

Intermédiaire culturel et médiateur de cultures : évolution des rôles et des attitudes dans la société québécoise
Cultural intermediary and mediator of cultures: the development of roles and attitudes in Quebec society
Intermediario cultural y mediador entre culturas: la evolución de roles y de actitudes en la sociedad del Quebec

Lucille Guilbert

Numéro 31 (71), printemps 1994

Identités et nouveaux rapports sociaux dans les sociétés pluriethniques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033785ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033785ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Guilbert, L. (1994). Intermédiaire culturel et médiateur de cultures : évolution des rôles et des attitudes dans la société québécoise. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (31), 151–161. <https://doi.org/10.7202/1033785ar>

Résumé de l'article

Ce texte porte sur deux dimensions spécifiques des relations interculturelles, soit : 1. les relations entre des ressortissants de la société d'accueil et des personnes issues de l'immigration, observées dans des situations de jumelage, de parrainage, de famille d'accueil ou d'adoption internationale; 2. la capacité de médiation chez des immigrants et des Québécois de toutes origines. Pour étudier ces deux dimensions, l'auteure a eu recours aux concepts d'intermédiaire culturel et de médiateur de cultures. Les rôles d'intermédiaire culturel et de médiateur de cultures sont tous deux nécessaires à la société et évoluent en même temps qu'elle. Toute société étant hiérarchisée, stratifiée, l'intermédiaire culturel contribue à en assurer le bon fonctionnement. Parce qu'il comprend mieux les représentations individuelles et collectives liées à sa culture d'origine, à son projet de vie et à ses attentes et motivations, qui marquent ses relations avec l'autre, et parce qu'il perçoit mieux les « écrans » et les « filtres » à travers lesquels s'acquiert la connaissance de l'autre, l'individu, que ce soit la personne de souche ou l'immigrant, est à même de devenir « médiateur de cultures ».

Intermédiaire culturel et médiateur de cultures : évolution des rôles et des attitudes dans la société québécoise

Lucille Guilbert

Les politiques d'immigration au Québec accordent actuellement une place prioritaire aux questions d'intégration des immigrants et de rétention des immigrants. Simultanément, la crainte de conflits raciaux et de tensions interethniques préoccupe les esprits et rend urgente la recherche de solutions. Nombre d'auteurs ont décrit les facteurs politiques, économiques et démographiques de la situation. Cependant peu d'études se sont intéressées aux relations interpersonnelles qui s'établissent ou ne s'établissent pas entre les Québécois de vieille souche et les personnes issues de l'immigration. Or, c'est beaucoup au

niveau des relations interpersonnelles que se négocient concrètement l'intégration et l'adaptation de chacun par les jeux et les enjeux des identités individuelles et collectives.



Certaines personnes sont engagées dans des relations interethniques de par la fonction sociale qui leur est attribuée, soit par leur travail soit par leur engagement dans une association bénévole. Le rôle qui leur est dévolu est de faciliter l'intégration des nouveaux arrivants, c'est-à-dire d'informer les immigrants récents sur le fonctionnement de la société et de les conseiller et de les guider dans la recherche d'un emploi et d'un logement, dans leurs rapports avec les institutions et les services sociaux et dans le respect des lois qui sanctionnent les valeurs fondamentales de cette société. Ces personnes sont des intermédiairei-

res entre un pouvoir officiel et un groupe majoritaire qui émettent des règles et des normes de conduite et les nouveaux arrivants qui connaissent peu les règles de fonctionnement de la société d'accueil. On parlera alors d'*intermédiaire culturel*, selon l'expression couramment utilisée par les historiens pour désigner « l'agent de diffusion verticale, de haut en bas, d'un savoir ou d'une idéologie dominante » (Vovelle, 1981). Le concept d'intermédiaire culturel renvoie le plus souvent à deux aspects : il s'agit, d'une part, des rôles, des fonctions et du statut de certains acteurs sociaux ; d'autre part, l'intermédiaire culturel apparaît comme marque d'une stratification et d'une hiérarchisation de classes sociales définies par le pouvoir.

Certaines personnes entretiennent des relations denses et fréquentes avec des personnes d'origine autre que la leur sur une base de relations interpersonnelles imprégnées d'ouverture à l'autre et d'empathie. D'autres encore, sans pourtant nourrir des contacts fréquents avec des personnes d'origine autre que la leur, sont suffisamment sensibles à cette nouvelle réalité de leur environnement constituée par la présence de l'autre pour comprendre et pour s'adapter à cette nouvelle réalité. Ces personnes ont développé une apti-

tude de décentration par rapport à leur culture d'origine du fait de leur connaissance d'elles-mêmes, de leur conscience de leur identité individuelle et collective, et de leur connaissance et de leur compréhension d'autres cultures. Elles deviennent donc capables d'interagir adéquatement dans des interactions en situation interculturelle et capables de faciliter aux membres de leur propre culture ou d'autres cultures la compréhension des personnes originaires d'une culture différente de la leur. On parlera alors de *médiateur de cultures*. Ces personnes opèrent une médiation, c'est-à-dire qu'elles opèrent une transformation de leur rapport avec l'autre par le procès d'une transformation du rapport aux normes et valeurs de leur culture d'origine en les resituant dans une perspective plus large qui englobe la conscience de soi comme sujet et également la conscience de l'autre comme sujet¹. L'aptitude à la médiation se développe donc à partir des expériences personnelles de l'individu, de sa prise en compte d'expériences collectives, de ses aspirations et de son projet de vie. Plusieurs éléments subjectifs interviennent soit pour en favoriser le développement soit au contraire pour le freiner.

Les concepts d'*intermédiaire culturel* et de *médiateur de cultures* ne s'impliquent pas l'un l'autre obligatoirement pas plus qu'ils ne s'opposent. Ils relèvent de deux logiques différentes. En effet, celui d'intermédiaire culturel se réfère à un statut social, mandaté et reconnu, officiel dans les emplois rémunérés, plus officieux dans le bénévolat, alors que celui de médiateur de cultures se réfère à des attitudes et à une aptitude à la médiation possibles suite à une décentration du sujet par rapport à sa propre culture.

Alors que l'intermédiaire culturel maintient une hiérarchie entre les cultures, agit, propose des actions et répond davantage aux attentes de la culture majoritaire, le médiateur de cultures se situe dans les interstices culturels (Cohen-Émérique, 1993), aux frontières de la communication interculturelle. Engagé dans un processus de prise de conscience de sa propre culture et de la culture de l'autre, il est perméable à des transformations culturelles et témoigne d'une capacité d'adaptation de ses comportements et de ses valeurs à la réalité complexe dans laquelle il est appelé à agir et à interagir. Dès lors, le rapport à l'autre est plus « horizontal » et conduit vers une interpénétration des cultures. Un bon médiateur de cultures peut avoir, mais n'a pas nécessairement, un statut et une fonction d'intermédiaire culturel de même qu'une personne possédant un statut ou une fonction d'intermédiaire culturel peut développer des aptitudes de médiateur de cultures, mais il ne les possède pas nécessairement. Pour devenir médiateur, un intermédiaire doit faire un effort considérable de distanciation par rapport à sa culture et par rapport à son rôle en plus d'assumer les contradictions qui en découlent inévitablement.

Ces deux rôles, d'intermédiaire culturel et de médiateur de cultures, sont nécessaires à la société et évoluent en même temps que la société elle-même. Toute société étant hiérarchisée, stratifiée, l'intermédiaire culturel contribue à en assurer le bon fonctionnement. Une meilleure compréhension des représentations individuelles et collectives découlant à la fois de sa culture d'origine, de son projet de vie et de ses attentes et motivations dans ses relations avec l'autre de

même que la compréhension des « écrans et des filtres » (Cohen-Émerique, 1991) dans la connaissance de l'autre aide l'individu, que ce soit la personne de souche ou l'immigrant, à développer en lui-même de meilleures aptitudes à la médiation.

Considérations méthodologiques

Cette étude exploratoire sur les intermédiaires culturels et les médiateurs de cultures a émergé d'elle-même, de nécessité en quelque sorte, au cours de notre recherche sur « L'enjeu relationnel des discours sur l'autre : l'expression discursive des relations entre Québécois francophones et Vietnamiens d'origine² ». L'enjeu de cette recherche était de cerner comment l'acteur social situe la relation interculturelle dans laquelle il est engagé au sein de son cadre d'interprétation, comment il s'approprie ses expériences quotidiennes en les reliant aux pratiques culturelles et aux valeurs qui lui sont fournies par les divers genres de discours, traditionnels, actuels, de la conversation et autres. Les entrevues ont été conduites dans les régions de Québec et de Montréal afin de tenir compte des différenciations produites par un contexte fortement multiethnique (Montréal) et un contexte plus homogène et majoritairement francophone (Québec)³. Nous avons ainsi mené, à Québec : 20 entrevues, dont certaines de couples ou de groupes, auprès de Vietnamiens d'origine (15 femmes, 10 hommes), et 6 entrevues, dont certaines de couples, auprès de Québécois francophones (5 femmes, 4 hommes) ; à Montréal : 18 entrevues auprès de Vietnamiens d'origine (11 femmes, 9 hommes) et 5 entrevues auprès de Québécois francophones (3 femmes, 2 hommes). Dif-

férents groupes d'âge ont été rejoints : 18-30 ans, 30-50 ans, 50-75 ans. Nous avons tenu compte également de la date d'arrivée au Canada, car les réfugiés de la première, de la deuxième ou de la troisième vague présentent un fonds culturel et une trajectoire de vie différenciés. Nous avons prévu au départ un nombre équivalent d'informateurs québécois francophones et vietnamiens d'origine. Cependant, il s'est avéré extrêmement difficile de rejoindre des Québécois francophones qui étaient en contacts personnels et significatifs avec des Vietnamiens hormis ceux qui s'étaient investis dans une relation d'aide auprès d'eux (bénévolat de jumelage ou parrainage dans le cadre d'une association d'accueil aux réfugiés, famille d'accueil, adoption internationale). C'est d'ailleurs cette situation qui nous a fait prendre conscience de l'importance de cette modalité relationnelle entre les membres de la société d'accueil et les nouveaux immigrants, particulièrement lorsqu'il s'agit de réfugiés. Cela, par ailleurs, constitue un terrain de choix pour analyser les atouts et les obstacles à la relation interculturelle puisqu'il n'y a pas de relation interculturelle possible sans investissement volontaire de temps et d'énergie de la part des personnes concernées.

L'interviewer se préparait à l'entrevue par un questionnaire inspiré du modèle de cheminement de l'immigrant proposé par Kirshenblatt-Gimblett (1983). Les entrevues étaient articulées autour de trois dimensions du cheminement des acteurs concernés : l'héritage culturel, l'expérience de l'immigration et les expériences de chocs culturels et d'interactions en situation interculturelle. Toutes les entre-

vues ont été traduites intégralement ; 32 se sont déroulées en langue vietnamienne et ont été traduites par la suite. Elles ont été soumises à des analyses sémiotiques visant à mettre en évidence l'influence des récits et des discours qui guidaient et influençaient les motivations et les interactions. L'analyse sémiotique des textes produits par les acteurs concernés eux-mêmes a permis d'élucider des processus, de montrer comment, à partir de connaissances et d'attitudes acquises dans son groupe d'appartenance, l'individu réorganisait ces éléments en fonction de la compréhension qu'il avait de son rôle, de ses expériences antérieures et de ses aspirations. Au fil des entrevues et des analyses a pris forme la double hypothèse de la relation d'aide et de la médiation culturelle comme mode d'interaction privilégié entre Québécois de vieille souche et Vietnamiens d'origine.



Un statut d'intermédiaire culturel

Notre réflexion s'est fixée prioritairement sur les relations qu'établissaient des bénévoles québécois de souche dans l'accueil aux réfugiés parce que nos recherches sur les relations interculturelles et notre pratique empirique dans des milieux de bénévolat nous ont sensibilisée

aux écueils et aux difficultés de ce type de relations⁴. Les personnes dont les trajectoires sont évoquées ici sont des Québécois et des Québécoises de vieille souche engagés dans l'accompagnement de réfugiés au sein d'une association bénévole d'accueil aux réfugiés qui œuvre principalement dans les régions de Québec et de Montréal. L'encadrement des bénévoles est minimal et l'accompagnement des réfugiés est basé surtout sur la générosité et le désir d'aider. Ces personnes bénévoles consacrent au moins une heure par semaine et souvent davantage aux immigrants ou aux réfugiés dans une relation de jumelage, un certain nombre servent de famille d'accueil, d'autres encore optent pour l'adoption internationale. Les situations de ces personnes sont variées : ce sont, entre autres, des religieuses et des religieux engagés à la fois dans le parrainage et l'accompagnement religieux et moral des réfugiés ; des personnes à la retraite ; des jeunes couples qui ont choisi de devenir famille d'accueil pour plusieurs réfugiés asiatiques ; des femmes célibataires qui accueillent successivement plusieurs jeunes réfugiés.

Une tradition de missionariat

Parmi les bénévoles qui s'engagent auprès des réfugiés et

des immigrants, on compte plusieurs religieux et religieuses. Les religieux ont tenu longtemps, par leurs fonctions sociales et l'investissement symbolique de « personnes consacrées », une place particulière parmi les intermédiaires culturels. Sur le plan religieux ils ont été perçus comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Sur le plan social ils ont joué le rôle d'intermédiaire culturel entre le pouvoir clérical, politique, savant et les pauvres, les démunis, notamment à travers leurs fonctions dans les établissements d'enseignement et les hôpitaux, ce qui est le cas particulièrement pour les femmes. Sur le plan international, par le missionariat, ils ont été des intermédiaires culturels entre des pays étrangers — pour la plupart pays dits en voie de développement — et le Québec (Hamelin, 1984). À la faveur d'une forte croissance de l'immigration et de l'accueil de réfugiés dans une société de plus en plus pluraliste, plusieurs religieuses et religieux ont réinterprété leur mission comme la nécessité et l'opportunité d'accueillir les immigrants et les réfugiés et de les aider à s'intégrer dans la société québécoise ; plusieurs de ces religieux sont ainsi devenus des intermédiaires culturels auprès des immigrants. Cependant, la crise qui a affecté profondément les mentalités, les valeurs et les structures des communautés religieuses dans la société québécoise entre 1960 et 1980 (D'Allaire, 1984) a renouvelé d'une manière considérable, bien que variable en profondeur selon les individus, les attitudes et l'approche des religieux dans leurs actions sociales.

C'est dans ce contexte de l'évolution de la société québécoise en général et des communautés religieuses en particulier

que doit être resitué le projet de vie d'Hélène et de Pierre-Philippe⁵ tel que l'analyse sémiotique des entrevues le révèle.

Hélène est une religieuse, sœur blanche d'Afrique, qui après un long séjour en Algérie travaille auprès de réfugiés latino-américains et vietnamiens dans un quartier populaire à Québec. L'engagement d'Hélène est avant tout une quête religieuse qui s'exprime à travers un désir de fraternité et une recherche d'universalisme. Son travail en Algérie satisfaisait tout autant un désir de s'ouvrir au monde extérieur qu'un besoin de prendre une distance par rapport à sa propre culture. Ce besoin de marquer une distanciation entre elle-même et le « Québécois moyen » se reflète dans ses discours, qui sont antinomiques lorsqu'elle commente son travail auprès des immigrants à Québec. D'une part, elle exprime la nécessité de transmettre aux immigrants une fierté d'être au Québec ; d'autre part, elle avoue la gêne qu'elle éprouve devant ce qu'elle considère comme la fermeture des Québécois : « on n'a pas l'habitude de l'étranger ; au Québec, on est très renfermé, on est très très ignorant ». Elle traduit ce malaise comme un désir d'approfondir la relation à l'autre, un désir que l'ouverture à l'autre aille plus loin qu'un simple accueil ou une présence une heure par semaine ou une aide financière.

Hélène tient pleinement un rôle d'intermédiaire culturel de par sa formation et son rôle social. Son rapport avec les immigrants passe par une relation d'aide dans laquelle elle est l'aidante et l'immigrant l'aidé. Elle guide l'immigrant pour qu'il soit fonctionnel ; en même temps, inévitablement, elle lui communique des normes et des valeurs

culturelles à respecter. Toutefois, perméable aux réalités de l'autre grâce à sa sensibilité, à ses motivations et à ses expériences à l'étranger, Hélène a développé des aptitudes à la médiation. Elle peut suffisamment se décentrer de sa propre culture pour se laisser transformer et se questionner sur certaines attitudes courantes. Ainsi, elle cherche des manières appropriées de promouvoir certaines valeurs importantes dans la société québécoise — par exemple l'égalité des rapports hommes-femmes, la non-violence dans les relations conjugales et dans l'éducation des enfants — tout en respectant le cheminement particulier de l'immigrant avec qui elle est en interaction. Elle fait ce commentaire à propos des cas de violence conjugale : « il y a des suivis d'hommes violents. Mais on ne peut pas nécessairement mettre des hommes vietnamiens avec des hommes québécois. C'est pas les mêmes problèmes... la mentalité est différente de la nôtre ».



Le travail du deuil

Pierre-Philippe est un religieux de la région de Québec qui, depuis plusieurs années, contribue au parrainage d'enfants du Tiers monde (Inde, Haïti, République dominicaine, Sri Lanka), c'est-à-dire qu'il envoie réguliè-

ment une somme d'argent pour aider à l'entretien et à l'éducation d'un enfant et de sa famille. Lorsqu'il prend connaissance, par la lecture d'un article, de la situation des enfants mineurs non accompagnés dans les camps de réfugiés vietnamiens, il accepte d'accueillir chez lui, dans le cadre d'une association bénévole, « un jeune qui est très pauvre à tous les niveaux : sur le plan psychologique, il n'a jamais été à l'école, il a été abandonné par ses parents quand il avait deux ans ». Ce désir d'aider les plus démunis prend sa source, selon Pierre-Philippe, dans l'éducation qu'il a reçue dans sa famille : « Chez nous je me rappelle que, s'il passait quelqu'un qui était dans la misère, bien, il avait sa place à la table ; ça nous a jamais fait mal d'accueillir un itinérant ». Pierre-Philippe fait référence aux quêteurs qui parcouraient les routes de campagne de village en village et qui demandaient à leurs hôtes de leur accorder le gîte et le couvert « pour l'amour du bon Dieu ». Les récits de tradition orale qui évoquent ce personnage ont contribué à façonner — de même qu'ils reflètent — la sensibilité et les attitudes parfois paradoxales des Québécois face à l'itinérant (Guilbert, 1990).

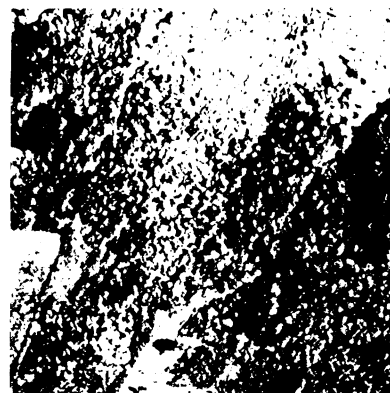
Pierre-Philippe a tenu un rôle d'intermédiaire culturel. Il a accueilli Tri chez lui, il a essayé de le conseiller et de le guider dans ses premiers pas au Québec. Il s'agissait en premier lieu de lui apprendre des gestes pragmatiques qui nous semblent si simples mais qui, pour Tri, constituaient autant d'expériences nouvelles, telles qu'ouvrir la porte d'une automobile et y monter sans se cogner la tête, prendre un bain ou une douche sans éclabousser toute la salle de bain en s'aspergeant d'eau, prendre l'autobus et ainsi de suite. Puis il

l'a mis en contact avec d'autres personnes qui étaient disponibles pour l'aider et lui accorder de l'attention. Mais toute tentative de relations sociales se soldait par un échec. Pierre-Philippe attribue cet échec à plusieurs facteurs : la difficulté de Tri et son manque de motivation à apprendre le français (« il aurait voulu apprendre l'anglais ») ; son manque de sociabilité et des traits culturels vietnamiens tels qu'un très grand respect et une attitude de distance qui font obstacle à une relation d'amitié telle que la conçoit Pierre-Philippe ; un manque de reconnaissance (« Un après-midi il était parti. Pas de merci, pas de... rien, rien... Ouais c'était fini. Il était parti »). Pierre-Philippe ressent cette rupture abrupte causée par le départ de Tri comme un abandon, une ingratitude et un échec douloureux. Cette expérience creuse en lui un questionnement, suscite un approfondissement. Il mesure mieux l'écart qui existe entre le fait de donner généreusement de l'argent pour aider un enfant et sa famille dans un lointain pays du Tiers monde et le fait de partager son quotidien — sa cuisine, sa salle de bain — avec un étranger de langue, de comportement, d'attitudes et de culture. Il questionne ses motivations, il réaffirme ses aspirations : « Ça me mettait devant la réalité qu'on n'aide pas un immigré pour une gratification personnelle ou pour recevoir de la reconnaissance. Puis même pas d'amitié. Ce que je retiens de cette expérience-là, c'est qu'il faut vraiment le faire dans un esprit de détachement et même sans rien attendre ». Malgré ce détachement extrême, le besoin d'explication est pressant afin d'atténuer les sentiments d'échec et de culpabilité qu'engendre le fait de ne pas avoir réussi à aider cet être démuné.

Une remise en question de l'accueil des réfugiés et un discours général sur l'intégration des immigrants et leur place dans l'évolution du Québec vont permettre alors à Pierre-Philippe l'illusion d'une objectivation. Pierre-Philippe touche au cœur de l'ambiguïté de la relation d'aide : « Le réfugié politique, on est accueillant à sa cause, on lui sauve la vie d'une certaine façon. C'est vraiment un engagement humanitaire que je trouve essentiel dans un grand pays comme le nôtre ». Pourtant : « C'est pas en les déracinant que tu sauves quelque chose. C'est ça. C'est pas tout de donner du pain à quelqu'un si tu lui enlèves toute motivation. Il me semble que Tri aurait été plus heureux de se réhabituer à son Viet-nam que de s'habituer à un pays où de toute façon il n'accrochera jamais ». Selon les renseignements obtenus au sujet de Tri et qui proviennent essentiellement des interprètes qui ont traduit ses propos lors de la sélection dans le camp de réfugiés en Thaïlande et du prêtre qui l'a aidé à trouver un parrainage, la triste réalité pour Tri est que le jeune homme était tout autant déraciné au Viet-nam que partout ailleurs et que ses chances de réussite étaient effectivement minimales. Les blessures profondes que Tri portait en lui depuis l'enfance se

sont creusées tout au long de sa trajectoire. Tri n'a jamais eu de foyer stable et comme son enculturation et sa socialisation n'ont pas été faites dans la culture mère, il n'en est que plus pauvre pour s'adapter à un nouvel environnement. Il s'accroche à ce qui peut symboliser pour lui le pilier de son identité : la nourriture vietnamienne, la musique vietnamienne, le respect et la discrétion qui justifient son retrait dans la solitude et qui le protègent. Pour comprendre la détresse et l'incapacité de communiquer de Tri, il faut tenir compte de la situation d'exil et du deuil qui en découle.

Le deuil, en effet, est une dimension intrinsèque de l'expérience de l'immigration, et plus fortement encore dans le cas de l'exilé ou du réfugié. Les ethnologues allemands Bausinger (et al., 1959) et Greverus (1972) ont étudié le sentiment de la perte de la patrie dans l'adaptation des immigrants à leur nouvelle société et les différentes réponses qui peuvent être élaborées pour surmonter cette perte. Gosiez Mango (1988) a par ailleurs insisté sur l'exil en tant qu'expérience déterminante qui, malgré la souffrance qu'il générerait et dont il était la conséquence, pouvait s'ouvrir sur un « enrichissement de vie », par la découverte de l'altérité. Mais à la condition que le travail du deuil soit effectivement réalisé. Ce travail se réalise en grande partie à travers les moyens d'expression offerts à l'individu par sa culture et témoigne de sa relation privilégiée avec certaines personnes et certains lieux riches en souvenirs. Il consiste en la capacité que développe une personne d'intérioriser son lien avec les personnes ou les lieux qu'elle a quittés ou qui l'ont quittée ; cette intériorisation s'effectue par une appropriation en soi de ce qui faisait le plaisir



de cette relation. L'élaboration du deuil suppose toujours une confrontation au passé et la création d'un projet qui libère de l'angoisse du futur et de l'incertitude (Bertrand, 1990). La personne n'existe plus, mais ce que nous avons appris, donné, reçu, le plaisir que nous avons partagé dans cette relation se transforme en un héritage que nous nous approprions. Les fondements mêmes d'une élaboration virtuelle de cet héritage sont manquants dans l'expérience de Tri.

Pierre-Philippe a tenu un rôle d'intermédiaire culturel en essayant de faciliter l'intégration de ce jeune Vietnamien, mais dans ce cas précis il semble qu'une démarche de guérison était indispensable avant qu'une intégration soit possible. Il est probable qu'une connaissance du travail du deuil aurait permis une meilleure compréhension du problème, mais ce sont des structures institutionnelles qui seraient à même d'accompagner Tri adéquatement. Pierre-Philippe atteint douloureusement les limites de la relation d'aide et vit lui aussi l'expérience du deuil. Une aptitude à la médiation n'a pu, semble-t-il, se développer dans le cadre de cette communication impossible. Cependant, derrière l'échec apparent, il faut reconnaître une victoire impor-

tante: Tri est sorti du camp et il a rencontré une personne pour l'accueillir et pour essayer de l'aider.

Le rêve d'une grosse famille et les leçons pratiques d'intégration

Un foyer, une famille, est sûrement un lieu privilégié pour l'intégration d'un nouveau membre de la société. Lorraine et Jean vivent dans la région de Québec. Ils désiraient une famille de six enfants. Ils ont dû s'arrêter après deux. Ils se sont alors tournés vers l'adoption, mais à cause de leurs déplacements fréquents — le mari étant militaire —, ils ont dû abandonner cette idée. Ils sont alors devenus famille d'accueil et ils ont accueilli en tout neuf jeunes réfugiés asiatiques.

Lorraine et Jean ont fait preuve d'une grande disponibilité, d'une attention réelle aux besoins de ces jeunes, d'un souci d'en savoir un peu plus sur leur culture d'origine. Afin que l'intégration des adolescents se réalise le mieux possible, ils les ont laissés vivre en partie « à la vietnamienne ». Ils ont toutefois veillé à ce que certaines règles de comportement soient observées à la maison, notamment en ce qui concerne la langue française et la participation aux tâches ménagères et aux loisirs en famille. Parallèlement, dans leurs propos, on observe un discours de nivellement des différences et ils qualifient l'accueil des réfugiés vietnamiens de complètement accidentel. Lorsque Lorraine rapporte que ses parents ont accueilli les jeunes immigrés « comme si c'étaient des blancs », le trait distinctif, le fait d'être Vietnamien, d'avoir été socialisé dans une culture différente, d'avoir vécu des expériences spécifiques liées à des conjonctures culturelles et politiques est ignoré, voire nié. Ce

nivellement des différences, cette banalisation du fait étranger traduit un idéal de rencontres sans conflits, évitant ainsi la « rupture », c'est-à-dire d'une part une distanciation face à sa propre culture, d'autre part la confrontation avec l'autre culturel. Lorraine et Jean, en évitant cette rupture qui fait partie intégrante d'un processus de reconnaissance des identités respectives et en tenant un discours normatif d'intégration (« au Canada il faut que tu fasses ci, il faut que tu fasses ça »), réduisent les possibilités d'une réciprocité et d'un dialogue indispensables à une relation interculturelle. Du même coup une virtuelle aptitude à la médiation s'estompe devant tant d'efforts tendus vers une intégration à tout prix. Ne faut-il pas voir cependant dans leurs « leçons d'intégration » une réaction normale de protection de leur propre identité? Les conditions de coexistence des cultures dans une société fortement pluraliste, et de manière spécifique dans la société québécoise, ou la conjoncture culturelle et politique — débat sur la langue, quête pour la reconnaissance d'une société distincte... — peuvent amener l'individu « de souche » à se sentir comme un immigrant dans son propre pays, en ce sens qu'il doit prendre conscience de sa propre culture et qu'il ressent le besoin de se nommer, d'identifier ses traits culturels, ses valeurs, son unicité.

D'autres témoignages à Québec et à Montréal apportent une palette de nuances. Ce qui ressort cependant de l'ensemble des analyses peut fortement étonner, et cela demandera à être vérifié ultérieurement par des enquêtes plus larges: la structure de la relation d'aide qui s'établit entre l'intermédiaire culturel et la personne à qui il désire

faciliter l'intégration semble moins conditionnée par la nature du milieu dans lequel il vit — milieu homogène majoritairement francophone à Québec et milieu multiethnique à Montréal — que par l'expérience de vie de l'intermédiaire culturel, ses expériences de séjour à l'étranger, sa situation de vie (état religieux, célibat, vie de couple), les motivations qui le poussent à s'engager dans cette relation et la trajectoire de vie du réfugié qu'il accompagne. Les exemples cités plus haut montrent que l'intégration de l'immigrant est facilitée et que la relation est jugée satisfaisante dans les cas où l'intermédiaire culturel fait preuve d'une aptitude à la médiation et qu'il s'avère capable de prendre une distance vis-à-vis de sa propre culture. Au contraire, lorsque l'intermédiaire culturel cherche trop à « aider les immigrants à devenir Québécois » et propose une conformité à un modèle culturel plus ou moins figé, cela produit un résultat inverse de l'effet recherché et la relation est ressentie comme décevante.



Une aptitude à la médiation

Toute relation interpersonnelle authentique — et la relation interculturelle n'échappe pas à la règle — nécessite que chaque acteur concerné se laisse transformer par la dynamique particu-

lière mise en œuvre par la relation. Elle implique une adaptation continuelle à l'autre et à l'environnement. Elle est à la fois affirmation de soi et recherche de conciliation et de juste milieu. Elle entraîne parfois un renversement de positions tout à fait inattendu.

Un pont entre deux générations

Madame Lâm, née en 1924 au Nord Viet-nam, est issue d'une famille de mandarins. Comme toute jeune fille vietnamienne de cette époque, Lâm a dû s'imprégner des trois soumissions : sous le toit paternel, soumission au père ; mariée, soumission au mari ; veuve, soumission au fils. À l'âge de 20 ans, elle s'est mariée avec un homme issu également d'une famille de lettrés confucianistes. Plus son mari avançait en grade, dit-elle, plus il mettait en pratique les principes du confucianisme, particulièrement celui exprimé par le proverbe : « le mari est seigneur et maître, la femme est sujette et esclave ». Il courait la prétentaine et délaissait sa femme. Au lieu de faire des scènes de jalousie, madame Lâm souffrait en silence afin de sauvegarder les apparences. Madame Lâm a fui le Viet-nam et elle est arrivée au Canada en 1983 ; elle a été parrenée par sa fille. Actuellement

elle est établie à Montréal. Elle se dit heureuse de constater qu'au Canada les femmes sont protégées par la loi et que chez les jeunes Vietnamiens au Québec les rapports hommes-femmes ont tendance à évoluer et à devenir plus souples.

Lâm se perçoit elle-même comme une médiatrice de cultures : « J'établis un pont de compréhension entre deux générations ». Elle le fait avec les moyens dont elle dispose. D'abord dans ses relations avec ses enfants, ses brus et ses gendres, en comprenant leur situation et en se rendant autonome pour satisfaire ses propres besoins de loisirs et de sociabilité. Elle écrit des poèmes, elle raconte des traditions et des récits du Viet-nam pour les enfants, elle rédige des articles sur les relations entre les parents, leur fils et leurs brus au Québec. Elle fait partie de plusieurs associations vietnamiennes (à la communauté vietnamienne, à l'association des femmes, au club de l'Âge d'or). Elle exhorte les vieilles personnes à faire preuve de réalisme et de compréhension en leur expliquant que leurs enfants ne manquent pas nécessairement à la piété filiale mais que, étant donné une organisation de vie différente ici au Québec, ils ne sont pas en mesure de l'exprimer de la manière dont ils le feraient peut-être au Viet-nam et que peut-être la vie change aussi au Viet-nam.

Madame Lâm ne connaît pas la langue française ; par conséquent elle a très peu de relations avec les Québécois. Pourtant elle joue un rôle certain de médiatrice. Elle transmet aux membres de sa culture d'origine, dans sa langue maternelle, le fruit de ses observations et elle s'affirme comme guide en favorisant des changements concernant cer-

tains comportements tout en valorisant la transmission de la culture vietnamienne. Elle peut le faire parce qu'elle a désiré des changements, particulièrement en ce qui concerne, par exemple, les rapports entre les hommes et les femmes et les devoirs de la bru vis-à-vis de sa belle-mère et de toute sa famille. D'autres femmes vietnamiennes d'un certain âge déplorent elles aussi l'éducation différente qui se donnait aux garçons et aux filles et aspirent à des transformations au sein de leur propre communauté culturelle ; elles se font même, dans la mesure du possible, agentes de ces changements.

Le juste milieu

Ngia, un homme âgé de plus de 70 ans, a quitté le Viet-nam quelques jours avant la chute de Saïgon. Il vit maintenant dans la région de Québec. Au Viet-nam, Ngia a reçu une éducation conciliant la culture française et la culture vietnamienne. Il interprète les événements politiques du Viet-nam et les événements de sa vie personnelle à l'aide de la croyance au retour du destin, croyance qu'il exprime particulièrement par le proverbe français : « Quand on sème le vent, on récolte la tempête ». C'est d'ailleurs selon cette croyance au retour du destin et en s'appuyant sur l'expérience générale exprimée par le proverbe qu'il explique son départ du Viet-nam : en effet, il a résisté à l'opinion générale, au risque de perdre la face, en permettant à sa fille de se marier avec un Américain, ce qui était très mal vu. « Mais vous voyez, dit-il, c'est grâce à elle que je suis parti. C'est elle qui est venue au Viet-nam me chercher en 1975. »

Pourtant, au Québec, il se sent déraciné, du fait même de cette double éducation vietna-

mienne et française ; déracinement ressenti encore plus vivement du fait de la confrontation avec la culture nord-américaine : « je trouve, dit-il, que les extrêmes ne sont pas bons. Vous voyez : au Viet-nam on est trop sévère, ici on est trop libre. Vous comprenez. Alors c'est le juste milieu qu'il faut, je veux le juste milieu, il faut ». C'est donc à partir de ce sentiment de déracinement, éprouvé comme une rupture identitaire, que Ngia élabore sa propre identité comme une négociation des valeurs et normes de conduite qui lui sont suggérées par les différentes cultures qui interagissent en lui. Il opère ainsi la médiation entre les cultures vietnamienne, française et québécoise en empruntant ce qu'il considère comme le meilleur de chacune. C'est ce qu'il transmettra d'ailleurs à son petit-fils en lui racontant, parfois en vietnamien, parfois en français, des contes traditionnels et des récits du Viet-nam, et en lui enseignant en toute occasion qu'il est libre d'adopter et d'adapter des éléments des deux cultures, vietnamienne et québécoise.

S'intégrer aux immigrants ?

Claudette est une Québécoise de souche qui, ne pouvant avoir d'enfant, a adopté, avec son mari, 5 enfants asiatiques et a accueilli 4 jeunes Québécois en famille d'accueil. Claudette et sa famille vivent à Montréal. Alors qu'elle était petite fille, ses parents lui disaient de ne pas parler aux étrangers, de faire attention, surtout, au vieux Chinois qui avait une teinturerie et à qui on allait « porter son linge », mais avec crainte. Elle était la seule volontaire pour y aller et elle ne comprenait pas parce que, disait-elle à ses parents : « il est gentil et il me donne des bonbons ». Elle ne comprenait

pas que son père, qui avait des amis étrangers, lui dise de faire attention. Alors elle a suivi l'exemple de son père et non ses paroles. Lors de la première adoption, le couple déménage en plein quartier ethnique à Montréal. Toute la rue était « habitée par des gens provenant de plusieurs nations » ; jusqu'à leur maison et au-delà, c'étaient tous des Québécois. « Et là, dit Claudette, on devenait comme ça la frontière entre les différentes nations ». Claudette reconnaît que son mari et elle-même ressentent une facilité à « s'intégrer » aux étrangers. Cette attitude fait qu'ils se retrouvent dans une situation paradoxale : les immigrants les aiment, les protègent, alors que des Québécois les traitent de « têtards d'étrangers ». Mais la satisfaction domine. Par son ouverture à la différence, en se posant comme frontière, le couple favorise un renversement inattendu. Il adopte un enfant vietnamien, son premier fils. En suite de quoi il est adopté par Pham, son voisin vietnamien d'une soixantaine d'années : « Quand monsieur Pham a vu que j'avais un garçon vietnamien dans la maison, la première chose qu'il a faite c'est de nous apporter des rouleaux impériaux. Pour nous accueillir, pour accueillir notre fils puis pour nous ».

La trajectoire de Claudette montre comment une personne entend propos et récits, apprend les normes de conduite de la société où elle vit, et se positionne par rapport à l'ensemble des discours et des normes. Extrêmement sensible à la portée et aux conséquences des paroles qu'on prononce, des histoires qu'on raconte et de celles qu'on accepte d'écouter, elle reste silencieuse lorsqu'une de ses filles raconte une blague ethnique

que lors d'un repas familial et lui explique par la suite qu'elle ne tolère pas à la maison ce genre d'histoires. Ainsi, la médiation culturelle en tant que transformation du rapport à l'autre s'actualise parfois par le refus ferme des stéréotypes, des conceptions, des attitudes et des paroles qui réduisent l'autre à l'état d'objet.

Le médiateur de cultures est en général plus difficile à identifier que l'intermédiaire culturel puisque, contrairement à ce dernier, il n'a pas de statut déterminé, de fonctions bien précises, d'actions et d'activités observables ; il s'agit plutôt d'attitudes, d'ouverture à l'autre, de remise en question de ses propres valeurs et d'une disponibilité au changement. Les quelques exemples présentés ici indiquent des chemins qui ont conduit des personnes à la médiation : le désir de construire un pont de compréhension entre les générations et entre les groupes culturels et la mise en œuvre de moyens simples et concrets pour y parvenir ; un renversement des frontières par une meilleure connaissance de sa propre identité et une disponibilité à l'altérité ; la recherche du juste milieu ; le refus de s'abriter derrière des habitudes et des stéréotypes culturels.

Conclusion

Cette distinction entre intermédiaire culturel et médiateur de cultures nous semble théoriquement importante car elle montre que les modalités relationnelles entre les personnes de vieille souche et les personnes issues de l'immigration s'établissent selon deux logiques qui, loin de s'exclure l'une l'autre, devraient se conjuguer pour une plus grande harmonisation des rapports sociaux. Pour que les politiques d'intégration soient efficaces et pour que l'adaptation

des immigrants et des nationaux de toutes origines soit un mouvement réciproque, il est nécessaire de bien comprendre l'impact des relations interpersonnelles sur les processus d'intégration et d'adaptation.

Une société pluraliste aura toujours besoin d'intermédiaires culturels qui facilitent l'intégration des nouveaux immigrants. Jusqu'à maintenant les intermédiaires culturels se sont recrutés, semble-t-il, en plus grand nombre parmi les Québécois de souche ; cependant leur nombre s'accroît de manière significative parmi les personnes issues de l'immigration. La majorité des intermédiaires culturels ont reçu une formation professionnelle et leurs tâches s'accomplissent dans le cadre d'un travail rémunéré ; d'autres œuvrent dans des activités de bénévolat et reçoivent, au mieux, une formation ad hoc. Nous avons présenté ici exclusivement des intermédiaires culturels engagés dans des activités de bénévolat auprès des réfugiés. Des recherches ultérieures devront examiner les trajectoires d'autres intermédiaires culturels, entre autres les bénévoles des associations d'aide aux démunis et les intervenants professionnels tels que les enseignants, les travailleurs sociaux et les professionnels de la santé. Un tableau d'ensemble présentant une typologie

des intervenants sociaux, les acquis positifs et les failles de leur formation et les réussites et les échecs de leur action et identifiant les filtres qui entravent le bon déroulement de la relation sera un préalable indispensable à l'élaboration de programmes d'information et de formation appropriés à chaque milieu d'intervention.

L'intégration réelle et pragmatique de tout membre de la société, quels que soient sa culture d'origine, son sexe, son âge et son appartenance à une classe sociale, est une condition essentielle au bon fonctionnement de la société. L'harmonisation des rapports sociaux au sein d'une société pluraliste exige encore davantage. Elle est le fruit des efforts de chacun pour réaliser une incessante adaptation à son environnement social et culturel. Elle se construit à travers des rapports de complicité, de dialogue, d'échanges réciproques, de partage des valeurs, souvent au sein de réseaux d'amitié et de solidarité, toujours dans une conscience de son identité propre et d'une ouverture à l'altérité. Il est impossible d'évaluer ou de mesurer l'aptitude à la médiation ; tout au plus peut-on en reconnaître les contours. En somme, les médiateurs de cultures sont des personnes qui sont conscientes que l'adaptation n'est jamais acquise une fois pour toutes, qu'elle consiste en un processus continu de traduction, d'interprétation et de création. Cette aptitude à la médiation n'est jamais univoque. Elle se développe à travers des conflits et des tensions ; elle se développe comme un dépassement des conflits et des tensions ; elle prend sa source dans la couche profonde de la personnalité de base, dans l'infrastructure des valeurs et des attitudes

qui conditionnent les comportements.

Comment connaître davantage les mécanismes qui régissent l'aptitude à la médiation et comment en promouvoir le développement ? Les réponses seront à inventer à coups d'imagination, d'audace et de générosité. Un moyen possible d'en préciser les contours serait de multiplier les études de cas, d'analyser finement les trajectoires de personnes vivant des expériences interculturelles dans des contextes variés. Un moyen possible d'en favoriser le développement serait de former des ateliers de sensibilisation, de renforcer ceux qui existent et de les intégrer dans les programmes de formation des intermédiaires culturels. Car nous pouvons douter qu'un intervenant social soit un bon intermédiaire culturel s'il n'a pas développé suffisamment son aptitude à la médiation, s'il n'est pas en même temps un médiateur de cultures.

Lucille Guilbert
Département d'Histoire
Université Laval

Notes

- Le rôle du médiateur de cultures a presque été ignoré jusqu'à maintenant. Il y a cependant des allusions à la médiation culturelle dans la littérature. Selon l'ethnologue Elli Kōngäs-Maranda (1983), les Canadiens bilingues « sont en même temps biculturels, et parfois plus. [...] ni « insiders » ni « outsiders » dans le conflit des cultures, ils y sont des médiateurs ». L'ethnologue allemand Hermann Bausinger (1987 : 322) déplore qu'on présente le plus souvent aux jeunes immigrés une « facture déficitaire », sous prétexte qu'ils ont perdu des éléments de leur culture d'origine et n'ont pas atteint le niveau de la culture d'accueil ; il qualifie de « performance culturelle » méconnue, mais réelle, « l'effort de synchronisation et d'intégration d'attentes divergentes » accompli par les immigrés.

- Park (1928) parle des «hybrides culturels», marginalisés et déchirés entre deux cultures. La psychologie interculturelle cherche des solutions pour aider les jeunes immigrés qui vivent cette situation (Malewska-Peyre, 1989 : 117-134).
- 2 Recherche subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (1990-1993).
- 3 Québec, capitale de la province de Québec, compte près de 500 000 habitants. Plus de 93% de sa population est francophone de vieille souche; on compte en plus 3,5% de personnes d'origine britannique et 3,2% de personnes d'autres origines, dont quelque 800 Vietnamiens. Pour une étude approfondie de la communauté vietnamienne de la région de Québec, voir Dorais, 1986 et 1989.
- 4 Les réflexions et les exemples présentés ici sont le fruit de plus de six ans de recherches sur l'influence des récits de tradition, des genres actuels et des récits d'expériences personnelles sur les relations interpersonnelles en situation interculturelle dans la région métropolitaine de Québec. Spécifiquement, ces trois dernières années, les travaux ont porté sur les relations entre Québécois francophones de souche et réfugiés, immigrants ou Québécois d'origine vietnamienne, à Québec et à Montréal. De plus, nous avons analysé des expériences de jumelage menées pendant deux ans (1987-1989) avec des familles vietnamiennes récemment arrivées au Québec, ainsi que les récits obtenus durant un travail de terrain d'observation participante (j'ai été enseignante à l'École du Québec dans un camp de réfugiés, en Thaïlande, en 1990-1991).
- 5 Pour préserver l'anonymat de nos informateurs, nous utilisons des pseudonymes.
- Bibliographie**
- BAUSINGER, Hermann. 1987. «Nouveaux terrains, nouvelles tâches, nouvelles méthodes», dans Isaac CHIVA et Utz JEGGLE, éd. *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 315-331.
- BAUSINGER, Hermann, M. BRAUN et H. SCHWEDT. 1978. «Heimat» (©1959), dans Ingeborg WEBER-KELLERMANN. *Zur Interethnik. Donauschawaben, Siebenbürgen, Sachsen und ihre Nachbarn Suhrkamp*. Suhrkamp Verlag : 162-208.
- BERTRAND, Didier. 1990. «Projet d'exil et acquisition de la langue étrangère», *Les Cahiers du CERESI*, Toulouse, 4, décembre : 139-146.
- COHEN-ÉMÉRIQUE, Margalit. 1991. «Le modèle individualiste du sujet : écran à la compréhension des personnes issues des sociétés non occidentales», dans Marguerite LAVALLÉE, Fernand OUELLET et François LAROSE, éd. *Identité, culture et changement social*. Paris, L'Harmattan : 248-264.
- COHEN-ÉMÉRIQUE, Margalit. 1993a. «L'approche interculturelle dans le processus d'aide», *Santé mentale au Québec*, XVIII, 1 : 71-92.
- COHEN-ÉMÉRIQUE, Margalit. 1993b. «La nature de la médiation assurée par les femmes relais», *Journée «Femmes, relais de l'intégration»*, 10 mars 1993. *Accueillir*, novembre-décembre 1993.
- D'ALLAIRE, Micheline. 1984. *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*. Montréal, Éditions Bergeron.
- DORAIS, Louis-Jacques. 1989. «Intégration et adaptation dans une ville de taille moyenne : les réfugiés d'Asie du Sud-Est à Québec», *Revue internationale d'action communautaire*, 21/61 : 177-184.
- DORAIS, Louis-Jacques, avec la collaboration de Nguyễn Huy. 1986. *Exil en terre froide. La communauté vietnamienne de Québec*. Université Laval, Département d'anthropologie.
- DOU TRELOUX, Albert, et Lucille GUILBERT. 1992. «Communautés culturelles, une solidarité paradoxale», *L'Action nationale*, LXXXII, 8, octobre : 986-1002.
- ESCRIBER, 1979. *Parole de migrants ou parole sur les migrants*. Mémoire de formation de superviseurs en travail social, Toulouse, ATFAS.
- FOUQUET, Charles. 1981. «Qu'est-ce qu'un intermédiaire culturel?», dans *Les Intermédiaires culturels*. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale des mentalités et des cultures, 1978. Paris, Librairie Honoré Champion : 617-625.
- GOSIEZ MANGO, Edmundo. 1988. *L'Expérience de l'exil et la culture*. Travail lu le vendredi le 15 avril 1988, au colloque sur «L'Exil chilien en France depuis 1973», au Sénat, Palais du Luxembourg. 17 p., manuscrit.
- GREVERUS, Ina-Maria. 1972. *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch sum Heimatphänomen*. Frankfurt/Main, Athenäum.
- GUILBERT, Lucille. 1990. «Le quêteux et la société québécoise. Les rapports symboliques de l'itinérance et de la sédentarité», dans Marcel BELLAVANCE, éd. *La Grande Mouance*. Sillery, Septentrion : 171-210.
- GUILBERT, Lucille, et Normand LABRIE. 1990. *Identité ethnique et interculturelité. État de la recherche en ethnologie et en sociolinguistique*. Québec, Rapports et mémoires de recherche du CELAT, 16, septembre, 102 p.
- GUILBERT, Lucille. 1991. «Folklore et ethnologie. De l'identité ethnique à l'interculturalité», dans Jacques MATHIEU, éd. *Les Dynamismes de la recherche au Québec*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval : 63-91.
- GUILBERT, Lucille. 1993. «Transfert, transformation et transform culturel», dans S. GENEST, éd. *Transferts Ouest-Occident. Populations, savoirs et pouvoirs*. Série Documents du GERAC, 6 : 68-121.
- HAMELIN, Jean. 1984. *Histoire du catholicisme québécois. Le XXe siècle. Tome 2, De 1940 à nos jours*. Montréal, Boréal Express.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. 1983. «Studying Immigrant and Ethnic Folklore», dans Richard M. DORSON, dir. *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Indiana University Press : 39-47.
- KÖNGÄS-MARANDA, Elli. 1983. «Ethnologie, folklore et l'indépendance des majorités minorisées», dans Jacques MATHIEU, éd. *Travaux et inédits de Elli Kaija Kõngäs-Maranda*. Québec, Cahiers du CELAT, 1 : 164-178.
- MALEWSKA-PEYRE, Hanna. 1989. «Problèmes d'identité des adolescents enfants de migrants et travail social», dans C. CAMILLERI et M. COHEN-ÉMÉRIQUE, éd. *Chocs de culture : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. Paris, L'Harmattan : 117-134.
- MALEWSKA-PEYRE, Hanna. 1990. «Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires», dans C. CAMILLERI, et al. *Stratégies identitaires* : 111-141.
- PARK, Robert E. 1928. «Human Migration and the Marginal Man», *American Journal of Sociology*, 32, mai : 881-893.
- VOVELLE, Michel. 1981. «Les intermédiaires culturels : une problématique», dans *Les Intermédiaires culturels*. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale des mentalités et des cultures, 1978. Paris, Librairie Honoré Champion : 7-20.