

# Transculturalité et enjeux éthiques liés à la diversité culturelle en contexte canadien

Nathalie Piquemal and Yves Labrèche

Volume 30, Number 1, 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1045599ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1045599ar>

[See table of contents](#)

## Publisher(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

## ISSN

0843-9559 (print)

1916-7792 (digital)

[Explore this journal](#)

## Cite this article

Piquemal, N. & Labrèche, Y. (2018). Transculturalité et enjeux éthiques liés à la diversité culturelle en contexte canadien. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 30(1), 169–191. <https://doi.org/10.7202/1045599ar>

## Article abstract

Framed within a context of social realities still too often marked by injustice, marginalisation and the exclusion of minorities in Canada and North America, the following text offers critical reflection on the concepts of multi-, inter-, and trans-culturalism and, in particular, on the ethical issues related to cultural diversity within the Canadian context. The authors draw upon the moral philosophy of Levinas as well as upon anthropology and other related disciplines to emphasise individual and social responsibility with the goal of linking perspectives related to cultural diversity to an ethics of relations to the Other. With the aid of research and observations dealing with ethnocentrism and discrimination, the authors demonstrate the necessity of conceiving and treating transculturality according to an ethics of responsibility.

## **Transculturalité et enjeux éthiques liés à la diversité culturelle en contexte canadien**

Nathalie PIQUEMAL  
Université du Manitoba  
et

Yves LABRÈCHE  
Université de Saint-Boniface

### **RÉSUMÉ**

En partant d'un constat de faits sociaux encore trop souvent marqués par l'injustice, la marginalisation et l'exclusion des minorités en contexte canadien et nord-américain, ce texte propose une réflexion critique sur les concepts de multi-, inter-, et trans- culturalisme, et plus particulièrement sur les enjeux éthiques liés à la diversité culturelle en contexte canadien. Les auteurs font appel à la philosophie morale de Levinas ainsi qu'à l'anthropologie et aux disciplines connexes pour mettre l'accent sur la responsabilité individuelle et sociale en vue d'arrimer les perspectives en matière de diversité culturelle à un axe d'éthique de la relation à Autrui. À l'aide d'exemples de recherches et d'observations sur l'ethnocentrisme et la discrimination, les auteurs établissent la nécessité de penser et panser la transculturalité selon une perspective éthique de responsabilité.

### **ABSTRACT**

Framed within a context of social realities still too often marked by injustice, marginalisation and the exclusion of minorities in Canada and North America, the following text offers critical reflection on the concepts of multi-, inter-, and trans-culturalism and, in particular, on the ethical issues related to cultural diversity within the Canadian context. The authors draw upon the moral philosophy of Levinas as well as upon anthropology and other related disciplines to emphasise individual and social responsibility with the goal of linking perspectives

related to cultural diversity to an ethics of relations to the Other. With the aid of research and observations dealing with ethnocentrism and discrimination, the authors demonstrate the necessity of conceiving and treating transculturality according to an ethics of responsibility.

---

*«Toute création véritable implique une certaine surdité l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus, sinon même leur négation.*

*Car on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir diff  rent»*

Claude Lévi-Strauss (*Race et Culture*, 1971<sup>1</sup>).

## **Introduction**

La citation ci-dessus présente un point de départ de réflexion pertinent, en ce sens qu'elle exprime une pensée de Lévi-Strauss sur l'identité et la diversité culturelles. Selon certains critiques, l'anthropologue aurait prôné un certain essentialisme et enfermement culturel. Certains le per  urent même comme allant à l'encontre de la pensée antiraciste alors que d'autres lui attribuèrent la paternité de ce courant de pensée (Baril, 2012). Cette pensée de Lévi-Strauss, alors perçue comme un faux-pas moral, a pris, par la suite, tout son sens dans le contexte de la mondialisation qui paradoxalement n'unifie pas le monde mais le morcelle (Giraud, 2008) et voit peu à peu l'avènement d'une culture hégémonique de masse. Le travail de Lévi-Strauss est alors reconnu, à juste titre, comme une contribution majeure à la compréhension de l'unité profonde de la condition humaine, de la diversité culturelle ainsi qu'au destin des cultures minoritaires.

Au cœur des préoccupations des auteurs de ce texte, en tant qu'éducateurs en milieu universitaire, se trouve la possibilité d'une société inclusive, juste et équitable.   tant tous deux positionnés dans des champs disciplinaires humanistes (anthropologie et éducation), les questions du mieux être ensemble dans la différence et du mieux faire ensemble dans l'inégalité préoccupent ces auteurs, tous deux impliqués dans la formation des futurs enseignants des écoles publiques, ainsi

que dans la recherche auprès de groupes marginalisés, à savoir les autochtones et les réfugiés<sup>2</sup>. La diversité culturelle accrue qui résulte de l'urbanisation, des dynamiques postcoloniales, et des phénomènes migratoires d'échelle massive à l'ère de la mondialisation de l'économie et des communications, s'accompagne de conflits, de heurts et de malentendus, qui, eux, véhiculent l'exclusion sociale (Piquemal & Labrèche, 2013). Ces difficultés font naître la nécessité d'articuler une approche humaniste et inclusive pour répondre aux phénomènes de déracinement, de déterritorialisation et de mobilité exacerbée. Cette approche doit se situer au-delà des propositions utopistes qui caractérisent les discours sur le transculturel et des approches poststructuralistes voulant se distinguer des modèles de relation des théories positivistes ou structuralistes qui accordent plus d'importance à l'échange qu'aux acteurs eux-mêmes (individus et communautés) de ces échanges.

Des nombreuses approches se sont succédé, parfois contredites, pour analyser les dynamiques entre cultures. Les diverses conceptualisations de la notion de diversité culturelle sont généralement organisées autour de trois approches, à savoir le multiculturalisme, l'interculturalisme et le transculturalisme. Ces termes ou leurs dérivés ont été fort usités dans diverses disciplines spécialisées (anthropologie, sociologie, psychologie, pédagogie) au cours des trois dernières décennies surtout, si bien que la frontière sémantique relativement floue qui les sépare exige un retour réflexif sur l'articulation de ces concepts dans le contexte de la visée d'une société inclusive. Plus précisément, la question posée est, comment peut-on articuler plutôt que de privilégier l'une ou l'autre de ces trois approches de sorte à favoriser l'éclosion d'une société inclusive, pacifique et équitable? Nous offrirons tout d'abord une réflexion critique sur les concepts de multi-, inter-, et trans- culturalisme. Nous ferons ensuite appel à la philosophie morale de Levinas et à l'anthropologie et à des disciplines connexes pour mettre l'accent sur la responsabilité individuelle et sociale en vue d'arrimer les perspectives en matière de diversité culturelle à un axe d'éthique de la relation à autrui. Des exemples de recherches et d'observations sur l'ethnocentrisme et la discrimination en milieu universitaire et dans la société viendront illustrer la nécessité d'une réconciliation qui permettrait d'ancrer les

approches transculturelles et transdisciplinaires dans une perspective éthique de responsabilité.

### **Multi-, inter- et trans-culturalisme et diversité culturelle**

Dans les lignes qui suivent, nous utiliserons le terme *interculturel* au sens large pour désigner les relations entre personnes, collectivités ou sociétés porteuses de cultures distinctes. Nous ferons également référence aux doctrines, approches et politiques (p. ex. le multiculturalisme) ainsi qu'aux acteurs qui adhèrent à celles-ci (p. ex. les inter-culturalistes).

Demorgon (2003) remarque à juste titre que l'*interculturel* paraît tiraillé entre le *multiculturel* qui peine à réconcilier des différences peu compatibles, et le *transculturel* qui fait miroiter l'unité de la société: «La condition ordinaire des humains [étant], plus largement, faite d'oppositions, voire de violence, [l'] *interculturel* volontaire occulte ainsi l'*interculturel* factuel» (p. 54). Si le *multiculturalisme* fait référence à un contexte politique dans lequel des lois sont formulées en vue de la gestion de la diversité culturelle, l'*interculturalisme*, quant à lui, fait référence à l'interaction entre cultures et communautés, et comporte des enjeux qui relèvent souvent de la préservation, voire de la résistance culturelle (Benessaïeh, 2008). Par ailleurs, ce n'est pas parce que nous vivons dans une société *multiculturelle*, c'est-à-dire marquée par des politiques qui soutiennent et valorisent le pluralisme culturel, que des échanges *interculturels* harmonieux s'ensuivent. Ainsi, en contexte canadien, la société dominante de souche anglo-saxonne dans laquelle s'affrontent des forces de maintien (conservatrices) et des forces de changement (progressistes), la pluralité culturelle existe et sera célébrée mais sans qu'il y ait pour autant de dialogue *interculturel* véritable (Banting, Courchene, & Seidle, 2007; Dubé, 2004; Eliadis, 2011). Concrètement, une école qui se dit *multiculturelle* peut offrir un paysage culturel pluraliste aux élèves sans avoir forcément réussi à favoriser une expérience *interculturelle* inclusive marquée par la compréhension et la connaissance réciproque du moi et d'autrui. En effet, nombreuses sont les recherches en sciences sociales qui démontrent une non-connaissance ou une méconnaissance des cultures minoritaires par la culture majoritaire ou même par d'autres cultures minoritaires, et ce, au sein d'une même nation (Bryan & Bracken, 2011; Harushimana & Awokoya, 2011; Knopf, 2010; Lindgren, 2011; Wane, 2004).

Le Canada porte comme l'un de ses marqueurs identitaires le multiculturalisme (Grosu, 2012), et pourtant l'interculturalité comme véritable inclusion culturelle dans les rapports humains reste souvent un idéal frisant l'utopie. Les constructions sociales de l'autre sont souvent noyées de stéréotypes parce que l'autre est représenté en l'absence d'un véritable dialogue et d'une relation équitable (James, 2011; Tanovich, 2006). Ces constructions conduisent à une méconnaissance de l'autre, tant dans le sens de 'mal connaître' que dans le sens de 'ne pas connaître,' de laquelle s'ensuit un processus inéluctable de marginalisation, d'exclusion et de discrimination (Carr, 2008). La non-connaissance ou méconnaissance des nations autochtones dans notre société en reste un triste exemple. Ainsi, même dans son modèle québécois d'interculturalisme, Bouchard (2011) ne traite pas des relations avec celles-ci sous prétexte que ces relations relèvent selon lui de l'État qui doit négocier de nation à nation avec les peuples autochtones.

Malgré quelques tentatives de rapprochement entre programmes en anthropologie et en études autochtones que nous avons constatées<sup>3</sup> ou qui ont été signalées à notre attention<sup>4</sup>, certains programmes continuent de fonctionner en silo, peut-être en raison des relations jadis difficiles voire de méfiance des Autochtones envers les anthropologues. Par ailleurs, les Autochtones ressentent le besoin de créer leurs propres programmes émancipés des perspectives occidentales et oppressives, et d'encourager principalement les étudiants autochtones à s'y inscrire. En contrepartie, les départements d'anthropologie commencent à reconnaître davantage la valeur des contenus autochtones au sein de leur propre programmation.

En éducation, les recherches montrent que, malgré une ouverture d'esprit plus grande par rapport à la diversité culturelle (Harell, 2009), des résistances découlant de l'ethnocentrisme subsistent dans les enjeux d'affirmation identitaire (Johnston & Bainbridge, 2008; Lund, 2006a; Lund, 2006b). Or, il importe de poursuivre les recherches sur l'identité car leur application demeure cruciale pour l'avenir relationnel de nos sociétés envisagé dans une optique de métissage culturel et de transculturalité (Kaufmann 2004, 2014). Pour répondre à cette nécessité de véritablement connaître l'autre, certains programmes universitaires, dont la mission relève du développement

humain, intègrent un enseignement obligatoire sur les cultures rendues invisibles par des dynamiques coloniales qui persistent, ainsi qu'un enseignement sur les compétences interculturelles nécessaires à un meilleur savoir-être avec l'autre. De plus, les facultés d'éducation, notamment dans l'Ouest canadien ont, par exemple, rendu les cours sur les perspectives autochtones en éducation obligatoires (Association of Canadian Deans of Education, 2010; den Heyer, 2009; Scully, 2012).

Au vu des flux migratoires et des changements sociaux, culturels et identitaires qu'ils entraînent, la dynamique du moi et de l'autre ne se limite plus seulement à l'interaction dualiste, souvent conflictuelle, entre cultures distinctes. Un désir de se construire par-delà les silos, conflits et frontières prédéterminées donne naissance à une mouvance transculturelle. L'individu s'identifie alors à plusieurs groupes sociaux ou culturels, résultant potentiellement en un syncrétisme culturel où la frontière entre l'identité et l'altérité devient floue. Il est à noter cependant que cette référence au syncrétisme, à l'hybridité ou au métissage culturel provient initialement d'approches développées en études littéraires et culturelles (Lüsebrink, 2014, p. 27). On y voit la possibilité de passer d'une culture à l'autre au-delà des enfermements conventionnels, mais, dans la pensée transculturelle, ce passage d'une culture à l'autre se fait sans essentialisme, s'accompagne aussi d'une transformation vers le commun de l'humanité, et se constitue ainsi comme un projet d'émancipation. Ainsi, un individu ou un groupe de même ascendance culturelle ou sociale peut se construire une nouvelle identité culturelle qui transcende son origine.

Dans ses recherches sur la socialisation et la construction identitaires des jeunes immigrés de banlieue en région parisienne, Maia (2014) montre qu'un désir de reconnaissance sociale et un besoin de solidarité conduisent ces jeunes à se construire une nouvelle identité transculturelle (la production de musique rap est citée en exemple) composée de valeurs et de codes communs. Le transculturel fait appel au collectif, au-delà de l'individu. Le concept de transculturalité semble, à première vue, aller au-delà de l'interculturalité en luttant contre l'essentialisme culturel et en dépassant l'adaptation des uns aux autres pour produire un espace humain valorisant et meilleur. De plus, si on tient compte de son étymologie, on pourrait

aussi proposer que le transculturel représente un processus plutôt qu'une situation de fait et qu'il contient le germe d'une transformation de la société; en cela, il s'apparente au concept de métissage culturel.

Il s'avère cependant pertinent de ne pas idéaliser le concept de transculturalité comme offrant nécessairement une meilleure alternative que l'interculturalité, en affirmant de façon simplifiée, que le premier est supérieur au second. Car, en effet, si nouvelle construction identitaire il y a pour un groupe culturel donné (par exemple, le cas des jeunes immigrés de banlieue citée ci-dessus), il n'en reste pas moins que ce groupe reste la proie de conflits interculturels avec la société dominante:

Transculturalism creates a dilemma for groups thrown into the mix. These groups cannot escape cultural hegemony, as each group contributing to the new melting pot will have to surrender some (perhaps, most) of its own identity as it assumes a new identity in the mainstream (Brooks, cité par Brosu, 2012, p. 8).

En ce sens, les multiples projets transculturels au sein d'une société n'excluent, ni ne remplacent les dynamiques souvent assimilatrices, sociétales. Quant à un projet de société transculturel, la faisabilité d'une valeur ajoutée dans le sens de monde meilleur dépend du test de l'intégration réussie qui, elle, reste une dynamique bien vivante alors que l'assimilation sous-entend généralement une perte sur le plan de l'identité d'origine. En effet, au niveau sociétal, la transculturalité se vivrait avec aisance et liberté pour certains, notamment pour les consommateurs bien nantis, férus d'arts et collectionneurs alors que pour d'autres, les nouveaux arrivants, réfugiés ou à la recherche d'emploi par exemple, elle peut être ressentie comme heurt et oppression. Ainsi, dans le milieu des industries culturelles, les cadres et les hauts placés qui se targuent de cosmopolitisme traversent aisément les frontières tout en développant une curiosité à l'égard des cultures du monde alors que les travailleurs et les sans-papiers seront davantage riviés à leur milieu immédiat (Wagner 2007, p. 25; cf. Wolton 2003, p. 23-26 qui traite de mobilité et d'identité dans le contexte de la mondialisation).

Évidemment, lorsque l'on parle de valorisation des transformations dans une société pluraliste, le majoritaire (par



exemple, l'anglophone) a plus à gagner que le minoritaire (par exemple, le francophone). En ce sens, l'anglophone peut, par exemple, argumenter en faveur d'une ouverture plus large des portes des écoles francophones, en préconisant une définition plus large du concept d'*ayant-droit* dans les écoles publiques canadiennes. Ce discours est endossé par certains francophones en milieu minoritaire qui entrevoient la possibilité d'augmenter leur poids démographique alors que d'autres craignent plutôt la disparition lente mais inéluctable de la culture associée à une langue de moins en moins maîtrisée.

Les rapports de dominant à dominé persistent qu'il s'agisse de multiculturalité, d'interculturalité ou de transculturalité (Campesino, 2008; Grosu, 2012). Les rapports inégaux entre le moi et l'autre, que ce soit à l'échelle individuelle ou à l'échelle collective, subsistent surtout lorsque le moi comporte des marqueurs identitaires de dominance et de privilège (anglophone de culture et d'ethnicité dominante) alors que l'autre comporte des marqueurs identitaires d'oppression et de marginalisation (francophone, autochtone, minorité ethnique, immigrant). En ce sens, les enjeux éthiques restent fondamentaux quel que soit le préfixe (multi, inter ou trans) apposé au concept de culture et de toutes ses déclinaisons.

### **Éthique et responsabilité individuelle et sociale**

Qu'il s'agisse du maintien ou de la transformation de l'identité culturelle à travers le pluralisme culturel (multi), de la relation entre cultures (inter-), ou de transformation ou reconstruction culturelle (trans-), l'éthique de la relation avec autrui reste l'enjeu fondamental de la justice sociale. En effet, la diversité culturelle engendre des dynamiques sociales qui affectent les individus différemment selon leur propre positionnement social. Alors que pour certains, il peut simplement s'agir d'une tension entre deux cultures, dans le cas par exemple d'un immigrant de souche privilégiée, pour d'autres, en particulier chez les Autochtones, le contact culturel avec la société de souche européenne est vécu comme une relation inéquitable et les discriminations qui perdurent indument depuis des siècles donnent lieu à un repli et un rejet du côté des communautés moins nanties et à une critique des forces postcoloniales par les intellectuels autochtones (Battiste et Henderson 2000; Piquemal, Bahi & Bolivar, 2009; Piquemal

et Labrèche, 2013). Ainsi, l'attitude de l'hôte majoritaire face à l'autre devenu minoritaire peut, pour autrui, être un facteur d'épanouissement tout comme elle peut être un facteur d'adversité. Il en ressort que les compétences interculturelles ne sauraient se développer sans passer par une compréhension approfondie de soi et du positionnement social de soi par rapport à autrui préalablement à une véritable connaissance de l'autre. Pour analyser les formes de perception de l'autre et des formes de réaction qui en résultent c'est à la psychologie interculturelle qu'il faudra avoir recours (*cf.* Lüsebrink 2014, p. 28).

Malheureusement, les propos relatifs à la diversité culturelle restent souvent figés sur la notion de gestion, envisagée comme méthode visant à apprivoiser l'autre et qui néglige le travail sur soi pourtant indispensable en vue d'un rapport éthique avec autrui. Or ce discours laisse entrevoir l'existence d'un faux-pas éthique qui est celui de la dénégation de la responsabilité du moi par rapport à autrui (Piquemal et Keller, 2012), laissant la possibilité au moi de se désengager, se déresponsabiliser, et s'innocenter dans des rapports potentiels de dominant et dominé.

De nombreuses recherches, notamment en éducation, montrent les difficultés qu'ont les membres de la société dominante à reconnaître le rôle qu'ils jouent dans le maintien des inégalités sociales (Allahar et Côté, 1998; Carr, 2008; Carr et Lund, 2007; Graetz, 1988; Levine-Rasky, 2000; Solomona, Portelli, Daniel, et Campbell, 2005). En effet, l'élan éthique du moi à autrui est souvent freiné, voire compromis, par la mise en avant du moi, d'un masque de résistance ou de dénégation faussement justifié par l'invisibilité des privilèges dont le moi jouit, ainsi que par «une tentative forcenée d'appréhender l'Autre, tentative liée à une forme de dénégation de soi» (Abdallah-Preteuille, 1997, p. 125). Ce masque se concrétise dans des séries d'excuses pouvant être regroupées en quatre catégories de faux-pas éthiques: le mythe du mérite («j'ai travaillé fort, donc je mérite d'avoir ce poste», même si d'autres ont travaillé fort à se maintenir en vie), le mythe de la bienfaisance («je fais des dons pour les pauvres mais je suis contre la discrimination positive»), le mythe de l'innocence («je n'étais pas né au moment des écoles résidentielles, donc je suis innocent»), et le mythe du daltonien («je ne vois pas les couleurs, je ne remarque pas que tu es noir»)

(Carr et Lund, 2007; Lensmire, 2010; Piquemal et Keller, Schick et St. Denis, 2003; Solomon, Portelli, Daniel et Campbell, 2005). Il y a donc, dans l'éthique du rapport à autrui, une problématique qui se pose et qui est celle de la responsabilité du moi dans le devenir même de l'autre, et qui, dans des rapports de pouvoir inégaux, doit s'ancrer dans un principe de responsabilité. Le moi est responsable de reconnaître son propre positionnement social par rapport à celui d'autrui, et le positionnement social d'autrui par rapport à lui-même, surtout s'il y a asymétrie. Il est éthiquement nécessaire que l'individu de la société dominante se reconnaisse comme une ethnie au même titre qu'il définit l'autre en tant qu'ethnie, car lorsqu'il se prétend invisible, il ne se conçoit pas comme faisant partie de l'équation qui privilégie les uns aux dépens des autres. Cette notion de responsabilité est au cœur même de la philosophie morale de Levinas.

Selon cet auteur, le travail sur l'éthique de la relation avec autrui est marqué par son positionnement en tant que membre d'une minorité de confession juive victime d'un génocide: «l'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain,» dit Levinas (1964, p. 164). Levinas dont la pensée se distingue de celle de Heidegger, lorsqu'il remet en question les notions d'unité et de totalité de la philosophie occidentale (le commun de l'humanité dont les différences sont vues comme accidentelles) pour avancer la notion d'infinité (nous sommes tous différents et les différences sont essentielles, infinies) définit l'éthique de la relation à autrui comme asymétrique, c'est-à-dire que le moi a une responsabilité par rapport à autrui peu importe la réaction d'autrui:

la relation intersubjective est une relation non-symétrique.  
En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire. (...). Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres (Levinas, 1982, p. 105).

La relation à autrui imposerait au moi une obligation sans attente de réciprocité contrairement au modèle du don et contre-don de Mauss<sup>5</sup>. La reconnaissance de cette asymétrie est le fondement même de la justice sociale, car on ne saurait se désengager d'autrui en proclamant que la condition d'autrui est simplement malchanceuse. Au contraire, le moi s'engage envers autrui en reconnaissant qu'il est responsable du devenir d'autrui, et cela sans attente de réciprocité. Cette notion de responsabilité du moi

nous paraît particulièrement pertinente dans le contexte d'une société encore trop marquée par le réflexe malheureux de blâmer autrui (le minoritaire) pour son propre mal-être ou pour le mal-être de la société, en voulant que l'autre soit davantage comme nous (tendance assimilatrice), ou, si l'autre reste différent, en voulant que sa différence n'affecte en aucun cas les privilèges du moi (maintien du *statu quo*). La responsabilité sans attente de réciprocité permet l'avènement d'attitudes individuelles et des démarches d'échelle sociétale, équitables et conformes à un souci de justice sociale.

Prenons l'exemple de l'immigration francophone en contexte minoritaire de l'Ouest canadien, et plus particulièrement des réfugiés de souche francophone. Dans ce contexte, leur accueil comporte une motivation tant humanitaire qu'instrumentale, humanitaire dans le sens où il y a dans la politique canadienne une volonté de démontrer un engagement concret pour les droits de la personne, et instrumentale dans le sens où l'Ouest canadien tient à maintenir, voire revitaliser, sa minorité francophone grâce à l'immigration francophone. C'est la motivation humanitaire qui remplit le mandat éthique, dans la mesure où le nouvel arrivant est traité comme une fin en soi, et non comme un moyen en vue d'une fin. Cet accueil de l'autre sans attente de réciprocité est aussi conforme au concept de respect universel de Kant. En effet, la communauté francophone se trouve enrichie du fait migratoire humanitaire, mais cette conséquence positive ne devrait pas constituer une finalité, au vu de quoi, le demandeur d'asile serait alors utilisé à des fins politiques, démographiques, ou autre. Autrement dit, d'un point de vue éthique, l'accueil de réfugiés de souche francophone ne devrait pas seulement servir de moyen à maintenir la vitalité des minorités francophones du Canada, mais devrait, de façon primordiale, répondre à un souci humanitaire. Le maintien de la francophonie grâce à l'immigration peut être une conséquence désirable d'un acte humanitaire, mais, éthiquement parlant, il ne saurait en constituer la finalité. J'accueille l'autre sans attente de réciprocité, selon Levinas, et je traite l'autre comme une fin et non comme le moyen à une fin, selon Kant.

Chez Levinas, le visage constitue l'expression de l'essence d'autrui, dans le sens d'une impossibilité d'appréhender autrui selon une logique du moi: «Le visage est présent dans son refus

d'être contenu» (Levinas, 1987, p. 211). Ici encore, la possibilité d'être pleinement confronté à l'altérité de l'autre prend tout son sens dans une société où la différence plaît, voire attire, si elle reste dans le domaine des arts, de la culture ou du simple folklore, mais où la différence déplaît si elle menace les privilèges et le statu quo social. Lorsque la différence menace, les préjugés renaissent. La métaphore du visage constitue ce qui devrait empêcher l'essentialisation de l'autre, car chaque visage est unique. L'humilité qu'une telle démarche éthique impose n'est, bien entendu, pas à sous-estimer, car la rencontre éthique de l'autre est un processus dialogique dans lequel la compréhension de l'autre passe par un regard critique sur soi. Dans la pédagogie des rencontres interculturelles, on ne peut que revenir sur la nécessité du travail critique du moi à deux niveaux: d'une part, je cherche à comprendre l'autre en acceptant que la compréhension totale de l'autre m'échappe; d'autre part, je rencontre, j'accueille, et j'appréhende l'autre sans attente de réciprocité.

S'il est un fait que la philosophie morale de Levinas semble plus particulièrement contenir un angle relationnel individuel (le moi et l'autre), il n'en reste pas moins que la pertinence de cette approche quant à la notion de responsabilité est transférable au collectif, voire à la société, dans les rapports inter-collectifs entre minoritaires et majoritaires. Dans le questionnement d'une société soucieuse de justice sociale, se profile la question de responsabilité collective par rapport aux minorités d'ici et d'ailleurs. Les démarches relativement récentes de réconciliation avec les nations autochtones, l'intégration d'un enseignement qui tient compte des perspectives et des contenus autochtones dans le cursus scolaire et universitaire, ainsi que la mise en place de quotas d'admission dans certains programmes universitaires pour les membres de groupes ayant subi des oppressions systémiques constituent des initiatives de prise de responsabilité du majoritaire dans le devenir du minoritaire, par rapport à ce qui est juste.

Prenons l'exemple de nos voisins américains dont les événements récents ont suscité des réactions au Canada. La mort de plusieurs Noirs tués par des policiers blancs (dont récemment, Philando Castile et Alton Sterling) a redonné vigueur au mouvement «Black Lives Matter,» un mouvement activiste

d'origine afro-américaine dénonçant les injustices sociales, judiciaires et économiques qui continuent de marginaliser, d'exclure et de menacer les Noirs aux États-Unis. Notons que ce mouvement existe aussi au Canada, en Ontario pour être précis. Cette expression activiste a été suivie d'une riposte bien connue, à savoir «all lives matter,» une expression qui, par ailleurs, se retrouve très fréquemment dans les médias sociaux canadiens. D'un point de vue Levinasien, comment pouvons-nous comprendre la dimension éthique de ces deux points de vue? L'expression «Black Lives Matter» existe parce que la société produit des comportements sociaux qui montrent que les Noirs sont plus à risque que les Blancs de subir des injustices, voire de perdre la vie. La réponse «all lives matter» est en soi un lieu commun, une évidence. Certes, toute vie est importante. Mais cette évidence devient problématique lorsqu'elle est brandie en riposte à un mouvement de conscientisation des inégalités raciales. En effet, tant que des entraves à la dignité humaine continuent d'affecter certaines minorités raciales, l'expression «all lives matter» ne fait que représenter un idéal d'égalité et non la situation sociale actuelle. Exprimée en riposte au mouvement «Black Lives Matter,» cette expression cache, sans aucun doute, une tendance à la dénégaration de responsabilité à travers le mythe du daltonien, tel qu'il a été expliqué précédemment. En d'autres mots, en se cachant derrière le slogan «all lives matter» on évite de reconnaître que les vies de certains ne sont pas traitées sur un pied d'égalité... Et surtout, on évite de penser qu'on a une responsabilité dans le devenir d'autrui et en particulier de celui des minorités ethniques. Selon Levinas, le moi a une responsabilité par rapport à la vulnérabilité d'autrui, et cela sans attente de réciprocité. S'il est évident que l'expression «Black Lives Matter» exprime une demande de reconnaissance de vulnérabilité et d'injustice, il apparaît aussi clairement que la réponse «all lives matter» tend à noyer le positionnement marginalisé du minoritaire noir, et déresponsabilisant le majoritaire blanc qui persiste à nier l'existence des couleurs en dépit des lois qui mettent justement l'accent sur les minorités visibles, du moins au Canada). D'un point de vue Levinasien, l'expression «all lives matter» serait un faux-pas éthique lorsqu'elle est exprimée en réponse à «Black Lives Matter,» car elle exprime une attente selon laquelle les partisans du mouvement «Black Lives Matter» devraient abandonner leurs

revendications au profit d'une cause universaliste, qui, sans l'ombre d'un doute, maintiendrait le statu quo social.

En anthropologie tout comme en philosophie morale (mais aussi en études littéraires et en linguistique), les questions d'éthique restent des préoccupations centrales. En effet, la pensée de Lévi-Strauss, par exemple, comprend des enjeux éthiques qui restent éminemment pertinents et qui trouvent écho dans la philosophie morale sur l'éthique de la relation avec autrui telle que dans la pensée de Levinas. Chez les deux penseurs, ce qui fonde l'éthique c'est le respect de l'irréductible altérité de l'autre, qu'il s'agisse de l'individu ou de la culture. Dans les réflexions et discussions sur les approches transculturelles, l'on ne peut passer sous silence les enjeux éthiques. Qu'il s'agisse de maintien de la diversité culturelle à travers le pluralisme culturel (multi-), de relation entre cultures (inter-), ou de transformation ou reconstruction culturelle (trans-), l'éthique de la relation avec autrui reste l'enjeu fondamental de la justice sociale. Dans les domaines professionnels marqués par l'interculturel, comme par exemple en éducation ou en travail social, la présente réflexion souligne la nécessité d'un enseignement obligatoire ciblé sur l'éthique dans la relation à l'autre et organisé autour de la notion de responsabilité individuelle et collective face aux plus vulnérables.

### **Transculturalité, transformations et métissage**

À l'ère de la mondialisation de l'économie et des communications, les migrations, les déplacements de toutes sortes, incluant les délocalisations, la dévaluation des identités originelles mais également le métissage culturel sont des processus courants dont l'intensité serait sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Or, la méthode structurale et la théorie de l'échange et de la communication auxquelles nous avait conviés Lévi-Strauss (1958) il y a un demi-siècle ne suffisaient déjà plus lorsqu'Umberto Eco (1972) proposait, dans *La structure absente*, une vaste introduction à la sémiologie, que le langage n'existerait sans l'intermédiaire des processus psychologiques d'un émetteur et d'un récepteur. Mais encore là, les règles de la psycholinguistique permettent-elles d'embrasser la complexité des rapports interculturels auxquels participent les sociétés humaines à l'ère de la mondialisation? Qu'il nous soit permis

d'en douter, même si à l'instar d'Eco, nous préconisons une approche interdisciplinaire.

Foucart (2009) s'est intéressé au concept de transaction alors que des chercheurs associés au collectif préparé sous la direction de Gin, Goyer et Moser (2014) ont mis davantage l'accent sur la notion de transfert. Le lecteur remarquera d'emblée que les deux concepts comportent le préfixe *trans-* comme dans celui de transculturalité auquel nous attribuons une connotation de transformation.

L'étude des transferts et l'utilisation de ce concept présentent des défis, en particulier celui de sortir des schémas réducteurs et passéistes

où les transferts de toutes sortes suivaient, en descendant, la pente des relations de pouvoir. Le pouvoir semblait alors localisable dans un centre géopolitique. Cette configuration s'est certes complexifiée par la pluralisation des centres à différents niveaux hiérarchiques, mais le pouvoir s'est aussi délocalisé et "liquéfié" dans des réseaux (Moser 2014, p. 13).

En effet, même lorsque la diffusion des produits culturels semble unilatérale, le processus de réception peut présenter des rétroactions, des adaptations locales, voire des rejets.

Par ailleurs, le concept de transaction permet de questionner la thématique de l'interculturalité. En effet à l'instar de Foucart, on peut pressentir une proximité entre ce concept et la théorie de l'agir communicationnel du philosophe Habermas dont la théorie de l'intersubjectivité permettrait «une démarcation entre l'activité orientée vers le succès et l'activité orientée vers l'intercompréhension» (Foucart 2009, p. 28). Ceci n'est pas sans rappeler la distinction que nous avons faite précédemment, quoiqu'à une toute autre échelle, entre politiques d'accueil motivées par les besoins démographiques et politiques d'accueil qui relèveraient d'un désintéressement empreint d'éthique.

Ricœur a beaucoup réfléchi à cette relation à l'autre, celui que l'on pourrait qualifier d'étranger et dont il distingue trois catégories:

"l'étranger chez nous", c'est d'abord le visiteur de plein gré; c'est ensuite l'immigré, plus précisément le



travailleur étranger qui réside chez nous, plus ou moins contre son gré; c'est enfin le réfugié, demandeur d'asile, qui souhaite le plus souvent en vain d'être recueilli chez nous. Cette dernière occasion d'hospitalité relève proprement du tragique de l'action, dans la mesure où l'étranger y assume la posture du "suppliant" (Ricoeur 2006, p. 268-269).

Plusieurs auteurs dont Lévi-Strauss (1984) ont tenté de cerner cette catégorie de citoyens marginaux, qu'ils soient pauvres, intrus ou déplacés tout en faisant ressortir la possibilité qu'ils soient agents de changement, des «passeurs» responsables du métissage. Selon Foucart (2009, p. 35), ceux qui valorisent le métissage

nous invitent non pas tant à porter notre regard sur les zones centrales des identités, là où un noyau dur se reproduit, qu'à nous montrer attentifs aux frontières, là où tout se mêle et où tout change, sans nécessairement déboucher sur des demandes posées dans l'espace public.

Le changement et la transformation culturelle procèderaient ainsi de l'ordre individuel, mais se répétant suffisamment pour que les résultats apparaissent dans les groupes et ultimement à l'échelle de toute la société.

Le métissage est un mouvement incessant marqué de changements qui caractérisent les sociétés humaines et laissent une part à l'imprévisible (Laplantine et Nouss, 2016). Or, jusqu'à tout récemment, la pensée métisse aurait été minoritaire en Occident et occultée en raison des craintes engendrées par l'inconnu, ce qui a donné lieu *in extrémis* aux doctrines anti-métissage. Par opposition au métissage se trouve, est-il nécessaire de le rappeler, l'appel à la préservation de la pureté originelle qui a donné lieu à tant d'intolérance.

À une échelle plus fine, dans son *Plaidoyer pour un monde métis*, Nouss (2005, p. 51-52) fait référence au concept de frontière lorsqu'il élabore sur l'identité. Il considère la frontière comme un seuil et non une barrière. Il reconnaît lui aussi l'existence de noyaux référentiels qui constituent les repères permettant de distinguer entre soi et l'autre et de prévenir l'effacement et la fusion. Cependant, il envisage l'identité non plus strictement en lien avec un centre mais plutôt par rapport à la frontière qui sépare de l'autre et il anticipe qu'il y aura glissement ou

réaménagement de la frontière et donc espoir d'une ouverture. Pour Lüsebrink (2014) les processus d'interaction interculturelle sont avant tout

des situations de rencontres individuelles ou collectives entre membres de différentes cultures [... qui peuvent prendre des formes fort variées] tant sur le plan quotidien que sur le plan de leur médiation télévisée ou littéraire par exemple, allant de formes d'interaction fortement ritualisées et institutionnalisées comme les rencontres politiques internationales ou les formes de négociation commerciales, jusqu'à de multiples formes de rencontres et d'échanges, spontanées et informelles (p. 28).

Force est donc de considérer la relation, la transaction ou le transfert à diverses échelles, et d'examiner les politiques d'accueil et services, les droits fondamentaux, les relations interpersonnelles, le dialogue interculturel, voire l'utopie transculturelle.

### **Conclusion**

En somme, nous avons fait le choix de ne pas rejeter d'emblée les concepts de multi-inter-transculturalisme car ils contiennent tous des éléments qui permettent de nuancer nos réflexions sur l'éthique des relations humaines en cette période d'effervescence identitaire qui ne manque pas de surgir lorsque les traditions fragilisées sont ressenties comme étant menacées par les transformations liées à la mondialisation. Cependant, notre réflexion place un bémol sur les approches à la diversité culturelle qui favorisent les silos, car lorsque les séparations entre unités culturelles se solidifient, la possibilité de dialogue et de changement s'affaiblit. Le silence et la neutralité sont parfois bien plus dangereux que l'indignation et la prise de position. Utilisée comme paramètre par défaut dans les relations interculturelles, la neutralité maintient le statu quo. Or, ce sont ces moments d'ambiguïté, d'inconfort, et parfois de conflit, qui permettent une transition vers un espace humain commun sans cesse changeant. Dans ces moments de transculturalité, une vigilance éthique visant à décentraliser le moi par rapport à autrui est alors nécessaire pour combattre l'ethnocentrisme.

Aussi, si nous devons poursuivre ce cheminement dans la recherche appliquée, nous aurions tendance à privilégier une approche transculturelle qui serait possiblement préférable aux

deux autres approches (multi- et inter-), surtout en raison de la dimension temporelle qu'elle comporte et de son lien avec les transformations identitaires constatées.

### NOTES

1. *Race et Culture* est le titre d'une conférence prononcée à l'invitation de l'UNESCO à Paris le 22 mars 1971 par Claude Lévi-Strauss.
2. Les réflexions proposées dans cet article tirent leur origine d'une participation à une table ronde dans le cadre du 29<sup>e</sup> congrès du CIEF (Conseil international d'études francophones) qui se déroulait à L'Université de Saint-Boniface (Piquemal 2015) et d'interventions subséquentes de Labrèche dans le cadre de journées d'études sur la transculturalité et d'un colloque sur l'inclusion organisés par le CRFM- cité universitaire francophone, Université de Regina (voir Labrèche 2016).
3. Département d'anthropologie, Université de Montréal: <http://anthropo.umontreal.ca/programmes-cours/programmes-de-1er-cycle/etudes-autochtones/>
4. Faculté des études autochtones, Université d'Alberta (Nathalie Kermaal, communication personnelle 2016 via les réseaux sociaux).
5. Le cycle du don comporte généralement l'obligation de rendre même si ce peut être de manière différée; il peut présenter une complexité qui dépasse l'échange circulaire fermé et à deux directions proposé par Marcel Mauss (Tarot 2003: 60, 75-77).

### BIBLIOGRAPHIE

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine (1997) «Pour une éducation à l'altérité», *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 23, n° 1, p. 123-132.
- ALLAHAR, Anton et CÔTÉ, James E. (1998) *Richer and poorer: The structure of inequality in Canada*, Toronto, James Lorimer & Company, 178 p.
- ASSOCIATION OF CANADIAN DEANS OF EDUCATION (2010) *Accord on Indigenous education*. ACDE, 12 p.
- BANTING, Keith, COURCHENE, Thomas et SEIDLE, Leslie (2007) *Belonging?: Diversity, recognition and shared citizenship in Canada*, Ottawa, Institute for Research on Public Policy, 708 p.

- BARIL, Daniel (2012) «L'idée d'une charte de la laïcité ne déplairait pas à Claude Lévi-Strauss», *Le Devoir*, Montréal, samedi 29 septembre 2012, B6.
- BATTISTE, Marie et HENDERSON, James Youngblood (2000) *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*, Vancouver, Purich Publishing, 336 p.
- BENESSAIEH, Afef, (dir.) (2008) *Transcultural Americas/Amérique Transculturelles*, Coll «Transferts culturels/Cultural Transfers», Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa, 2010, 261 p.
- BENHAMOU, Françoise (2007) «Exporter le Louvre?», *Telos*, 12 décembre 2007, <http://www.teloseu.com/fr/societe/culture/exporter-le-louvre.html>
- BOUCHARD, Gérard (2011) «Qu'est ce que l'interculturalisme?/What is Interculturalism?», *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 56, n° 2, p. 395-468.
- BRYAN, Audrey et BRACKEN, Meliosa (2011) «They think the book is right and I am wrong», dans DARMODY, Merike, TYRRELL, Naomi et SONG, Steve (dir.) *The changing faces of Ireland*, SensePublishers. p. 105-123. DOI [https://doi.org/10.1007/978-94-6091-475-1\\_7](https://doi.org/10.1007/978-94-6091-475-1_7)
- CAMPESINO, Maureen (2008) «Beyond transculturalism: critiques of cultural education in nursing», *The Journal of nursing education*, vol. 47, n° 7, p. 298-304.
- CARR, Paul R. (2008) «The "equity waltz" in Canada: Whiteness and the informal realities of racism in education», *Journal of contemporary issues in education*, vol. 3, n° 2, p. 4-23.
- CARR, Paul R. et LUND, Darren E. (dir.) (2007) *The great white North?: Exploring whiteness, privilege, and identity in education*, Rotterdam, Sense Publishers, 264 p.
- CLAIR, Jean (2007) *Malaise dans les musées*, Paris, Flammarion, 139 p.
- CUCCIOLETTA, Donald (2001/2002) «Multiculturalism or transculturalism: Towards a cosmopolitan citizenship», *London Journal of Canadian Studies*, vol. 17, p. 1-11.
- DEMORGON, Jacques (2003) «L'interculturel entre réception et invention. Contextes, médias, concepts», *Questions de communication* vol. 4, p. 43-70.
- DEN HEYER, Kent (2009) «Sticky points: teacher educators re-examine their practice in light of a new Alberta social studies program and its inclusion of Aboriginal perspectives», *Teaching Education*, vol. 20, n° 4, p. 343-355.

- DUBÉ, Paul (2004) «Immigration, langue et identité dans l'ouest Canadien/Immigration, language and identity in Western Canada», *Rendez-Vous Immigration*, p. 489-524.
- ECO, Umberto (1972) *La structure absente: introduction à la recherche sémiotique*, Paris, Éditions Mercure de France, 448 p.
- ELIADIS, Pearl (2011) «Canada's Clash of Culturalisms», Conference paper, *the International Symposium on Interculturalism: A Québec-Europe Dialogue*, Montreal, 25-27 May 2011, p. 3-20.
- FOUCART, Jean (2009) «Métissage et interculturel : une approche à partir de la transaction», *Pensée plurielle*, vol. 2, n° 21, p. 27-39.
- GIN, Pascal, GOYER, Nicolas et MOSER, Walter (dir.) (2014). *Transfert: exploration d'un camp conceptuel*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 270 p.
- GIRAUD, Pierre-Noël (2008) *La mondialisation: émergences et fragmentations*, Paris, Sciences humaines Éditions, 168 p.
- GRAETZ, Brian (1988) «The reproduction of privilege in Australian education», *British Journal of Sociology*, vol. 39, n°3 , p. 358-376.
- GROSU, Lucia (2012) «Multiculturalism or transculturalism? Views on cultural diversity», *Synergy*, vol. 2, p. 102-111.
- HARELL, Allison (2009) «Minority-majority relations in Canada: the rights regime and the adoption of multicultural values», Conference paper, *Canadian Political Science Association Annual Meeting*, Ottawa ON, 27-29 mai 2009, p.1-33.
- HARUSHIMANA, Immaculee et AWOKOYA, Janet (2011) «African-born immigrants in US schools: An intercultural perspective on schooling and diversity», *Journal of Praxis in Multicultural Education*, vol. 6, n° 1, p. 34-48.
- JAMES, Carl (2011) «Students "at risk": Stereotypes and the schooling of black boys», *Urban Education*, vol. 47, n° 2, p. 464-494.
- JONHSTON, Ingrid et BAINBRIDGE, Joyce (2008) «Preservice Teachers Encountering the "Other" in Canadian Multicultural Picture Books», *International Journal of Learning*, vol. 14, n° 10, p. 81-85.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2004) *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 3523 p.
- \_\_\_\_\_ (2014) *L'identité, la bombe à retardement*, Paris, Éditions Textuel, 63 p.

- KNOFF, Kerstin (2010) «“Sharing Our Stories with All Canadians”:  
Decolonizing Aboriginal Media and Aboriginal Media Politics  
in Canada», *American Indian culture and research journal*,  
vol. 34, n° 1, p. 89-120.
- LABRÈCHE, Yves (2016) «Autochtones et francophones en situation  
minoritaire: de l'exclusion au dialogue interculturel»,  
Communication, Colloque *Relations, pratiques et représentations  
de l'inclusion dans les communautés francophones en situation  
minoritaire : l'Ouest canadien au prisme des Amériques*, CRFM-  
Cité universitaire, Université de Regina, octobre 2016.
- LABRÈCHE, Yves et PIQUEMAL, Nathalie (2011) «Cultural Proficiency  
and Cross-Cultural Education», communication présentée  
dans le cadre du symposium Anthropology in Education:  
Canadian Cases, Panel 2: *Decolonizing First Nations Education*,  
Association canadienne d'anthropologie, Fredericton, NB.
- LAPLANTINE, François et NOUSS, Alexis (1997) *Le métissage*. Paris,  
Flammarion, 42 p.
- LENSMIRE, Timothy (2010) «Ambivalent white racial identities: Fear  
and an elusive innocence», *Race Ethnicity and Education*,  
vol. 13, n° 2, p. 159-172.
- LEVINAS, Emmanuel (1982) *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe  
Nemo*, Paris, Fayard, 120 p.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague, Nijhoff,  
343 p.
- \_\_\_\_\_ (1964) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus  
Nijhoff, 239 p.
- LEVINE-RASKY, Cynthia (2000) «Framing whiteness: Working  
through the tensions in introducing whiteness to educators»,  
*Race, Ethnicity and Education*, vol. 3, n° 3, p. 271-292.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1952) *Race et histoire*, Paris Denoël, 65 p.
- \_\_\_\_\_ (1984) «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans  
MAUSS, Marcel (dir.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses  
Universitaires de France, 482 p.
- \_\_\_\_\_ (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 452 p.
- LINDGREN, April (2011) «Missing and misrepresented: Portrayals of  
other ethnic and racialized groups in a greater Toronto area  
ethnocultural newspaper», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 43,  
n° 3, p. 99-121.

- LUND, Darren E. (2006a) «Rocking the racism boat: school-based activists speak out on denial and avoidance», *Race Ethnicity and Education*, vol. 9, n° 2, p. 203-221.
- (2006b) «Everyday racism in Canada: Learning and teaching respect for aboriginal people», *Multicultural Education*, vol. 14, n° 1, p. 49-51.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (2014) «Les transferts culturels: théorie, méthodes d'approche, questionnements», dans Pascal Gin, Nicolas Goyer et Walter Moser (dir.) *Transfert: exploration d'un champ conceptuel*. Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 25-48.
- MAIA, Marta (2014) «Conditions sociales, scolarité et sociabilité: Représentations comportements et relations d'adolescents de la banlieue parisienne», dans *Jóvenes, desigualdades y salud: Vulnerabilidad y políticas públicas*, Publicacions URV, p. 39-56.
- MOSER, Walter (2014) «Introduction – Du travail sur le concept», dans GIN, Pascal GOYER, Nicolas et MOSER, Walter (dir.) *Transfert: exploration d'un champ conceptuel*. Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 1-21.
- PIQUEMAL, Nathalie (2015). «Éthique, intersubjectivité et transculturel à la lumière de Lévinas», participation à une table ronde, 29<sup>e</sup> congrès du Conseil International d'Études Francophones (CIÉF): *Multi-Inter-Trans: la francophonie dans tous ses états*. 8-12 juin 2015. Winnipeg, MB.
- PIQUEMAL, Nathalie, et LABRÈCHE, Yves (2013) «Minorités involontaires au Manitoba français: Résistance, résilience et renaissance», dans CHIGNIER-RIBOULON, Franck et GARRAIT-BOURRIER, Anne (dir.) (2013) *Minorités isolées en Amérique du Nord. Résistances et résiliences culturelles Maison des Sciences de l'Homme*, Clermont-Ferrand, France, Presses Universitaires Blaise Pascal, CERAMAC vol. 32, p. 123-139.
- PIQUEMAL, Nathalie, BAHY, Boniface et BOLIVAR, Bathélemy (2010) «Nouveaux arrivants humanitaires et économiques au Manitoba francophone: entre défis et succès social», *Revue canadienne de recherche sociale*, vol. 3, n° 1, p. 41-51.
- PIQUEMAL, Nathalie et BOLIVAR, Bathélemy (2009). «Discontinuités culturelles et linguistiques: portraits d'immigrants francophones en milieu minoritaire», *Journal of International Migration and Integration*, vol. 10, n° 3 (août), p. 245-264.
- PIQUEMAL, Nathalie, BOLIVAR, Bathélemy et BAHY, Boniface (2009) «Nouveaux arrivants et enseignement en milieu franco-

manitobain : défis et dynamiques», *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 21, n° 1-2, p. 329-355.

- PIQUEMAL, Nathalie et KELLER, T (2012) «Nouveaux arrivants francophones minoritaires, accueil et intégration : impenser et repenser le rapport Autre / Hôte », dans Pamela V. Sing et Estelle Dansereau (dir.), *'Impenser' la francophonie : recherches, renouvellement, diversité, identité...*, actes du 22<sup>e</sup> colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, Campus Saint-Jean, Université de l'Alberta, p. 369-380.
- RICOEUR, Paul (2006) «La condition d'étranger», *Esprit*, vol. 3, Mars/Avril, p. 264-275.
- SCHICK, Carol et ST. DENIS, Verna (2003) «What makes anti-racist pedagogy in teacher education difficult? Three popular ideological assumptions», *Alberta Journal of Educational Research*, vol. 49, n° 1, p. 55-69.
- SCULLY, Alexa (2012) «Decolonization, reinhabitation and reconciliation: Aboriginal and place-based education», *Canadian Journal of Environmental Education (CJEE)*, vol. 17, p. 148-158.
- SOLOMONA Patrick R., PORTELLI, Jean P., DANIEL, Beverly-Jean, et CAMPBELL, Arlene (2005) «The discourse of denial: How white teacher candidates construct race, racism and 'white privilege'», *Race ethnicity and education*, vol. 8, n° 2, p. 147-169.
- TANOVICH, David (2006) *The colour of justice, policing race in Canada*, Toronto, Irwin Law, 268 p.
- TAROT, Camille (2003) *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, Éditions La Découverte, 123 p.
- WAGNER, Anne-Catherine (2007) *Les classes sociales dans la mondialisation*, Paris, Éditions La Découverte, 117 p.
- WANE, Njoki (2004) «Experiences of visible minority students and anti-racist education within the Canadian education system», *Journal of Thought*, vol. 39, n° 1, p. 25-44.
- WOLTON, Dominique (2003) *L'autre mondialisation*, Paris, Éditions Flammarion, 212 p.