assimilation.

Comme nous l'avons dit, les recherches sur les stéréotypes ont été centrées sur la stigmatisation de groupes dominés-minoritaires par les dominants-majoritaires, et n'ont pas tenu compte des stéréotypes des premiers, sauf pour les présenter comme réactifs et compensatoires. Dans une étude sur une colonie portugaise d'Afrique, les îles du Cap-Vert, menée quelques années avant l'indépendance, nous avons constaté l'abondance des stéréotypes négatifs à l'égard des métropolitains, que nous avons interprétée comme faisant partie d'une contre-idéologie populaire par rapport au discours officiel et dominant au sujet de l'identité ethnique et nationale du peuple cap-verdien (Meintel, 1984). Très peu d'auteurs se sont penchés sur les perspectives des immigrés ou minoritaires ethniques par rapport aux groupes majoritaires dans un contexte migratoire et pluriethnique, à quelques exceptions près (voir par exemple O'Brien et Fugita, 1983).

À notre avis, si l'on a négligé les stéréotypes minoritaires, ce n'est pas tant parce qu'on a mis l'accent sur les stéréotypes racistes et biologisants et sur leur association aux pratiques racistes que parce que la préoccupation de l'assimilation (adaptation, intégration...) a longtemps marqué

l'étude des minorités immigrées. La plupart des recherches ont été orientées (implicitement ou non) dans une perspective majoritaire, au point que les groupes qui rejettent explicitement l'assimilation ont constitué en quelque sorte des « cas spéciaux » (voir par exemple Gmelch, 1986). Pourtant, il devient de plus en plus clair que la démarche des groupes immigrés ne prend pas la forme d'un processus linéaire conduisant, inévitablement, à l'assimilation à une majorité homogène. Ce thème est abordé quelque peu différemment par des chercheurs américains comme Gans (1979), ainsi que par des Européens (voir par exemple Oriol, 1984a, 1984b, 1985 ; Catani, 1983, 1986). De plus, le contexte pluriethnique qui caractérise le Québec rend un tel processus linéaire singulièrement improbable, thème sur lequel nous revenons plus loin.



Méthodologie d'enquête

Notre présentation se base sur des données recueillies dans le cadre d'une recherche portant sur les rapports familiaux des jeunes dont les parents immigrés au Québec sont originaires du Chili, de la Grèce, du Portugal ou du Salvador¹.

L'enquête a été effectuée en plusieurs étapes, la première consistant en quatre mois d'observation participante centrée sur les rapports familiaux des jeunes

84

dans les divers milieux immigrés. Les résultats de cette première phase de la recherche nous ont permis de formuler les schémas d'entrevue utilisés lors de la deuxième étape. Quarante entrevues semi-directives ont été menées auprès de jeunes de 18 à 22 ans (dix par groupe). La durée moyenne des entrevues était d'une heure et demie. La deuxième étape a comporté des entrevues auprès de jeunes d'origine immigrée, ainsi qu'auprès de vingt parents immigrés (des quatre groupes) qui avaient des enfants de 18 à 22 ans. Les entrevues ont été centrées sur des thèmes relatifs à l'insertion de ces jeunes dans la société québécoise : emploi, études, fréquentations et mariage. Inspirés en grande partie par « l'analyse des trajectoires de vie » (« life course analysis ») développée par des historiens tels que Elder (1977) et Hareven (1974, 1978), nous voulions mettre en lumière le rôle de la famille dans les choix et démarches de l'individu, ainsi que dans la localisation dans le temps (« timing ») des transitions importantes (entrée sur le marché du travail, arrêt des études, départ du foyer parental, mariage).

À la suite des entrevues menées auprès des jeunes d'origine immigrée, nous en avons adapté le schéma afin d'enquêter sur les mêmes thèmes (concernant les rapports familiaux) auprès de

Québécois francophones du même groupe d'âge et habitant toujours chez leurs parents. Actuellement, nous sommes en train d'enquêter auprès de jeunes d'origine grecque et portugaise sur certains concepts clefs qui ressortent des entrevues déjà effectuées, tels que le respect, l'autonomie, et les modes de relations symboliques avec le pays d'origine des parents.

L'enquête a été effectuée par des étudiantes graduées en anthropologie qui avaient eu au préalable une expérience de recherche auprès du même groupe, et qui dans deux cas étaient de la même origine ethnique ; toutes les assistantes parlaient couramment la langue maternelle des répondants, quoique les entretiens se soient déroulés dans la langue choisie par le ou la répondant(e), soit le français, l'anglais ou la langue maternelle. Bien que, dans cet article, nous nous basions principalement sur les entrevues, nous aurons l'occasion de faire référence aux observations de terrain dans la mesure où elles peuvent faciliter l'interprétation des données d'entrevue².

Le choix du groupe d'âge (la vingtaine) se justifie par le fait qu'à cette époque de leur vie, les jeunes d'origine immigrée sont encore très proches de leur famille d'origine. En effet, pendant la période d'observation participante, nous avons constaté que, en règle générale, les jeunes des groupes immigrés touchés par l'enquête habitaient toujours avec leurs parents. En même temps, vers l'âge de 20 ans, les choix relatifs aux études, au travail et au mariage se présentent déjà de façon assez concrète, contrairement à ce qui se passe pour les jeunes de 15 ou 16 ans, qui voient ces décisions sous forme d'hypothèses assez lointaines.

Puisque nous nous intéressons autant aux normes qu'aux

pratiques relatives aux questions mentionnées ci-dessus, nous avons interrogé les jeunes (ainsi que leurs parents) sur les différences qu'ils percevaient entre le schéma des rapports familiaux de leur ethnie et les modèles courants dans la société québécoise. C'est donc nous qui avons suscité la comparaison entre le groupe immigré et les Québécois en ce qui concerne la vie familiale, en demandant : « Voyez-vous une différence entre la vie familiale des (nom du groupe ethnique) à Montréal et celle des Québécois ? » Par cette question, nous nous attendions à recueillir des discours centrés sur le groupe d'origine, mais les réponses ont concerné surtout les Québécois. D'ailleurs les réponses nous ont surpris, tant par leur longueur que par leur vivacité.

À part cette question qui a obligé les répondants à se situer par rapport aux Québécois, la plupart ont livré spontanément les perceptions qu'ils avaient d'eux à d'autres moments des entrevues, par exemple en parlant de leurs fréquentations et de leurs amitiés. En général, nos interlocuteurs nous ont laissé savoir que par le terme « Québécois » ils faisaient référence aux Québécois francophones, tout en le précisant quand ils voulaient se référer aux anglophones.

Dans ce texte nous nous intéressons surtout aux *images* des Québécois, en particulier aux images de leurs rapports familiaux qui ressortent des récits des jeunes d'autres origines ; nous ne prétendons pas vérifier la véracité de ces images. Néanmoins, nous aurons l'occasion de nous référer à certains éléments des entrevues menées auprès des jeunes Québécois francophones. Notre objectif, en interviewant ces derniers, était de vérifier si les données obtenues auprès des jeunes d'autres origines n'étaient pas le

fait de leur âge ou de leur génération plutôt que de leurs origines culturelles ou de l'expérience de migration de la famille. Cependant, certaines différences entre les deux types de répondants (les Québécois francophones et les jeunes d'origine immigrée) au plan de la vie familiale et domestique se sont révélées si marquées et si frappantes que nous comptons en présenter une analyse plus approfondie ailleurs.

La population étudiée

Les jeunes enquêtés se divisent en trois catégories : 1) ceux dont les parents sont originaires des pays méditerranéens et dont partie des migrations de main-d'œuvre « classiques » qui datent des années 1960-1970 (vingt répondants, dix d'origine grecque et dix d'origine portugaise) ; 2) ceux dont les parents sont venus de l'Amérique latine à titre de réfugiés au cours des années 1970-1980 (vingt répondants, dix d'origine chilienne et dix d'origine salvadorienne) ; 3) les Québécois francophones nés à Montréal (vingt répondants). La plupart des jeunes d'origine immigrée sont membres de la classe ouvrière, compte tenu de la condition sociale des parents dans le pays d'origine et des occupations de ces derniers au Québec. Cependant, les parents des jeunes Chiliens sont pour la plupart issus de milieux plus favorisés et ont un niveau scolaire très élevé. Les Québécois enquêtés sont majoritairement issus de la classe ouvrière et la scolarité des parents ne dépasse pas le niveau secondaire. Presque tous les jeunes d'origine immigrée interviewés sont étudiants de CEGEP (niveau précédant l'université) ; dans la section suivante, nous indiquons l'occupation ou le niveau des études seulement dans les cas qui font exception. En ce qui concerne le sexe, les répondants

se divisent de façon presque égale dans chacun des groupes culturels.

Eu égard à la composition des ménages, aucun couple de parents des jeunes Portugais ou Grecs n'est divorcé ; les ménages monoparentaux composés de la mère (divorcée, séparée ou veuve) et des enfants sont plus courants chez les réfugiés latino-américains (neuf cas sur vingt : deux des répondants chiliens et sept des répondants salvadoriens ; dans deux cas le père salvadorien est décédé). Comme les rapports domestiques étaient un aspect important des entrevues avec les jeunes d'origine immigrée (nous abordions des thèmes tels que la contribution financière au ménage et l'autorité parentale sur les sorties et les fréquentations), nous avons choisi d'interviewer des Québécois qui habitaient chez leurs parents, tout en reconnaissant que, sur ce point, ils ne sont pas forcément « représentatifs » de ce groupe d'âge dans le milieu québécois francophone.

Parmi les répondants d'origine immigrée, la première langue était celle des parents, quoique, pour un bon nombre de jeunes d'origine grecque et portugaise, cette langue ne soit pas forcément celle qu'ils parlent le plus couramment aujourd'hui. En milieu grec et portugais, la langue « maternelle » prédomine dans les rapports avec les parents ; dans la plupart des cas, la deuxième langue (le français ou l'anglais) est employée entre frères et sœurs. Quelques-uns dont la deuxième langue est l'anglais mentionnent parler français avec les cadets de la famille, qui font leurs études en français. Les jeunes d'origine portugaise apprennent et utilisent le français plus souvent que leurs pairs d'origine grecque. Notons qu'un certain nombre d'immigrés portugais de Montréal ont vécu en France

ou ont de la parenté émigrée en France. D'ailleurs, la tradition de l'élite portugaise de suivre des études en France date de plusieurs siècles, et elle a beaucoup contribué au prestige de la langue française au Portugal. Tout aussi pertinent est le fait que certains des jeunes d'origine portugaise interviewés ont immigré dans les années 1970 et ont appris le français avant d'apprendre l'anglais. Avec leurs amis de même origine ethnique, les jeunes d'origine grecque utilisent l'anglais. Pour les jeunes d'origine portugaise, la situation est assez variable ; quelques-uns parlent surtout le portugais avec leurs amis de même origine, d'autres le français ou (plus rarement) l'anglais. (Il se peut que la plus grande utilisation du français chez les jeunes d'origine portugaise interviewés soit le fait de leur groupe d'âge plutôt que du groupe dans son ensemble.)

Les jeunes des deux groupes latino-américains parlent l'espagnol à la maison, et aussi avec leurs amis de même origine. Bon nombre des jeunes d'origine chilienne sont trilingues, mais on remarque une nette prédominance du français dans leurs rapports sociaux à l'extérieur du groupe. Quant aux jeunes d'origine salvadorienne, arrivés au Québec il y a moins de dix ans, peu ont appris l'anglais.

Avant de clore cet exposé méthodologique, nous devons souligner certaines difficultés inhérentes à notre modèle de recherche. En incluant des jeunes de plusieurs origines immigrées, nous avons introduit une gamme de facteurs autres que leurs origines culturelles, qui peuvent influencer sur les données. Par exemple, le type de migration (le fait qu'elle soit motivée par des raisons économiques ou politiques) semble influencer sur les rapports symboliques avec le pays d'ori-

86

gine de ces jeunes ou de leurs parents. De plus, les conditions qui prévalaient dans la société québécoise au moment de l'arrivée sont assez variables ; par exemple, la politique linguistique en vigueur au moment de l'arrivée de la plupart des parents des jeunes Grecs permettait que leurs enfants soient instruits en anglais, tandis que les jeunes d'origine chilienne et salvadorienne sont entrés dans les écoles ou institutions de formation de langue française et ont appris le français comme deuxième langue. (Quant aux Portugais, la langue de leur scolarisation dépend de la date de leur arrivée.) Ajoutons que les Chiliens, dont l'entrée massive a coïncidé avec la victoire électorale du Parti Québécois, ont connu un accueil particulièrement chaleureux de la part des Québécois francophones nationalistes (Goselin, 1984).

D'autres facteurs pertinents pour l'analyse des données sont la taille de chaque groupe immigré à Montréal, son degré de concentration géographique dans l'espace urbain, ainsi que la durée de son implantation au Québec. L'immigration des Grecs a commencé dans les années 1950 (il y a eu une vague moins importante au début du siècle), celle des Portugais dans les années 1960, celle des Chiliens au milieu de la décennie 1970 et enfin celle des Salvadoriens au début des an-

nées 1980. Selon des estimations non officielles, la population mont-réalaise d'origine grecque compte environ 70 000 personnes, la population portugaise entre 30 000 et 40 000, la population chilienne environ 10 000 et la population salvadorienne 8 000 approximativement. Tandis que les deux premiers groupes sont localisés dans certains secteurs de l'espace métropolitain, les Chiliens et les Salvadoriens sont plutôt dispersés dans la ville de Montréal, mais on remarque de petites concentrations dans certains quartiers.

Étant donné que les migrations grecque et portugaise ont commencé plus tôt que les autres, les jeunes d'origine grecque sont tous nés au Québec ; c'est aussi le fait de la majorité des jeunes d'origine portugaise, les autres étant arrivés dans leur petite enfance. Presque tous les répondants chiliens ont suivi l'ensemble de leur scolarité au Québec, tandis que les Salvadoriens sont arrivés à un âge plus tardif que les autres (ils avaient de dix à quinze ans pour la plupart). Mais la durée de l'implantation du groupe au Québec (ainsi que sa taille et sa densité résidentielle) est aussi pertinente que la durée de résidence de l'individu, dans la mesure où les images des majoritaires font partie du consensus culturel d'un groupe immigré.

En dépit de ces problèmes d'analyse, les avantages de traiter de plusieurs groupes immigrés nous paraissent évidents, surtout dans le contexte d'une étude exploratoire comme la nôtre. En ce qui concerne les images des Québécois francophones « de vieille souche », le fait d'inclure plusieurs groupes d'immigrés dans la population étudiée nous a permis de saisir des convergences qui dépassent les différences, culturelles ou autres, entre les quatre groupes, tout en mettant en relief

certaines nuances qui sont le fait de l'un ou l'autre groupe.



Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée

Les propos recueillis auprès des jeunes d'origine immigrée au sujet des Québécois concernent surtout les rapports familiaux et se regroupent autour d'un certain nombre de thèmes précis : l'importance de la famille par rapport à l'individu, les rapports parents-enfants et les rapports hommes-femmes. De plus, dans leurs discours sur les rapports sociaux dans la société québécoise, bon nombre de nos interlocuteurs ont émis des commentaires spontanés au sujet de ce qu'on pourrait appeler le « caractère national des Québécois » – leur façon d'être et de vivre – et en particulier au sujet de leurs attitudes et comportements envers les immigrés.

En dépit des variations notées au niveau ethnique et individuel, il ressort sans équivoque que la plupart des jeunes d'origine grecque, portugaise et chilienne considèrent que les Québécois accordent moins d'importance qu'eux à la famille et que leurs rapports familiaux sont moins chaleureux et plus individualistes que les leurs. Quant aux Salvadoriens, c'est la « trop grande liberté » qui les choque dans les rapports familiaux québécois ; elle nuirait à l'esprit de famille. En ce qui concerne les rapports entre les sexes et les générations au sein

de la famille, les commentaires sont plus nuancés et plus variés : la plupart jugent les rapports familiaux typiques de leur groupe ethnique plus favorablement que ceux des Québécois (et cela même dans certains cas où les rapports familiaux du jeune lui-même paraissent assez conflictuels) ; néanmoins, la plupart apprécient certaines qualités des rapports familiaux québécois et souhaitent les reproduire éventuellement dans leur propre famille.

L'importance de la famille

Les enfants de parents immigrés trouvent que la famille a une plus grande importance dans leur milieu, ou dans les divers milieux immigrés en général, que chez les Québécois. Citons quelques commentaires ³ :

Je connais beaucoup de Québécois qui ne se soucient pas de leur famille (João, 17 ans, né au Portugal, arrivé au Québec à 10 ans).

Les Québécois ne sont pas les mêmes que nous ; ils n'ont pas les mêmes valeurs, ni les mêmes principes : ils ne sont pas aussi orientés à la famille que les Grecs, comme notre famille (Dimitri, 20 ans, né au Québec).

Je vois la famille québécoise assez différente. Je vais parler de ce que je connais des familles québécoises car il y a de tout... Je ne les trouve pas unis comme nous on l'est. J'aime ça dîner avec mes parents et je me rends compte que chez mes copains, copines, chez eux, chacun mange quand il rentre. J'aime ça voir mes grands-parents souvent, mes oncles. Chez les Québécois, c'est plutôt occasionnel (Louisa, 18 ans, née au Chili, arrivée au Québec à 8 ans).

Nous autres, les Latino-américains, nous avons une vie très communautaire, le réseau te protège en même temps qu'il te limite. La famille québécoise n'est pas vraiment un support, la personne va être laissée à elle-même. Dans un milieu communautaire comme le nôtre, tu es beaucoup plus protégé, t'as beaucoup plus de contacts humains mais en même temps t'es plus contrôlé, tout le monde sait ce que tu fais, il faut tout le temps faire attention, ce qui n'existe pas chez les Québécois, qui sont plus individualistes. Mais ils ont la solitude (Orlando, 19 ans, né au Chili, arrivé au Québec à 13 ans).

Pourtant, une jeune Portugaise pose le problème quelque peu différemment :

Les Québécois ne sont pas un peuple très sûrs d'eux-mêmes et ça se voit dans leur façon de vivre... dans la famille ils ne peuvent pas se prendre pour acquis. Chez nous, les Portugais, la famille est toujours là, comme un rocher qui ne va pas bouger (Fatima, 22 ans, étudiante en traduction à l'université, arrivée au Québec à 10 ans).

Pour presque tous les jeunes Salvadoriens, le problème majeur de la famille québécoise se situe dans « sa trop grande liberté » ; ils entendent par là liberté sexuelle, surtout à un âge précoce :

La différence dans la famille québécoise, c'est la liberté. Ils font ce qu'ils veulent. Ils partent. Ils reviennent avec le « chum », ils habitent ensemble. Après, ça ne va pas, ils reviennent (Paula, 20 ans, étudiante en administration au CEGEP, arrivée au Québec à 13 ans).

Comme la liberté que j'ai à 21 ans, dans une famille québécoise tu la trouves à 16 ans... et quand j'avais 16 ans, c'était comme les Québécois à 10, 11 ans... Les familles latino sont plus unies... En général, c'est peut-être cette liberté qui n'est pas tellement grande qui fait l'union. En échange de cette liberté, tu perds l'union de ta famille (Aracelie, 21 ans, étudiante en administration au CEGEP, arrivée au Québec à 14 ans).

Ainsi, les Québécoises sont stéréotypées par bon nombre de Salvadoriens(nes) comme « faciles », « pas sérieuses », et pas intéressées à fonder une famille. Un Salvadorien de 20 ans tranche :

Les filles d'ici sont moins tranquilles, elles font ce qu'elles veulent. Elles ne sont pas sérieuses. Souvent elles ne veulent pas de famille. Elles ne voient pas la famille comme nous. Il y en a qui ne pensent qu'à se divertir ou qui veulent étudier et faire leur vie toutes seules. Les filles latino, c'est différent, elles veulent une famille. Les Québécoises, tu ne sais pas combien de temps tu peux être avec, trois, quatre ans. Une fille latino tu peux être avec elle toute la vie.

Soulignons que cette image des Québécoises n'est le fait que des Salvadoriens, le groupe le plus récemment installé de la po-

pulation étudiée. À la différence des Chiliens, les jeunes Salvadoriens interviewés comprennent plusieurs Catholiques pratiquants. Il arrive à certains jeunes d'origine portugaise ou grecque d'attribuer à leurs parents des images négatives des Québécoises, mais ils ne semblent pas y croire eux-mêmes.

Les rapports parents-enfants

En ce qui concerne les rapports parents-enfants, les jeunes d'origine immigrée se considèrent presque toujours comme ayant plus de restrictions que leurs pairs québécois du même âge, mais ils sont rares à n'y voir que des désavantages. De l'autre côté, plusieurs, surtout en milieu grec et portugais, qualifient d'« exagérés » certains comportements et attitudes de leurs parents envers eux, et bon nombre de jeunes de ces deux groupes évoquent un certain manque de communication. À ce propos ils rejoignent les Québécois de leur âge, comme nous le verrons plus loin.

J'ai beaucoup plus de restrictions que les Québécois. Ma liberté est plus limitée. « Tu vis chez moi, tu suis mes règles. » Les Québécois ont tendance à quitter la maison s'ils ne sont pas contents... La bonne partie, c'est que tu as une culture. Tu es Québécoise, mais tu es Portugaise (Claudia, 19 ans, née au Québec de parents portugais).

Les Québécois donnent beaucoup de liberté à leurs enfants. Les Grecs sont trop conservateurs. Ils ne laissent pas les enfants sortir, surtout les filles, mais par contre la famille québécoise n'est pas aussi protectrice, je trouve... Je trouve que je ne suis pas désavantagé, parce que plus tard j'aurai ma liberté. Le parent doit donner une certaine liberté à l'enfant, mais pas trop. Parce que, s'il lui accorde trop de liberté, l'enfant pourrait sortir mauvais (Alexander, 21 ans, étudiant d'université, né au Québec de parents grecs).

Les Québécois sont plus froids... ils mettent leurs enfants en dehors... ils veulent qu'ils soient indépendants, qu'ils se débrouillent seuls... Ils ont une sorte d'amour étrange, les Québécois ; ils ne le manifestent pas comme les Grecs... les Grecs ont tendance à être trop protectifs, de trop aimer, de toujours exagérer... Les jeunes

88

Québécois sont peut-être plus indépendants dans le sens de compter sur eux-mêmes... Mais en termes de confiance et de se sentir bien dans ma peau, je pense que je suis plus forte... Beaucoup de mes amis québécois ne se sentent pas aimés par leurs parents, ils se sentent négligés (Sophia, 21 ans, née au Canada).

Je dirais que dans la famille chilienne il y a plus de restrictions que dans la famille québécoise, car ici tu peux faire ce que tu veux, rendu à 18 ans... Les parents chiliens se mêlent davantage de la vie de leurs enfants ; les parents québécois, c'est l'enfant qui décide à un moment donné (Patricia, 19 ans, arrivée au Québec à 9 ans).

Quant aux Salvadoriens, leurs commentaires sur les rapports parents-enfants chez les Québécois reviennent toujours au thème de la liberté « excessive » accordée aux enfants, ce qu'ils trouvent irresponsable de la part des parents. Comme la Chilienne que nous venons de citer, les Salvadoriens sont souvent frappés par le fait qu'au Québec, avoir 18 ans signifie être adulte, ce qui pour eux n'est pas évident. Ils sont d'ailleurs choqués par ce qu'ils jugent comme le manque de respect des jeunes Québécois vis-à-vis de leurs parents et d'autres figures d'autorité.

Je connais des jeunes de 16 ans qui vont fumer en face de leur mère ou de leur père... Quand tu as 18 ans, ici, tu as le droit de crier après tes parents... Quant aux filles, j'ai déjà entendu parler de cas où les mères vont donner la pilule à leur fille (Antonio, 18 ans, arrivé au Québec à 13 ans).

Ils manquent de respect, beaucoup. J'étais choquée. Même à l'école secondaire,

il y avait des Québécois qui répondaient mal aux professeurs. Nous, on est pas comme ça. Je n'aime pas leur attitude envers les parents... Si je veux, je peux dire tout ce que je veux à mon père, mais je ne manque pas de respect. Je sais comment dire les choses, pas comme vous autres... J'ai entendu parler d'une fille qui amène son chum chez elle, et elle couche avec lui chez ses parents. Même les parents sont d'accord ! Moi, je n'aime pas ça (Paula, 20 ans, arrivée au Québec à 13 ans).

Ajoutons que plusieurs Chiliens et Salvadoriens ont remarqué, eux aussi, ce qu'ils appellent le « manque de respect » de certains étudiants québécois envers les professeurs, chose qu'ils affirment ne pas se produire dans leur pays d'origine. Le thème du « respect » est un des thèmes centraux dans le discours de tous les groupes de jeunes d'origine immigrée. Tandis que les jeunes Salvadoriens l'invoquent surtout par rapport à l'autorité des parents et des professeurs, les autres en parlent plus généralement, comme, par exemple, une Portugaise un peu plus âgée que la moyenne des répondants :

Je les trouve (les familles québécoises) trop libérées des fois... Je veux dire, chez des amis que je connais, la maison est en désordre, et il n'y a pas un sens de respect. Je peux pas être en faveur de ça, je trouve que le respect est vraiment important... du respect pour les gens... tu ne t'exhibes pas, tu ne sacres pas (25 ans, secrétaire, étudiante à temps partiel, arrivée au Québec à 5 ans).

Notons que les jeunes Québécois parlent beaucoup, eux aussi, du respect. Cependant, ils mettent l'accent plutôt sur le respect que doivent manifester les parents à l'égard de leurs enfants, ou tout au plus sur le respect mutuel qui doit caractériser les rapports entre les générations.

Les rapports hommes-femmes

Le thème des rapports hommes-femmes en milieu québécois ressort dans bon nombre d'entrevues auprès des Latino-américains (et plus vivement chez

les filles) ; ces jeunes approuvent la plus grande égalité sexuelle qu'ils trouvent dans la société québécoise, et cela en dépit des réserves émises par les Salvadoriens des deux sexes au sujet du comportement sexuel des jeunes Québécoises. Car l'égalité dont parlent les jeunes Latino-américains concerne surtout la répartition des tâches domestiques et l'accès des femmes aux études et aux emplois. (Plusieurs jeunes Latino-américains remarquent qu'il y a aussi des Québécois « machos ».) Quant aux jeunes des milieux portugais et grec, ils n'évoquent pas le thème des rapports hommes-femmes dans leurs discours sur les Québécois, sauf deux jeunes femmes d'origine portugaise, qui opposent les hommes québécois aux hommes « trop machos » de leur milieu ethnique.

Les hommes sud-américains sont très machos... conservateurs aussi. (Mais) ils sont plus chaleureux ; les Québécois sont plus froids... Venir ici a changé beaucoup de choses (dans la famille)... Ici la femme est plus indépendante, elle a son travail, elle fait ses affaires... Mes parents aiment ce changement, moi aussi (Maria Victoria, 19 ans, arrivée au Québec du Chili à 9 ans).

Avant je pensais comme un Latino macho, mais maintenant j'ai changé. Ici c'est plus libre. C'est mieux que dans un pays latino. Là-bas (au Salvador), c'est le machisme partout... Il y a des Latinos qui sont arrivés jeunes ici et qui pensent la même chose. La femme doit tout faire dans la maison, puis lui, c'est le macho, il frappe la femme... Je hais ces stupidités (Francisco, 18 ans, né au Salvador, arrivé au Québec à 12 ans).

J'aime que les gars fassent des tâches ménagères. Là-bas (au Salvador) ce sont de vrais machos... un gars est gène de balayer, ici c'est naturel (Esther, 18 ans, arrivée au Québec à 13 ans).

N'oublions pas que les parents des jeunes Latino-américains sont souvent assez politisés ; souvent la mère, sinon les deux parents, est très réceptive à ce qu'elle juge être la plus grande égalité des sexes au Québec ; par exemple, les parents de Maria

Victoria sont de cet avis. Un Salvadorien de 18 ans dit de sa mère : « Elle n'aime pas le manque de respect, mais elle est d'accord avec certaines choses, telles que les hommes qui aident à la maison ». De plus, comme nous l'avons dit, plusieurs jeunes Chiliens et Salvadoriens vivent en ménage monoparental, le plus souvent à cause de la séparation ou du divorce de leurs parents. Voici ce que dit un jeune Salvadorien qui vit avec sa mère et ses deux sœurs : « C'est difficile d'être macho quand tu habites avec trois femmes ».

D'autres aspects de la vie familiale des Québécois suscitent des commentaires favorables de la part de certains jeunes d'autres origines, tels que la communication plus ouverte censée exister entre parents et adolescents québécois, la plus grande autonomie (« indépendance ») qu'ils observent chez les Québécois de leur âge, l'intimité accordée à l'individu. Plusieurs expriment le désir de promouvoir ces valeurs « québécoises » à l'avenir dans leur propre foyer. Il s'agit, dans la plupart des cas, d'une reconnaissance des avantages d'un système familial différent du leur, plutôt que d'une admiration aveugle pour un mode de vie jugé supérieur (voir, par exemple, les propos de Sophia, Alexander et Claudia, cités ci-dessus).

La communication que quelques-uns supposent exister entre les jeunes Québécois et leurs parents est reliée, selon eux, à la plus grande permissivité de ces derniers :

Quant à la famille, les Québécois sont plus ouverts. J'ai un copain canadien-français qui peut dire à son père, « Nous allons nous soûler la gueule ce soir ». Ils sont plus relax, ils font ce qu'ils veulent. Pas comme nous autres ; nous, on doit se préoccuper de tout (Dimitri, 20 ans, né au Québec de parents grecs).

Ce qu'il y a de positif c'est la relation que j'ai vue des fois entre la mère québécoise

et sa fille. Au Chili, c'est toujours « la mère, c'est la mère » ; des fois, elle frappe ses enfants. Ici, la mère a souvent un contact plus dégagé avec ses filles, c'est pas la mère-mère, surtout si elle est jeune. Entre la mère et la fille c'est plus amie-amie, peut-être plus sincère, pas autant de rôles (Sylvia, 21 ans, arrivée au Québec à 13 ans).

Notons entre parenthèses que les jeunes d'origine immigrée ont tendance à attribuer tout problème de communication avec les parents aux origines culturelles de ces derniers ou à leur histoire migratoire (à l'expérience d'exil et de déclassement de certains parents chiliens, par exemple). Pourtant, la plupart des jeunes Québécois francophones que nous avons interviewés se plaignent, eux aussi, d'un « manque de communication » avec leurs parents ! Mais ce que les enfants d'immigrés attribuent aux origines culturelles de leurs parents les Québécois le voient comme étant une différence d'idéologie ou de génération. Il nous semble que le manque de communication dont parlent les jeunes Québécois francophones concerne surtout le niveau affectif, tandis que les jeunes issus de familles immigrées situent le problème sur le plan d'une incapacité à se comprendre et de différends très concrets entre eux et leurs parents, par exemple concernant les sorties des filles, les fréquentations, thème que nous espérons approfondir dans une future publication.

Ajoutons que bon nombre de répondants décrivent les Québécois comme étant, de manière générale, honnêtes et francs. De jeunes Chiliens opposent la franchise des Québécois à ce qu'ils appellent l'« hypocrisie » qui fait partie des normes de politesse transmises par leurs parents :

Par exemple, ma mère ne dit pas toujours la vérité à mes grands-parents... Les Chiliens ne sont pas assez honnêtes, les Québécois le sont par exemple... Les Chiliens sont hypocrites. Les apparences ex-

térieures sont importantes (Louisa, 18 ans, arrivée au Québec à 8 ans).

L'attitude des Québécois envers les minorités immigrées

En parlant de leurs fréquentations et amitiés, plusieurs Grecs et Portugais évoquent le thème du racisme. Leurs propos à ce sujet sont assez variés ; certains considèrent que le problème existe, mais ils ne se sentent pas touchés personnellement, comme ce Portugais, disant : « Il y a du racisme, mais c'est drôle, je n'ai pas de grands problèmes à ce niveau-là ». Une fille d'origine portugaise, née au Québec, se considère stéréotypée par les Québécois mais leur donne la réplique : « Ils pensent que nous sommes tous sales et stupides... Quand un gars m'a insultée à l'école, je l'ai appelé "Newfie" ».

Chez les jeunes Latino-américains on n'entend pas parler de racisme, mais plutôt des différences de caractère qui sont supposées créer une distance entre les Québécois et eux : le plus grand individualisme, la « froideur » des Québécois. Mais, là aussi, il n'y a pas de consensus. « Ils sont pas très communicatifs avec les immigrés », dit une jeune Salvadorienne, qui s'est sentie « blessée » par les paroles désobligeantes de ses camarades d'école québécois. Par contre, plusieurs Chiliens présentent les Québécois comme « accueillants » envers les immigrés et « chaleureux » : selon l'un d'eux, « Les Québécois francophones peuvent être aussi chaleureux et aussi latins que nous les Chiliens ». Cependant ils jugent les Québécois de leur âge quelque peu bornés, peu intéressés par les autres pays et cultures, et peu politisés. Une autre remarque que « pour se faire amie des Québécois, il faut s'intégrer totalement ». Une Chilienne trouve les Québécois très ouverts sur le plan

90 des sentiments, trop même, mais fermés sur le plan de la culture :

Les Québécois veulent être sympathiques avec beaucoup de monde. Ils donnent beaucoup, même trop je dirais. Des fois ce n'est pas nécessaire de donner beaucoup de sentiments à une personne... (Pour-tant) ils n'aiment pas trop la différence, les Québécois... alors, à l'école je me comporte plus à la québécoise (Louisa, 18 ans, arrivée au Québec à 10 ans).

Plusieurs des jeunes d'origine immigrée sympathisent avec les Québécois quant à l'importance que donnent ces derniers à leurs racines, y trouvant une similitude avec leur propre expérience ; comme dit une étudiante de CEGEP d'origine grecque : « Ils sont patriotes, comme les Grecs, dans un sens ».

Seulement deux jeunes interviewées, l'une d'origine grecque, l'autre d'origine portugaise, comparent les Québécois francophones aux anglophones. Toutes deux se disent trilingues mais se sentent rejetées par les Québécois francophones. L'une d'elles a été scolarisée en anglais mais a suivi une formation de coiffeuse en français ; elle perçoit des barrières linguistiques et « raciales » par rapport aux Québécois francophones.

Il y a des barrières linguistiques, une sorte de conflit racial. C'est un obstacle. Dans les rapports que j'ai eus avec les Québécois, ils ne m'ont pas acceptée, quoique moi, j'étais ouverte... et maintenant je les blâme, eux (Katerina, 22 ans, étudiante d'université à temps partiel et secrétaire, née au Québec).

« Nous » et les autres

La distinction entre francophones et anglophones québécois est un thème très secondaire dans le discours de la plupart des jeunes d'origine immigrée. Les Salvadoriens ont tendance à se situer comme « Latinos » (Latino-américains) par rapport à l'ensemble de la société québécoise. Quant aux autres, ils distinguent entre ceux qu'ils appellent « les ethniques » (les immigrés et leurs descendants), auxquels ils s'identifient, et les autres Québécois. D'ailleurs, ces identifications reflètent les modèles de fréquentations : les Salvadoriens disent fréquenter des Latino-américains, et pas seulement d'autres Salvadoriens. Les jeunes d'origine chilienne, portugaise et grecque fréquentent surtout d'autres jeunes qui sont d'origine immigrée, mais pas forcément de la même ethnie. Les contraintes d'espace nous empêchent d'élaborer davantage sur ce point ; il suffit de dire que, en parlant des rapports familiaux des Québécois, beaucoup de ces jeunes ont évoqué les similitudes entre leur groupe et d'autres groupes immigrés, tout en les opposant aux Québécois.

Ainsi, le « nous »-sujet de leurs discours glisse constamment entre différents locus d'identification. Tantôt il s'agit de « nous-les-(X)-au-Québec » (par opposition aux gens du pays d'origine), tantôt de « nous-les-Latins » (gens d'origine latino-américaine et méditerranéenne), tantôt de « nous-les-gens-d'origine-immigrée », et ainsi de suite. Nous nous sommes souvenus de la notion de « culture immigrée » élaborée par Micone au sujet des descendants d'immigrés à Montréal (1985). Dans nos analyses futures, nous avons l'intention d'approfondir la question des multiples points de référence qui déterminent les paramètres du champ de significations à l'inté-

rieur duquel ces jeunes définissent leur identité. Plusieurs auteurs, par exemple Oriol (1988) et Catani (1986), ont tendance à parler d'une « double identité » définie en fonction de deux pôles de référence, la société d'origine et la société d'immigration ; mais Oriol (1988) parle aussi des images qu'ont les jeunes Portugais de France de leur propre milieu ethnique. Quelques auteurs nord-américains étudient la culture immigrée (par exemple Fischer), mais toujours par référence à la culture d'un seul groupe ethnique.

Il nous paraît possible de reconnaître que la spécificité du contexte montréalais est propice non seulement à la rétention de la spécificité ethnique de chaque groupe, mais aussi au développement d'une identité « transculturelle » où la distinction principale se ferait entre les gens d'origine immigrée et les « majoritaires ». Cependant, la question est complexe, car la plupart des jeunes interviewés expriment une certaine distance par rapport aux immigrés qu'ils jugent « trop différents » sur le plan culturel (une Chilienne parle ainsi des Pakistais, par exemple).

En tout cas, les images des Québécois que nous venons de présenter ne forment qu'une partie d'un corpus d'images de l'« Autre » par rapport auxquelles ces jeunes se situent. S'ils se différencient des Québécois, ils en font autant par rapport aux gens du pays d'origine. De plus, bon nombre de jeunes interviewés expriment une certaine distance critique par rapport aux membres de leur ethnie à Montréal tout en évoquant des représentations types de leur groupe et des catégories sociales qu'il comprend.



Stéréotypes, ethnocentrisme, stratégies identitaires

Nous avons préféré parler des « images » que se font des Québécois les jeunes d'origine immigrée, étant donné la longue association du terme « stéréotype » et du racisme, ainsi que l'accent mis sur le caractère erroné des stéréotypes par un certain nombre d'auteurs. En fait, le discours des interviewés ne laisse rien transparaître qui pourrait être interprété comme « biologisant ». C'est plutôt le « culturalisme » qui ressort de leurs commentaires au sujet des rapports familiaux des Québécois, puisqu'ils attribuent les différences de comportements par rapport à leur propre groupe à des différences de normes, de traditions ou de socialisation. Mais ce « culturalisme » n'a rien d'essentialiste, sauf peut-être pour les jeunes Salvadoriens. La plupart des jeunes se considèrent eux-mêmes formés en partie par la culture québécoise, et dotés d'appartenances culturelles multiples.

Quant à la véracité de leurs images des Québécois, rappelons l'hypothèse de Levine et Campbell (1972) selon laquelle la proximité spatiale et la fréquence des contacts donneraient lieu à des conceptions plus exactes d'un groupe par rapport à l'autre. Cette hypothèse paraît supposer une égalité fonctionnelle entre les deux entités en question, ainsi que la possibilité de vérifier la

justesse ou la fausseté des idées que l'on se fait de l'autre. (Voir aussi la critique de Brown et Turner, 1981, sur l'« hypothèse du contact ».) Nous ne tenterons pas d'analyser la qualité factuelle des images des Québécois, tout comme nous laisserons en suspens la questions des notions qu'auraient les Québécois des groupes immigrés concernés par notre étude. Pourtant, nos données nous permettent quelques commentaires au sujet de la *qualité* de ces images, ainsi que des référents comportementaux sur lesquels elles sont basées.

Si l'on compare les quatre groupes pour ce qui est des fréquentations et des amitiés, ce sont les jeunes Chiliens qui ont les contacts les plus proches avec les Québécois, suivis des Portugais, des Grecs et des Salvadoriens. (Dans les quatre groupes, les amitiés plus intimes sont nouées, généralement, avec des membres du même groupe ou d'autres ethnies immigrées.) En gros, ce sont les images des Québécois évoquées par les jeunes Chiliens qui sont les plus nuancées et les plus particularisées ; plus que les autres, les Chiliens font référence à leurs observations directes en parlant des Québécois. Le contraste est frappant avec les Salvadoriens, également d'origine latino-américaine, mais arrivés plus récemment au Québec et ayant beaucoup moins de contacts avec les Québécois au plan des amitiés.

Les jeunes Salvadoriens qualifient les Québécois en termes beaucoup plus catégoriques que ne le font les Chiliens, et leurs propos sont beaucoup plus unificatoires : ils tendent à évoquer les mêmes thèmes et, généralement, en parlent de la même façon. Les jeunes Salvadoriens font assez souvent référence à des choses dont ils ont « entendu parler » au sujet des Québécois, au lieu d'é-

voquer leur propre expérience. De tous les groupes, ce sont ceux qui tiennent les propos les plus proches de la vision absolue dont parlent Levine et Campbell : « la tendance à penser que le monde est exactement tel qu'on le voit soi-même et que les autres groupes [...] se conduisent comme ils le font par malignité ou par incapacité » (1972 : 14 ; notre traduction).

Parfois les Chiliens ont simplement refusé de caractériser les familles québécoises en raison de la grande variation qu'ils percevaient entre elles ; d'ailleurs, plusieurs jeunes d'origine portugaise et grecque ont introduit leurs commentaires au sujet des Québécois par des réserves du genre « il y en a de toute sorte », ou par l'aveu que leurs contacts avec les Québécois sont limités ou superficiels. Il semble, donc, en ce qui concerne la population étudiée, qu'un contact plus fréquent et plus intime donne lieu à des images qualitativement différentes de celles que l'on trouve là où le contact est réduit : elles sont, en gros, plus nuancées et mieux situées par rapport à des comportements concrets observés.

Peut-on voir dans l'image des Québécois l'ethnocentrisme universel, voire nécessaire, évoqué par Lévi-Strauss (et, d'une manière différente, par Levine et Campbell) ? S'agit-il d'une attitude protectrice à l'égard d'un patrimoine culturel menacé par les forces assimilatrices de la société d'immigration ? Nous ne mettons pas en question la possibilité d'un ethnocentrisme universel, au sens de notion de « nous-eux » servant à valoriser l'appartenance au « nous ». (Mais ce serait seulement à l'échelle du groupe, car on peut rencontrer sans difficulté des individus qui cherchent à s'attacher, par mariage ou par des moyens plus flous – le travail de

92 terrain anthropologique, par exemple –, à d'autres ethnies.) Mais, au-delà de ce niveau de généralité, il nous paraît inutile de traiter comme un ensemble les manifestations infiniment variées d'attachement à un groupe et de préférence pour un mode de vie.

En ce qui concerne les jeunes que nous avons interviewés, il s'agit d'un enjeu infiniment plus fluide et plus complexe que la défense d'un « patrimoine ». D'abord, ils se sentent de multiples appartenances : de quel patrimoine s'agit-il ? Comme nous l'avons expliqué plus haut, les images des Québécois ne constituent qu'une dimension d'un champ de représentations qui englobe la société d'origine, le groupe ethnique installé à Montréal, les autres ethnies immigrées... C'est un champ en mouvement constant, dont les paramètres se redéfinissent selon l'évolution des rapports réels entre les groupes. Le patrimoine de la société d'origine ne représente qu'un point d'attache parmi plusieurs dans un schéma d'appartenances diverses, point auquel la plupart de ces jeunes ne s'identifient que partiellement et sur un mode restreint ; plutôt que d'un moyen de défense d'un héritage culturel, il s'agit d'un effort de se situer – et de se valoriser – dans un champ de multiples appartenances « ethniques » possibles, selon ce que Vasquez dénomme

« stratégie identitaire » ; tout en citant Devereux, cette auteure définit ce genre de « stratégie » comme « l'ensemble des défenses et désirs (conscients et inconscients) qui orientent les comportements de la personne », plutôt que comme « un ensemble de manoeuvres visant à l'obtention d'un but clairement défini » (Vasquez, 1987 : 37).

Notre approche doit beaucoup à certains chercheurs français, en particulier Oriol (1984a, 1984b, 1985, 1988), ainsi que Catani (1985, 1986), de Bertoli (1988), Hily (1983) et Munoz (1988), qui mettent l'accent sur la *viabilité des appartenances plurielles*, plutôt que d'y voir une pathologie. Notre perspective rejoint aussi celle d'Apfelbaum et Vasquez (1983), Vasquez (1987) et Vasquez et Apfelbaum (1987), qui témoignent, comme les autres chercheurs que nous venons de mentionner, du rôle actif et créateur des immigrants chiliens en France, et en particulier des jeunes, face à un enjeu d'identités assez complexe.

Dans son étude sur les jeunes d'origine portugaise en France, Oriol s'oriente vers la « mentalité » attribuée aux Portugais en France et au Portugal, sa collègue Hily fournissant un bref aperçu de la « mentalité » des Français, telle qu'elle est vue par ces jeunes (1983). Tout en soulignant que les traits attribués à l'Autre sont le produit d'une situation en mutation constante, et que la comparaison avec l'Autre n'est pas « le seul acte essentiel au fondement de l'identité sociale » (Oriol, 1984 : 85), Oriol affirme que le vécu prend son sens dans le positionnement implicite du Nous et du Eux. « Rien (n'est) moins solitaire que l'expérience intime de l'identité qui se situe constamment dans le champ des oppositions symboliques » (Oriol, 1984 : 85). Ou encore, selon une

auteure qui a participé à la même recherche : « L'identité se construit dans un jeu constant d'interactions et d'oppositions » (Munoz, 1988 : 223).

Nos résultats diffèrent quelque peu de ceux de ces chercheurs français car la gamme d'appartenances ethniques possibles paraît plus large dans le contexte québécois. Ces chercheurs ont tendance à parler d'une « double appartenance » (portugaise et française, par exemple) et il ne ressort de leurs diverses recherches rien de comparable aux autres identifications possibles que nous avons observées chez les jeunes d'origine immigrée à Montréal (par exemple avec les autres « Latins », ou avec les autres « ethniques »). Cela tient sans doute à la qualité particulière du contexte pluriethnique de Montréal, où, comme nous l'avons dit, la « double majorité » n'exerce pas le même pouvoir assimilateur sur les minorités immigrées ; de plus, à Montréal, la proportion de minoritaires dans le groupe d'âge touché par notre recherche est très importante et encore plus importante dans certaines des écoles primaires et secondaires que ces jeunes ont fréquentées.

Une autre différence assez frappante entre les résultats de notre recherche et ceux des études menées par Oriol et son équipe concerne la valorisation des rapports familiaux du groupe ethnique. De Bertoli souligne l'importance de la famille par rapport à l'identité culturelle : « La famille est le premier lieu de médiatisation des signifiants de l'appartenance [...] La famille propose un ensemble d'éléments culturels plus ou moins cohérents pouvant favoriser l'adhésion de l'individu au groupe plus large dont elle fait partie » (De Bertoli, 1988 : 153-156).

À la différence de nos répondants, les jeunes Portugais inter-

viewés par De Bertoli jugent l'éducation reçue de leurs parents « moins positive » que celle des parents français, mais plus positive que celle des parents du Portugal (De Bertoli, 1988 : 160) ; plus généralement, la mentalité portugaise est considérée comme « négative [...] dans sa production d'interdits et de contrôle des individus » (De Bertoli, 1988 : 162).

Comment expliquer, alors, que dans la grande majorité de nos entrevues la famille se présente comme le foyer d'une identité culturelle valorisée, et cela dans les quatre groupes étudiés ⁴ ? Serait-il, encore une fois, question du caractère particulier du contexte social québécois ? Nous croyons qu'une des tâches principales des études ethniques au Québec dans les années à venir sera justement de cerner la spécificité du « pluralisme » québécois et d'approfondir ses implications par rapport à l'ethnicité et à la dynamique des rapports interethniques.

Deirdre Meintel
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Notes

¹ Cette recherche a été réalisée grâce à des subventions accordées par le CAFIR (Université de Montréal), le FCAR (Québec) et le Secrétariat d'État (Ottawa). Nous tenons à remercier Mauro Peressini, pour sa collaboration au développement de ce projet de recherche, et Fernanda Claudio, Sonia Grmela, Francine Juteau et Spyradoula Xenocostas, qui ont fait la collecte de données auprès des jeunes d'origine immigrée. La perspective exposée dans ce texte est en grande partie le produit d'un travail d'équipe, auquel a également participé Danièle Bélanger. Nous remercions aussi Donna Winslow (Université de Montréal) et ses étudiants, qui nous ont aidés dans la collecte de données auprès des jeunes Québécois, ainsi que Lorraine Muise, pour sa contribution à l'analyse des données. Nous sommes particulièrement reconnaissante envers Aline Tauzin (CNRS, Paris), pour ses commentaires au sujet du style et du contenu, tout en assumant l'entière responsabilité du texte. Nous remercions enfin les jeunes qui ont généreusement accepté de participer à cette enquête.

² Les observations de terrain ont été élaborées par Fernanda Claudio (en préparation), Sonia Grmela (1989), Francine Juteau (1989), et Spyradoula Xenocostas (en préparation).

³ Des pseudonymes ont été utilisés afin de protéger l'anonymat des individus interviewés.

⁴ Voir Rosenthal, 1983, au sujet des biais des chercheurs canadiens en ce qui concerne les rapports familiaux des minorités ethniques. Vues comme « plus traditionnelles » que les majoritaires, les minorités ethniques sont généralement supposées avoir des rapports familiaux caractérisés par des réseaux d'entraide plus forts que ce ne serait le cas chez les majoritaires.

Bibliographie

- APFELBAUM, E. et A. VASQUEZ. 1983. « Les réalités changeantes de l'identité », *Peuples méditerranéens*, 24 : 83-101.
- ALLPORT, G.W. 1958. *The Nature of Prejudice*. Garden City, New York, Doubleday, Anchor Books (1^{re} éd., 1954).
- BANTON, M. 1967. *Race Relations*. New York, Basic Books.
- BANTON, M. 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge, Angleterre, Cambridge University Press.
- BRIGHAM, John C. 1971. « Ethnic Stereotypes », *Psychological Bulletin*, 76, 1 : 15-38.
- BROWN, R.G. et J.C. TURNER. 1981. « Interpersonal and Intergroup Behavior », dans BROWN et TURNER : 33-65.
- BROWN, R.G. et J.C. TURNER. 1981. *Intergroup Behavior*. Chicago, University of Chicago Press.
- CATANI, M. 1983. « L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeurs », *Peuples méditerranéens*, 24 : 117-126.
- CATANI, M. 1986. « Les migrants et leurs descendants entre devenir individuel et allégeance chthonienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXXI : 281-298.
- CLAUDIO, F. En préparation. *Les Jeunes d'origine portugaise à Montréal* (titre provisoire). Montréal, Université de Montréal, Département d'anthropologie, mémoire de maîtrise.
- CLIFFORD, J. et G.E. MARCUS. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- DE BERTOLI, D. 1988. « Analyse des entretiens de groupes réunis à Pau », dans ORIOL : 152-181.
- ELDER, G. 1977. « Family History and the Life Course », *Journal of Family History*, 2, 4 : 279-304.
- FISCHER, M.M.J. 1986. « Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory », dans CLIFFORD et MARCUS : 194-233.

- GANS, H.J. 1979. « Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America », *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1 : 1-20.
- GMELCH, S.B. 1986. « Groups That Don't Want In: Gypsies and Other Artisans, Trader and Entertainer Minorities », *Annual Review of Anthropology*, 17 : 307-330.
- GOSSELIN, J.-P. 1984. « Une immigration de la onzième heure : les Latino-américains », *Recherches sociographiques*, 25, 3 : 393-420.
- GRMELA, S. 1989. *Les Réfugiés chiliens à Montréal. Niveau d'intégration et de rupture*. Montréal, Université de Montréal, Département d'anthropologie, mémoire de maîtrise.
- HAREVEN, T.K. 1974. « The Family as a Process: The Historical Study of the Family Cycle », *Journal of Social History*, 7, 3 : 322-329.
- HAREVEN, T.K. 1978. « Cycles, Courses and Cohorts: Reflections on Theoretical and Methodological Approaches to the Historical Study of Family Development », *Journal of Social History*, 12 : 97-109.
- HILY, M.-A. 1983. « À l'écoute des expressions de l'identité : un protocole d'interview de groupe de jeunes Portugais en France », *Peuples méditerranéens*, 24 : 71-81.
- LEVINE, R.A. et D.T. CAMPBELL. 1972. *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York et Toronto, John Wiley and Sons, Inc.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1983. *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.
- JUTEAU, F. 1989. *Fréquentation, mariage et divorce chez les Salvadoriens à Montréal*. Montréal, Université de Montréal, Département d'anthropologie, mémoire de maîtrise.
- McCREADY, W.C., éd. 1983. *Culture, Ethnicity and Identity*. New York et Toronto, Academic Press.
- MEINTEL, D. 1984. *Race, Culture and Portuguese Colonialism in Cabo Verde*. New York, Syracuse University, FACS Publications.
- MICONE, M. 1985. « La culture immigrée ou l'identité des gens du silence », *Vice versa*, 2, 3 (mars-avril) : 13-14.
- MILLER, A.G. 1982. « Historical and Contemporary Perspectives on Stereotyping », dans MILLER : 1-40.
- MILLER, A.G. 1982. *In the Eye of the Beholder: Contemporary Issues in Stereotyping*. New York, Praeger.
- MUNOZ, M.-C. 1988. « Analyse séquentielle de protocoles de discussion de groupe », dans ORIOL : 182-225.
- O'BRIEN, D.J. et S. FUGITA. 1983. « Generational Differences in Japanese Americans' Perceptions and Feelings about Social Relationships between Themselves and Caucasian Americans », dans McCREADY : 223-240.
- ORIOL, M. 1984a. « L'émigré portugais ou l'homme multidimensionnel », *Revue suisse de sociologie*, 10, 2 : 541-562.
- ORIOL, M. 1984b. *Les Variations de l'identité. Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, vol. I. IDÉRIC, Université de Nice.
- ORIOL, M. 1985. « L'ordre des identités », *Revue européenne des migrations internationales*, 1, 2 : 171-185.
- ORIOL, M., en collaboration avec A. MARTINHO. « Analyse qualitative d'interviews collectives et individuelles », dans ORIOL : 141-151.
- ORIOL, M., éd. 1988. *Les Variations de l'identité. Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, vol. II. IDÉRIC, Université de Nice.
- ROSENTHAL, C.J. 1983. « Aging, Ethnicity and the Family: Beyond the Modernization Thesis », *Études ethniques au Canada/Canadian Ethnic Studies*, 15, 3 : 1-36.
- STEPHAN, W.G. et D. ROSENFELD. 1982. « Racial and Ethnic Stereotypes », dans MILLER : 1-40.
- SUMNER, W.G. 1906. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Boston, Ginn.
- TAGUIEFF, P.-A. 1988. *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Éditions de la Découverte.
- TAJFEL, H. 1981. « Social Stereotypes and Social Groups », dans BROWN et TURNER : 144-167.
- VASQUEZ, A. 1987. « Les avatars de l'"identité culturelle" étudiée chez des exilés politiques », *L'homme et la société*, 83 : 28-40.
- VASQUEZ, A. et E. APFELBAUM. 1985. « Du sentiment d'étrangereté à la situation d'étranger », *L'homme et la société*, 77-78 : 51-63.
- XENACOSTAS, S. *Les Immigrées grecques à Montréal* (titre provisoire). Montréal, Université de Montréal, Département d'anthropologie, mémoire de maîtrise.