

Université de Montréal

**Entre espaces de rencontre et espaces d'intégration :  
le cas du jumelage interculturel à Montréal**

par Laurence Bourassa-Lapointe

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise  
en Anthropologie, option Ethnologie

Août 2023

© Laurence Bourassa-Lapointe, 2023

Université de Montréal

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé(e)*

Entre espaces de rencontre et espaces d'intégration :  
le cas du jumelage interculturel à Montréal

*Présenté par*

**Laurence Bourassa-Lapointe**

*A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes*

**Deirdre Meintel**

Président-rapporteur

**Bob White**

Directeur de recherche

**Pierre Anctil**

Membre du jury

## Résumé

Au Québec, les activités de jumelage interculturel existent depuis 1980, issues du monde communautaire. Elles sont l'une des seules activités qui mettent en contact de façon planifiée des membres de la société d'accueil, nés ici ou ailleurs, avec des personnes nouvellement arrivées dans la province, sur une base volontaire. Un des objectifs de ces activités est de faciliter l'intégration de ces dernières. Le jumelage interculturel est souvent présenté comme une manière idéale de faciliter la rencontre et le contact intergroupe, mais ces activités ne sont pas exemptes de défis et d'enjeux délicats, liés aux relations de pouvoir qui existent entre les participantes et les participants, aux angles morts de la théorie du contact et aux critiques de la notion d'intégration. Ce mémoire est le résultat d'une recherche de terrain ethnographique réalisé à l'automne 2021, dans un organisme communautaire qui organise des activités de jumelage interculturel, dans la ville de Montréal. Le jumelage interculturel se dévoile comme un espace parfait pour étudier les dynamiques d'interactions entre les membres de différents groupes, dans un contexte où ces activités se situent à l'intersection entre plusieurs visions concernant l'intégration : celle du gouvernement du Québec, qui finance ces activités, celle de la personne responsable du jumelage et de l'organisme qui organise le jumelage interculturel, celles des participantes et participants et celle de la chercheuse, elle-même portant sa propre culture académique, qui influence sa perspective. Ce mémoire analyse, à l'aide d'un cadre théorique inspiré de l'analyse systémique, de la philosophie herméneutique de Gadamer et de la théorie des frontières de Barth, les effets du contact sur les personnes participantes et leurs perceptions. Dans un premier temps, ce mémoire fait émerger une autre perspective sur la notion d'intégration, à travers l'analyse d'une situation interculturelle issue du terrain. Dans un deuxième temps, il met en lumière le fait que dans les activités de jumelage interculturel, les frontières entre les groupes, loin de disparaître, continuent de se maintenir. Toutefois, pour certaines personnes, le dialogue et la rencontre mènent à un changement d'état d'esprit et à une réorganisation des catégories utilisées pour classer la réalité. Ce mémoire présente comment le jumelage interculturel peut faciliter de telles transformations, mais également comment il peut les limiter, à travers la réification des préjugés basés sur la hiérarchisation des cultures et le culturalisme.

**Mots-clés :** jumelage interculturel, intégration, inclusion, frontières, analyse systémique, philosophie herméneutique, préjugés, culturalisme, interculturalisme, Québec

## Abstract

In Quebec, intercultural twinning activities have existed since 1980, stemming from the community sector. They are one of the only activities that bring members of the host society, born here or elsewhere, directly into contact with newcomers in the province on a voluntary basis. One of the objectives of these activities is to facilitate their integration. Intercultural twinning is often presented as an ideal way to facilitate intergroup contact but these activities are not exempt from challenges and delicate issues, related to the power relations that exist between the participants, to the blind spots of contact theory and criticisms of the notion of integration. This paper is the result of an ethnographic field research in a community organization that organizes intercultural twinning activities in the city of Montreal. Intercultural twinning is revealed as a perfect space to study the dynamics of interactions between members of different groups, in a context where these activities arise at the intersection between several visions concerning integration: that of the Government of Quebec, which funds these activities, that of the person in charge of the twinning and of the organization which organizes the intercultural twinning, those of the participants and that of the researcher, herself carrying her own academic culture, which influences her perspective. This dissertation analyzes, using a theoretical framework inspired by systemic analysis, Gadamer's hermeneutical philosophy and Barth's theory of borders, the effects of contact on participants and their perceptions. At first, this paper brings out another perspective on the notion of integration, through the analysis of an intercultural situation from the field. Secondly, it highlights the fact that in intercultural twinning activities, the boundaries between groups, far from disappearing, continue to be maintained. However, for some people, dialogue and encounter lead to a change of mindset and a reorganization of the categories used to classify reality. This paper presents how intercultural twinning can facilitate such transformations, but also how it can limit them, through the reification of prejudices based on the hierarchy of cultures and culturalism.

**Keywords:** intercultural twinning, integration, inclusion, frontiers, systemic analysis, hermeneutics, prejudices, culturalism, interculturalism, Quebec

# Table des matières

Résumé .....	3
Abstract .....	4
Table des matières .....	5
Liste des figures .....	9
Liste des sigles et abréviations .....	10
Remerciements .....	11
Chapitre 1 - Problématique .....	12
1.1. Introduction .....	12
1.2. Survol des parties .....	14
Chapitre 2 – Cadre théorique .....	16
2.1. Introduction .....	16
2.2. Le constructivisme .....	16
2.3. La théorie systémique de Bateson .....	17
2.3.1. Gregory Bateson et la pensée systémique .....	17
2.3.2. L'école de Palo Alto .....	18
2.3.3. Qu'est-ce qu'un système? .....	18
2.3.4. Les niveaux d'abstraction .....	19
2.3.5. Le paradoxe .....	20
2.3.6. Le changement d'état d'esprit .....	21
2.3.7. La systémique dans l'étude des phénomènes sociaux complexes .....	23
2.4. L'herméneutique .....	24
2.4.1. La science de la connaissance .....	24
2.4.2. La fusion des horizons et la temporalité .....	25
2.4.3. Comprendre, interpréter et appliquer .....	27
2.5. La théorie de l'ethnicité de Frederik Barth .....	27
2.5.1. Le livre qui fait encore parler .....	28
2.5.2. Qu'est-ce qu'un groupe ethnique? .....	28
2.5.3. La notion de frontière .....	29
2.5.4. Plus de cinquante ans plus tard, que retenir de cette notion? .....	30
2.5.5. La frontière : outil d'analyse systémique .....	31
2.6. D'autres concepts clés .....	32
2.6.1. La culture ou la bête noire des anthropologues .....	32

2.6.2.	L'identité, point d'ancrage de la culture .....	34
2.6.3.	Le culturalisme .....	35
2.6.4.	Le choc culturel ou la rupture de sens .....	36
2.6.5.	Interculturalité, interculturel ou interculturalisme?.....	36
2.7.	Conclusion.....	37
Chapitre 3 – Mise en contexte ethnographique .....		39
3.1.	Introduction .....	39
3.2.	Contexte historique .....	39
3.2.1.	Comprendre le passé pour mieux comprendre le présent .....	39
3.3.	Contexte politique .....	43
3.3.1.	La gestion de la diversité.....	43
3.3.1.1.	La diversification de la diversité .....	43
3.3.1.2.	La problématisation de l'immigration.....	45
3.3.1.3.	Deux modèles de gestion de la diversité au Canada .....	46
3.3.1.3.1.	Le multiculturalisme .....	46
3.3.1.3.2.	L'interculturalisme .....	47
3.3.1.4.	L'engagement partagé de l'intégration au Québec .....	48
3.3.2.	Les organismes communautaires dans l'immigration et l'intégration au Québec .....	50
3.3.3.	Le contexte de la ville de Montréal.....	50
3.4.	Contexte du jumelage interculturel .....	51
3.4.1.	Qu'est-ce que le jumelage interculturel?.....	52
3.4.2.	L'historique du jumelage interculturel .....	53
3.5.	Le jumelage interculturel dans la littérature.....	54
3.5.1.	L'intégration dans le jumelage : ce qu'en dit la littérature .....	55
3.5.2.	Le paradigme de l'hypothèse du contact dans le jumelage.....	58
3.5.3.	Un changement de discours sur le jumelage .....	61
3.6.	Conclusion.....	63
Chapitre 4 – Méthodologie et démarche de terrain .....		64
4.1.	Introduction .....	64
4.2.	Le contexte du terrain.....	65
4.2.1.	Le terrain « chez soi » .....	65
4.2.2.	L'anthropologie impliquée .....	67
4.2.3.	Une saveur collaborative.....	69
4.2.4.	Le contact avec le terrain .....	71

4.2.5. Le déroulement des activités .....	71
4.2.6. Les caractéristiques de la cohorte.....	73
4.3. Les méthodes de collecte des données .....	74
4.3.1. Participation observante ou observation participante? .....	74
4.3.2. Entretiens avec les participants .....	76
4.4. L'analyse des données.....	78
4.4.1. Les cadres d'analyse.....	78
4.4.1.1. Premier chapitre .....	78
4.4.1.2. Deuxième chapitre.....	81
4.5. Limites de la recherche .....	82
4.6. Conclusion.....	83
Chapitre 5 – Perspectives sur l'intégration .....	84
5.1. Introduction .....	84
5.2. Le moment de rupture .....	85
5.2.1. Le récit de la situation .....	85
5.2.2. L'importance du contexte.....	88
5.2.2.1. Le contexte de la séance.....	88
5.2.2.2. La centration.....	89
5.2.2.2.1. La culture québécoise.....	89
5.2.2.2.2. Une culture organisationnelle et municipale.....	90
5.2.2.2.3. La culture anthropologique .....	91
5.2.3. Les préoccupations des actrices .....	91
5.2.4. Les variables culturelles en jeu .....	93
5.2.4.1. Pourquoi reconnaître le groupe majoritaire? .....	94
5.2.4.2. À qui la responsabilité d'intégration? .....	96
5.2.4.3. Divergences quant au concept d'intégration .....	97
5.2.4.3.1. Les critiques du concept d'intégration .....	98
5.3. Les conséquences de la rupture.....	101
5.3.1. Le moment de rupture .....	101
5.3.2. L'explicitation .....	102
5.3.3. Le changement d'état d'esprit.....	103
5.4. Mon changement d'état d'esprit.....	106
5.4.1. La réalisation d'un tabou.....	106
5.4.2. Un autre point de vue sur l'intégration.....	107

5.4.3. Pour dépasser les préjugés sur l'intégration .....	109
5.4.4. L'intégration dans le jumelage .....	114
5.5. Conclusion.....	115
Chapitre 6 – Les frontières entre les groupes .....	117
6.1. Introduction .....	117
6.2. La frontière-contour .....	117
6.2.1. La frontière entre les anglophones et les francophones .....	118
6.2.2. La frontière entre les personnes immigrantes et les personnes québécoises.....	121
6.2.3. Les frontières entre groupes minoritaires.....	125
6.3. La frontière-interface.....	126
6.3.1. Le culturalisme .....	126
6.3.2. Le changement d'état d'esprit statique.....	128
6.3.3. Le suivi comme outil pour éviter les conflits .....	131
6.4. La frontière-processus .....	133
6.4.1. Le contact qui déconstruit les préjugés .....	133
6.4.2. À travers la rencontre, le changement d'état d'esprit.....	136
6.5. Conclusion.....	140
Chapitre 7 – Conclusion .....	141
Références bibliographiques .....	148



## Liste des figures

<b>Figure 1</b>	<i>La théorie des ordres dans sa version ajustée par Bateson .....</i>	<b>22</b>
-----------------	--	-----------

## Liste des sigles et abréviations

JA : Jumelle ou jumeau arrivante ou arrivant

JD : Jumelle ou jumeau d'accueil

JD-I : Jumelle ou jumeau d'accueil immigrante ou immigrant

LABRRI : Laboratoire de recherches en relations interculturelles

MCCI : ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration

MIDI : ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion

MIFI : ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration

PASI : Programme d'accompagnement et de soutien à l'intégration

TCRI : Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes

# Remerciements

Je voudrais d'abord remercier toutes les personnes qui ont participé à ma recherche dans le cadre de leur jumelage interculturel. Ce mémoire n'aurait pas pu être possible sans vous. Merci à « Vanessa », pour ton ouverture, ta curiosité et ton amitié. Merci également à toutes les personnes au sein de l'organisme pour votre accueil chaleureux, ainsi que pour la possibilité de réaliser ma recherche dans votre milieu.

Merci également à mon directeur de recherche, Bob White, pour ta confiance et ton soutien. Merci de m'avoir encouragée à aller jusqu'au bout de mes idées. Merci à Sylvie Genest, pour ta relecture et ton enthousiasme contagieux. Merci à Catherine pour tes encouragements et ta bonne humeur. Merci à Sophie pour ton soutien et nos nombreux cafés. Merci à tous les autres collègues du LABRRI pour votre support et votre présence. Merci à Marie-Jeanne Blain pour l'opportunité, ainsi que d'avoir cru en moi.

Merci à Valérie, pour ton écoute, ta bienveillance et ton professionnalisme. Merci à tous mes autres collègues de la DPPI, vous êtes une équipe formidable. Merci à Danièle pour ton sens du leadership et ta confiance.

Merci au Conseil de recherches en sciences humaines et aux Fonds de recherche du Québec pour le soutien financier.

Finalement, merci à mes proches. Merci à Nicolas, pour ton amour et ton écoute incommensurable. Merci de m'avoir soutenu dans mes hauts et mes bas. Merci à Véronique pour tes encouragements et ta relecture pointue et perspicace, merci à Luc pour tes sages conseils et merci à Ariane pour ton écoute attentive. Merci à ma Grand-mère Josèphe pour la passion de l'anthropologie. Merci à Ariane, à Eva, à David, à Julien, à Marine, à Salomé, pour votre écoute, votre amour et votre soutien. Merci à Madeline, Laetitia, Gérard et Sylvestre.

Merci à celles et ceux qui ont cheminé avec moi au fil de ce parcours. Il n'aurait pas été le même et je ne serais pas la personne que je suis sans votre présence dans ma vie et à mes côtés. Je vous en suis profondément reconnaissante.

# Chapitre 1 - Problématique

## 1.1. Introduction

Le mémoire que vous vous apprêtez à lire a failli ne jamais exister sous sa forme actuelle. Au cours de ma première session de cours à la maîtrise, j'étais persuadée que j'allais changer de sujet, le jumelage interculturel me semblant peu intéressant. Il faut savoir que j'avais fait le choix d'étudier le jumelage en pleine pandémie, peu de temps après que mes plans d'étude à l'international aient été annulés. Dans ces circonstances, j'avais alors pris la décision de faire ma maîtrise en anthropologie chez moi, à Montréal, et d'y faire un terrain ethnographique en interculturel. Le sujet du jumelage interculturel m'avait été proposé et à premier abord, intéressé. Cependant, plus je lisais là-dessus, plus ma perplexité augmentait. Les activités de jumelage interculturel me paraissaient un peu comme une formule qui met des personnes de différents groupes en contact et qui magiquement crée de l'harmonie dans la société. La façon un peu idyllique dont on en parlait me rebutait et j'ai failli changer de sujet pour cette raison. En effet, je partage l'opinion d'Agar, comme quoi « les différences, les conflits, ou les problèmes sont là où se trouve l'information » (Agar, 1980 : 270), le conflit permettant de comprendre les principes implicites qui organisent les interactions au sein d'un groupe et entre les groupes. J'avais l'impression que ces conflits n'étaient pas réellement mis de l'avant dans les jumelages, alors que j'étais persuadée qu'il y en avait beaucoup plus que la littérature plus récente sur le sujet ne le laissait supposer. Heureusement pour ce mémoire, j'ai dû effectuer un travail dans un de mes cours et j'en ai profité pour creuser les questions qui me dérangaient, afin de me défouler un peu. J'ai finalement éprouvé beaucoup d'intérêt à réaliser ce travail, à travers lequel j'ai questionné les rapports de pouvoir dans le jumelage, la notion d'égalité et celle de l'intégration. En fin de compte, l'exercice m'a permis de me rendre compte que la frustration est en réalité une émotion assez efficace pour fournir l'impulsion à une recherche et que plutôt que de changer de sujet, je préférerais poursuivre mon exploration de ces thèmes dans le cadre de ma maîtrise.

Plus je me suis intéressée aux activités de jumelage, plus je me suis aperçue de leur complexité. Les activités de jumelage interculturel sont un type de stratégie qui est mise de l'avant pour répondre à un objectif d'intégration des personnes immigrantes dans la société d'accueil, qui est mobilisé par l'État, mais dont les premières initiatives sont issues du monde communautaire

(Martin, 2002). Les activités que j'ai étudiées sont financées dans le cadre du Programme d'accompagnement et de soutien à l'intégration (PASI) du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'intégration (MIFI). Il s'agit d'un espace mis en place pour que des interactions entre les membres de différentes cultures puissent avoir lieu, tel que mis de l'avant par le modèle d'intégration interculturel au Québec, en contexte « manoritaire » (Rachida, 2018). Ce terme fait référence à la situation du groupe des Québécoises et des Québécois et de leur statut de majorité minorisée : la province francophone est minoritaire au sein du pays, majoritairement anglophone, mais le groupe québécois francophone est majoritaire au sein de la province. Cette situation, dont les origines remontent à l'histoire de la domination des colons français par les colons britanniques, a entraîné la province francophone à s'éloigner de la politique d'intégration multiculturelle du reste du Canada, développant un modèle distinct, celui de l'interculturalisme (Rocher & White, 2014).

Les activités de jumelage interculturel, qui à première vue me semblaient peu intéressantes, sont en réalité un laboratoire de recherche parfait pour analyser quels sont les effets du contact, dans un espace où les personnes qui se rencontrent possèdent des motivations variées, où le contexte de la rencontre est défini par un organisme communautaire, qui est lui-même financé par un programme de l'État. Divers niveaux de complexité se rencontrent dans ces espaces, où les relations de pouvoir entre les groupes s'entremêlent avec les différentes idéologies véhiculées au sujet de l'intégration, de l'inclusion et du contact, et où l'orientation qui est prise par l'organisme qui offre les activités a des impacts sur les personnes qui y participent et sur ce qui y est véhiculé. Comment les activités de contact financées dans le cadre d'une politique de gestion de la diversité sont-elles instaurées dans la pratique par les actrices et les acteurs sur le terrain? Quels sont les impacts de ces activités sur les personnes qui y participent? Comment les mécanismes d'intégration et les rapports de pouvoir s'expriment-ils dans ces espaces? Ce sont ces questions qui ont motivé ma recherche et mon désir d'approcher le terrain, afin de mieux comprendre ces activités.

Je dois vous avouer que j'ai fini par m'éprendre du jumelage interculturel, comme plusieurs personnes qui s'y sont intéressées avant moi, j'en suis certaine. Il s'agit d'une initiative aux multiples enjeux, qu'il faut s'assurer de nommer, afin de tenter de les dépasser, mais qui possède en elle-même des potentialités extrêmement riches au sein de notre société où les occasions de rencontrer et de dialoguer avec des personnes différentes de nos groupes d'appartenance ne sont

pas toujours évidentes à trouver. J'espère que cette recherche permettra de mettre en lumière les défis du jumelage interculturel, ainsi que le potentiel transformateur et rassembleur de ces activités.

## **1.2. Survol des parties**

Ce mémoire présentera la recherche ethnographique que j'ai réalisée dans un organisme communautaire à Montréal, où s'effectuent des activités de jumelage interculturel. Je suis allée y faire mon terrain, afin de mieux comprendre comment s'articulait le jumelage dans la réalité et quelles étaient les dynamiques d'interactions entre les personnes qui participaient au jumelage, ainsi qu'avec la personne en charge d'organiser les activités.

Le deuxième chapitre présentera le cadre théorique qui a balisé cette recherche. L'épistémologie derrière mon cadre théorique est le constructivisme, qui sera rapidement décrit. Ensuite, les sections de ce chapitre se pencheront sur les diverses théories qui ont influencé mon regard sur la réalité : la théorie systémique de Bateson, l'herméneutique de Gadamer et la théorie des frontières de Barth. Finalement, les concepts clés utilisés dans ce mémoire seront définis, soit la culture, l'identité, le culturalisme, le choc culturel et l'interculturel.

Le troisième chapitre porte sur la mise en contexte ethnographique. Il apportera des éléments de contexte nécessaires à la compréhension des activités de jumelage interculturel telles qu'étudiées dans ce mémoire, qui sont financées par le MIFI. Le contexte historique de la province québécoise sera présenté, afin d'explicitier comment certains éléments du passé jouent toujours un rôle fort dans les attitudes du présent. Le contexte politique suivra, qu'il est important d'exposer afin de comprendre le jumelage interculturel comme s'inscrivant dans les politiques de gestion de la diversité de la province, en contraste avec celles du pays. Le contexte plus spécifique du jumelage sera par la suite présenté, à travers une description plus précise et un bref historique. La dernière section, qui porte sur une revue de la littérature sur le jumelage interculturel, fera le point sur ce qui a déjà été rédigé sur le sujet.

L'approche méthodologique est le sujet du quatrième chapitre. Ce chapitre débute avec les différentes influences qui ont orienté la façon selon laquelle j'ai réalisé mon terrain ethnographique, soit le fait de réaliser un terrain « chez soi », à travers une approche impliquée à saveur collaborative. Ensuite, mes premiers contacts avec mon terrain sont décrits, les activités de jumelage étudiées présentées, ainsi que les caractéristiques de la cohorte. Dans une deuxième

section, les méthodes de collecte de données, soit la participation observante et les entretiens avec les participantes et les participants sont décrits. Les façons selon lesquelles j'ai analysé les données sont par la suite présentées, à travers les cadres d'analyse utilisés, qui sont différents pour le premier chapitre d'analyse et le deuxième. Finalement, les limites de la recherche sont abordées, avant d'entrer dans le vif du sujet et de l'analyse pour les deux prochains chapitres.

Les chapitres cinq et six se concentrent sur l'analyse des activités de jumelage, à travers deux sujets différents. Le cinquième chapitre porte sur la question de l'intégration dans le jumelage. À travers l'analyse d'une situation interculturelle recensée sur le terrain, j'approfondis les perspectives des différentes actrices sur la question, à travers l'usage de la méthodologie des ateliers des situations interculturelles (White et al., 2022) et à travers le modèle de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019). Étant moi-même une des actrices de cette situation, je termine ce chapitre à travers une réflexion en profondeur sur le concept d'intégration, qui est née de mon contact avec le terrain.

Le sixième chapitre, quant à lui, porte sur les interactions entre les participantes et les participants du jumelage et s'intéresse aux frontières qui existent entre les groupes. Afin d'étudier ces dites frontières, une analyse systémique sera effectuée afin d'orienter le regard sur trois aspects de la frontière : sa forme, sa fonction et son processus. Cela permettra de mettre en lumière les moments où les frontières entre les groupes se réifient, reproduisant les préjugés entre les groupes, ainsi que les moments où les frontières deviennent plus poreuses, pouvant mener dans certains cas vers des changements d'état d'esprit qui réorganisent les rapports au monde.

En conclusion, je reviendrai sur certains éléments qui, à la lumière de cette recherche, permettent de favoriser le contact entre des membres de groupe différents dans le contexte paradoxal du jumelage interculturel, tout en lançant un appel à repenser notre relation au concept d'intégration, qui est devenu un tabou dans certaines sphères académiques actuelles.

## Chapitre 2 – Cadre théorique

### 2.1. Introduction

La complexité des activités de jumelage et la nécessité de les aborder sous plusieurs angles a demandé l'utilisation d'un cadre théorique approprié. En effet, quelle approche utiliser pour étudier le contact entre les cultures? Comment s'assurer que le regard que nous portons sur le monde soit capable de dénoter les subtilités et les nuances dans les interactions des actrices et des acteurs, nous-même y étant inclus, afin d'en saisir les dynamiques? Comment s'assurer de prendre en compte nos propres interprétations dans l'analyse que nous faisons du monde, qui teintent notre compréhension de la réalité? Afin de me guider sur ces chemins de la compréhension en contexte interculturel, mon cadre théorique m'a permis d'avoir une assise sur laquelle je pouvais me tenir relativement stable, en sachant que ces angles morts étaient pris en compte et même mis de l'avant. Ce mémoire s'inscrit dans une épistémologie constructiviste, avec un cadre herméneutique et systémique. La théorie des frontières de Frederick Barth est une autre pierre angulaire qui a permis à ma recherche de s'articuler. Finalement, ce mémoire n'aurait pas pu être écrit sans présenter les concepts de culture, d'identité et d'interculturel, tels qu'ils sont utilisés ici. Dans ce chapitre, tous ces éléments seront présentés.

### 2.2. Le constructivisme

Dans les épistémologies constructivistes, la connaissance humaine est conceptualisée comme étant phénoménologique, comme un « processus avant d'être [un] résultat, [qui] se forme dans l'action et dans l'interaction » (Le Moigne, 2007a : 76). La création de la connaissance « implique un sujet connaissant et n'a pas de sens ou de valeur en dehors de lui » (Le Moigne, 2007b : 44). La chercheuse ne peut s'isoler de son sujet et la connaissance qui est produite à partir du réel ne peut qu'être issue de sa propre expérience du réel. La connaissance naît dans l'interaction, car un sujet ne peut connaître de « choses en soi », il ne peut que connaître « l'acte par lequel il perçoit l'interaction entre les choses » (*ibid.*, :47). L'unité d'analyse utilisée ici est donc l'interaction. C'est l'interaction entre les choses qui délimite leurs contours (Bateson, 1972), les fait apparaître et les met en lumière. Dans ce paradigme constructiviste, j'utilise une approche systémique, herméneutique et interactionnelle pour formuler ma recherche.



## **2.3. La théorie systémique de Bateson**

Dans cette partie, la théorie systémique de Gregory Bateson sera exposée. Tout d'abord, l'homme derrière celle-ci sera présenté, en plus du contexte dans lequel s'inscrit sa théorie. Les éléments les plus importants qui ont été mobilisés dans le cadre de ce mémoire seront ensuite explicités : soit le concept de système, la notion de changement, le paradoxe ou la double contrainte et finalement le changement d'état d'esprit.

### **2.3.1. Gregory Bateson et la pensée systémique**

Scientifique incompris par les scientifiques de son époque, considéré comme un gourou par des admirateurs, Bateson aura toute sa vie durant été un homme suivant ses propres questionnements et ses idées, jamais entravé par des allégeances à des groupes ou réduisant sa pensée pour qu'elle soit en adéquation avec l'air du temps ou avec ses contemporains. Il n'a pas hésité à dénoncer haut et fort les carences de l'épistémologie de son temps, issue de la philosophie des Lumières, qui divise le corps et l'esprit et sépare l'être humain de la nature. Selon lui, les sciences naturelles quantitatives n'arrivent pas à expliquer les systèmes vivants dans toute leur complexité, n'offrant que des descriptions limitées de ceux-ci (Harries-Jones, 1995). Le monde occidental ferait face à une crise, qui pourrait lui être mortelle. Cette crise proviendrait du désir de contrôler l'environnement, désir qui se reflète dans les méthodologies quantitatives, où le savoir est produit à travers le contrôle des variables, pour comprendre l'objet étudié. Selon Harries-Jones (1995a) le projet de toute la carrière de Bateson fut de créer une nouvelle épistémologie, pour se sortir de celle des paradigmes scientifiques qui placent l'être humain en position de domination sur la nature, qui est considérée comme une ressource à exploiter. Son projet scientifique vise la déconstruction des idées incorrectes qui affligent les sciences, car les idées incorrectes, selon lui, « vont communément tuer des personnes, les mener à se tuer les unes les autres, ou encore à empoisonner l'eau qu'elles boivent » (traduction libre, Bateson dans Harries-Jones, 1995a : 7).

Dans le cadre de ce mémoire, ce sont les concepts provenant d'un bref moment de la vie de Bateson qui seront mobilisés, issus de son passage à Palo Alto, lors de la création d'une école nommée du même nom. Il s'agit d'une première phase dans le développement des idées de Bateson, qui le mèneront plus tard à développer sa pensée au-delà de l'étude des formes humaines de communication.

### **2.3.2. L'école de Palo Alto**

L'approche systémique de Bateson est novatrice à son époque, car elle permet de faire le pont entre différents niveaux d'analyse. Pour lui, les scientifiques en sciences sociales ne doivent pas se contenter d'étudier les individus, pour plutôt tendre vers l'analyse et l'observation des interactions : soit entre individus, soit entre individus et systèmes. En 1952, à Palo Alto, un groupe de scientifiques mené par Bateson commence à créer une théorie générale de « l'homme communiquant », en se concentrant sur l'analyse des paradoxes dans la communication, plus tard nommés doubles contraintes. Ces paradoxes servent de porte d'entrée pour analyser les phénomènes humains et sociaux, dans une perspective interdisciplinaire (Picard & Marc, 2013b). Pour Bateson, « la communication est le seul modèle scientifique qui permette d'expliquer les aspects physiques, intrapersonnels, interpersonnels et culturels des événements en un même système » (Bateson & Ruesch, 1988 : 17). Selon lui, c'est la communication qui est la porte d'entrée pour analyser tout phénomène. Dans la théorie systémique, tout est communication, car toute action ou tout événement présente des aspects communicatifs, dès qu'ils sont perçus par d'autres êtres (Winkin, 2001). Au fil du temps, Gregory Bateson se distance de l'école de Palo Alto à mesure que celle-ci devient de plus en plus influente, notamment lorsque les membres de Palo Alto commencent à rechercher des utilisations concrètes aux recherches systémiques. La démarche de Bateson sera toujours caractérisée par un désir de non-intervention. Il s'intéresse aux grands principes abstraits, à la connaissance, sans désirer y tirer des applications conscientes, sans chercher à effectuer des changements immédiats sur le monde qui l'entoure (Picard & Marc, 2013b).

### **2.3.3. Qu'est-ce qu'un système?**

Un système dans la théorie de Bateson est une conceptualisation théorique qui peut être utilisée pour modéliser la réalité dans l'objectif de la comprendre. Il s'agit d'« un modèle global, abstrait et générique de représentation des objets complexes » (White & Genest, 2020). Ainsi, un individu peut être modélisé à l'aide de la notion de système, tout comme peuvent l'être un groupe de personnes, une forêt, une nation, une idéologie, un objet, etc. Dans la théorie systémique, un être humain n'est pas réellement un système, mais cette métaphore permet d'offrir un modèle pour mieux comprendre les interactions entre un individu et son environnement, entre un groupe et son environnement, etc. dans toute leur complexité (*ibid.*).

La théorie systémique de Bateson cherche à expliquer l'équilibre et le changement des systèmes, à travers l'analyse de la communication. Elle représente la complexité des systèmes, en prenant en compte les paradoxes, le chaos, le désordre, l'ambiguïté et les transformations (Donnadieu et al., 2003). La théorie systémique permet de comprendre le changement, mais aussi son absence. La plupart des systèmes sont des systèmes dits ouverts, parce qu'ils sont en contact avec leur environnement, tout comme leur environnement est en contact avec eux. Ils ont un effet l'un sur l'autre (Genest, 2022). Les éléments des systèmes sont ainsi toujours interreliés les uns aux autres (Picard & Marc, 2013b). Pour bien comprendre un système, il faut étudier le contexte dans lequel il s'inscrit, ainsi que l'ensemble des relations qui le composent. L'unité d'analyse est donc toujours l'interaction entre les objets étudiés, quels qu'ils soient (Wittezaele, 2006). Les éléments d'un système entrent en interaction selon le principe de rétroaction, le comportement d'une partie influençant l'autre, et vice-versa. Une autre caractéristique des systèmes, c'est qu'ils tendent toujours vers une finalité propre, que cette finalité soit consciente ou non (Donnadieu et al., 2003). Les systèmes tendent à rester stables, en équilibre, s'autorégulant, mais il arrive que certaines interactions, plutôt que de réguler les systèmes, les modifient, pouvant aller jusqu'à les transformer. Les systèmes sont ainsi adaptatifs et dynamiques.

#### **2.3.4. Les niveaux d'abstraction**

Bateson était connu pour s'exprimer avec des métaphores, formulant des exemples des plus farfelus pour expliquer les phénomènes humains, s'intéressant particulièrement à la biologie, aux mathématiques et à l'informatique. Ses observations de la vie courante dans divers secteurs lui permettaient de confronter de grands principes abstraits afin de voir comment ceux-ci s'exprimaient dans différents contextes (Picard & Marc, 2013a). Sa compréhension des différences dans les niveaux d'abstraction lui permettait de s'exprimer de cette façon et de faire des liens entre des phénomènes qui, au premier regard, semblaient très différents. L'étude des systèmes demande une rigueur quant aux niveaux d'analyse et d'abstraction utilisés : par exemple, un premier niveau peut être utilisé pour analyser les éléments qui composent un système, tandis qu'un deuxième peut servir à observer le système dans son ensemble et l'analyse à partir d'un troisième niveau permet de comprendre l'ensemble du système ainsi que ses interactions avec d'autres systèmes dans son environnement (*ibid.*). Ce va-et-vient entre les différents niveaux d'abstraction permettait à Bateson de voir dans tous les phénomènes certaines récurrences pour délimiter le système et faire l'analyse de son équilibre. Ces niveaux d'abstraction, aussi nommés types logiques, permettent de

comprendre « que la confusion entre différents niveaux peut conduire à des erreurs de traitement de l'information et à des dysfonctionnements dans le raisonnement personnel ou la communication interpersonnelle » (Picard & Marc, 2013a : 14).

En anthropologie, les différents niveaux d'abstraction permettent de passer de l'individu, vers les groupes d'appartenance, puis vers la société dans son ensemble, selon l'angle d'analyse utilisé, voir vers l'être humain (Kluckhohn & Murray, 1953). L'individu est toujours un membre de divers groupes d'appartenance, comme il est un membre de la société dans son ensemble. L'individu est métaphoriquement un système, comme l'est le groupe et la société, à différent niveau. À un niveau d'abstraction élevé, tous les êtres humains sont compris en son sein, et à un niveau supérieur, c'est l'entièreté de l'Univers qui est englobée, allant des microparticules aux étoiles distantes de l'Espace. L'analyse des phénomènes à un niveau ou à un autre ne réduit pas l'existence des autres niveaux et des autres systèmes, qui existent simultanément à chaque moment. La chercheuse ou le chercheur se doit cependant de faire des choix analytiques selon le sujet d'étude et les choix faits peuvent avoir un impact sur les hypothèses et les interprétations. Dans la théorie systémique, la carte n'équivaut jamais à l'ensemble du territoire (Bateson & Bateson, 2005), mais elle offre cependant une possibilité de modéliser une partie de la complexité humaine et à en comprendre des bribes. Ces bribes, si elles sont utilisées dans le respect des niveaux d'abstraction, peuvent ensuite permettre de comprendre les interactions entre les systèmes, ainsi que la façon selon laquelle les systèmes changent à travers le temps. Dans le cadre de ce mémoire, la théorie systémique de Bateson est utilisée principalement pour permettre de changer de perspectives lors de l'observation des interactions humaines dans le cadre des jumelages, replaçant les individus dans leurs groupes d'appartenance et observant les échanges sous cette perspective. L'approche systémique permet aussi d'étudier le jumelage à travers plusieurs niveaux, qui s'emboîtent les uns dans les autres : le premier est celui des dyades, à travers les relations qui se créent entre les personnes participantes au sein d'un jumelage, le deuxième est celui de l'organisme, qui organise les activités et qui détermine leur tournure, puis le troisième niveau qui est celui de l'orientation ministérielle, au niveau gouvernemental.

### **2.3.5. Le paradoxe et le changement d'état d'esprit**

Le paradoxe est une composante importante de la théorie systémique de Bateson. Un paradoxe, aussi nommé double contrainte, se produit lorsqu'un individu fait face à deux impératifs

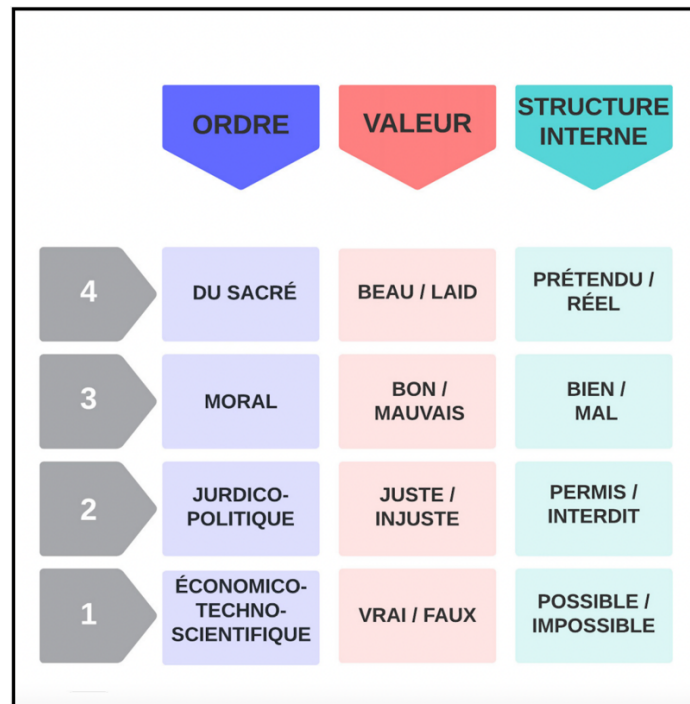
qui sont opposés (Côté et al., 2023). Des doubles contraintes se produisent dans notre quotidien à toutes et tous plus souvent que nous ne le pensons, dès que nous faisons face à des situations où deux injonctions paradoxales se rencontrent. Par exemple, une personne pourrait faire face à la nécessité de performer dans son emploi et de faire des heures supplémentaires pour réussir dans son domaine, son employeur le poussant à travailler plus. De l'autre côté, cette personne pourrait ressentir une grande fatigue physique, son corps lui envoyant des signaux lui indiquant qu'elle doit se reposer, car il lui en demande trop. La double contrainte proviendrait du fait que si la personne répond à une demande externe de la part de son employeur, elle perd, car elle n'est pas à l'écoute de son état interne, mais si elle s'écoute et prend du repos, elle risque de perdre son emploi ou encore de prendre du retard dans ses tâches, ce qui est nuisible sur le long terme. Peu importe le choix qui est fait, la personne est perdante d'un côté ou de l'autre. Cependant, vivre une situation de double contrainte ne signifie pas qu'aucune solution ne soit envisageable pour se sortir de ce dilemme désorientant. Bateson utilise les types logiques pour permettre d'illustrer la possibilité de changer de niveau, de changer de type logique dans des situations de double contrainte. Selon Bateson, la créativité permet de déconstruire la double contrainte (Charlton, 2008). En changeant de niveau de type logique, il est possible de transformer la compréhension du contexte dans lequel une personne évolue et ainsi fournir davantage de possibilités d'actions, au-delà des deux options perdantes de la double contrainte. Souvent, le changement de niveau implique un changement de perspective sur la situation.

### **2.3.6. Le changement d'état d'esprit**

Que se produit-il lorsqu'une personne faite face à deux logiques différentes, l'une cherchant à tendre vers le statu quo et à la conservation du système tel qu'il était, et une autre cherchant plutôt à se transformer, pour correspondre avec son environnement? Genest (2022), chercheuse spécialisée en théorie systémique, nomme ce moment le « seuil critique du changement d'état d'esprit ». Dans de telles circonstances, face à une rupture de sens avec l'environnement, le système de l'individu effectuera soit un changement de type statique, c'est-à-dire une réorganisation de sa pensée qui n'entraîne pas de bouleversement de sa manière d'entrer en relation avec son environnement, ou soit un changement schismatique, qui signifie que la perspective sur le monde se transforme en profondeur, ce qui implique une nouvelle manière d'entrer en relation avec l'environnement. Dans le changement schismatique, les catégories utilisées pour classer la réalité se transforment, en se réorganisant. Le tableau suivant présente différents ordres qui

permettent d'identifier à quel niveau le changement d'état d'esprit d'une personne réorganise sa façon de concevoir sa réalité. Les ordres s'emboîtent les uns aux autres, chacun d'eux trouvant sa limite dans la logique de l'ordre supérieur (Genest, 2022). Il est important de spécifier que le changement d'état d'esprit statique ne possède pas de nature inhérente qui le rende meilleur ou plus mauvais que le changement schismatique. Dans un cas comme dans l'autre, les deux types de changements peuvent être sains ou malsains. Tout dépend des contextes.

**Figure 1** *La théorie des ordres dans sa version ajustée par Bateson*



Note. Tiré de la thèse de Genest, Sylvie. (2022). *Le « changement d'état d'esprit » : une étude à partir de la pensée systémique de Gregory Bateson.* p.74

Pour illustrer ce phénomène, prenons l'exemple de Bateson. Au cours de sa carrière, il semble avoir effectué un changement d'état d'esprit schismatique qui a profondément réorganisé ses relations avec son environnement, les transformant. La réorganisation de l'ordre supérieur, celui du sacré, entraîne le changement de tous ceux qui suivent. Bateson se défait de la perspective positiviste et individualiste de son époque. Il remet en question la conception que les écosystèmes sont de simples ressources qui ne possèdent pas de finalité propre. Pour lui, dans cet ordre, le réel,

selon l'interprétation de Genest (2022) de la théorie des ordres de Bateson, deviendrait l'agentivité<sup>1</sup> de tous les systèmes, humains ou non-humains. Ce qui prétendu, serait donc l'absence d'agentivité de tout ce qui n'est pas humain. À partir de cette conception, son ordre moral se réorganise également. Les actions qui sont considérées comme bonnes par Bateson prennent en compte l'environnement dans la prise de décisions, valorisant le fait d'être en relation saine avec celui-ci. Celles qui sont considérées mauvaises mettent l'être humain au centre du monde et ses intérêts en premier. Cela entraîne également un changement au niveau de son ordre juridico-politique, car les actions portées pour exploiter la nature deviennent injustes dans sa perspective, alors que dans le paradigme dominant, ce n'est pas le cas. Finalement, ce qu'il considère vrai et faux se transforme. Il considère plusieurs théories scientifiques de son époque comme étant fausses, car elles ne prennent pas en compte les interactions entre les individus et leur environnement et les concepts heuristiques qui sont créés à partir de ces réflexions ne sont pas en adéquation avec la réalité telle que Bateson la conçoit<sup>2</sup>.

### **2.3.7. La systémique dans l'étude des phénomènes sociaux complexes**

La théorie systémique offre un cadre théorique riche pour l'étude des phénomènes sociaux complexes, comme c'est le cas dans nos sociétés actuelles globalisées et transnationales. Elle permet de faire le pont entre les systèmes individuels, organisationnels et sociétaux, démontrant à quel point les divers niveaux s'influencent les uns les autres. La théorie systémique permet d'offrir des outils théoriques et méthodologiques pour permettre l'analyse des situations complexes, qui prend en compte les divers contextes et facteurs qui se cumulent. L'étude des rapports interculturels est grandement facilitée par ceux-ci. L'utilisation de la systémique permet d'illustrer comment les systèmes, comme Côté et al. (2023) en font la démonstration dans cet article, à travers le système de santé, ne sont pas adaptés aux nouvelles réalités migratoires, reproduisant ainsi de la discrimination systémique et de l'exclusion. La systémique offre des outils pour nommer ces problèmes dysfonctionnels de système, sans mettre la faute sur les individus qui en font partie, qui bien souvent souffrent face à la nécessité de prendre des décisions dans des situations de doubles

---

<sup>1</sup> Il faut noter que Bateson n'utilise pas ce terme dans ses écrits. Il parle plutôt de « buts conscients » (Bateson, 1972).

<sup>2</sup> Prenons par exemple la confrontation qui eut lieu lors d'une conférence en Arizona entre Bateson et Carl Rogers, qui se produisit après que Rogers eut présenté sa position sur le concept de soi et que Bateson ait affirmé ne pas exister selon ces termes (voir Harries-Jones, 1995b : 226).

contraintes (Côté et al., 2019). Les outils systémiques offrent un langage et des concepts pour nommer les dysfonctions de certains systèmes et pour les éclairer au grand jour.

## **2.4. L'herméneutique**

La deuxième théorie qui a orienté ma recherche est celle de l'herméneutique, notamment dans les écrits du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer (1996). Cette science sera d'abord présentée, à travers l'explicitation du concept des préjugés. Les notions de la fusion des horizons, des trois parties de la compréhension et du cercle herméneutique seront par la suite exposés.

### **2.4.1. La science de la connaissance**

Le terme herméneutique provient du terme grec *hermeneuein*, qui signifie interpréter ou traduire (Palmer, 1987). Ce terme grec provient de la même racine que le mot Hermès, qui dans la mythologie grecque est associé avec un Dieu du panthéon, celui des échanges, de la communication et du commerce. Des ailes aux pieds, ce Dieu rusé et malicieux possède la capacité de se déplacer du royaume des Dieux jusqu'au royaume d'Hadès, le maître des enfers, en passant par le monde des humains. Il est le gardien des seuils, permettant les échanges entre ces mondes, « servant de médiateur entre les royaumes du conscient et de l'inconscient, des Dieux et des humains, de l'intérieur et de l'extérieur, de la nature et de la culture, de la vie et de la mort » (traduction libre de Sherk, 2018 : 181). Hermès est décrit comme un Dieu qui accorde peu d'importance à l'éthique et au contenu des communications qu'il transporte. Ainsi, les informations qu'il nous transmet possèdent le pouvoir de nous éclairer ou de nous égarer, si nous ne faisons pas attention d'user de nos capacités de discernement. S'il peut nous égarer, il peut également nous ramener vers la compréhension ; Hermès possède la potentialité de nous élever, de nous aider à former des connexions entre l'ancien et le nouveau et de nous permettre d'acquérir de nouvelles connaissances, transformant celles que nous avions auparavant.

L'herméneutique, qui porte le nom de ce dieu grec, est la science de la compréhension. Dans ce mémoire, c'est l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer, un philosophe allemand, qui est mobilisée. Étudiant de Heidegger, l'herméneutique de Gadamer s'inscrit dans une quête philosophique de pénétration du processus de compréhension universel de l'être humain (Palmer, 1987). Pour Gadamer, cette quête philosophique s'inscrit dans un désir d'« enraciner la philosophie dans le monde vécu », en contraste avec les formes de connaissances « scientifiques occidentales qui estiment la maîtrise et le contrôle », (traduction libre, Ross, 2006 : 103), ces



dernières se développant aux dépens des formes de savoirs qui sont plus expérientielles et basées sur la capacité à discerner ce qui est bien. Dans son livre *Vérité et Méthode* (1996), Gadamer propose que le processus de comprendre est toujours informé, voir façonné, par le passé, car le passé de l'être humain constitue à chaque moment la base de son être dans le présent. L'acte de comprendre relève toujours du préjugé, qui provient des expériences passées ou des traditions transmises. Le préjugé est donc dans l'herméneutique de Gadamer (1996) la condition de la compréhension, en tant que « pré-savoir » : « ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé, que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique » (*ibid.* : 291). Le préjugé influence notre interprétation des expériences, se basant sur ce qui est connu et vécu pour s'orienter et chercher à comprendre le présent et appréhender le futur. Ces préjugés, selon les situations, peuvent être prouvés comme étant vrais dans un contexte précis, ou faux, ce qui peut mener vers leur déconstruction et la production d'un nouveau préjugé. Le préjugé tel qu'utilisé dans l'herméneutique de Gadamer (1996) est dénué de la connotation négative qui lui est généralement attribué lorsqu'il est utilisé de nos jours, « le mot peut avoir une signification non seulement négative, mais également positive » (*ibid.* : 291). Les êtres humains ont tous des préjugés, à chaque moment. Le philosophe affirme que ce sont les préjugés envers les préjugés qui sont néfastes, car ils problématissent un processus humain banal. Même si nous n'en sommes pas conscients, nos préjugés influencent toujours nos interprétations. Ces préjugés sont transmis par notre vécu, notre famille, notre culture, les médias, par les environnements dans lesquels nous évoluons. C'est à la lumière du passé, de nos expériences et de nos traditions que nous cherchons à comprendre le présent, consciemment ou inconsciemment. Le préjugé envers le préjugé nous déconnecte de notre processus de compréhension du monde et de nous-mêmes. Gadamer (1996) nous invite à prendre en compte nos préjugés lorsque nous cherchons à comprendre comment nous comprenons, car « quiconque omet de se placer ainsi dans l'horizon historique à partir duquel parle la tradition, se méprendra sur la signification des contenus qu'elle transmet » (*ibid.* : 325).

#### **2.4.2. La fusion des horizons et la temporalité**

Selon Gadamer, la compréhension n'est pas une quête de la Vérité absolue d'un événement historique ou d'une situation, qui peut être atteinte grâce à l'usage de l'objectivité, comme le croyait Husserl, le professeur d'Heidegger (Grondin, 2017). Selon Gadamer, la vérité d'un événement ou d'une chose n'existe pas en tant qu'essence figée. Dans l'herméneutique, la vérité

et la compréhension naissent de l'événement, qui est saisissant, et qui ouvre de la porte à des possibilités qui n'étaient pas auparavant considérées (Grondin, 2017).

Lors de l'acte de compréhension, une personne est toujours en train de comprendre en se situant dans son propre horizon, formé de ses préjugés (Grondin, 2005). Cet horizon n'est pas figé. Dans l'interaction, à travers la rencontre, cet horizon du présent individuel est mis à l'épreuve, face à l'horizon de l'autre, dans le cas d'une rencontre, d'un texte, dans le cas d'une traduction ou encore face à une œuvre d'art. Gadamer utilise le concept de fusion des horizons pour signifier l'acte de la compréhension. La fusion des horizons implique la réalisation de l'existence d'un horizon plus large, plus vaste que soi : « acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, trop près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste et dans des proportions justes » (Gadamer, 1996 : 311). La fusion des horizons implique une transformation, à travers une prise de conscience des préjugés qui jusqu'à cet instant guidaient, sans être perçus. Lorsque « nous sommes dans l'événement de la compréhension, nous ne sommes pas à même d'objectifier son effet sur nous [...], cette temporalité [de la compréhension] nous révèle un effort d'articuler l'invisibilité inhérente de notre condition de finitude » (traduction libre, Ross, 2006 : 118), à travers la mise en lumière de ce qui est normalement tenu pour acquis, considéré comme normal. Gadamer parle peu de l'événement de la compréhension dans le cas de deux personnes qui se rencontrent, mais d'autres chercheurs se sont penchés sur cette question. White (2019) indique que dans le cas d'une rencontre avec une autre personne, la fusion des horizons ne signifie pas que les deux personnes se transforment pour devenir l'autre, ni que leurs visions du monde ne fusionnent complètement. Selon Grondin (2005), ce concept de fusion des horizons a été mis de l'avant par Gadamer pour lutter contre la pensée de son époque qui croyait que pour comprendre, il fallait se transposer dans l'horizon qui cherchait à être compris, c'est-à-dire se sortir du présent, ou encore chercher à comprendre le passé à partir du présent, sans remettre un événement ou un écrit dans son contexte initial. White indique que « selon Gadamer, la tâche de l'herméneutique n'est pas la communion ou la fusion avec l'autre, mais la participation à une signification commune » (2019 : 7). Cette quête de signification commune n'est jamais terminée, elle est toujours dépendante du contexte d'interactions et des éléments qui ont préalablement été explicités afin de déterminer un langage commun entre les personnes qui cherchent à se comprendre mutuellement (*ibid.*). Ainsi, il est nécessaire de prendre en compte la temporalité dans l'herméneutique, qui « dégage pleinement le véritable sens d'une chose, celui qu'elle porte en elle-

même, [...] elle fait ressortir en tant que tels [les préjugés] qui guident une compréhension véritable » (traduction libre, Gadamer, 1996 : 320), distinguant les préjugés vrais, qui assurent la compréhension, des faux, qui mènent à la mécompréhension.

### **2.4.3. Comprendre, interpréter et appliquer**

Selon Gadamer, il existe trois parties à la compréhension : comprendre, interpréter et appliquer. La compréhension passe d'abord par l'interprétation, qui est toujours conditionnée par les préjugés. Ces derniers doivent être remis en question et remplacés par d'autres, ou validés pour permettre l'acte de compréhension véritable. L'interprétation et l'application sont des moments du processus de la compréhension, indissociables l'un de l'autre (Palmer, 1987). Palmer (1967) utilise plusieurs exemples pour illustrer ces trois parties. Le premier est celui de la tradition. La compréhension d'une tradition passe par son interprétation de la part d'une personne ou d'un groupe, qui mène ensuite à une application de celle-ci, à sa mise en action. Cela permet d'expliquer comment les traditions peuvent se transformer, à travers des changements dans l'interprétation qui leur est attribuée selon les contextes. De la même manière, une loi à la cour est d'abord comprise, puis interprétée dans le contexte précis d'un délit commis et d'une époque précise, pour ensuite être appliquée, à travers le verdict du juge. Pour Gadamer, la Vérité n'existe donc pas de façon inhérente ou absolue, la Vérité possède une qualité émergente et dynamique, se manifestant différemment dans le temps, selon le contexte et selon les conventions des individus. Ainsi, un événement historique ne comporte jamais de signification fixe et absolue, il est sujet à réinterprétation selon le contexte et au développement de l'histoire. Ainsi, pour comprendre un phénomène, une œuvre, une interaction, il faut s'assurer de replacer la signification de la partie dans le tout dans laquelle elle s'inscrit, et pour comprendre le tout, il faut observer ses parties.

## **2.5. La théorie de l'ethnicité de Frederik Barth**

Dans cette partie, la théorie des frontières de Frederik Barth de 1969 sera présentée, à travers les notions de groupe ethnique, de frontière et d'un bref retour sur la validité de cette théorie dans notre société actuelle. Pour aller plus loin, la mobilisation systémique que fait Sylvie Genest (2017) conclura cette section, créant un pont entre les différentes théories.

### **2.5.1. Le livre qui fait encore parler**

Frederik Barth, anthropologue social norvégien, lors de la parution de son livre *Les groupes ethniques et leurs frontières*, en 1969, devint rapidement une sommité dans son domaine (Genest, 2017). Dans ce livre, Barth et ses collaboratrices et collaborateurs révolutionnent la conception de l'ethnicité en anthropologie. À l'époque, les scientifiques se penchaient davantage sur l'étude de la culture pour comprendre l'ethnicité, faisant l'adéquation entre la culture et l'identité ethnique d'un groupe. L'originalité du livre est qu'il ne décrit pas à un groupe humain particulier. L'accent est plutôt mis sur l'analyse des frontières qui existent entre les groupes, et sur l'aspect processuel de celles-ci. À travers l'analyse des interactions entre les membres de différents groupes, Barth et ses collaboratrices et collaborateurs démontrent que l'ethnicité n'est pas synonyme de culture. Les groupes ethniques se maintiennent dans le temps et ce, même si leur culture se transforme. La nature des frontières qui séparent les groupes ethniques et leur persistance dans le temps, malgré les échanges et les contacts entre les groupes, est l'objet du livre (Barth, 1969).

Aujourd'hui, l'introduction du livre *Les groupes ethniques et leurs frontières* (1969), écrite par Barth, est le texte qui est le plus cité de lui dans le monde académique, même si sa carrière a été beaucoup plus longue et prolifique. Sa production scientifique porta tout au long de son parcours sur les processus d'organisation des interactions sociales qui structurent les systèmes sociaux (Vertovec, 2018). C'est l'organisation sociale qui l'a toujours intéressé, bien plus que l'étude des structures sociales (Tan, 2020). Son objectif n'était pas de construire un seul modèle qui offrirait une explication complète de la réalité, comme c'était le cas avec le marxisme, le structuralisme et le fonctionnalisme, mais plutôt de s'intéresser aux différentes manières selon lesquelles les grands mécanismes qui organisent les interactions s'expriment dans la « vraie vie des personnes », caractérisés notamment par leur caractère désordonné et mouvant (*ibid.* : 201-202). Dans le cadre de ce mémoire, c'est la partie la plus célèbre de sa carrière qui sera mobilisée, à travers sa théorie des groupes ethniques et de leurs frontières.

### **2.5.2. Qu'est-ce qu'un groupe ethnique?**

Selon Barth (1969), les groupes ethniques, ou catégories ethniques, « sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (*ibid.* : 205). Elles définissent les personnes qui sont considérées comme faisant partie d'un groupe ethnique ou non. Ces catégories d'attribution

et d'identification sont auto-attribuées, ou attribuées à autrui. Il n'existe pas de caractéristiques fixes et immuables qui organisent les groupes ethniques et les différencient. Les traits qui différencient un groupe ethnique d'un autre sont identifiés par les membres, selon ce qui est considéré comme significatif par ceux-ci. Selon les interactions et leurs contextes, ces traits ne seront pas toujours les mêmes. Streiff-Fénart (2003) illustre cela en mentionnant que des personnes qui partagent des traits culturels très semblables peuvent tout de même s'identifier comme faisant partie de groupes ethniques différents selon certaines différences ténues, tandis que d'autres peuvent se considérer comme faisant partie du même groupe ethnique, même si la distance culturelle qui les sépare est plus grande. Ces traits de catégorisation ethnique ne font pas que classer les personnes qui font partie du groupe et celles qui n'en font pas partie. Ils organisent aussi les comportements des membres, de façon normative. Cependant, ces normes peuvent se modifier dans le temps, sans que le groupe ethnique ne cesse d'exister. Selon Barth (1969), la culture des groupes ethniques peut se modifier, se transformer, évoluer, mais la frontière qui distingue les groupes ethniques les uns aux autres se perpétue toujours, à travers le maintien de celle-ci par ses membres.

L'ethnicité n'est pas la seule identité des individus, qui au cours de leur vie en acquerront d'autres, mais l'identité ethnique se maintient généralement dans le temps pour les individus et ne peut simplement disparaître par un effort de volonté de la part de l'individu (Eriksen, 2015). Il peut arriver que certaines personnes quittent un groupe ethnique pour entrer dans un autre, mais l'identité ethnique se maintient selon Barth au niveau du groupe. L'ethnicité est situationnelle, elle peut être mobilisée dans certains contextes et omise dans d'autres, selon les stratégies utilisées par les actrices et les acteurs. L'approche de Barth met l'accent sur l'agentivité des individus lorsqu'ils interagissent entre eux, dans une approche individualiste inspirée de Weber (*ibid.*).

### **2.5.3. La notion de frontière**

L'accent dans la théorie de Barth est mis sur la création et le maintien des frontières qui définissent les groupes. La frontière dont parle Barth, qui existe entre les groupes ethniques, n'est pas une frontière physique ou géographique, mais bien une frontière sociale et symbolique (Cuhe, 2010). Selon Barth, la « frontière ethnique canalise la vie sociale ; elle implique une organisation souvent très complexe des comportements et des relations sociales » (Barth, 1969 : 213). Ainsi, les interactions ne sont pas les mêmes entre les membres d'un groupe, en comparaison avec les

personnes qui se situent à l'extérieur des frontières. La frontière, telle que maintenue et reproduite par les actrices et les acteurs, crée une dichotomie entre les groupes, entre les personnes qui font partie du groupe et celles qui n'en font pas partie. La frontière met l'accent sur les différences qui existent entre les membres de différents groupes ethniques, que ces différences soient liées à la façon selon laquelle les individus se comprennent, dans les critères de jugements des valeurs et des actes, ainsi que dans les façons d'interagir les uns avec les autres (Eriksen, 2015). Généralement, les membres de groupes ethniques différents restreindront leurs interactions dans des espaces où ils peuvent avoir des intérêts mutuels et où la communication est considérée possible (Barth, 1969). La frontière entre les groupes délimite l'un de l'autre selon des critères d'appartenance, qui peuvent se modifier. Malgré ces changements, la délimitation de la frontière se poursuit dans le temps, même si la différence qui fait la différence entre les membres des groupes ethniques et qui est jugée comme telle peut se transformer.

Il est intéressant de constater que dans la version en anglais, le titre de l'ouvrage de Barth *et al.* se nomme: *Ethnic Groups and Boundaries*. En français, le titre a été traduit par *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Selon Eriksen (2015) dès la sortie du livre, il y eut de nombreuses discussions sur l'utilisation du terme « *boundaries* », qui en français se traduirait plutôt par « limites » que par « frontières ». La langue française et le choix de traduction permet déjà de tendre vers le terme de frontière, qui est plus fluide que celui de limite. En effet, la frontière telle que décrite par Barth est poreuse : des produits, des idées et des personnes peuvent passer d'un côté ou de l'autre sans que les frontières entre les groupes ne disparaissent (Eriksen, 2015).

#### **2.5.4. Plus de cinquante ans plus tard, que retenir de cette notion?**

Le monde a bien changé en cinquante ans. Hummel, dans un texte de 2014, s'interroge afin de savoir si la théorie de Barth peut toujours être appliquée dans les études récentes. Il rapporte que des limites ont été identifiées depuis. Par exemple, les rapports de pouvoir ne sont pas mis de l'avant dans l'analyse des frontières entre les groupes. Le fait de posséder plusieurs identités ethniques n'est pas non plus présenté, Barth ayant à l'époque indiqué que les individus possèdent une seule identité ethnique (Hummel, 2014). Dans le monde globalisé actuel, cette affirmation n'a plus de sens, car une personne peut être de diverses identités ethniques en même temps, née de parents issus de cultures différentes, sur un territoire différent, ou pas. Également, Hummel (2014)

relève que certaines critiques indiquent que la théorie de Barth évacue la notion de culture de l'équation, et qu'il est nécessaire de la prendre en compte dans l'analyse des interactions.

Malgré ces limites, la notion de frontière de Barth permet toujours d'analyser les phénomènes contemporains. En mettant l'accent sur la façon selon laquelle les actrices et les acteurs identifient ce qui les différencie, il est possible de dépasser l'idée des groupes ethniques comme étant rigides et figés. L'exemple d'une personne née de parents issus de différentes cultures ne vient pas contredire l'idée des frontières, mais vient au contraire démontrer son utilité. La façon selon laquelle la personne se catégorisera et sera catégorisée dans un groupe ou dans un autre dépendra du contexte de l'interaction. De nos jours, également, il est possible que dans certaines situations, ce soit d'autres identités groupales qui soient mobilisées, selon ce qui est identifié par les actrices et les acteurs. Une personne portant les deux cultures différentes de ses deux parents peut se définir selon l'une, ou l'autre, ou les deux, selon les contextes. Elle peut aussi se définir selon d'autres marqueurs identitaires, par exemple de genre, ou encore d'ordre générationnel. Ainsi, l'utilisation du terme « groupe ethnique » ne permet pas d'englober toutes les manifestations des frontières qui sont mobilisées par les individus pour se définir et définir autrui. Je préférerais donc le terme « groupe » à celui de « groupe ethnique », afin de spécifier que le concept de frontière est utilisé pour organiser les interactions entre les individus, non pas qu'au niveau ethnique, mais au niveau des groupes d'appartenance de toutes sortes.

### **2.5.5. La frontière : outil d'analyse systémique**

Genest, dans un article de 2017, reprend la notion de frontières de Barth et l'observe sous un angle systémique. Elle affirme que Barth utilise une modélisation des systèmes ouverts avec sa notion de frontière, et qu'il utilise donc une analyse systémique, ayant probablement été influencé par Bateson. Elle propose une définition de la frontière à travers trois pôles, le pôle formel, le pôle fonctionnel et le pôle processuel.

Le pôle formel est celui de la frontière-contour, qui permet de délimiter les entités, de les identifier et de les nommer. Elle nous sert à séparer les choses et à noter les différences entre elles. Le pôle fonctionnel porte sur la frontière-interface, soit le lieu d'observation des dynamiques relationnelles. Elle nous permet de voir comment deux entités entrent en relation, en prenant en compte les rapports de force entre elles. Finalement, le pôle processuel est associé avec la frontière-processus, là où peut se trouver l'ordre et le désordre, la créativité et le dialogue. Cet espace, selon

Genest (2017), offre la possibilité de théoriser les processus du changement, la frontière-processus étant potentiellement une zone de conversion et de conversation. C'est notamment à la frontière-processus que les changements d'état d'esprit schismatique peuvent se produire.

## **2.6. D'autres concepts clés**

Dans cette partie, plusieurs concepts clés utilisés dans ce mémoire seront présentés. Tout d'abord, ma définition du concept de culture sera explicitée, suivi de celui de l'identité, du culturalisme, du choc culturel et de l'interculturel, terme polysémique qui entraîne souvent bien des malentendus, comme c'est le cas de la culture.

### **2.6.1. La culture ou la bête noire des anthropologues**

Qu'est-ce que la culture? Il s'agit ici d'une grande question qui ne fait pas consensus parmi les anthropologues. La culture est un concept sensible et central en anthropologie. Malheureusement, la notion de culture est instrumentalisée dans certains contextes, ce qui pousse certains anthropologues à prendre de la distance face à ce terme (Cuche, 2010b). Il faut donc prendre des précautions avec ce concept et la façon selon laquelle nous l'utilisons en tant que chercheuse et chercheur. La culture a d'abord été perçue comme pouvant être observée et décrite de façon exhaustive (Selim, 2009). Cependant, depuis, cette notion de culture a été longuement critiquée, notamment à travers des critiques postmodernes et constructivistes (White, 2019). Ces critiques remettaient en question une vision de la culture prédominante à l'époque qui la considérait comme étant un tout fixe, immuable et partagé de façon homogène par tous les membres. Cuche (2010), dans un chapitre de livre portant sur la notion de culture dans les sciences sociales, réfute une vision de la culture qui est fixe, immuable et déterminée génétiquement, mettant plutôt l'accent sur la transformation de la culture à travers les interactions entre les individus et sur le caractère fluide de celle-ci.

Lorsqu'il est temps de décrire la culture, souvent, elle nous échappe, elle nous glisse entre les doigts, elle fuit toute description qui cherche à l'enfermer en boîte. La culture naît de la rencontre entre les individus, elle naît des interactions. Michael Agar, anthropologue américain (1994) décrit l'expérience de la culture comme étant la présence de similarités entre certaines personnes et des différences entre d'autres. Il dit que la culture n'est pas quelque chose que les individus possèdent, mais qu'elle est créée pour remplir les vides entre soi et autrui. La culture crée un système cohérent qui permet les interactions de façon fluide entre les personnes, créant un cadre



entre elles. Sous ce cadre, certains détails prennent un sens particulier, ainsi que les interactions entre ces détails. Le cadre organise le monde et entre en relation avec l'extérieur : il n'existe pas de façon isolée, il est construit dans cet espace qu'est l'interaction. Étant donné l'organisation récurrente des interactions selon un certain cadre, les personnes développent des attentes quant à la façon selon laquelle leur environnement, autrui et elles-mêmes réagiront face à leurs actions, et vice-versa. Lorsque certaines réactions ne sont pas en adéquation avec ces attentes et ce qui est attendu d'autrui, de l'environnement ou de soi-même dans une situation, une rupture de sens peut se produire.

À cette définition de culture s'ajoute d'autres caractéristiques. Pour Panikkar (1998), la culture est « comme le mythe englobant d'une collectivité à un moment déterminé dans le temps et dans l'espace, ce qui rend plausible, c'est à dire crédible, le monde dans lequel nous vivons, où nous sommes » (*ibid.*, :109). Le plus souvent, les cultures d'une personne transparaissent dans tout ce qui est tenu pour acquis, dans tout ce qui n'est pas remis en question, dans tout ce qui est, simplement (Perrineau, 1975). Les personnes réalisent rarement que leur culture s'exprime à travers elles et qu'elle est transmise par leurs groupes d'appartenance, étant le résultat d'une construction qui provient d'un passé historique, transmise par les environnements dans lesquels elles ont interagi depuis leur plus jeune âge. Une approche interactionniste de la culture permet de mettre en lumière l'importance du contexte des interactions entre les individus dans l'étude de celle-ci. C'est à travers l'analyse des interactions qu'il est possible de faire apparaître les cadres d'une culture, notamment lorsque les cultures d'une personne entrent en rupture avec une autre (White, 2019). La question de la différence entre les cultures dépend donc de ses écarts significatifs, qui changent selon le niveau auquel la culture est observée : par exemple, la culture américaine et la culture canadienne, ou encore la culture nord-américaine et la culture sud-américaine. Les différences identifiées ne seront pas les mêmes selon le niveau de l'analyse ainsi que selon les ressemblances ou les différences qui sont mobilisées par les actrices et les acteurs dans leurs interactions. La culture peut être nationale, ethnique, mais également locale, familiale, professionnelle, religieuse, politique, de classe, *etc.* Il est impossible de dresser une liste exhaustive de tous les comportements culturels d'un groupe donné, mais l'étude de la culture peut tout de même être faite, à travers l'identification de récurrences dans les comportements de ses membres (Agar, 1994). À travers une lentille herméneutique, une personne serait toujours dans un processus de compréhension de sa propre culture, alors qu'elle la performe dans son quotidien. Les traditions

du passé seraient interprétées selon le contexte du présent et l'application serait alors l'action réalisée par la personne à un instant présent, qui inscrirait cette interprétation et la compréhension du matériel culturel dans un contexte précis.

À la lumière de ce qui a été écrit, nous sommes donc les porteurs de plusieurs cultures en nous, qui sont transmises par nos groupes d'appartenance et qui teintent le regard que nous portons sur le monde, à chaque moment. La culture influence nos préjugés, nos actions et les façons selon lesquelles nous communiquons, son influence pouvant passer inaperçue lorsque nous interagissons avec des personnes qui partagent les mêmes codes, mais qui devient visible lorsque ce n'est pas le cas. Le concept d'identité permet d'aller d'approfondir cette notion de culture, afin de la nuancer.

### **2.6.2. L'identité, point d'ancrage de la culture**

Sans l'identité, la culture revêt un caractère flou et difficile à saisir. Le concept d'identité permet de lui donner un ancrage. Dans le cadre de ce mémoire, l'identité est examinée sous la lentille de la théorie de l'identité (Stets & Burke, 2000; Stets & Serpe, 2013). Selon cette théorie, l'identité des individus est divisée en trois éléments distincts et interreliés : le premier est celui de l'appartenance aux groupes, le deuxième est celui des rôles que les personnes jouent dans ces groupes et finalement le dernier est celui des caractéristiques individuelles. Les identités personnelles pénètrent les rôles qui sont joués par une personne, tout comme les identités de rôles influencent les identités de groupe. Ainsi, chaque personne possède sa propre saveur individuelle, tout en faisant partie d'ensembles qui sont plus grands qu'elle. Cette théorie de l'identité replace les individus dans leurs groupes d'appartenance, puis dans la société (Francis & Adams, 2019). L'appartenance des personnes à ses groupes implique également que la culture du groupe est apprise à travers la participation au groupe. Selon les contextes, les individus mobiliseront différents rôles au sein des groupes, ainsi que différentes identités. Les individus naissent dans des sociétés qui ont déjà des schèmes de relations sociales préexistants et organisés. Selon leur place dans la matrice sociale, les personnes ont des expériences différentes de la culture et l'incarnent différemment, selon leur appartenance aux groupes et les rôles qu'ils jouent dans ceux-ci (Stets & Burke, 2000; Stets & Serpe, 2013). Par exemple, un père dans une société ne fera pas l'expérience de la culture de la même façon qu'une mère.

L'identité est dynamique, construite à travers les échanges sociaux (Cuche, 2010a). Elle n'est pas fixe, et tout au long de la vie d'une personne, ses identités peuvent se transformer

(Meintel, 2008). Selon les contextes d'interaction, un individu mobilisera différentes identités. Comme les cultures, toutes les identités ne reçoivent pas la même reconnaissance, ni le même pouvoir d'identification ; les identités sont donc liées aux enjeux des luttes sociales. Les groupes qui détiennent le pouvoir de classer ethnicisent les groupes minoritaires et leur assignent un statut de différence, qui en contrepartie légitime l'identité du groupe dominant. Cuche (2010a) nous rappelle, suivant Barth, mais aussi Bateson, que toute identification est différenciation, et comme nous l'avons vu avec la frontière-interface, les rapports de pouvoir ne sont pas exempts de ces mécanismes.

Ainsi, aucune personne au sein d'un groupe ne connaît la culture de celui-ci dans son entièreté. Chacune ne connaît qu'un savoir partiel sur celle-ci, à travers les diverses identités portées. Voilà pourquoi une culture ne peut être déclinée selon une série de caractéristiques immuables et fixes. Elle se crée et se recrée au fil des interactions.

### **2.6.3. Le culturalisme**

Le culturalisme est la tendance à considérer que « les représentations et comportements partagés relèveraient de valeurs communes [...] qui définiraient l'identité d'un groupe ; ce sont là pourtant des assertions qu'aucune recherche empirique ne peut actuellement garantir ou valider, tant l'univers conceptuel des "valeurs" ou des "identités" est flou, et saturé d'idéologie » (Olivier de Sardan, 2004 : 49). À travers le prisme du culturalisme, une culture est définie comme étant fixe, essentialisée, possédant des caractéristiques qui sont partagées par tous ses membres, n'étant pas influencé par l'histoire ni par le contexte des interactions (Streiff-Fénart, 2021). La culture existerait « par elle-même, séparée du monde social, partagée homogènement dans l'ensemble du groupe » (traduction libre, Fassin, 2001 : 301). Elle est toujours celle de l'autre, marquée par sa différence, alors que la culture de l'anthropologue n'est jamais étudiée ni remise en question dans ses croyances et représentations primaires.

Le culturalisme a des effets sur les discours et les représentations qui sont faites sur les groupes. Fassin (2001), dans un article nommé : « *Culturalism as Ideology* », parle des enjeux réels que cette notion peut avoir sur des groupes marginalisés. Lorsque des explications culturalistes sont mobilisées pour analyser certains phénomènes, aux dépens des explications structurelles, économiques, sociales et politiques, cela mène à cibler les membres de ces cultures en question comme étant responsables de leur situation. Un autre aspect du culturalisme est que souvent les

explications culturelles viennent confirmer les idées préconçues qu'une personne se fait sur la culture de l'autre, liée à sa soi-disant primitivité ou rétrogradation, en comparaison avec la culture de celui qui émet l'explication (*ibid.*). Cette explication est donc considérée comme la plus simple et la plus évidente, elle ne demande pas d'étude approfondie des multiples enjeux en place, de l'histoire et des conditions structurelles qui ont forgé le passé et qui influencent le présent. Les interactions entre les participantes et les participants, ainsi que leurs propos, seront étudiés sous la loupe du culturalisme, afin de voir si cette tendance se retrouve dans le jumelage.

#### **2.6.4. Le choc culturel ou la rupture de sens**

Un choc culturel peut se produire lorsqu'une personne réalise les limites de son cadre culturel de référence, à travers une rencontre avec d'autres manières de faire que celles qu'elle connaît. Ces visions du monde différentes entrent en confrontation et mettent en lumière les points de rupture, là où elles divergent. Dans ce mémoire, le choc culturel est compris sous une lentille systémique, comme un « seuil de changement systémique » (Genest et al., 2021 : 4). Un seuil de changement systémique se produit lorsque le sens qu'un individu donne au monde pour le comprendre n'est pas compatible avec ce qui est perçu venant de l'extérieur. Deux réalités incompatibles entrent en confrontation. Il y a donc rupture entre ce qui a un sens pour l'individu, dans sa compréhension du monde, et ce qui est perçu. L'individu qui vit un choc culturel fait face à la réalisation que ses traditions ne sont pas partagées, ou vit une perte de repère. Face à cette rupture, le repli sur soi et sur sa vision est possible, mais ce moment représente aussi une opportunité d'élargir son champ de vision. Ce choc peut toutefois mener à une conscience de soi plus grande et à la réalisation que les cultures de nos groupes nous influencent davantage que nous ne le pensions (Zaharna, 1989), ce qui peut mener dans certains cas à des possibilités de croissances intellectuelles et personnelles qui sont bénéfiques (Meintel, 1973). Bien que le terme de choc culturel soit utilisé dans ce mémoire, comme Gouin-Bonenfant (2019), Genest et al. (2021) et Meintel (1973), je me distancie des écrits sur le choc culturel qui le décrivent, à travers l'utilisation de métaphores médicales, comme une maladie qu'il faut soigner.

#### **2.6.5. Interculturalité, interculturel ou interculturalisme?**

L'interculturel étant un mot polysémique, il est donc nécessaire de s'assurer de distinguer les multiples significations qu'il comporte. La théorie systémique permet de distinguer les trois différents niveaux d'usage de ce mot. Une première signification du terme fait allusion à un fait

social, à l'interculturalité qui existe dans les dynamiques d'interactions entre des individus, peu importe s'ils proviennent de la même culture ou de cultures très différentes, du fait que ces échanges entre les individus sont toujours marqués par l'altérité de l'autre. Une autre signification est celle de l'interculturalisme, soit le modèle de gestion de la diversité du Québec, souvent associé à l'État. Le niveau passe ici d'un état de fait, expérimentable et vérifiable, (l'interculturalité), à un discours sur le pluralisme, c'est-à-dire une idéologie groupale, une convention entre des êtres humains (l'interculturalisme). Finalement, la troisième signification du terme fait de l'interculturel une « orientation épistémique qui se caractérise par le souci d'autrui dans une éthique relationnelle, l'humilité par rapport à la complexité de l'Autre et la reconnaissance du fait que le savoir est coproduit » (White, 2014 : 37). Ce troisième niveau de l'interculturel se situe dans le monde des idées, englobant les autres niveaux en son sein. C'est dans la perspective de cette troisième signification que s'inscrit ma recherche.

## **2.7. Conclusion**

La théorie systémique, celle de l'herméneutique et celle des frontières de Barth sont en résonance les unes avec les autres. Elles se concentrent toutes sur l'étude d'un tout et de ses parties, passant de l'un aux autres pour générer la compréhension. Elles ont toutes une composante axée sur l'idée de l'interaction ou de la rencontre comme moteur de changement ou d'organisation. Tous les auteurs ont développé leurs théories pour se dissocier d'autres théories qui existaient à leur époque. Bateson contre le culte de l'individu et la destruction de la nature, Gadamer contre la Vérité absolue, Barth contre l'étude de la culture pour comprendre l'ethnicité. Tous avaient un cheval de bataille, un combat qui les motivaient à développer des modèles pour démontrer que le monde pouvait être perçu différemment.

Les théories offrent aussi des outils conceptuels qui permettent d'affiner leur compréhension mutuelle. L'étude de la systémique permet d'observer l'herméneutique de Gadamer (1996) sous un autre angle. C'est en faisant un changement de niveau d'abstraction qu'il est possible de réaliser les préjugés qui nous dirigent et de les remettre en perspective, à travers un contexte plus vaste. Les ordres présentés plus haut permettent de mettre des mots sur ces changements de niveaux qui transforment les catégories qui sont à la base des préjugés.

Genest (2017) offre une analyse des frontières de Barth à travers l'utilisation des outils de la théorie systémique, qui permet d'observer la notion de frontière sous plusieurs angles. Il est

intéressant d'utiliser ces trois pôles de la frontière pour analyser la notion de fusion des horizons de Gadamer (1996). Dans l'exemple d'une rencontre entre deux personnes d'univers différents, l'horizon du présent des individus peut être considéré comme un système ouvert, qui possède ses frontières. La frontière-contour peut être utilisée pour distinguer l'horizon du présent d'un individu, influencé par ses traditions et ses préjugés, de celui de la personne avec laquelle il interagit. Cette distinction permet analytiquement de construire une carte afin d'analyser la rencontre entre deux horizons différents, afin de mieux comprendre ce qui se produit dans l'acte de compréhension. La frontière-interface, c'est la reconnaissance des relations qui existent entre ces deux horizons. Les dynamiques de pouvoir entre eux sont ici pris en compte, le fait par exemple que certains préjugés issus de certaines traditions ont socialement plus de poids et reproduisent des inégalités entre les groupes au sein d'une société. La rencontre entre deux personnes et leurs horizons est toujours marquée par des rapports de force. La frontière-processus, finalement, marquerait la rencontre entre ces deux horizons, ainsi que la transformation mutuelle de leur horizon du présent respectif. Cependant, la transformation est une potentialité, n'étant pas à tout coup le résultat de la rencontre. Cette transformation peut mener à un changement d'état d'esprit statique, ou schismatique. Les ordres permettent d'identifier quel type de transformation a eu lieu.

Hermès, le messager, est le gardien des échanges qui peuvent naître à travers les frontières, qui peuvent être le lieu de choc culturel, menant à des changements d'état d'esprit qui entraînent une transformation dans l'organisation du monde à un niveau profond, ou pas. De part et d'autre de ces frontières, perçues comme des frontières-processus dans le sens de Genest (2017), on peut retrouver le chaos et la créativité. On peut tendre la main vers l'autre, vers la rencontre interculturelle et le dialogue dialogique<sup>3</sup> (Panikkar, 1998) à condition d'être prêt à reconsidérer ce qui est pris comme acquis.

---

<sup>3</sup> Le dialogue dialogique est un dialogue qui plonge dans le *mythos* des individus qui le pratiquent, qui ne reste pas en surface. Il plonge vers les racines de la culture et va toucher les aspects mythiques de celle-ci.

# Chapitre 3 – Mise en contexte ethnographique

## 3.1. Introduction

Pour étudier le jumelage interculturel, il faut d'abord comprendre le contexte dans lequel il s'inscrit. Activité d'intégration, le jumelage interculturel ne peut être isolé du milieu dans lequel il se déploie, celui des organismes communautaires, à travers un financement de l'État, dans le contexte de la province québécoise au Canada. Dans cette section, je débiterai donc avec le contexte historique plus large dans lequel s'inscrit ma recherche. Un bref historique de l'histoire du Québec sera présenté, en commençant par *un* commencement, soit la colonisation de l'Amérique par les Français et les Anglais, dans ce cas d'étude. Les attitudes du passé au sujet de l'immigration continuent d'influencer les dynamiques présentes, d'où la nécessité de faire un survol du passé pour mieux comprendre le présent, dans une perspective herméneutique. Une fois ce rappel effectué, je présenterai certains éléments du contexte politique plus actuel entourant la recherche, lié à l'immigration et à la manière selon laquelle celle-ci est problématisée. Le contexte fédéral et provincial sera par la suite explicité, à travers les différences dans les modèles développés pour intégrer les personnes qui arrivent au pays. Un survol de l'historique du monde communautaire sera également effectué, les organismes communautaires étant des acteurs importants dans le secteur de l'intégration et de l'immigration. Nous nous rapprocherons ensuite du sujet plus précis du mémoire, à travers une présentation plus en profondeur de ce qu'est le jumelage interculturel, ainsi que son historique. Une revue de la littérature sur ce qui a été écrit sur ces activités conclura cette section, afin de faire un survol de ce qui a été dit sur ce sujet et inscrire là où se situe la présente étude.

## 3.2. Contexte historique

### 3.2.1. Comprendre le passé pour mieux comprendre le présent

Le jumelage interculturel tel qu'il est organisé au Québec ne peut être compris sans mettre en contexte les relations entre les deux groupes colonisateurs qui se sont établis sur le continent américain et qui continuent de l'habiter à ce jour. Le bref survol historique<sup>4</sup> qui suit

---

<sup>4</sup> Cette histoire n'est pas la seule histoire officielle et bien d'autres récits la parcourent, la contredisent, racontent d'autres parcours. Dans ce cas-ci, il s'agit de l'histoire des Canadiens français, colons qui ont été eux-mêmes colonisés, mais ils n'étaient pas les seuls à l'être à l'époque. L'histoire des peuples autochtones se doit aussi d'être racontée,

provient majoritairement de l'œuvre de Monière (1977), un politicologue québécois. L'histoire de la Nouvelle-France débute avec l'arrivée des colons français en Amérique, qui s'approprient les terres des peuples autochtones et s'installent dans la vallée du Saint-Laurent. De 1608 à 1760, la colonisation française entraîne la migration de nombreux Français, estimée au nombre de 25 000 à la fin du Régime français (Piché, 2015). À la suite de la Conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques, les colons français qui se trouvent dans l'obligation de rester sur le territoire de la Nouvelle-France font face à une pression d'assimilation de la part du peuple vainqueur. Des groupes importants de Canadiens français luttent d'abord contre cette pression d'assimilation, résistant à payer les augmentations de dîmes imposées par les Britanniques, faisant preuve de résistance passive pour certains, allant jusqu'à la résistance active pour d'autres (Moière, 1977). Lorsque l'économie au pays se détériore, les inégalités entre les nations se creusent, le peuple dominé souffrant plus durement lors de ces périodes plus difficiles. Au-delà d'un conflit de nations, un conflit de classes est également présent, les Canadiens français possédant très peu de pouvoir dans la société. De 1760 à 1867, lors du Régime britannique, les personnes immigrantes qui arrivent sur le territoire proviennent de la Grande-Bretagne et des États-Unis. L'immigration française cesse (Piché, 2015). Pour de nombreuses personnes canadiennes françaises, « l'immigration qui est essentiellement anglaise (britannique et américaine) est une menace d'assimilation à long terme » (Moière, 1977 : 102). Elles sont donc méfiantes face à l'immigration. Un groupe se soulève et demande que des changements soient apportés pour le sort des Canadiens français. Inspirés de la Révolution américaine, les Patriotes demandent la création d'une société égalitaire et démocratique, à travers 92 résolutions. Les hommes politiques qui mènent cette lutte sont alors fortement appuyés par le peuple, mais pas par le clergé. À l'époque, le taux de pratique religieuse est à son plus bas, mais dans certaines régions, l'Église détient une certaine emprise, comme dans la région de Québec. Les Patriotes en viennent aux armes en 1837-1838 pour demander un gouvernement responsable, afin que le peuple ait accès au pouvoir exécutif. Leur révolte échoue. La dure répression armée administrée par les Britanniques réduit leurs ardeurs. Peu de temps après, des recommandations émises par le Lord Durham, nommé Gouverneur général de l'Amérique du

---

ayant subi la colonisation et l'assimilation, ainsi qu'un génocide qui est trop souvent évacué de l'histoire telle qu'elle est contée. Dans le cadre de ce mémoire, cependant, les dynamiques entre des personnes autochtones et des personnes québécoises ne sont pas analysées, donc cette histoire n'est pas présentée ici (voir le livre de S. Guimont Marceau, J.-O. Roy et D. Salée sur la situation au Québec et au Canada, ou encore Audra Simpson pour en savoir plus sur le colonialisme de peuplement).



Nord britannique, pour les assimiler, contribuent encore plus au sentiment de défaite des personnes canadiennes françaises. Dans son rapport de 1839, l'argument principal du Gouverneur est raciste : les Canadiens français sont une race inférieure, prisonnière du passé, rétrograde. Il ne prend pas en compte le contexte historique et les facteurs systémiques qui expliquent la pauvreté plus grande de ce peuple. L'échec de la Rébellion des Patriotes, additionnée au rapport du Lord Durham, mènent à de plus en plus d'apathie. À la suite de ces événements marquants, la majorité des Canadiens français se réfugient dans la foi, l'Église catholique exerçant progressivement de plus en plus d'influence sur la population. Auparavant, les Canadiens français étaient peu enclins aux pratiques religieuses, mais après ces durs affronts, la religion catholique leur offre un moyen d'échapper au monde dans lequel ils ne sont pas reconnus comme égaux aux yeux de ceux qui les dominent et qui souhaitent les assimiler. La religion offre une raison de vivre au peuple, lui fournit un moyen d'échapper aux difficultés matérielles de la réalité et de leur quotidien. La peur de l'assimilation entraîne la peur de l'oubli, et de cette peur naît un sentiment commun d'admiration et d'idéalisation du passé, perçu comme idyllique. La conservation de l'ordre établi ainsi que la peur de l'Autre et de la nouveauté forment la base de cette l'idéologie. En 1867, l'Acte de l'Amérique du Nord britannique unit quatre des colonies britanniques en un État fédéral, le Canada. La plus grande vague migratoire vécue dans le pays se produit entre 1902 et 1920, les deux groupes d'immigration les plus grands étant de provenance juive et italienne, après les Britanniques. Les politiques d'immigration avaient recours à des préférences ethniques pour combler les besoins de main-d'œuvre et sélectionner des personnes pour s'installer au pays (Piché, 2019). Des critères racistes excluaient les personnes issues des pays d'Afrique et de Chine, mais de nombreuses personnes arrivaient en provenance des pays de l'Europe (*ibid.*). Après 1945, peu à peu, l'idéologie monolithique canadienne française se désagrège peu à peu, ce qui mène à la Révolution tranquille dans les années 1960. Depuis 1945, déjà l'hégémonie de la religion commençait à faiblir. La Révolution tranquille concrétise des phénomènes qui bouillonnaient dans la sphère publique au niveau politique, social, syndical, culturel, religieux et national. Le rôle de l'État est revalorisé, devient laïc et interventionniste. Afin d'inscrire la province dans l'économie, on se tourne vers l'éducation comme ressource pour former les Québécoises et les Québécois au monde du travail. Dans le domaine culturel, l'affirmation de l'identité québécoise devient un thème important. Alors que le changement était auparavant regardé avec suspicion et crainte, il devient une valeur en lui-même, arboré fièrement par les partisans et partisanes de la Révolution tranquille. Au niveau

fédéral, à partir de 1962, des critères de qualification professionnelle pour l'immigration économique sont peu à peu mis de l'avant, les critères ethniques de sélection étant un peu plus relâchés, puis abandonnés en 1968 (Piché, 2019). Les personnes immigrantes ne proviennent plus seulement de l'Europe du Nord ou de l'Ouest, mais aussi de l'Europe du Sud et de l'Est (Piché, 2015). En 1968, également, le ministère de l'Immigration au Québec est créé et c'est à partir de ce moment que les discours sur l'immigration commencent à se transformer dans la sphère publique. La province détenant maintenant le pouvoir de sélectionner les personnes qui sont acceptées en son sol, l'immigration devient alors un moyen d'« assurer le poids démographique et politique du Québec au sein de l'ensemble canadien, [de] lutter contre l'assimilation linguistique des immigrants à la communauté anglophone du Québec et [de] préciser la place des particularismes ethniques ou religieux dans l'entité politique québécoise » (Labelle, 1997 : 17). Dans les années 1970, le Québec accueille de nombreuses personnes en provenance de la communauté sud-asiatique d'Ouganda, du Chili, du Vietnam et d'Haïti. En 1976, une grille de points est mise sur pied pour juger les qualifications professionnelles des personnes immigrantes pour la sélection au niveau économique. Les trois catégories d'immigration sont celles de l'immigration économique, celle de la réunification familiale ainsi que l'aide humanitaire des personnes réfugiées (Piché, 2019).

Labelle (1997), dans un chapitre de livre qui porte sur la politique québécoise d'intégration et son historicité, décrit comment, en 1981, face à la politique multiculturelle canadienne<sup>5</sup>, le discours sur l'immigration se transforme pour mettre l'accent sur l'intégration des personnes immigrantes, à travers un discours sur la convergence culturelle vers la culture québécoise. Ce concept de convergence ne sera pas longtemps utilisé, car il tend vers l'assimilation des personnes nouvellement arrivées. En 1991, la politique québécoise en matière d'intégration et d'immigration, *Au Québec, pour bâtir ensemble*, est publiée. On y parle alors d'un contrat moral entre la société d'accueil et les personnes qui arrivent dans la province quant à l'intégration de ces dernières dans la société. Au fil des années, le terme de contrat moral est remplacé par l'engagement partagé de l'intégration.

---

<sup>5</sup> La politique sur le multiculturalisme canadienne date de 1971. Elle cherche à dépasser la notion de biculturalisme dans le pays, en reconnaissant l'importance des personnes immigrantes au sein du Canada et en affirmant ne donner préséance à aucune culture officielle ou groupe ethnique (Rocher & White, 2014).

Étant donné le déclin de la puissance de l'Église sur la population, l'identité canadienne-française catholique s'estompe comme marqueur identitaire fort et c'est sous la langue commune du français que les Québécoises et les Québécois se rassemblent. À partir de la Révolution tranquille, c'est désormais sous ce nouveau terme que de nombreuses personnes dont les ancêtres sont des colons français se nommeront, avec fierté. Elles laissent derrière elles le titre de Canadien français, associé avec l'idéologie de survivance et l'emprise du catholicisme. Deux référendums ont lieu dans l'histoire du Québec afin de demander à la population si elle désire que le Québec débute des négociations avec le Canada pour la souveraineté-association, afin de gagner en autonomie et en souveraineté. Les deux fois, en 1980 et en 1995, la population répond non à cette question. Lors du référendum de 1995, le chef du Parti Québécois accuse « l'argent et les votes ethniques » pour expliquer la défaite du Oui à 49.42% (Bellefeuille, 2016). C'est au début des années 1980 que l'interculturalisme commence à se définir comme le positionnement officiel du gouvernement québécois en tant que modèle de gestion de la diversité. L'interculturalisme devient une réponse pour se distancier du multiculturalisme mis de l'avant par le Canada, le Québec tentant de chercher dans l'interculturel une alternative pour repenser les relations entre les personnes au sein de la province, en plus de légitimer leur propre culture au sein du Canada.

### **3.3. Contexte politique**

#### **3.3.1. La gestion de la diversité**

Dans cette partie, le phénomène de la diversification de la diversité (Vertovec, 2007) sera d'abord présenté dans le contexte québécois dans lequel il s'inscrit. Un survol de la façon selon laquelle l'immigration est perçue au Québec suivra cette partie, accompagnée de l'explicitation des deux modèles de gestion de la diversité concurrents au Canada, qui offrent deux voies quant à l'intégration des personnes nouvellement arrivées dans la société. Finalement, un rapide historique du monde communautaire sera présenté, les organismes communautaires étant des acteurs importants dans le secteur de l'intégration et de l'immigration au Québec.

##### **3.3.1.1. La diversification de la diversité**

Le monde d'aujourd'hui est caractérisé par une complexité croissante qui s'est accélérée dans les dernières années. Les flux migratoires sont maintenant caractérisés par des nouveaux enjeux au niveau global. L'avènement des technologies de communication et le développement

d'un marché global créent de nouvelles règles du jeu, un peu partout sur le globe (Eriksen, 2007). Tous les pays doivent s'adapter à ces changements, notamment face à l'accélération des mouvements migratoires et aux nouvelles possibilités d'échanges transnationaux entre les individus, qui permettent de maintenir des liens communicationnels entre des gens de partout dans le monde. Ces nouvelles technologies ont non seulement des impacts sur les personnes immigrantes, qui peuvent désormais garder des liens quotidiens avec des personnes qui se situent sur un autre territoire, mais également au niveau des populations locales, qui peuvent désormais entrer en contact avec des cultures diverses et des gens de partout dans le monde, tout en restant chez soi (Nedelcu, 2012). L'intensification de ces tendances mènent à une « diversification de la diversité<sup>6</sup> » (Vertovec, 2007), où l'être humain, étant en contact avec de différentes manières de vivre, d'être et de faire, cherche à la fois à se regrouper avec les personnes qui lui ressemblent, tout en se différenciant de celles qui l'entourent (Hannerz, 1996). Ce phénomène touche toutes les sphères de la société, au-delà de la culture nationale et ethnique. Le genre, l'orientation sexuelle, la neurodiversité sont d'autres manifestations diverses du même phénomène (Précourt-Foisy, 2020). Depuis 1950, avec l'ouverture de l'immigration en provenance de partout dans le monde, dans les discours concernant la diversité, ce sont souvent les personnes immigrantes qui deviennent les emblèmes de cette diversité, notamment dans le contexte de Montréal, métropole du Québec qui accueille la plupart<sup>7</sup> des personnes nouvellement arrivées (Jean, 2017). Il ne faut cependant pas oublier que la diversité existe au sein de chaque groupe, même ceux qui semblent les plus homogènes. L'avènement d'internet et de la connectivité actuelle n'a fait que magnifier un phénomène déjà présent, permettant aux personnes de connecter avec d'autres personnes qui leur ressemblent. Malgré cela, les politiques de gestion de la diversité mises en place par les gouvernements ciblent les personnes qui arrivent dans les pays comme symboles de la diversité.

---

<sup>6</sup> Le terme de « super-diversité » a été développé par un chercheur Vertovec en 2007 dans le contexte de la ville de Londres, face à l'observation de changements démographiques plus rapides des dernières années. Ce terme ne fait pas l'unanimité, car selon Meintel (2016), il laisse supposer que le phénomène de « super-diversité » est nouveau, alors qu'en Amérique du Nord, la diversité des populations ne date pas d'hier. L'utilisation du terme dans ce mémoire s'inscrit dans la continuité des mouvements migratoires et des contacts entre les groupes, qui se sont accélérés dans les dernières années.

<sup>7</sup> De 2015 à 2019, 75,6% des personnes immigrantes déclarent projeter s'installer dans la région de Montréal (MIFI, 2020).

### 3.3.1.2. La problématisation de l'immigration

Dans le pays et la province, des incitatifs économiques sont mobilisés par les gouvernements pour justifier l'accueil des personnes en provenance d'autres pays sur le territoire, dans une perspective utilitariste (Frozzini, 2019). Dans cette logique, à l'aide d'un système de points, qui permet de sélectionner les personnes immigrantes les plus qualifiées pour travailler dans leur nouveau pays, les flux migratoires sur le territoire permettent d'augmenter la main d'œuvre, qui est en déclin majeur. D'autres catégories d'immigration existent, comme celles de réunification familiale et celle d'aide humanitaire, mais la plus grande proportion reste celle de l'immigration économique, que la migration soit temporaire ou permanente. La migration temporaire permet de répondre à des besoins de main-d'œuvre non qualifiée, de remplir des postes que les personnes natives ne feraient jamais autrement : les conditions de travail sont souvent mauvaises, le salaire bas et les permis de travail fermés empêchent les travailleurs de trouver un autre travail si les conditions du leur sont trop difficiles (Fleury et al., 2018). Quant aux personnes immigrantes qui sont sélectionnées pour avoir un statut permanent, nombreuses sont celles qui doivent retourner aux études pendant des années et jongler plusieurs travaux pour subvenir à leurs besoins ; même si elles ont été sélectionnées en raison de leur dossier de candidature et de leur niveau de scolarité, leurs diplômes ne sont souvent pas reconnus (Blain & Fortin, 2020). Dans un système axé sur la performance économique, la différence ne fait pas bon ménage avec la productivité. Côté et Dubé (2019) nomment d'ailleurs ce phénomène la « fatigue de la diversité », phénomène qui peut se produire dans des contextes organisationnels où la diversité culturelle est associée à une augmentation de la charge de travail.

Des stratégies de gestion de la diversité émergent de la part des États afin de réduire la diversité, qui peut vite devenir dérangeante (Anthias, 2013). Ainsi, même si l'immigration est souvent présentée comme une solution contre certains problèmes de société, comme la pénurie de main d'œuvre, elle est également souvent problématisée comme un enjeu, un défi à résoudre. Auparavant, un territoire gouverné par un État se caractérisait par les caractéristiques de sa population, de la nation qui lui donnait sa spécificité en contraste avec les autres nations (Nedelcu, 2012). Cependant, les flux migratoires viennent ébranler cette adéquation entre État et nation. L'identité nationale craint la diversité, qui est perçue comme une menace, à travers la présence de personnes étrangères jugées « trop » différentes, qui nuirait à la formation d'une solidarité sociale et au fonctionnement d'une société moderne (Anthias, 2013). Les modèles de gestion de la diversité

deviennent ainsi des modèles qui mettent de l'avant le nouveau mythe que l'État défend, qui viendra gérer la diversité au sein de la population et maintenir l'ordre. Les modèles de gestion de la diversité sont les nouveaux mythes et symboles qui sont véhiculés par les États sur leur territoire. Le mythe de la nation homogène laisse sa place pour qu'un nouveau mythe s'écrive, mais comme nous le verrons, le passage de l'un à l'autre n'est pas linéaire et absolu, les deux mythes se faisant compétition, l'ancien ne voulant céder sa place au nouveau. Pour ajouter un autre niveau de complexité, au Québec, la compétition n'a pas lieu uniquement entre le passé et le présent. Dans la province et au sein du pays, deux modèles concurrents de gestion de la diversité se rencontrent.

### 3.3.1.3. Deux modèles de gestion de la diversité au Canada

#### 3.3.1.3.1. *Le multiculturalisme*

Au Canada, la stratégie de gestion de la diversité est celle du multiculturalisme. Elle possède sa propre politique canadienne officielle, contrairement à l'interculturalisme, qui est le modèle de gestion de la diversité du Québec. Le multiculturalisme valorise la diversité au sein d'une culture, misant sur la reconnaissance des communautés qui sont issues de l'immigration (White, 2017). Pour Kymlicka (2010), les politiques publiques du multiculturalisme mettent l'accent sur la reconnaissance des droits et des spécificités des groupes minoritaires, qu'ils soient des groupes autochtones, des groupes minoritaires nationaux ou encore des groupes immigrants, afin de valoriser leurs différences et de dépasser les inégalités économiques, l'invisibilisation, la sous-représentation politique et la discrimination. L'objectif est que ces groupes participent plus activement dans la société, voyant leurs pratiques culturelles reconnues et valorisées. Le modèle du multiculturalisme reçoit de nombreuses critiques, au Canada comme ailleurs. En Europe, notamment, il est fortement remis en question. Au Royaume-Uni, l'anthropologue Floya Anthias (2013) indique que les critiques du multiculturalisme dénoncent la formation de communautés ou « vies parallèles » (Cantle, 2006) qui sont créées par ces politiques, où chaque groupe vit de son côté, au sein d'une même ville, ayant peu d'interactions et de contacts les uns avec les autres. Ces conditions sont perçues comme nuisant à la cohésion sociale et au bien commun, risquant de développer des tensions au sein des villes et des sociétés. En réponse à ce modèle où les groupes vivent sur les mêmes espaces, sans que les interactions entre ceux-ci soient mises de l'avant, un autre modèle est proposé pour répondre aux écueils du premier et répondre au contexte bien particulier de la province du Québec.

### 3.3.1.3.2. *L'interculturalisme*

Au Québec, le modèle de l'interculturalisme est proposé comme une alternative au multiculturalisme (White, 2018). Ailleurs dans le monde, d'autres systèmes de gestion de la diversité similaires à l'interculturalisme existent, qui tendent davantage à favoriser les interactions entre les groupes. Rodin (2017), qui effectue une étude ethnographique en Suède, explique que face à la remise en question du modèle du multiculturalisme, un modèle d'intégration civique est de plus en plus valorisé dans l'Union européenne, qui fait la promotion d'un agenda de cohésion sociale. Ce modèle cherche à permettre aux nouveaux citoyens d'acquérir des compétences civiques pour les guider dans leur nouvelle société, ces compétences étant une compréhension du langage, une connaissance de l'histoire de l'État-Nation ainsi que des informations sur le fonctionnement de la société. Dans ce modèle, les nouveaux citoyens doivent également adhérer aux valeurs nationales de la société d'accueil. Ce modèle d'intégration civique ressemble à celui qui existe au Québec, nommé l'interculturalisme, à la différence que le Québec n'est pas un État souverain comme la Suède. Même si l'interculturalisme est nommé et décrit dans les politiques au Québec, le gouvernement québécois ne s'est toujours pas pourvu d'une politique officielle qui le définit (Carpentier, 2022; Rocher & White, 2014). Même en l'absence de politique officielle, le Québec est souvent présenté comme une province interculturelle, en opposition avec le reste du Canada, qui possède des politiques multiculturelles (Labelle, 2015). L'interculturalisme est ainsi défini dans un des documents du gouvernement :

L'interculturalisme reconnaît et valorise une conception plurielle et dynamique de l'identité québécoise, une langue publique commune, le français, le respect des droits et libertés de la personne et la lutte contre la discrimination, une éthique du dialogue et de la médiation ainsi qu'une conception de l'intégration basée sur l'engagement partagé entre la société et les personnes immigrantes. Il reconnaît aussi l'importance des rapprochements interculturels et de la pleine participation des Québécoises et Québécois de toutes origines. (MIDI, 2015 : 35)

Le modèle québécois de l'interculturalisme repose donc sur le partage d'une langue commune et de valeurs québécoises. Il cherche à favoriser la cohésion sociale et les interactions entre les individus. Le contexte historique du Québec permet de comprendre pourquoi la province se dote d'une stratégie de gestion de la diversité différente de celle du Canada. L'interculturalisme à la québécoise s'inscrit dans un contexte marqué par les « inquiétudes d'une majorité fragile qui essaie de faire face aux défis posés par des vagues successives d'immigration » (White, 2014 : 37). Ainsi, « le modèle de l'interculturalisme développé au Québec vise à assurer l'équilibre entre,

d'une part, l'ouverture à la diversité et, d'autre part, le maintien du caractère distinct et francophone du Québec » (SAIC, 2017 : 18). L'interculturalisme naît en réaction aux politiques publiques du multiculturalisme qui n'accordent aucune préséance à la langue française et à la culture québécoise. Il s'inscrit dans un désir de protection de la culture québécoise. Les propos de Pierre Elliot Trudeau, en 1971, résument bien d'où provient cette crainte et ce désir de protection : « Chaque groupe ethnique a le droit de préserver et de favoriser sa culture et ses valeurs propres dans le contexte canadien. Dire que nous avons deux langues officielles ne signifie pas que nous avons deux cultures officielles et aucune culture n'est plus officielle qu'une autre » (Trudeau dans Labelle, 2015 : 37). Frozzini (2014b) propose que l'interculturalisme tel que développé par Bouchard, un intellectuel québécois, figure de proue de l'interculturalisme, utilise la problématisation de l'immigration et l'utilisation d'un récit narratif basé sur la peur pour légitimer la gestion de la diversité par le groupe majoritaire sur le territoire. Selon Frozzini (2014b), la diversité est dans ce modèle perçue sous une fonction utilitariste, étant jugée utile uniquement si elle sert à la reproduction du groupe majoritaire, à travers l'apprentissage de la langue et des valeurs.

#### 3.3.1.4. L'engagement partagé de l'intégration au Québec

En 1968, le ministère de l'Immigration est créé et des ententes sont signées avec le gouvernement dans les années 1970, afin que le Québec puisse sélectionner les personnes qui immigreront et participer à leur intégration selon leurs inclinaisons. Les politiques multiculturelles ne sont généralement pas appréciées au Québec par certaines personnes et par certains courants politiques, mais il faudra attendre les années 1990 pour qu'un Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, nommé *Au Québec, pour bâtir ensemble* vienne cristalliser la vision québécoise pour l'immigration et l'intégration dans la province. L'immigration est présentée comme un apport, de façon positive, ce qui diffère des attitudes véhiculées précédemment sur le sujet, et l'importance de l'intégration des personnes nouvellement arrivées est spécifiée.

L'intégration des personnes immigrantes est présentée dans cet énoncé pour la première fois comme un contrat moral qui doit exister entre la société d'accueil et les personnes qui s'établissent dans la province. Trois principes qui caractérisent la société québécoise sont présentés :

[...] une société dont le français est la langue commune de la vie publique, une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées, une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le



respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire. (MCCI, 1990 : 16)

Ainsi, les personnes nouvellement arrivées doivent participer en français dans la société, en respectant les lois et les valeurs québécoises. La société d'accueil, elle aussi, doit fournir des efforts pour faciliter l'intégration de celles-ci. Elle doit leur fournir les services adéquats pour permettre leur intégration, mettre en place des actions pour sensibiliser la population, favoriser les relations harmonieuses entre les groupes, offrir des accès égaux dans toutes les sphères et permettre à chacune et chacun de vivre selon leurs valeurs personnelles en harmonie avec la *Charte des droits et libertés de la personne*, tout en valorisant l'apport de ces nouvelles personnes québécoises à la culture (MCCI, 1990). Selon l'énoncé de 1990, « ce contrat moral comprend des droits et des responsabilités, tant pour les immigrants que pour la société d'accueil. Le parallélisme est volontaire, car il met en relief un principe fondamental : l'intégration réussie se joue à deux (*ibid.* : 19). Plus loin dans ce texte, on rappelle la pérennité du fait français et la nécessité que les personnes nouvellement arrivées apprennent la langue et se conforment aux valeurs de la société québécoise.

Ce processus d'intégration à double-sens est toujours présent dans la Politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion, *Ensemble, nous sommes le Québec*, de 2015. L'engagement partagé de l'intégration est alors présenté comme suit :

Toutes les personnes immigrantes ont à entreprendre un processus d'intégration qui requiert un engagement et une volonté d'acquérir les connaissances nécessaires pour participer pleinement à la vie collective. [...] L'engagement des personnes immigrantes est indissociable de celui de la société dans son ensemble, qui s'inscrit aussi dans un processus d'adaptation face à la diversification ethnoculturelle de sa population et qui doit offrir aux personnes immigrantes les conditions nécessaires au succès de leur intégration ainsi qu'un accès équitable aux ressources collectives. L'engagement partagé de la société et des personnes immigrantes favorise la pleine participation de ces dernières. (MIDI, 2015 : 9)

Le processus d'intégration à la québécoise se veut donc une responsabilité qui est partagée entre la société d'accueil et les personnes nouvellement arrivées, afin de fournir à ces dernières les services et les opportunités pour participer pleinement, en français, dans la société, en respectant les valeurs et les lois québécoises, tout en ajoutant leur propre apport à la société et en participant à son évolution.

### **3.3.2. La politique montréalaise d'intégration**

La ville de Montréal se démarque par la diversité de sa population, où la plupart des personnes immigrantes qui arrivent au Québec choisissent de s'installer (Jean, 2017). David Charpentier (2022), dans un livre portant sur la politique montréalaise d'intégration des personnes immigrantes, propose que la ville de Montréal possède davantage une vision multiculturelle quant à l'intégration des personnes nouvellement arrivées, plutôt qu'interculturelle. À Montréal, l'auteur indique que ce serait une approche interculturelle interactionniste qui est mise de l'avant, qui se rapproche de la politique multiculturelle canadienne. La rencontre entre les cultures est valorisée ainsi que la naissance d'échanges réciproques qui peuvent naître de ces contacts. La dimension intégrative de l'interculturalisme est mise de côté, et comme dans la politique multiculturelle canadienne, l'accent est davantage mis sur la reconnaissance entre les cultures, sans qu'une culture majoritaire ne soit explicitée ni mise de l'avant. L'accent est mis sur la reconnaissance du pluralisme ethnoculturel à Montréal dans le secteur municipal, plus que sur une identité québécoise nationale. La réalité vécue par les personnes qui vivent à Montréal n'est pas la même que celle des personnes qui habitent à l'extérieur de la zone métropolitaine. Cette réalité différente, marquée par la diversité ethnoculturelle, entraîne des enjeux différents.

### **3.3.3. Les organismes communautaires dans l'immigration et l'intégration**

Dans un livre écrit sur le monde communautaire au Québec, Saillant et Lamoureux (2018) décrivent les organisations communautaires comme agissant « au-delà de la simple prestation de services, comme actrices de mobilisation des solidarités, comme critiques du système en place, faisant en sorte que leurs membres deviennent les sujets-acteurs de leur propre vie, expérimentent la prise de parole libératrice et collective et s'engagent dans divers processus d'agir politique » (*ibid.* : 6). Le secteur communautaire en immigration et intégration prend forme dans les années 1960, pour accueillir les personnes nouvellement arrivées et s'assurer de leur reconnaissance dans la société. Dans les années 1970, plusieurs nouveaux services commencent à être offerts, en matière de logement, de travail et de santé. Au cours de ces années, plusieurs organisations se créent pour défendre les droits des personnes immigrantes et réfugiées, dont la Table de concertation des organismes au service des personnes immigrantes et réfugiées (TCRI). À partir des années 1980, les relations avec l'État se transforment. Auparavant, les initiatives communautaires s'inscrivaient

en connivence avec le développement de services publics gratuits et accessibles, mais avec l'influence du néolibéralisme et le désengagement de l'État, les intérêts divergents des deux sphères commencèrent à se manifester (*ibid.*). Avec ce désengagement de l'État vient « un renforcement du contrôle par une logique bureaucratique à laquelle doivent souscrire les organismes subventionnés par l'État » (Martin, 2002 : 28). En 1991, l'accord Gagnon-Tremblay-McDougall accorde plus de libertés sur les questions d'immigration et d'intégration à la province québécoise au sein du Canada. Le Canada se désengage des services d'intégration des personnes nouvellement arrivées, le budget normalement alloué pour ces services par province est laissé au gouvernement du Québec afin qu'il développe ses propres services dans le secteur de l'intégration (Bachelier et al., 2020). L'État en vient à faire appel aux organismes communautaires, qui ont développé leur expertise et leurs services dans le domaine de l'immigration et de l'intégration. Puisque leurs services sont adaptés aux besoins des personnes immigrantes, et déjà structurés, ils sont donc moins coûteux. Dans les années 2000, les organismes communautaires en viennent à devenir de plus en plus des « fournisseurs de services et des sous-traitants de l'État, souvent aux dépens des valeurs de mobilisation, de solidarité et de justice sociale qui ont été à l'origine des nombreux organismes sociaux au Québec » (Reichhold, 2010 : 39-40). En 2001, une politique gouvernementale intitulée *L'action communautaire : une contribution essentielle à l'exercice de la citoyenneté et au développement social du Québec* vient remarquer l'importance du monde communautaire comme secteur distinct (Saillant et Lamoureux, 2018). Cependant, malgré cette reconnaissance, le rapport de force est inégal entre le monde communautaire et l'État. Selon Reichhold (2010), directeur de la TCRI, « le secteur communautaire de l'immigration et de l'intégration [demeure] ballotté entre une vision gouvernementale plutôt économique de l'immigration et les défis que pose la diversification culturelle croissante de la population québécoise » (*ibid.* : 41).

### **3.4. Contexte du jumelage interculturel**

Dans cette section, le jumelage interculturel sera présenté dans son contexte, c'est-à-dire comme moyen de faciliter l'intégration des personnes nouvellement arrivées dans la société, dans le cadre d'un financement par l'État. Le jumelage interculturel n'a pas été inventé par le gouvernement, provenant du milieu des organismes communautaires, mais il a été sporadiquement financé au fil des années, étant mobilisé comme moyen afin de faciliter l'intégration des personnes nouvellement arrivées dans la société québécoise (Lefebvre-Beaulieu, 2017). Je ferai le survol d'un bref historique sur le sujet, suivi d'une revue de littérature portant sur le jumelage. Cette revue de

littérature s'est concentrée sur deux aspects qui me semblaient des angles morts en la matière, soit l'intégration dans le jumelage et les rapports de pouvoir au sein de ces activités.

### **3.4.1. Qu'est-ce que le jumelage interculturel?**

Une des stratégies proposées par le gouvernement provincial pour répondre aux besoins de gestion de la diversité des nouveaux arrivants de l'État est celle des activités de jumelages interculturels (Carignan, 2019). Elle s'inspire notamment des programmes de parrainages privés qui ont lieu au Canada, qui aident à l'insertion des personnes réfugiées dans la société canadienne, les parraines et les parrains payant une partie des frais pour permettre aux personnes nouvellement arrivées de s'installer dans leur pays d'accueil (Blain et al., 2019). Ce programme de parrainage privé est unique au Canada et est présenté comme une option gagnante pour favoriser l'insertion des individus dans la société, car elle mobilise la responsabilité des institutions et du gouvernement, mais aussi celle des citoyennes et citoyens (Blain et al., 2019; Haugen et al., 2020). Les activités de jumelages interculturels se distinguent cependant des programmes de parrainage privé, car elles excluent tout échange monétaire et se décrivent comme des espaces de contacts entre des gens de différentes cultures, où les participantes et participants sont présenté-e-s comme étant sur le même pied d'égalité (Lefebvre-Beaulieu, 2017).

Dans le cadre de ce mémoire, un jumelage interculturel met en contact un membre de la société d'accueil avec une personne nouvellement arrivée, à travers l'entremise d'un organisme communautaire qui met sur pied ces activités. Le jumelage dure six mois ou douze mois, selon les activités des organismes. Dans une recherche-action écrite en 2017 sur le sujet des jumelages interculturels, effectuée par la Table de concertation des organismes au services des personnes réfugiées et immigrantes (TCRI), les rôles des personnes jumelées sont ainsi présentés :

Les jumeaux ont le rôle de faire découvrir leurs cultures respectives dans une relation égalitaire, qui respectent les paramètres du programme de jumelage. De plus, le rôle du jumeau d'accueil est aussi d'être un facilitateur dans l'intégration de son homologue (*ibid.*, : 16)

Un des objectifs de ces activités est donc d'aider la personne nouvellement arrivée dans la société à s'y intégrer. Cette relation entre les deux individus se veut égalitaire et interculturelle, où les jumelés en apprennent davantage sur la culture de l'autre tout en souhaitant créer, au fil des échanges, une relation. Les personnes des deux groupes qui participent à ses activités le font sur une base volontaire.

### 3.4.2. L'historique du jumelage interculturel

Dans un essai écrit sur le sujet des jumelages interculturels, dans le cadre de sa maîtrise en médiation interculturelle, Laurence Lefebvre-Beaulieu (2017) fait un bref historique des programmes de jumelage au Québec et au Canada. Au Canada, les premières initiatives de jumelages sont initiées en 1984 pour accueillir les personnes réfugiées au sein du pays, à partir de jumelages avec des institutions religieuses. En 1990, d'autres projets de jumelages voient le jour, mettant en contact des Canadiennes et des Canadiens avec des personnes immigrantes nouvellement arrivées. Au Québec, les premières initiatives de jumelages s'institutionnalisent dans les années 1980. Lors de la publication de l'Énoncé de 1990, le ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration finance de nombreuses activités de jumelage dans des organismes communautaires, pour favoriser les contacts entre les groupes. L'âge d'or de ces programmes au Québec se situe dans les années 1997-1998, où trente-cinq organismes communautaires réalisant des programmes de jumelage interculturels sont recensés. Cependant, en 2005, le gouvernement du Québec met fin à son financement concernant le jumelage interculturel et en 2008 la même chose se produit au niveau fédéral, et ce malgré un bilan extrêmement positif du *Programme d'accueil*, qui jumelait des personnes nouvellement arrivées avec des membres de la société d'accueil. Le financement met fin au même moment au Réseau de jumelage interculturel au Québec, initié par la Table de concertation des organismes aux services des personnes réfugiées et immigrantes (TCRI), qui s'assurait d'outiller les organismes qui offraient des activités de jumelage de 1996 à 2004.

Après ces coupures, les programmes de jumelage prirent du temps à se reconstruire, malgré des recommandations issues du rapport de la Commission Bouchard-Taylor, en 2008, proposant d'implanter davantage de programmes de jumelage interculturel afin de faire la promotion des échanges interculturels au sein de la société québécoise (Frozzini, 2014a : 52). À la suite de l'arrivée plus massive de personnes réfugiées syriennes en 2015-2016, des programmes de parrainages sont mis sur pied afin de faciliter leur intégration dans leur nouveau pays d'accueil. Cette impulsion relança certains programmes de jumelages autofinancés par les organismes communautaires (Lefebvre-Beaulieu, 2017). Le Ministère bonifie également le financement de 14 organismes qui offrent des services auprès des personnes réfugiées prises en charge par l'État, afin de faciliter leur intégration à l'aide du jumelage interculturel. Ce nouveau regain fit que la TCRI relança le Réseau de jumelage interculturel au Québec à cette époque. Peu à peu les jumelages

redevinrent de plus en plus populaires au sein des organismes. En 2017, un rapport du TCRI mentionne que vingt-cinq organismes communautaires proposent des programmes de jumelage interculturel, finançant seuls leurs activités.

En 2019, dans le volet 2 du *Programme d'accompagnement et de soutien à l'intégration* (PASI) du ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration (MIFI), du financement est offert aux organismes qui proposent un « service de soutien à la pleine participation, visant à favoriser la pleine participation, en français, des personnes immigrantes à la vie collective et promouvoir leur intégration citoyenne à la société québécoise » (MIFI, 2019 : 27), dans le but d'« accélérer et faciliter l'intégration des personnes immigrantes en favorisant leur participation à la vie collective » (*ibid.*). Les activités de jumelages interculturels sont proposées dans les exemples d'activités présentées par ce programme. En 2023, 70 organismes au Québec offrent des activités de jumelage (MIFI, 2023).

En plus de ces activités de jumelage provenant des organismes communautaires, en parallèle, d'autres services existent depuis plus de 15 ans dans un autre domaine institutionnel, soit celui du monde académique. À l'UQAM, depuis les années 2000, des programmes de jumelage sont mis en place afin que des étudiants nouvellement arrivés qui apprennent le français puissent être jumelés avec des étudiantes et des étudiants de la société d'accueil, issu-e-s de diverses disciplines scolaires. Carignan (2019) et plusieurs de ses collègues rédigent des articles à ce sujet, vantant les mérites de ces programmes, qui favorisent le développement de compétences interculturelles au sein des participantes et des participants, ce qui facilite l'intégration des personnes nouvellement arrivées en contexte universitaire.

### **3.5. Le jumelage interculturel dans la littérature**

Avant de commencer mon terrain ethnographique, j'ai d'abord effectué une revue de la littérature, pour mieux cerner ce qui avait été écrit sur le jumelage interculturel au Québec et ailleurs. Au Québec, les articles écrits sur le jumelage interculturel se divisent en deux temporalités, qu'il faut replacer dans leur contexte : le premier moment en fut un où les moyens déployés pour financer le jumelage étaient grands, et le deuxième, lorsque les financements ont cessé. Sous cet angle d'analyse, il est plus facile de comprendre pourquoi les textes écrits à la fin des années 1990 et au début des années 2000 sont nuancés, complexes et critiques des jumelages interculturels, tandis que ceux qui ont été écrits après la coupure des fonds pour ces activités, en 2005, font

davantage la promotion du jumelage interculturel et de ses bénéfices. Les recherches effectuées lors de ces deux périodes distinctes n'avaient pas les mêmes objectifs. Je reviendrai plus tard sur ce point. Ma lecture des textes sélectionnés a été effectuée avec trois angles en tête, soit les questions de l'intégration, des rapports de pouvoir et celle de la théorie du contact.

### **3.5.1. L'intégration dans le jumelage : ce qu'en dit la littérature**

Toutes les personnes qui écrivent sur le sujet du jumelage mentionnent que l'engagement partagé de l'intégration est fortement mise de l'avant dans le jumelage interculturel, étant la base même de sa philosophie (Balde, 2018; Carignan, 2019; Lefebvre-Beaulieu, 2017; Martin, 2002; TCRI, 2017; Vatz-Laaroussi & Charbonneau, 2001; Zapata & Carignan, 2012).

Dans leur recherche datant de 2001, les auteures Vaatz-Laaroussi et Charbonneau en 2001 recensent une typologie des jumelages. À l'aide de 75 entrevues avec des familles jumelées, dans le but d'en connaître davantage sur la question de la responsabilité de l'intégration, elles en sont venues à faire cette typologie. Les catégories répertoriées sont celle du jumelage de type bénévolat, celui de type engagement social, celui de type engagement politique et celui de type amitié entre jeunes familles. Le jumelage de type bénévolat, le plus problématique, est souvent imposé à la famille nouvellement arrivée et repose sur une relation d'aide plutôt qu'une relation égalitaire entre les jumelés. La TCRI utilise cette typologie dans sa recherche-action effectuée en 2017 et classifie les personnes qui font des jumelages de type bénévolat comme ayant tendance à avoir une approche assimilationniste. Ils sont décrits comme étant à éviter. Les jumelages de type engagement social sont décrits comme fonctionnant à sens unique, les individus de la société d'accueil cherchant davantage à présenter leur culture, sans chercher à connaître celle des personnes avec lesquelles ils sont jumelés en retour. Ce type de jumelage est aussi classifié avec une l'orientation assimilationniste. Les jumelages de type engagement politique favorisent les échanges bilatéraux entre les jumelés, se produisant le plus souvent entre individus cosmopolites. Les individus qui participent aux jumelages sont jugés être plus ouverts. C'est aussi le cas pour les jumelages de type amitié entre jeunes familles, qui partagent la même association à ces orientations positives et qui sont basés sur une relation amicale égalitaire réciproque entre les jumelés.

Vaatz-Laaroussi et Charbonneau (2001) critiquent la notion d'intégration des personnes nouvellement arrivées dans leur texte. À l'aide de l'illustration de leur typologie des jumelages, Vaatz-Laaroussi et Charbonneau questionnent le fait que l'intégration des migrants soit réellement

un engagement qui est partagé également entre la société d'accueil et les personnes nouvellement arrivées, celles-ci étant bien souvent blâmées en cas d'échec des jumelages, comme si elles n'avaient pas essayé assez fort de tirer profit de la chance qui leur était offerte de rencontrer une personne locale. Les personnes nouvellement arrivées intégraient parfois la critique et allaient jusqu'à se décrire elles-mêmes comme étant fautives en cas d'échec d'intégration. Les auteures critiquaient le fait que la mesure d'intégration de ces dernières demeurait leur niveau de conformité avec la population québécoise. Elles dénonçaient également l'approche individualiste de l'intégration, comme s'il s'agissait d'un processus individuel, difficile, qui s'accomplit à force de grands efforts, où des amitiés avec des membres de la culture des familles immigrantes sont perçues comme nuisibles à l'intégration dans la société québécoise. Une autre critique était le fait que la responsabilité de l'intégration incombait aux individus de la société d'accueil, majoritairement des femmes, afin qu'elles s'investissent bénévolement pour intégrer les personnes qui arrivent. Les auteures indiquent que l'intégration dépasse la création d'un réseau de liens sociaux, en mentionnant la nécessité de mettre en place des éléments structurels pour faciliter l'installation des personnes au pays. Selon elles, la responsabilité d'intégrer et de s'intégrer ne devrait pas engager seulement les individus, critiquant :

[...] la tendance forte à morceler les responsabilités collectives en multiples responsabilités individuelles et à les décentraliser vers les niveaux les plus éloignés des pouvoirs publics et décisionnels, en conformité avec la tendance générale de notre société à la désinstitutionnalisation (*ibid.* : 122).

Les auteurs du texte *Expériences de parrainage collectif de personnes réfugiées au Québec : perspectives de parrains et de personnes réfugiées de la Syrie*, se posent des questions semblables, en 2019, cette fois-ci dans le contexte de l'accueil et l'intégration des réfugiés. Dans ce contexte, les dynamiques sont clairement de type aidant-aidé entre les individus jumelés, en raison des réelles responsabilités des membres de la société d'accueil lorsqu'ils choisissent de parrainer une famille, ce qui n'est pas le cas dans les jumelages interculturels, où l'on cherche à éviter ce type de relation d'aide. Cependant, les auteurs partagent la critique de Vaatz-Laaroussi et Charbonneau et mettent en garde contre la décentralisation de la responsabilité d'intégration sur les épaules d'individus et la déresponsabilisation de l'État dans ce processus. Blain et *al.* (2019) revendiquent « l'importance de la complémentarité des rôles entre les différents acteurs dans le



soutien à l'intégration des nouveaux arrivants (rôles du gouvernement, des institutions, des organismes communautaires, des bénévoles, de la société civile) » (*ibid.* : 225).

Anne Martin (2002), de son côté, relève des thèmes semblables, mais sous un autre angle. Son approche est originale lorsqu'elle étudie les jumelages, car elle aborde le sujet à l'aide d'entrevues avec des intervenantes plutôt qu'avec des personnes jumelées, afin de documenter la manière dont ces dernières définissent et encadrent les jumelages. Elle relève que l'intégration est perçue de la part des intervenantes en jumelage comme se situant « dans un rapport interpersonnel, dans l'ordre du micro, lieu de déploiement d'un lien social, et dans le développement d'un réseau social » (*ibid.* : 185) Selon elles, l'intégration d'une personne nouvellement arrivée s'inscrit dans la force de son réseau social dans son nouveau pays. Martin décrit en profondeur le processus de délégation de la responsabilité de l'intégration de l'État au monde communautaire à partir de la responsabilisation progressive des individus, présentant ce nouvel espace dans la société comme étant créatif et possiblement producteur de nouvelles façons de créer des liens sociaux. À la suite de ses entrevues avec les intervenantes, elle soulève toutes les tensions présentes dans l'acte de jumelage, mentionnant la dimension utopique qu'il prend souvent au sein des organismes communautaires, passant comme un véhicule de solidarité au sein d'une société occidentale perçue comme en manque de tels espaces de rencontres. Afin de créer un tel espace, le projet d'intégration n'est toutefois pas toujours présenté explicitement au sein des organismes, le jumelage étant alors présenté comme un projet où se développent d'abord et avant tout des relations d'amitié symétriques entre les participants. Cette tension se trouve illustrée dans le fait que les intervenantes choisissent de ne plus nommer le jumelage comme étant du bénévolat, afin de s'écarter le plus possible des sous-entendus asymétriques où l'on nomme explicitement celui qui donne de son temps. Martin appelle à un juste milieu entre ces appellations, mentionnant que « ce passage d'un extrême du continuum relationnel à l'autre, du bénévolat relation asymétrique à l'amitié relation symétrique nous semble oublier un espace intermédiaire qu'est celui du partenariat » (*ibid.* : 307). Elle propose de ne pas occulter la relation asymétrique dans une perspective utopiste, et de ne pas inscrire le jumelage dans une relation uniquement symétrique, qui se rapproche dangereusement de la création d'un lien basé sur une valeur marchande donnant/donnant. C'est seulement dans un tel espace qu'il est alors possible de permettre l'émergence de liens issus de « l'univers du don, [où] la non-équivalence, qui se traduit par l'espoir du retour, fait en sorte que se tisse une histoire relationnelle » (*ibid.* : 306) entre les jumelés.

Rodin (2017), dans une étude de cas des jumelages entre « amis culturels » en Suède, dans la ville de Tibro, conclut dans son article que ce type de jumelage participe au processus de « *othering* », soit de rendre l'autre étranger à travers une distinction entre le groupe d'appartenance de la société d'accueil (nous) et les personnes immigrantes (elles). Les documents présentés dans le cadre de ces activités ne mettaient pas de l'avant une vision nuancée de la culture. Rodin (2017) indiquait que ce processus de « *othering* » reproduit des positions de domination et de subordination entre les groupes, à travers la différenciation entre ce qui est différent et ce qui est considéré comme étant la norme. Le jumelage court ainsi le risque de produire des relations où des personnes de différentes cultures sont mises en contact, mais où il est clair qu'il existe une hiérarchie entre les cultures. Rodin (2017) indique que les amitiés culturelles créées dans le cadre de ces activités risquent de reproduire des écarts entre les groupes et de contribuer au culturalisme. Dans le jumelage, lors d'un malentendu entre les personnes jumelées, si ce malentendu n'est pas discuté et déconstruit, il est possible que l'expérience négative associée avec un membre d'une culture donnée soit élargi à l'ensemble des membres du groupe de cette culture (Martin, 2002).

Ainsi, au sein du jumelage interculturel, les enjeux entourant l'intégration sont multiples et complexes. Loin d'être des activités inoffensives, même si à première vue elles pourraient le sembler, le jumelage nécessite des questionnements et des études pour se pencher sur les effets de ces objectifs d'intégration dans la pratique, dans l'usage qui en est fait au sein des organismes communautaires.

### **3.5.2. Le paradigme de l'hypothèse du contact dans le jumelage**

La TCRI (2017) commence son rapport en citant le philosophe Taylor : « « Il faut trouver des moyens d'accélérer les contacts et les rencontres. Plus les gens se côtoient, plus les différentes craintes s'estompent » (*ibid.* : 8). Cette idée est grandement reprise par la plupart des textes sur le jumelage interculturel, idée qui est selon moi simpliste et qui cache les enjeux bien réels qui sont présents dans les rencontres interculturelles. Les jumelages sont ainsi présentés comme de parfaits moyens permettant aux individus de la société d'accueil et aux personnes nouvellement arrivées d'entrer en contact les unes et les uns avec les autres. L'hypothèse du contact d'Allport (1954) est sans cesse mobilisée pour prouver que le jumelage remplit à merveille les conditions de celle-ci et qu'ils permettent de créer des contacts intergroupes harmonieux. Les trois conditions de l'hypothèse sont que les personnes qui se rencontrent doivent avoir un statut d'égalité, un but

commun et que des autorités doivent valoriser la réduction des préjugés entre les groupes. Laurence Lefebvre-Beaulieu (2017) écrit son mémoire de maîtrise en choisissant d'analyser si les rencontres créées à partir de ces jumelages remplissent cette hypothèse. Sa conclusion est positive sur le sujet. Allport rédige cette hypothèse en 1954, dans son livre *The Nature of Prejudices*, où il explore les fondements des préjugés chez les individus, qui sont transmis socialement et culturellement, et où il étudie les conditions qui permettent de les réduire. À l'époque, cette hypothèse n'était pas encore prouvée, mais bien des années plus tard, Pettigrew et al. (2011) effectuent une méta-analyse de 515 études sur les contacts intergroupes, qui cimente la véracité de l'hypothèse du contact dans les faits scientifiques. En effet, les résultats issus de cette étude prouvent que 94% des cas de ces contacts intergroupes se sont soldés en rencontres positives. À partir de cette étude, l'hypothèse d'Allport est donc présentée comme une vérité. Cependant, tout nouveau paradigme possède des angles morts.

McKeown Jones et Dixon (2017) argumentent qu'il est nécessaire de ne pas se laisser éblouir par le paradigme de la théorie du contact et qu'il est important de relativiser ses apports. Ils identifient trois angles morts dans la théorie. Le premier est que les contacts dans la vie quotidienne peuvent être négatifs entre les groupes. Quelques études ont démontré que les contacts négatifs ont tendance à marquer plus fortement les individus que les contacts perçus comme positifs. Le deuxième est que, dans le quotidien, en dehors des contacts intergroupes structurés par les chercheurs dans leur étude, les individus ont naturellement tendance à se regrouper entre membres de leurs groupes, même dans des espaces mixtes. Finalement, les auteurs relèvent l'effet ironique des contacts positifs sur les attitudes politiques des personnes qui sont historiquement désavantagées. En effet, les amitiés créées au cours de ces contacts entre groupes majoritaires et minoritaires auraient tendance à réduire l'engagement des groupes minoritaires dans des actions collectives qui remettent en question le *statu quo* et dénoncent les inégalités structurelles. Ce dernier argument remet en question la compatibilité des deux idéaux de création d'harmonie sociale et d'égalité sociale. L'hypothèse du contact pourraient ainsi entretenir des effets secondaires néfastes pour arriver à atteindre l'égalité sociale, l'harmonie créée à partir des contacts intergroupes ayant un effet sédatif sur les groupes minoritaires.

Pour ce qui est du premier et du deuxième point, il est intéressant de constater que jamais Allport (1954) n'a indiqué que les contacts dans la vie quotidienne étaient un bon outil pour

diminuer les préjugés ni n'a remis en question la tendance naturelle des êtres humains de se retrouver entre personnes similaires. Il affirmait que le « *contact must reach below the surface in order to be affective in altering prejudices* », et que « *only the kind of contact that leads people to do things together is likely to result in changed attitudes* » (*ibid.* p.276). Selon lui, les contacts occasionnels risquaient plutôt d'augmenter les préjugés, l'esprit pouvant inconsciemment choisir de garder en mémoire les stimuli qui confirment leurs préjugés lors de ces rencontres, plutôt que de les questionner. Il n'a jamais dit non plus que même si les trois conditions étaient réunies, que tous les préjugés allaient diminuer<sup>8</sup>. L'entièreté de son livre s'intéressait d'ailleurs aux préjugés plus résistants<sup>9</sup> et ce qui pouvait expliquer leur existence chez certaines personnes, à travers le contexte historique, social, structurel, culturel, familial et individuel.

Dans cette perspective, il est nécessaire d'observer avec un regard critique le jumelage interculturel, comme « outil d'intégration et de prévention au déséquilibre social » (Martin, 2002 : 188). Encore une fois, mais de quel déséquilibre social parle-t-on? Dans une perspective décoloniale, ce déséquilibre est celui de la société majoritaire, de l'État-nation, qui se construit dans la catégorisation de ses sujets selon des statuts hiérarchisés, selon qui fait partie du Nous et qui en est exclu (Phillimore et al., 2018). En taisant les rapports de pouvoir présents au sein des jumelages, ainsi que les enjeux liés à la question de l'intégration, il est facile de recréer ces mêmes dynamiques qu'on essaie pourtant de dépasser. Les défenseurs du jumelage interculturel possèdent clairement des valeurs qui cherchent à favoriser une plus grande harmonie sociale et une égalité entre les groupes. Je crois qu'il est cependant nécessaire de nommer tous ces rapports inconfortables qui existent au sein de ces espaces de rencontres.

---

<sup>8</sup> Selon lui, ces conditions permettraient de diminuer les préjugés superficiels que les personnes entretiennent sur des membres d'un groupe différent du sien. Ces conditions du contact ne peuvent être mises en place dans des contextes où les groupes minoritaires vivent des conditions de discrimination au quotidien, ou de ségrégation. Également, les conditions de ce contact ne peuvent remplacer les lois et programmes qui visent à créer un statut d'égalité légale entre les individus, peu importe leur ethnicité ou leur statut migratoire. Selon Allport (1954), l'action législative, par exemple pour aider les groupes minoritaires à accéder à l'éducation et à l'emploi, a des effets positifs sur le statut d'égalité entre les groupes, ce qui favorise non seulement le sentiment de confiance de ces groupes, mais également les rapports intergroupes sur le long-terme.

<sup>9</sup> Le contact était une de ces stratégies parmi plusieurs autres pour aborder les préjugés les plus tenaces. Ses autres propositions étaient de développer des programmes d'éducation dès le bas âge, des jeux de rôle pour favoriser l'empathie, l'utilisation des médias pour valoriser le pluralisme ou encore la thérapie individuelle lorsque les préjugés font partie de la construction identitaire d'une personne et nécessitent une transformation de sa vision du monde et de son concept de soi.

Les jumelages interculturels ont le potentiel de permettre la création de liens forts, à partir du concept de réciprocité qui rend possible la reconnaissance des individus entre eux, tel que présenté dans un texte de Meintel (2008). Phillimore, Humphris et Khan (2018) relèvent également l'apport de la réciprocité dans les stratégies utilisées par les migrants pour créer des réseaux de contact dans leur nouveau pays. Les amitiés sont des ressources clefs dans le processus d'adaptation au nouveau pays. Cependant, ces amitiés ne sont pas uniquement présentées comme issues d'un contact avec des membres de la société d'accueil, mais également avec d'autres individus migrants déjà installés, ainsi qu'avec les réseaux transnationaux qui s'entendent en dehors des frontières physiques de l'État-nation. McKeown et Dixon (2017) expliquent que les relations entre les groupes minoritaires et la création de liens de solidarité entre eux a tendance à stimuler les revendications et à causer des remises en question des inégalités vécues par ces diverses communautés. Le but de cette critique de la théorie du contact n'est donc pas d'éviter les rencontres entre les groupes, au contraire. La question est plutôt d'observer avec une perspective critique qui rencontre qui, dans quels contextes et avec quels objectifs.

### **3.5.3. Un changement de discours sur le jumelage**

Un virage marqué est perceptible entre les textes qui sont écrits au tournant du 21<sup>ème</sup> siècle et ceux qui sont produits sur le jumelage interculturel une dizaine d'année plus tard. Tandis que les textes écrits au début du 21<sup>ème</sup> siècle sont nuancés, critiques, empreints de lignes de tension et de réflexions novatrices sur les jumelages afin de s'assurer de leur meilleure utilisation, quelques années plus tard, les textes écrits sur le sujet sont clairement écrits sous un autre angle. Le contexte politique et les coupures budgétaires permettent d'apporter des indices pouvant expliquer le changement de ton des articles écrits sur le sujet. J'ai l'impression que face à ces coupures, le but premier des articles était de prouver la pertinence de financer de nouveau les activités de jumelage. Pour les actrices et les acteurs qui œuvrent auprès des populations immigrantes, il devait être très frustrant de lire les énoncés du gouvernement qui valorisent une intégration des personnes nouvellement arrivées à travers un engagement partagé, sans que soit financée une des seules activités qui permette d'investir la société d'accueil directement dans ce processus bidirectionnel. Dans la recherche-action de la TCRI en 2017, seulement 19 personnes jumelées sont interrogées, chaque duo étant sélectionné par leur organisme communautaire pour passer l'entrevue. Les résultats mettent bien davantage en lumière les histoires réussies des organismes que celles qui se sont soldées en échecs. Dans les textes écrits après 2010, les dynamiques de rapports de pouvoir

sont exprimés subtilement entre les personnes participant au jumelage. Souvent, les auteurs vont mentionner la nécessité de prendre en compte le contexte dans lequel s'inscrit le jumelage, ainsi que l'importance d'offrir aux individus des formations interculturelles pour permettre d'effectuer des exercices de centration sur sa propre culture et de s'ouvrir à celle de l'autre, pour dépasser les préjugés. Cependant, l'accent n'est pas mis sur ces rapports de pouvoir, au profit de la promotion de l'égalité des participants lors des échanges et du fait que c'est entre autres cette condition gagnante qui fait du jumelage interculturel une réussite.

Je suis d'avis que cet accent mis sur l'égalité des jumelés masque les dynamiques inégalitaires qui sont toutefois bien présentes au sein des jumelages, les individus participant à ces derniers n'ayant pas du tout les mêmes enjeux reliés avec les objectifs de l'exercice. Par exemple, dans le texte de Zapata et Carignan (2012), les jumelages linguistiques entre des nouveaux arrivants et des membres de la société d'accueil sont vantés, mentionnant que dans ces espaces d'apprentissage linguistique, les participants se retrouvent sur un même pied d'égalité. Je propose qu'il soit difficile de comparer également l'apprentissage d'une langue pour s'intégrer dans un nouveau pays, où il est nécessaire de communiquer dans le milieu du travail, dans le quotidien, avec l'apprentissage d'une langue pour le simple plaisir, ce qui est exempt de nécessité. Il a également été relevé dans la thèse de Martin (2002) que souvent, lors de jumelages, les membres de la société d'accueil avaient une préférence pour certains groupes d'individus perçus comme plus valorisés que d'autres. Elle dénote que :

[...] cette insistance à vouloir être jumelé pour pratiquer l'espagnol démontre [...] que le jumelé d'accueil n'a pas compris que le nouvel arrivant était en processus d'intégration et que la relation de jumelage était une occasion pour le nouveau venu d'avoir un lien privilégié avec quelqu'un de la société d'accueil qui peut lui servir de guide et qu'en échange, celui-ci, à son tour, pouvait faire don de ses savoirs » (*ibid.* : 245).

Ainsi, les enjeux sont clairement différents.

Esses et *al.* (2017) mentionnent dans leur article sur le sujet des enjeux de l'accueil des personnes réfugiées que plus les membres d'une certaine ethnicité sont jugés comme possédant des critères appréciables par la société d'accueil, plus cette dernière verra d'un bon œil leur intégration. Au contraire, les groupes jugés plus menaçants ou différents n'auront pas les mêmes expériences. Dans le cas des jumelages, Martin (2002) recense ces attitudes différentielles selon les groupes de migrants. Ainsi, les personnes qui parlent l'espagnol ont tendance à être très en demande dans les

jumelages, tandis que les individus provenant du Moyen-Orient le sont moins. Sous le couvert de l'égalité des participants, ces distinctions entre les groupes se retrouvent oblitérées. La question de l'intégration en elle-même relève des rapports de pouvoir, qu'on le veuille ou non, même si les relations entre les individus se forment dans un cadre qui se prétend le plus égalitaire possible. Je suis d'avis que de taire ces rapports différentiels de pouvoir est nuisible pour les membres, car les enjeux de l'intégration existent même si l'on choisit de ne pas les expliciter.

### **3.6. Conclusion**

Ce chapitre a permis de présenter le contexte ethnographique dans lequel s'inscrit la présente recherche, à travers l'approfondissement de plusieurs éléments nécessaires à prendre en compte pour comprendre le sujet dans son ensemble. Il s'agissait de l'objectif de ce chapitre, d'ainsi présenter le passé, le présent, les différentes forces qui sont en jeu dans le cœur de ces activités de jumelage interculturel qui à première vue peuvent sembler peu complexes et relativement inoffensives. Elles sont toutefois un laboratoire inestimable pour étudier les relations entre les groupes et les enjeux de l'intégration en leur sein. Lorsque j'ai commencé à lire pour la première fois sur ces activités, la notion d'intégration et d'égalité, ainsi que les rapports de pouvoir, ont été les sujets qui m'ont poussé à continuer mon étude du jumelage interculturel. C'est avec ces questionnements en tête que je suis arrivée sur le terrain, là où j'ai vu, dans la réalité, les jumelages passer pour moi d'un univers théorique vers une matérialité différente de ce à quoi je m'étais attendue.

# Chapitre 4 – Méthodologie et démarche de terrain

## 4.1. Introduction

Pour la collecte des données, j'ai effectué un terrain ethnographique à Montréal, dans un organisme communautaire qui organise des jumelages interculturels dans le cadre de sa programmation d'activités offertes aux personnes immigrantes. Je suis tout d'abord entrée en contact avec la personne responsable du jumelage, afin de lui présenter mon intérêt à collaborer avec elle lors d'un projet de recherche. Mon approche se voulait collaborative (Lassiter, 2005; White, 2012), je désirais que ma contribution en tant que chercheuse s'inscrive aussi dans le monde de la pratique, qu'elle n'ait pas seulement des échos dans le monde académique. Je souhaitais m'inscrire dans mon objet d'étude, avec une approche impliquée (Fassin, 2018), sachant que le fait de faire de l'anthropologie « chez moi » (Ouattara, 2014) m'impliquait déjà de diverses façons dans la recherche. Au moment où je réalisais mes démarches pour commencer le terrain et la collaboration, j'ai commencé à travailler au ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration (MIFI), à la Direction des politiques et programmes d'intégration (DPPI), à titre d'étudiante, pour développer un cadre théorique sur le jumelage interculturel, ainsi que des outils pour soutenir les organismes financés au Québec qui offrent ces activités. À mon rôle de chercheuse, j'ajoutais également celui de fonctionnaire. Cela me positionnait comme faisant partie du MIFI, qui était le bailleur de fonds de l'organisme dans lequel je faisais mon terrain. Des dynamiques de pouvoir institutionnelles s'ajoutaient à celles académiques. Ainsi, tout au long de ma recherche, j'ai porté trois chapeaux : celui d'étudiante en anthropologie à l'Université de Montréal et membre du Laboratoire de recherches en relations interculturelles (LABRRI), celui de collaboratrice avec un organisme communautaire, avec lequel j'ai signé une entente partenariale, ainsi que celui de membre de la fonction publique, à travers mon emploi au MIFI, à la DPPI.

Dans ce chapitre sera présentée la méthodologie qui a permis à ma recherche et à ce mémoire de prendre forme. Le contexte du terrain sera d'abord présenté, à travers quelques considérations méthodologiques à prendre en compte, soit le fait de réaliser de l'anthropologie « chez soi », dans une perspective impliquée et à saveur collaborative. Je décrirai par la suite mes premiers contacts avec le terrain et mon arrivée sur celui-ci. Les caractéristiques des activités de jumelage étudiées seront ensuite présentées, ainsi que celles de la cohorte suivie lors de mon



terrain. Dans une deuxième partie, la méthode de collecte de données et les outils seront présentés. La participation observante sera contrastée avec l'observation participante et je justifierai ma décision d'utiliser le premier terme plutôt que le second. Des précisions seront apportées sur le rôle qu'ont joué les entretiens semi-structurés dans ma recherche. Les méthodes d'analyse des données seront par la suite décrites, ayant permis la formation de mes deux chapitres d'analyse dans ce mémoire, le premier portant sur le concept d'intégration dans le jumelage interculturel et dans le monde académique, et le second sur les frontières entre les groupes dans le cadre des activités étudiées. Finalement, les limites de la recherche seront exposées, ce qui conclura ce chapitre méthodologique.

## **4.2. Le contexte du terrain**

Je dirais que mon terrain ethnographique, comme n'importe quel terrain, comportait plusieurs enjeux à prendre en compte. Premièrement, j'effectuais mon terrain dans la ville dans laquelle j'habitais, dans un contexte interculturel où la culture québécoise faisait partie de celles qui entraient en contact. Deuxièmement, je me suis trouvée profondément impliquée sur mon terrain, ce qui a nécessité que je réfléchisse à des considérations méthodologiques, afin de m'assurer de délimiter mes différents rôles et de baliser ma recherche. Cette section présentera trois éléments de mes réflexions quant au contexte de mon terrain, soit le fait de faire un terrain « chez soi », d'être impliquée et de collaborer sur celui-ci. Par la suite, le contact avec le terrain sera décrit, suivi d'une présentation des activités de jumelage étudiées. Finalement, la description des caractéristiques de la cohorte étudiée conclura cette section.

### **4.2.1. Le terrain « chez soi »**

Comment m'assurer de bien faire du terrain ethnographique, au sein de mon pays et de ma province d'appartenance, au sein de ma propre culture (Ouattara, 2014)? Cette question m'a beaucoup fait réfléchir. À l'origine, l'anthropologie est une discipline qui s'étudie loin de chez soi, chez l'Autre, dans une culture étrangère (Selim, 2009). Tandis que la sociologie faisait l'étude des sociétés dites modernes, l'anthropologie était campée à l'étude des sociétés exotiques, dites primitives. L'étrangeté de ces sociétés était alors considérée comme créant les conditions possibles pour permettre l'objectivité : le chercheur, tel un enfant qui apprend à évoluer dans une culture complètement différente de la sienne, maintenait une distance avec son sujet de recherche et était ainsi mieux en mesure de l'analyser, avec un regard extérieur sur celle-ci (Ouattara, 2004). La force

de l'anthropologie, à travers l'usage de l'ethnographie, c'est-à-dire du terrain comme méthode empirique de récolte des données, était d'observer des cultures différentes de soi et de les étudier avec une certaine distance qui favoriserait l'objectivité. Cette perspective a cependant depuis les débuts de la discipline été fortement critiquée, à travers la dénonciation des rapports de pouvoir inhérents entre les personnes qui sont étudiées et celles qui les étudient, celles qui produisent du savoir et celles sur qui on produit du savoir (White, 2019). On pourrait penser qu'à la suite de ces critiques, le terrain « chez soi » soit devenu une norme et synonyme de bonnes pratiques ethnographiques, en opposition avec le terrain à l'étranger. Ce n'est toutefois pas le cas (Ouattara, 2004). Le terrain « chez soi » est toujours perçu avec un certain scepticisme par de nombreux anthropologues, bien que l'anthropologie ait vécue de nombreuses crises quant à son passé colonial et sa relation aux terrains exotiques. L'anthropologue qui effectue un terrain chez lui doit encore se défendre des critiques qui affirment qu'étudier une culture connue a son lot de limitations, à cause du manque de distance (*ibid.*). Or, comme disait Marc Augé, que l'ethnologie<sup>10</sup> ait lieu chez soi ou chez l'autre, il s'agit bien d'ethnologie dans les deux cas « si l'on postule qu'elle est possible chez soi et chez l'autre, cela relativise la différence existant entre ce soi et cet autre » (Augé, 1989 : 19). Ce constat nous permet donc d'affirmer que peu importe où nous nous situons, il y aura toujours « de l'autre dans le même » (*ibid.* : 23). Que le terrain soit près ou loin, l'autre est toujours différent de nous (Peirano, 1998). Cela nous renvoie à la vision de la culture et de l'interculturel dans laquelle s'inscrit ce mémoire. Selon une vision de la culture comme étant homogène et fixe, l'idée de l'anthropologue étranger qui déchiffre une culture différente de la sienne et tente d'en former une image claire peut sembler une entreprise possible, mais à partir du moment où la culture est perçue de façon dynamique et hétérogène, cette illusion se dissipe. Dans une entrevue avec l'anthropologue norvégienne Marianne Gullestad (2009), qui étudie les dynamiques culturelles au sein de son pays natal, cette dernière mentionne que lors de ces recherches, l'anthropologue qui travaille chez lui est régulièrement considéré comme un étranger par les personnes avec lesquelles il travaille, venant de l'extérieur et de l'intérieur en même temps. Même au sein de son pays d'origine, l'anthropologue se retrouve donc à s'entretenir avec l'Autre, peu importe où il se trouve. Qu'il soit chez lui ou ailleurs, chaque terrain ethnographique est co-construit à partir des

---

<sup>10</sup> Ce mémoire s'inscrit dans la tradition de l'anthropologie américaine, qui comprend quatre sous-disciplines : l'archéologie, la linguistique, l'anthropologie biologique et l'ethnologie. L'ethnologie fait référence à l'étude des groupes humains, avec une tendance pour l'étude des cultures. Le terme anthropologie dans ce mémoire regroupe donc les quatre disciplines et celui d'ethnologie parle plus précisément de l'étude des cultures.

interactions entre le chercheur et ses interlocuteurs, qui au fil du « présent ethnographique » agissent l'un à l'autre et redéfinissent leurs rôles au fil des échanges (Miranda, 2022). La question devient donc de réfléchir aux pratiques de terrain qui permettent de prendre en compte cette tension entre distance et proximité auprès des personnes avec lesquelles on interagit.

#### **4.2.2. L'anthropologie impliquée**

Dans le cadre de mon terrain, j'ai pris la décision méthodologique de m'impliquer dans celui-ci. Mon implication sur le terrain s'est produite dans deux sphères, d'une part, auprès de l'organisme communautaire et de la personne responsable du jumelage, dans le cadre de ma recherche, mais je me suis également impliquée dans la sphère institutionnelle, acceptant de travailler pour le ministère et de développer des outils pour soutenir les personnes qui effectuent des activités de jumelage financées par le gouvernement. Ces différents rôles que j'ai joués tout au long de ma recherche ont contribué à ma compréhension de mon sujet et ont affecté mes rapports avec mon terrain. Cette deuxième implication est plus controversée que la première, parce que ce type d'utilisation des savoirs anthropologiques au sein de l'État-nation est souvent considérée comme « un détournement du savoir ethnographique au service de la tutelle des États-nations dont [les groupes minoritaires] subissent l'hégémonie » (Albert, 1995 : 94). Elle rappelle les origines sombres de la discipline et la connivence entre les anthropologues et l'État-nation, qui imposait ses visées assimilationnistes aux groupes minoritaires assujettis, à travers l'usage des connaissances ethnographiques (Price, 2005). En raison du passé, l'anthropologie est réticente face à la mise en action de ses savoirs. Au fil du temps, la discipline s'est toutefois réorientée dans certaines sphères comme une pratique d'intervention, appliquée à la défense des minorités.

Ma décision de m'impliquer sur mon terrain tenait à ma conception du rôle de la chercheuse ou du chercheur dans le cadre de sa recherche. Peu importe sur quel terrain se situe un anthropologue, il est malgré lui impliqué dans le cadre de sa recherche avec son environnement. Althabe et Hernandez (2004) vont jusqu'à faire de l'implication du chercheur dans la recherche « la condition d'accès au terrain et [...] le cadre de la production des savoirs anthropologiques » (*ibid.* : 8). En effet, ce serait l'implication du chercheur sur le terrain qui formerait un pacte entre les acteurs du terrain et l'anthropologue, ces derniers valorisant les connaissances et les savoirs du chercheur et celui-ci s'intéressant à leur situation. L'anthropologue fait partie des dynamiques sociales, qu'il le veuille ou non, étant réinvesti d'un rôle par les acteurs du terrain et devenant une

partie intégrante de celui-ci. Il s'inscrit dans des dynamiques de don. L'implication sur le terrain pousse donc plus loin l'investissement dans de telles dynamiques de don, considérant que la recherche doit s'inscrire dans les préoccupations des acteurs du terrain, en choisissant par exemple des questions de recherche centrées sur leurs questions, favorisant les échanges sur les résultats de recherche et leur transmission (Bélisle, 2001). Sur mon terrain, de tels échanges ont été réalisés entre la personne responsable du jumelage et moi. Nous avons d'abord discuté de mes questions de recherche ensemble, puis nous avons pris la décision que je réaliserais un rapport pour l'organisme à l'extérieur de mon travail de recherche universitaire, afin de me permettre d'avoir une plus grande liberté scientifique dans le cadre de mon mémoire. Cela favorisait un échange réciproque de services, de mon côté un accès privilégié au terrain, avec une possibilité de collaborer et d'échanger en profondeur avec la personne responsable du jumelage, et du côté de l'organisme un regard différent sur les activités afin de les améliorer.

Étant donné le fait que j'étais profondément impliquée sur mon terrain, des mesures ont été mises en place par mon directeur de recherche, afin de bien baliser les rôles et les attentes de chacune et de chacun, dans tous les milieux. Au début de mon terrain avec l'organisme, une rencontre avait été réalisée entre le LABRRI et l'organisme, afin de bien expliciter les rôles, dans l'objectif d'éviter des potentiels malentendus. La même chose a été réalisée au sein du MIFI, en sachant qu'il était possible que ces différents rôles m'entraînent dans des situations de doubles contraintes, les intérêts divergents des différentes parties pouvant entrer en confrontation. Heureusement, grâce à ces rencontres et à l'explicitation des possibles enjeux, la communication était établie et cela a grandement facilité le port de ces différents chapeaux, tout au long de mon terrain.

Au-delà de ce type d'implication sur le terrain, selon Fassin (2018), l'implication de l'anthropologue est souhaitable, voire nécessaire, afin qu'il participe aux débats de société dans la sphère publique, au-delà du monde académique. Ses résultats de recherches devraient pouvoir être accessibles à la société, de façon plus large. Fassin (2018) mentionne le danger que les savoirs anthropologiques soient manipulés et instrumentalisés par la suite, mais que ce risque ne devrait pas convaincre à l'inaction dans cette sphère. Selon lui, ce que les anthropologues ont à offrir, c'est un point de vue critique, une perspective qui remet en question ce qui est considéré comme acquis et immuable : le monde tel qu'il est peut être différent, car d'autres possibilités et manières de faire

existent. Cependant, faire la démonstration que d'autres options existent ne vient pas sans risque, surtout lorsqu'il s'agit de confronter le pouvoir établi. Fassin (2018) mentionne également d'autres défis, plus subtils, auxquels l'anthropologue qui devient un expert auprès des autorités publiques ou des corporations privées doit faire face : les compromis qui doivent être acceptés, les défis lors de la traduction de concepts complexes en concepts vulgarisés ainsi que les préjugés du monde académique face aux individus qui collaborent avec la sphère publique. Cependant, malgré cela, Fassin (2018) appelle les anthropologues à se positionner dans la sphère publique, proposant qu'il s'agit de leur obligation sociale et de leur responsabilité de partager leurs savoirs au public, malgré les risques encourus. Ma recherche s'inscrit dans cette démarche. Ce mémoire n'est qu'une partie des documents qui sont nés de ma recherche. Un rapport a également été réalisé pour l'organisme, proposant des recommandations et pointant les bons coups de ces activités. Un guide de jumelage a également été réalisé dans le cadre de mon travail au ministère, afin d'outiller les personnes qui offrent du jumelage dans les organismes financés par la PASI. Ces trois types de documents ont tous été écrits dans des styles différents, afin de s'adresser de manière la plus efficace possible aux personnes qui les lisent, nécessitant la vulgarisation de certains concepts afin de les rendre plus accessibles. L'objectif de ces documents était d'offrir une vision la plus nuancée du jumelage interculturel, en dénotant les zones de tension et les enjeux de ces activités, ainsi que leurs potentiels. Mon mémoire s'inscrit dans la même démarche, à travers un langage académique.

Je conclurai cette section en mentionnant le privilège que j'ai de pouvoir faire de l'anthropologie « chez soi », ce qui implique l'existence d'un lieu dans lequel je me sens chez moi. Ce n'est pas tout le monde qui possède cette chance (Lenhard & Samanani, 2020). La même chose s'applique à mon emploi au MIFI. Mes privilèges sont grands et mes responsabilités le sont tout autant quant à la manière selon laquelle j'utilise le pouvoir qui m'est donné, d'où l'importance pour moi d'avoir une réflexion approfondie sur le sujet.

### **4.2.3. Une saveur collaborative**

Ma recherche s'inscrit finalement dans une démarche qui se veut collaborative, bien que celle-ci ait des limites. L'ethnographie collaborative s'inscrit dans une approche qui est axée sur le processus plutôt que sur le produit. Elle se produit dans un espace de dialogue, où l'intersubjectivité des individus se rencontre. C'est ensemble qu'ils créent des savoirs communs (Lassiter, 2005). Dans le cadre de ma recherche, la première partie, au cours de laquelle j'ai interagi avec la personne

responsable du jumelage pour co-construire les ateliers de formation, fut une démarche collaborative. Lors de mon travail de terrain, nous avons passé beaucoup de temps à discuter des ateliers, des interactions entre les participantes et les participants, des changements que nous pouvions apporter à la formule. Plusieurs de nos conversations m'ont permises de mieux comprendre le jumelage interculturel et de dépasser certaines idées préconçues que j'avais sur celui-ci. La collaboration tenait dans notre intérêt commun pour le sujet et dans notre désir de développer nos projets respectifs à travers nos échanges, des caractéristiques importantes de la collaboration, mentionnées par White (White, 2012) dans un article sur le sujet. Pour collaborer, nous avons de nombreuses fois dû nous assurer d'explicitier nos référents afin de nous comprendre : le mien provenant du monde académique, le sien du milieu professionnel, dans son travail dans l'organisme communautaire. Le travail de collaboration pour développer le matériel des ateliers a été particulièrement intéressant, car nos approches étaient très différentes et nos préoccupations n'étaient pas toujours les mêmes : les miennes étaient parfois plus théoriques, tandis que pour la personne responsable du jumelage, les siennes étaient plus pratiques. Dans son article, White (2012) indique que pour certains anthropologues, le signe d'une bonne collaboration est l'utilisation du savoir anthropologique à l'extérieur de la sphère académique, utilisé par les personnes avec lesquelles la collaboration a lieu. Dans le cadre de mon terrain, j'ai réalisé un rapport pour l'organisme et le travail de collaboration a permis de développer de nouveaux ateliers pour les personnes participant au jumelage.

Pour le reste de la recherche, cependant, c'est une démarche plus traditionnelle qui a été établie, afin de s'assurer que des deux côtés, nos rôles soient clairs et définis, que l'éthique auprès des participantes et participants soit respectée et que mon projet de maîtrise puisse être évalué comme exercice effectué individuellement. Je n'irais donc pas jusqu'à dire que la recherche présentée dans ce mémoire s'est déroulée selon une démarche strictement collaborative, car il n'a pas été co-écrit et co-interprété (Lassiter, 2005). Il a cependant été important pour moi de garder contact avec la personne responsable du jumelage afin de lui présenter mes résultats de recherche avant que mon mémoire ne soit complété, dans le but de recueillir ses impressions sur ceux-ci et afin de m'assurer qu'elle corroborait avec mes conclusions.

#### **4.2.4. Le contact avec le terrain**

C'est en août 2021 que j'ai contacté pour la première fois Vanessa<sup>11</sup> pour m'entretenir avec elle afin de voir si elle avait un intérêt à ce que j'effectue mon terrain de recherche dans le cadre des activités de jumelage interculturel qu'elle organisait dans un organisme communautaire de Montréal. Nous nous sommes tout de suite bien entendues. Nous avons le même âge et une envie mutuelle de collaborer. Nous avons toutes les deux un intérêt à apprendre l'une de l'autre, elle à travers son désir d'accéder à un point de vue extérieur sur les activités, afin de pouvoir les améliorer, et moi à travers mon désir d'étudier le jumelage interculturel. Elle désirait également collaborer pour mettre à jour le contenu des ateliers de formation qui était offert aux participantes et participants avant qu'ils ne soient jumelés. À la rentrée, nous avons commencé nos rencontres, en amont du commencement des activités de la cohorte de jumelage que j'allais étudier, qui débutait en octobre.

#### **4.2.5. Le déroulement des activités**

L'organisme qui a été approché dans le cadre de l'étude offre des activités de jumelage depuis de nombreuses années et a développé une expertise certaine dans le domaine. Situé dans un quartier de la ville de Montréal accueillant une forte densité de personnes immigrantes, il s'agit d'un organisme communautaire à but non lucratif qui œuvre auprès des personnes immigrantes. Leur approche pour faire du jumelage fonctionne par cohorte. Une cohorte est composée idéalement de 15 à 20 personnes, la moitié du groupe étant composée de personnes immigrantes nouvellement arrivées et l'autre moitié de membres de la société d'accueil. Par membre de la société d'accueil, il est entendu toute personne qui habite au Québec depuis un moment et qui connaît bien le fonctionnement de la société. Il importe peu qu'elle soit née ici, ou ailleurs. Une première étape de recrutement et de promotion du jumelage est d'abord effectuée, afin de partager l'information dans les réseaux de l'organisme et ainsi rejoindre des personnes intéressées par le jumelage. Pour rejoindre les personnes immigrantes nouvellement arrivées, de la promotion est effectuée dans plusieurs activités de l'organisme offertes auprès de cette clientèle. Pour la recherche de jumelles et de jumeaux de la société d'accueil, des annonces sont effectuées sur les médias sociaux. Le bouche-à-oreille permet également de recruter des personnes potentiellement intéressées. Lorsque des individus manifestent leur intérêt pour le jumelage, la personne

---

<sup>11</sup> Nom fictif donné à la personne responsable du jumelage.

responsable du jumelage les rencontre individuellement, afin d'en apprendre plus sur eux, pour voir s'ils comprennent bien ce qu'est le jumelage et s'ils sont motivés à s'engager dans le processus. Une fois la période de recrutement terminée, les ateliers de formation commencent. Ces ateliers de formation sont au nombre de six, quatre ont lieu en présentiel et deux en ligne. Les séances en présentiel se déroulent dans les locaux de l'organisme communautaire et durent trois heures, tandis que celles qui ont lieu sur Zoom durent deux heures. Ces rencontres ont pour objectifs de permettre aux personnes d'apprendre à se connaître, de les sensibiliser aux différences culturelles et de les outiller pour leur jumelage à venir. Il s'agit donc de rencontres préparatoires au jumelage. Lors de notre collaboration, Vanessa et moi avons retravaillé le contenu de ces six ateliers. La personne responsable du jumelage m'a montré le contenu des séances telles qu'elles étaient, puis nous les avons modifiées ensemble. Nos échanges étaient très riches. J'apportais une perspective plus conceptuelle, elle apportait une perspective plus pratique et terrain. Nous n'avons pas modifié le premier atelier, qui portait sur une introduction au jumelage, une courte présentation individuelle de la part des personnes participantes, une discussion sur les craintes et l'identification d'une série de principes à respecter pour la suite des rencontres. Nous avons modifié la deuxième séance qui se déroulait virtuellement. Le sujet était l'immigration au Canada, les parcours migratoires et les enjeux identitaires dans la migration. Auparavant, lors de cette séance, Vanessa présentait de l'information sur le vivre-ensemble et les préjugés, ainsi que quelques notions au niveau de l'histoire de l'immigration et des statuts migratoires. La troisième séance portait sur l'intégration. Nous l'avons modifiée pour présenter lors de cette séance l'intégration et l'inclusion, ainsi que la notion de culture. La quatrième séance portait sur l'atelier « Partage ta culture », où les participantes et les participants présentaient un aspect de leur culture au groupe, en quelques minutes. Nous avons gardé cette séance, très appréciée par les jumelles et les jumeaux. La cinquième séance présentait des mises en situation, nous les avons remplacées par un atelier sur les préjugés. Finalement, la sixième séance offrait de l'information sur la culture, le choc culturel et la communication interculturelle. Nous avons préparé cet atelier pour présenter le choc culturel et des mises en situation, mais après des échanges survenus à l'atelier trois, qui seront analysés dans le chapitre cinq, nous avons décidé de retirer la partie sur le choc culturel pour présenter de l'information sur la culture québécoise.

Lors de ces séances, la personne responsable du jumelage prépare en amont les groupes de personnes qui seront assises ensemble en petits groupes, anticipant les affinités entre les personnes



pour favoriser le développement de jumelages potentiels. Lors de la pause, un goûter est servi, permettant aux personnes participantes de discuter informellement ensemble. Dans les formations, plusieurs activités sont organisées afin de favoriser les échanges, dont des discussions en sous-groupes avec les membres autour des tables, en plus d'échanges avec tout le groupe. Une fois la cinquième séance terminée, Vanessa appelle tous les participantes et les participants individuellement, afin de leur demander avec qui elles ou ils aimeraient être jumelés. Elle leur demande d'indiquer quelques noms. Une fois tous les noms rassemblés, elle s'assure de jumeler les personnes les unes avec les autres, selon leurs choix. Elle appelle ensuite chaque personne afin de lui annoncer avec qui elle est jumelée, en confirmant par le fait même avec elle si ce choix lui convient. Ainsi, lors de la sixième séance, les personnes participantes connaissent qui est leur jumelle ou leur jumeau. Des trios sont également organisés lorsque certaines personnes se désistent au fil des séances ou lorsque le nombre n'est pas égal d'un côté ou de l'autre au début de la cohorte. Après la dernière séance, ce sont aux personnes jumelées d'organiser entre elles leurs activités pour la suite de leur jumelage. Quelques activités de groupe sont parfois mises sur pied, invitant une seule cohorte, ou encore toutes les cohortes du jumelage. Lors de la cohorte que j'ai suivie, deux activités de groupe ont été réalisées : une visite guidée de la ville souterraine de Montréal et une visite guidée des murales. Une activité de groupe inter-cohorte a également eu lieu. Il s'agissait d'un pique-nique dans un parc où toutes les personnes participantes des jumelages passés et en cours étaient invitées, afin d'échanger entre elles de façon informelle. Un groupe Facebook a également été mis sur pied spécialement pour la cohorte, afin de leur permettre de rester en contact et de se proposer des activités. Une fois les jumelages réalisés, la personne responsable assure des suivis individuels avec les participantes et participants, afin de prévenir les malaises ou les malentendus entre les jumelles et les jumeaux, afin de veiller à ce que le jumelage se déroule bien. Le premier suivi a lieu après un mois ou un mois et demi après la dernière séance. Lors des activités de groupe, un suivi informel est fait avec les personnes présentes. Si la relation vit de petits malentendus ou différends, un suivi plus serré est effectué, tandis que pour d'autres jumelages qui vont bien, le suivi est réalisé de façon plus espacée. À la fin du jumelage, un bilan est réalisé auprès des participantes et participants afin de recueillir leurs impressions sur leur expérience.

#### **4.2.6. Les caractéristiques de la cohorte**

Dans le cadre de ma recherche, j'ai suivi une cohorte de jumelage, de l'étape des ateliers de formation jusqu'à la fin de leur jumelage. La cohorte était composée de 18 personnes, huit de la

société d'accueil et dix personnes immigrantes nouvellement arrivées. Sur ces personnes, quinze ont accepté de participer à l'étude, huit personnes d'accueil et sept personnes arrivantes. Une personne membre de la société d'accueil n'a jamais donné suite à mon invitation pour faire son entrevue. La responsable du jumelage était une personne immigrante elle-même, née en France et au Québec depuis quatre ans, dans la mi-vingtaine.

Parmi les membres de la société d'accueil, il y avait quatre hommes et quatre femmes. Sur les huit personnes, cinq étaient des personnes québécoises depuis plusieurs générations, une était née au Québec de parents immigrants et deux étaient des personnes immigrantes établies depuis un moment au Québec, en provenance de Belgique et de France respectivement. Quatre étaient des personnes près de la retraite ou à la retraite, deux étaient des étudiants et deux étaient de jeunes professionnels. Parmi les personnes immigrantes nouvellement arrivées, cinq étaient des femmes et deux étaient des hommes. Elles provenaient de divers pays : du Cameroun, de la Côte-d'Ivoire, de la Tunisie, du Pérou, du Maroc et deux du Venezuela. Deux étaient des personnes retraitées, les autres étaient des adultes entre trente et quarante-cinq ans.

### **4.3. Les méthodes de collecte des données**

La méthode de collecte des données principale a été la participation observante sur le terrain ethnographique, ma recherche s'inscrivant dans une démarche anthropologique, qualifiée par son rapport avec le terrain (Olivier de Sardan, 2004). En raison des complications issues de la crise pandémique de COVID-19 qui ont eu lieu principalement lors de la première année de ma maîtrise, le choix de mon terrain fut restreint à la ville dans laquelle j'habitais. J'eus la chance de pouvoir faire un terrain en présentiel en ces temps incertains : la période d'observation de la cohorte et des ateliers eut lieu entre deux confinements, lors d'une brève accalmie. J'ai également réalisé des entretiens semi-structurés avec les participantes et les participants du jumelage, à la fin de leur jumelage de six mois. Ces deux méthodes de collecte de données seront présentées dans cette partie.

#### **4.3.1. Participation observante ou observation participante?**

Sur le terrain, je me suis retrouvée à m'impliquer dans ma recherche, travaillant avec Vanessa pour développer le contenu des ateliers avec elle, avant qu'elle ne présente ledit contenu lors des six rencontres. Lorsque j'assistais aux ateliers de formation, mon rôle ressemblait

davantage au rôle stéréotypé qu'on peut se faire d'un chercheur : au fond de la pièce, je prenais des notes sur les échanges et j'interagissais informellement avec les participants lors des pauses. Comment qualifier ma présence sur le terrain, alors que mon degré de participation variait au fil des moments de la recherche? Cette partie permettra de clarifier la méthode utilisée pour collecter les données sur le terrain, entre participation observante et observation participante, et les raisons qui justifient l'utilisation d'une des expressions plutôt que l'autre.

Tout d'abord, commençons par une définition : l'observation participante est une pratique qui inscrit le chercheur dans son sujet de recherche, à travers une immersion totale dans le terrain (Hilgers, 2013). Au-delà de l'observation, le chercheur prend part également aux activités du groupe étudié, afin « de vivre la réalité des sujets observés et de pouvoir comprendre certains mécanismes difficilement décriptables pour quiconque demeure en situation d'extériorité » (Bastien, 2007 : 128). Le degré de participation va varier selon la recherche et le chercheur. Dans la définition du terme observation participante se retrouve encore une fois la dyade proximité et distance, faire partie de l'extérieur ou de l'intérieur. L'anthropologue se retrouve comme marchant sur un fil entre ces deux injonctions paradoxales, se devant de rester éloigné de son sujet, afin de l'analyser, tout en se devant de s'y immerger afin de comprendre les pratiques de l'intérieur.

Depuis les dernières années, l'usage du terme « participation observante » est devenu de plus en plus populaire, mais toutes et tous ne l'utilisent pas de la même façon. Pour certaines personnes, l'utilisation du terme de participation observante, en contraste avec l'observation participante, s'inscrit dans un désir de nommer l'implication interactionnelle et subjective vécue sur le terrain. Dans cette perspective, « l'accent passe de l'observation de l'autre à l'observation de la relation humaine entre soi, en tant qu'ethnographe, et l'autre (les gens avec lesquels l'ethnographe travaille pour produire son étude) » (*ibid.*, : 131). Ce passage de l'observation participante vers la participation observante est ainsi manifeste d'un changement de paradigme dans la pratique ethnologique : l'anthropologue a un impact sur le terrain, ne pouvant se soustraire des relations humaines dans lesquelles elle ou il s'insère. Les interactions sur le terrain deviennent la source des connaissances. La participation du chercheur sur son terrain n'est plus camouflée, elle est assumée et considérée dans le cadre de la recherche.

Ma recherche s'inscrit dans ce paradigme de la participation observante, mais les degrés selon lequel je l'ai pratiqué ont varié. Par exemple, lorsque je travaillais avec la personne

responsable des jumelages pour développer le contenu des ateliers avec elle, ma participation était très soutenue. Cependant, dans la partie du terrain où j'assistais aux ateliers, avec les participants, ma participation diminuait sensiblement. Je ne suis intervenue qu'une seule fois lors d'un atelier. Le reste du temps, je prenais des notes à une table située au fond de la salle pendant que le contenu était présenté et que les discussions avaient lieu entre les participantes et les participants. Aux pauses, j'interagissais avec les personnes de façon informelle. Ma participation était plus grande avant le début des ateliers et lors de la fin de ceux-ci, alors que j'aidais la personne responsable du jumelage à préparer la salle et à la nettoyer. Lors de ces moments, je passais également des moments privilégiés avec Vanessa, surtout une fois l'atelier fini. Nous pouvions échanger sur le déroulement de la séance, sur la réception de certains contenus, sur les interactions ayant eu lieu et les affinités qui semblaient naître entre les personnes. Lors des activités de groupe auxquelles j'ai assisté, ma participation était plus grande, je prenais des notes une fois rentrée chez moi ou sur le chemin du retour. Lors des deux activités de groupe avec la cohorte de jumelage que j'ai suivi et lors de l'activité de groupe inter-cohorte, j'ai discuté informellement avec les participants, me mêlant au groupe.

Une autre raison pour laquelle j'ai choisi d'utiliser le terme participation observante plutôt qu'observation participante, c'est parce que je trouvais que l'usage de ce terme impliquait que j'avais conscience du fait que le terrain avait lieu chez moi. Même lorsque je participais très faiblement sur le terrain, ma participation s'inscrivait tout de même dans chacune de mes pensées, de mes actions, à travers mon identité de québécoise dont les ancêtres sont Canadiens français, étant moi-même membre de la culture majoritaire dans la province. Ce qui m'a permis de garder une certaine distance avec le terrain n'a pas été le fait que j'effectuais un terrain ailleurs, ou encore que ma participation fût moindre sur celui-ci. Ce qui m'a réellement permis de garder une distance était de m'assurer d'effectuer un travail d'identification de mes préjugés et de mes traditions, de me voir comme une personne porteuse de cultures, de m'assurer que j'étais consciente des rôles que je jouais et du fait que je m'inscrivais dans les dynamiques elles-mêmes que j'essayais d'étudier.

#### **4.3.2. Entretiens avec les participants**

En plus d'utiliser la participation observante comme méthode de collecte des données, j'ai également effectué des entretiens semi-structurés avec les personnes qui ont répondu à mon appel

à la fin de leur jumelage. Quatorze individus se sont manifestés : sept étaient membres de la société d'accueil et sept étaient des personnes nouvellement arrivées. Ces entrevues m'ont permis de poser plus formellement certaines questions quant à leur expérience de jumelage, afin de les entendre sur divers sujets.

Les personnes participantes avaient le choix de faire les entrevues en présentiel ou en virtuel. Deux ont choisi de réaliser les entrevues en présentiel, dans un café non loin de chez eux. Les autres ont choisi de réaliser les entrevues à partir de la plateforme Zoom. Les entrevues ont duré entre 15 minutes, pour la plus courte, et 1h pour la plus longue. En moyenne, elles duraient 20 minutes. Elles ont été réalisées individuellement, sauf pour deux personnes nouvellement arrivées. Ces deux personnes faisaient un jumelage en couple, et une entrevue commune a semblé la meilleure marche à suivre, étant donné leur niveau de français et le fait qu'elles s'aidaient mutuellement à répondre. Les questionnaires avaient été rédigés pour répondre à deux objectifs. Le premier était de recueillir leurs commentaires sur les activités de formation, en vue d'écrire un rapport pour l'organisme avec une liste de recommandation quant à la poursuite de leurs activités. Le deuxième objectif était lié à l'écriture de ce mémoire. Les questions portaient donc sur leurs commentaires sur les activités, sur leur jumelage, leur relation avec leur jumeau, ainsi que sur les impacts des activités sur leurs compétences interculturelles (remise en question des préjugés, apprentissages sur la culture de l'autre et centration). Pour les membres de la société d'accueil, des questions leur étaient posées sur leur vision de l'immigration, sur les enjeux de celle-ci et sur leur rôle dans l'accueil des personnes nouvellement arrivées. Pour ces dernières, les questions portaient plutôt sur leur compréhension de ce qu'est une personne intégrée, aux enjeux qui peuvent nuire à l'intégration et leur perception du jumelage comme pouvant aider ou non cette dite intégration.

Au départ mes deux angles de recherche étaient l'intégration et le développement des compétences interculturelles, mais en cours de route, j'ai changé d'angle concernant le développement des compétences interculturelles, pour observer plutôt les frontières entre les groupes, à travers la reproduction ou la déconstruction des préjugés, ainsi qu'à propos du changement d'état d'esprit. Je trouvais que mes données concernant les compétences interculturelles n'étaient pas probantes. Pour réaliser une étude plus approfondie, j'aurais dû faire une entrevue au départ, une entrevue à la fin et possiblement une entrevue plusieurs mois après la fin du jumelage.

## **4.4. L'analyse des données**

La première partie de mon analyse a été de diviser les données que j'avais selon des thèmes, afin de les classer. Cela m'a notamment permis de catégoriser les données qui me serviraient davantage à écrire mon rapport pour l'organisme de celles qui seraient mobilisées dans ce mémoire. Afin d'analyser mes données, j'ai utilisé deux cadres méthodologiques différents, pour mes deux chapitres. Pour l'analyse des données du premier chapitre, j'ai mobilisé le modèle de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019), ainsi que le modèle d'analyse des ateliers de situations interculturelles (White et al., 2022). Pour l'analyse des données du deuxième chapitre, j'ai mobilisé la théorie des frontières de Barth (1969), en lui ajoutant une saveur systémique supplémentaire à travers les précisions de Genest (2017) sur la notion de frontière et en utilisant les préjugés pour déceler les variations dans la manière selon laquelle les participantes et les participants percevaient le monde. Dans cette section, je décrirai plus en profondeur ces deux cadres.

### **4.4.1. Les cadres d'analyse**

#### **4.4.1.1. Premier chapitre**

Le premier chapitre approfondit mes questionnements sur la notion d'intégration, telle que rencontrée dans ma recherche. Une situation marquante issue de mon passage sur le terrain me permet d'aborder l'intégration sous plusieurs angles, à travers les perspectives des actrices : la personne responsable du jumelage, une participante québécoise depuis plusieurs générations et moi-même, une étudiante à la maîtrise en anthropologie. Afin de décortiquer cette situation, j'ai utilisé deux modèles, celui de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019), ainsi que le modèle d'analyse des ateliers de situations interculturelles (White et al., 2022). Le premier modèle est un cadre méthodologique qui a été créé par White et son équipe du Laboratoire de recherches interculturelles, le LABRRI, dans le cadre d'ateliers de situations interculturelles (White et al., 2022). L'objectif de ces ateliers de situations interculturelles est d'offrir une méthode de collecte de données indirecte, afin de pouvoir recenser des situations problématiques de contact récurrentes, pour y trouver des solutions. Face à la réalisation que le terrain ethnographique traditionnel n'arrivait pas à répertorier de façon assez efficace les situations de contacts en milieu urbain, les chercheuses et les chercheurs ont pallié ce problème en développant cette méthodologie. Lors des ateliers de situations interculturelles, les participantes et

participants acquièrent d'abord des concepts et des termes communs, qui leur serviront à décrire leurs situations interculturelles, à travers une série d'étapes. Ces étapes sont les suivantes : la description de la situation, les facteurs contextuels, les préoccupations des actrices et des acteurs, les variables culturelles, puis les suggestions de solutions. Dans ma recherche, j'ai choisi de ne pas utiliser la dernière étape. L'utilisation du modèle de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019), présenté plus bas, me semblait plus approprié pour présenter quelles avaient été les suites de la situation chez les participantes, étant donné que j'avais suivi l'évolution de celles-ci lors de mon terrain.

La première étape du modèle d'analyse des situations interculturelles est la description de la situation. La description doit être la plus détaillée possible, en évitant toutes interprétations et analyse, afin de garder une certaine neutralité. Il est important d'y spécifier quelles sont les identités des actrices et les acteurs. Chaque personne est un mélange unique d'identités et de cultures, mais dans certaines situations, certaines identités et cultures sont plus saillantes que d'autres. On utilise donc ces identités et cultures identifiées pour faciliter l'analyse, mais il est bien entendu que les trois personnes qui interagissent lors de la situation décrite ne se limitent pas à ces identifications; l'utilisation des marqueurs identitaires est temporaire et éphémère. Il s'agit d'un choix méthodologique pour orienter l'analyse. La deuxième étape est l'ajout des facteurs contextuels, qui permettent d'apporter plus de profondeur à la situation, afin de la comprendre dans le contexte dans lequel elle s'inscrit. La troisième étape est l'identification des préoccupations des actrices et des acteurs. En nommant les préoccupations, il est plus facile de cerner les préjugés que ces personnes tenaient pour acquis dans la situation. Finalement, l'identification des variables culturelles dont l'expression différaient pour les individus lors de l'événement permettent de faire apparaître les contours des cadres de références qui s'exprimaient à travers eux. Deux concepts clés permettent d'assister dans ces étapes. La centration, soit la capacité à se percevoir comme étant une personne porteuse de cultures et de traditions, permet de faciliter l'identification des préoccupations. Les variables culturelles, quant à elles, sont des éléments qui se retrouvent dans toutes les cultures, mais qui prennent des formes variées dans celles-ci (*ibid.*). À travers la centration et l'identification des variables culturelles, il est possible de mieux percevoir pourquoi, dans un contexte, une personne perçoit le monde d'une telle manière, et une autre personne d'une manière opposée ou différente. Cette méthode d'analyse permet de passer de l'étude d'une situation individuelle pour l'analyser sous l'angle du groupe, en sachant que les personnes y participant représentent des

membres de groupe et que la situation, comme les personnes, ne peuvent être isolés du contexte dans lequel elles s'inscrivent.

Le deuxième modèle qui a été utilisé dans mon premier chapitre est celui de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019). Je m'y suis inspirée afin d'analyser les impacts ainsi que le changement d'état d'esprit des actrices. Ce modèle de la communication interculturelle fait l'analyse des « trois moments de la rencontre » en contexte interculturel. L'analyse des situations interculturelles à partir de ces trois moments de la rencontre est régulièrement mobilisé par les personnes qui étudient l'interculturel. La chercheuse Cohen-Emerique (1993)<sup>12</sup> utilise un tel modèle, et l'Institut Interculturel de Montréal a aussi élaboré le sien<sup>13</sup>. Les trois moments du modèle de White (2019) et White & Martel (2022) sont les suivants : la prise de conscience de la différence, l'explicitation et la négociation ou la recherche d'une signification commune. La première étape est le moment de la prise de conscience de la différence, où les personnes s'aperçoivent qu'elles ne partagent pas la même perspective sur le monde. Le deuxième moment est celui de l'explicitation, à travers le travail de réflexivité et de centration, afin de s'apercevoir des traditions et de préjugés qui orientent les actions, pour ensuite les partager avec autrui et écouter l'autre. Le troisième moment est « contextuel [...], le terme utilisé pour décrire cette étape peut varier selon les objectifs des actrices et des acteurs impliqués dans l'interaction » (traduction libre, White & Martel, 2019 : 239). Dans le cadre de ce mémoire, j'ai décidé de nommer ce stade le changement d'état d'esprit, qu'il soit statique ou schismatique. Au-delà de la négociation ou de la recherche d'une signification commune, c'est l'impact de l'explicitation sur la perspective des actrices qui a orienté mon analyse. Le modèle de la communication revisité m'a ainsi permis d'analyser les suites de la situation et les effets de celle-ci sur les participantes et sur leur changement d'état d'esprit.

Dans la situation présentée dans ce chapitre, je suis une des actrices de la situation. Je ne pouvais me retirer de mon analyse de la situation, mon rôle dans celle-ci ayant été important. Voilà pourquoi j'ai décidé d'utiliser l'autoethnographie comme méthode d'analyse dans cette partie, afin

---

<sup>12</sup> Dans le modèle de Cohen-Emerique (1993), les trois étapes sont nommées la décentration, la pénétration du système de référence de l'autre et la négociation ou la médiation.

<sup>13</sup> C'est le modèle de l'IIM et le travail de Kalpana Das qui a inspiré le modèle de White et Martel (2022) et de White (2019), dans lequel la première étape est caractérisée par le choc culturel, et la deuxième étape comprend la centration et la décentration, qui ne sont pas séparés en deux moments et se produisent simultanément, contrairement au modèle de Cohen-Emerique.



de m'assurer que ma réflexivité n'était pas que superficielle. L'autoethnographie déplace le focus de l'Autre vers soi, encourageant les anthropologues à se « tourner vers eux-mêmes pour mieux dévoiler, interpréter et/ou critiquer les structures sociales et les dynamiques de pouvoir sous-jacentes à travers leur propres expériences » (traduction libre, Keleş, 2022 : 2026). Afin de réaliser une autoethnographie, la chercheuse est amenée à identifier rétrospectivement des événements marquants au cours de sa recherche et à observer quelle partie de sa culture a généré de tels moments (Ellis et al., 2011). L'objectif de cette pratique est de mieux comprendre comment les discours culturels sont construits par des individus qui les performant, les négocient, les résistent (Keleş, 2022). Pour moi, l'usage de l'autoethnographie s'inscrit dans la logique de mon cadre conceptuel systémique et herméneutique. Elle devient ici un moyen pour pallier aux enjeux du terrain « chez soi » et pour analyser certains moments de la recherche, à partir de mon expérience, afin de mieux comprendre les dynamiques groupales. L'autoethnographie permet d'approfondir l'étude des phénomènes présents sur le terrain, à travers l'analyse herméneutique de mes propres réactions et anticipations, qui n'existent pas isolées du reste du monde, étant moi-même une porteuse de cultures, qui s'expriment à travers moi (Gadamer, 1996). Les critiques de cette approche dénoncent le manque de rigueur scientifique derrière l'autoethnographie et reprochent aux chercheuses et chercheurs qui l'utilisent de se perdre dans une attitude égocentrée. Une bonne autoethnographie peut cependant être aussi rigoureuse que n'importe quelle ethnographie, tout en créant de l'espace dans la recherche scientifique pour y insérer la personne qui étudie comme un sujet d'étude en soi. L'usage de l'autoethnographie se limitera dans ce mémoire à des situations où ce qui est dit sur ma posture personnelle devient nécessaire à la compréhension de ce qui est dit au sujet d'autrui (Olivier de Sardan, 2004).

#### 4.4.1.2. Deuxième chapitre

Pour mon deuxième chapitre d'analyse, j'ai utilisé la notion systémique de forme, de fonction et de processus afin de diriger mon exploration des frontières entre les groupes dans le cadre du jumelage. Pour cela, j'ai utilisé les concepts de frontière-contour, qui permet de déterminer quelle est la forme de ces frontières, de frontière-interface, pour identifier la fonction de celles-ci et de frontière-processus, dont le nom est sans équivoque (Genest, 2017). Pour identifier les frontières-contours, j'ai identifié les interactions qui laissaient apparaître les frontières qui existaient entre les groupes dans le cadre du jumelage. Pour cela, j'ai repéré ces moments à partir de mes notes et des propos des participantes et participants, afin de déterminer quelles

frontières délimitaient les groupes. Pour m'aider dans l'identification des frontières-interfaces et des frontières-processus, j'ai utilisé l'identification des préjugés. Lorsque les préjugés n'étaient pas remis en question, ou très peu, lorsque des idées préconçues et généralisées étaient mobilisées par les participantes et les participants, j'identifiais ces moments comme participant à la réification des frontières entre les groupes. La réification s'entend comme la rigidification des frontières entre « nous » et « eux », à travers des explications culturalistes par exemple, qui hiérarchisent les cultures et mettent en lumière les rapports de force entre celles-ci. C'est ainsi que les frontières-interfaces ont été identifiées. Finalement, les frontières-processus ont été identifiées à travers l'analyse du changement dans les perspectives des individus. Lorsque des préjugés étaient remis en question, qu'ils se transformaient et indiquaient un changement dans la perspective d'une personne sur la réalité, j'identifiais qu'une frontière-processus était en œuvre dans cette situation. C'est ainsi que l'utilisation des trois types de frontières m'a permis de baliser mon analyse, afin de déterminer : quelles frontières entre les groupes étaient nommées par les participantes et les participants lors du jumelage, comment les rapports de force entre les groupes s'inscrivaient dans la réalité de mon terrain et quels étaient les impacts du jumelage sur le changement d'état d'esprit des individus.

## **4.5. Limites de la recherche**

Cette recherche a eu lieu à Montréal, pendant le contexte de la pandémie de COVID-19. Je crois que le contexte de la pandémie a peut-être eu un impact sur le contact entre les participantes et les participants, les activités de jumelage de cette cohorte ayant été réalisées entre deux confinements, alors que la plupart des personnes vivaient beaucoup d'isolement. Deuxièmement, cette recherche s'inscrit dans le contexte de la ville de Montréal. Le contexte de Montréal n'est pas le même que celui d'aucune autre ville au Québec, et il est important de prendre ses spécificités en compte, comme il a été mentionné dans le chapitre trois.

Pour ce qui est de l'analyse du changement d'état d'esprit, l'idée m'est venue d'intégrer cette notion plus tard dans ma recherche. Afin d'assurer la validité de toutes mes analyses, l'idéal aurait été d'aller reparler aux participantes et participants afin de trianguler mes résultats et de m'assurer que les propos recueillis ont véritablement transformés la façon d'interagir avec le monde, dans le cas des changements d'état d'esprit schismatique. J'en ai discuté avec Vanessa, la personne responsable du jumelage, mais je n'ai pas recontacté les autres participantes et

participants, pour des raisons d'éthique et de manque de temps. Pour une prochaine recherche qui s'interroge sur de telles questions, cette étape serait à faire, afin de valider complètement les résultats.

## **4.6. Conclusion**

Le fait de travailler à la fois dans le milieu institutionnel, de faire mon terrain en contexte communautaire et de faire partie d'un laboratoire de recherche en contexte académique m'a fait porter plusieurs chapeaux tout au long de mon terrain. J'avoue que ceux-ci m'ont parfois causé de l'anxiété, car j'étais extrêmement consciente des relations de pouvoir qui existaient entre mes différents rôles. Je crois cependant que cette conscience me permit de bien naviguer au sein de ces différents milieux. L'intersection de mes rôles me permit également de comprendre en profondeur trois réalités très différentes, ce qui me permit de réaliser certains biais que j'entretenais au sujet de mon sujet, me permettant de prendre conscience de mes préjugés et de les confronter.

# Chapitre 5 – Perspectives sur l'intégration

## 5.1. Introduction

Lorsque j'ai pris la décision de m'impliquer sur le terrain et dans ma recherche, en collaborant avec la personne responsable du jumelage pour préparer le contenu des ateliers, je ne me suis pas tout de suite rendu compte des conséquences qu'entraînait un tel choix. J'avais conscience que ma présence causerait une transformation du terrain étudié. Je n'avais cependant pas réalisé à quel point mon implication dans le milieu ferait de moi un sujet d'étude de ma recherche. C'est à travers mon terrain que je me suis aperçue de cela, ce qui m'a poussé à ajuster ma méthodologie à plusieurs moments pendant le processus.

Ce premier chapitre d'analyse se concentre sur la notion d'intégration dans le jumelage. J'ai identifié une situation clé qui s'est déroulée lors du troisième atelier, qui porte sur les concepts d'intégration et d'inclusion. Ce moment permet d'illustrer la rencontre entre trois mondes avec trois perceptions différentes de l'intégration, qui sont entrées en rupture : soit celle de la personne responsable du jumelage, celle d'une personne québécoise depuis plusieurs générations, participant aux activités de jumelage, et celle d'une étudiante à la maîtrise en anthropologie, c'est-à-dire la mienne. Au-delà de ce moment qui réunit nos trois personnes, ce sont les perspectives de nos groupes d'appartenance qui sont ici entrées en contact, à travers nos identités les plus saillantes mobilisées dans cette situation : soit la culture communautaire, la culture québécoise de longues racines et la culture académique anthropologique, plus précisément celle du département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

La première partie fera l'analyse de la situation, en utilisant le modèle des ateliers de situations interculturelles (White et al., 2022) pour décortiquer la scène et ses suites. Le moment sera d'abord décrit, des facteurs contextuels seront ensuite présentés, les préoccupations des actrices seront relevées et les variables culturelles en jeu identifiées. Cette première partie permettra de mieux comprendre les différents horizons qui entrent en contact dans la situation. Les impacts de cette situation sur la personne responsable du jumelage et de la personne québécoise seront ensuite présentés, à travers le modèle de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019)

Dans une deuxième partie, j'effectuerai un retour réflexif sur ma participation dans cette situation et sur les effets de celle-ci sur ma réflexion et sur ma recherche. Je ferai un survol de la littérature écrite sur le concept de l'intégration et présenterai les conclusions auxquelles j'en suis venue à travers mes interactions avec le terrain, mais aussi à travers mes contacts avec le monde de la fonction publique. Ce premier chapitre d'analyse offrira une réflexion en profondeur sur le concept d'intégration ainsi que sur la complexité des activités de jumelage, qui sont financées par le gouvernement provincial, organisées par des organismes communautaires, avec des participantes et des participants qui ont toutes et tous des motivations différentes à s'engager dans ces activités. Le caractère interculturel de ces activités et les multiples significations de ce mot au Québec prend tout son sens à travers l'analyse de ces activités et des diverses interprétations de l'intégration.

## **5.2. Le moment de rupture**

### **5.2.1. Le récit de la situation**

La situation analysée provient du troisième atelier. Cette séance porte sur les concepts d'intégration et d'inclusion. Les membres de la cohorte de jumelage ont d'abord écouté une vidéo sur le sujet, qui présentait diverses perspectives sur l'intégration. Ils se sont ensuite réunis en petits groupes pour discuter des signes d'une bonne intégration, des défis de l'intégration pour les personnes nouvellement arrivées et du rôle des membres de la société d'accueil dans le processus. Un retour sur leurs discussions est par la suite réalisé avec l'ensemble du groupe. Un des jumeaux accueillis mentionne qu'il est du devoir de la personne immigrante de fournir des efforts pour trouver sa place, de chercher à s'intégrer, d'être curieuse ou curieux pour en apprendre plus sur la culture de la société d'accueil. Son commentaire entraîne l'intervention d'une jumelle accueillante, d'origine française, qui lui répond en disant que cela met beaucoup de responsabilité sur les épaules des personnes immigrantes. Les efforts ne doivent pas seulement venir d'elles pour s'intégrer, il faut également sensibiliser la population à leur accueil, étant donné que le Canada est une terre d'immigration. Une autre jumelle accueillante, cette fois-ci québécoise depuis plusieurs générations, répond également aux propos du jumeau accueilli, en disant qu'elle trouve intéressant qu'il utilise le mot « curiosité », car lorsqu'une personne est curieuse face à une autre, cela veut dire qu'il y a de la valeur dans ce que l'autre est, ce qui donne encore plus envie d'être ouvert des deux côtés. Elle dit qu'au Québec, il existe un fort syndrome d'infériorité. La curiosité des personnes immigrantes au sujet de la culture québécoise invite à être plus ouvert face à celles-ci.

Après cette discussion, l'animatrice présente un schéma, qui montre différents types de relations entre les groupes au sein d'une société : l'exclusion, la ségrégation et l'intégration, en bas, et en haut, l'inclusion est illustrée. Vanessa demande aux personnes participantes quelle est la différence entre les illustrations. Une jumelle accueillante québécoise depuis plusieurs générations répond que selon elle, l'intégration n'est pas bien représentée. Son ton est réactif. Elle dit que l'image de l'inclusion présente les individus dans le cercle comme s'ils sont tous égaux, mais qu'il est normal, lorsqu'on va ailleurs, de parler la langue et de connaître les valeurs locales. Elle affirme qu'il s'agit d'une richesse, d'une richesse qui est perdue dans le multiculturalisme, car il n'y a pas de volonté d'intégration. L'animatrice répond en indiquant que l'intervention est liée à une peur de perdre l'identité, une peur de perdre les codes culturels du Québec. La personne répond que oui, qu'il s'agit d'une des problématiques. Elle affirme qu'elle connaît plusieurs personnes qui quittent Montréal parce qu'elles trouvent qu'il n'est plus possible de parler le français comme langue commune dans la ville. Une autre participante accueillante québécoise donne son avis, en disant qu'il s'agit d'une préoccupation qu'elle partage. Elle se demande quel est le cadre commun dans le modèle de l'inclusion. L'animatrice répond qu'il s'agit davantage d'une vision que d'un modèle parfait. Elle me demande de l'aide pour que j'explique le concept. Je réexplique rapidement que le schéma de l'inclusion symbolise une vision, un idéal où tout le monde participe à la société, sous un cadre commun, tout en étant valorisé et reconnu dans ses spécificités. La jumelle qui s'inquiétait pour l'identité québécoise dit qu'il y a bien sûr de la valeur ajoutée à la diversité, qui permet notamment dans les équipes de travail de réfléchir à davantage de solutions aux problèmes, d'aller plus loin et plus vite ensemble. L'animatrice présente ensuite un exemple pour illustrer la différence entre les deux modèles. L'exemple est basé sur une métaphore culinaire. L'intégration est présentée comme un livre de recette et d'outils de cuisine québécois qui sont donnés aux personnes nouvellement arrivées, à leur arrivée. Dans l'inclusion, un livre de recettes et des outils culinaires sont offerts, mais en contrepartie, on valorise le partage des recettes et des outils des personnes qui arrivent, afin de créer un livre de recettes communes. La même personne québécoise dit que justement au Québec, dans le domaine culinaire, les recettes d'ailleurs sont plus valorisées que la cuisine d'ici. Elle dit « Ici, on mange de tout, sauf de la cuisine québécoise! ». Cette première partie de la séance se termine avec une autre personne québécoise, la plus jeune, qui intervient, en disant que les deux modèles d'intégration et d'inclusion sont probablement valides à des moments différents, selon les contextes. Vanessa conclut en disant que l'effort doit venir des deux côtés,

l'adaptation doit venir des deux côtés, que cela demande de sortir de sa zone de confort et que l'inclusion relève davantage d'un état d'esprit. À la pause, l'animatrice vient me demander si je crois qu'elle devrait aller discuter avec une des personnes québécoises, celle qui a eu l'air de réagir de façon plus défensive face au contenu présenté. Je lui dis que oui. Elle va donc lui parler, et je reste non loin. Elle débute la conversation en lui disant : « Je crois que tu as été confrontée par ce qui a été dit ». La participante répond que « oui, et que ce n'est pas la première fois ». S'ensuit une discussion qui devient un peu plus corsée entre les deux, au niveau du concept de l'inclusion et de l'exclusion. La participante évoque l'histoire du Québec et le fait que plusieurs personnes immigrantes ne la connaissent pas, ou font peu d'efforts pour la connaître. Elle répète que plusieurs personnes qu'elle connaît quittent Montréal, car elles ne se sentent pas chez elles dans la ville. L'animatrice lui dit qu'elle n'a pas bien compris les concepts. J'interviens dans la discussion en réexpliquant les concepts, mais en les positionnant sous l'angle du multiculturalisme et de l'interculturalisme, ce qui n'avait pas été fait avant. J'indique que l'inclusion ne veut pas dire qu'il n'existe pas de cadre commun, qu'il ne s'agit pas d'une adéquation entre inclusion et multiculturalisme. La participante dit que l'explication n'avait pas été faite comme ça, et qu'elle avait compris que l'inclusion implique qu'il faut abandonner la culture québécoise. Elle dit qu'elle est ouverte et que lorsqu'elle voit des personnes qui ne parlent pas le français au Québec, elle cherche à comprendre pourquoi, en réfléchissant à ce qui pourrait former un obstacle dans l'apprentissage de la langue pour elles. Dans la première partie de l'atelier, elle avait discuté avec une personne immigrante nouvellement arrivée lors de la discussion en sous-groupe sur l'intégration. Elle dit que son approche est gagnante quant à son processus d'intégration, car elle est vraiment curieuse, elle cherche sur *Google* le nom des rues, par exemple Jean Talon, afin de voir qui sont les personnages historiques importants du Québec. Je nuance en disant que ce ne sont pas toutes les personnes immigrantes qui ont les mêmes parcours. Elle affirme qu'elle est optimiste pour le futur de la société et le fait que l'inclusion semble de plus en plus présente dans le monde. C'est la fin de la pause et tout le monde regagne sa place, moi y compris.

Dans cette situation, la personne québécoise depuis plusieurs générations qui parle le plus est une femme, bientôt à la retraite. Je suis moi aussi québécoise, étant dans la mi-vingtaine. L'animatrice a le même âge que moi et elle est française, vivant au Québec depuis quatre ans. Comme je l'ai dit précédemment, nos identités les plus saillantes dans cette situation sont pour la personne responsable de jumelage, son poste et son travail dans l'organisme communautaire ainsi

que son statut d'immigrante, pour la personne québécoise depuis plusieurs générations, son identité québécoise et pour moi, mon statut d'étudiante à la maîtrise en anthropologie. Ainsi, c'est surtout la culture organisationnelle de la personne responsable qui parlait à travers elle, la culture québécoise qui se manifestait à travers la personne québécoise et ma culture académique qui s'exprimait à travers moi. Bien sûr, nous étions toutes les trois à chaque moment beaucoup plus que ces identités, mais dans le cadre de cette analyse, ce seront celles-ci qui seront retenues, étant pertinentes selon le sujet étudié et afin d'approfondir la compréhension de la situation telle qu'elle s'est manifestée.

### **5.2.2. L'importance du contexte**

Afin de bien comprendre cette situation, il est important de la mettre en contexte. Tout d'abord, le contenu abordé dans les séances précédant celle-ci sera présenté, ainsi que les échanges que nous avons eu l'animatrice et moi lors de la construction des ateliers. Ensuite, un exercice de centration sur les cultures et identités en jeu sera effectué.

#### **5.2.2.1. Le contexte de la séance**

Tout d'abord, il faut connaître le contexte entourant cette troisième séance. Dans l'atelier précédent, une courte vidéo était présentée, qui indiquait que les premières personnes qui ont habité le Canada étaient les Premiers peuples et les Inuits, c'est-à-dire 5% de la population. Tous les autres groupes humains étaient issus de la migration, même si les vagues migratoires provenaient de différentes époques. À la fin de la deuxième séance, il y avait eu des échanges sur les enjeux vécus par les personnes immigrantes lors de la migration. Un jumeau accueilli avait pris la parole en indiquant que pour lui, il s'agit de la responsabilité de la personne immigrante de s'intégrer à la société, notamment en effectuant ses recherches en amont sur internet afin de savoir à quoi s'attendre avant la migration. Il disait qu'il faut peser le pour et le contre, par exemple la déqualification, avant de venir dans le pays. L'animatrice avait mentionné que le thème de la prochaine séance serait l'intégration, et qu'ils pourraient en discuter plus en profondeur. Elle nuance les propos de la personne, en indiquant que oui, internet a modifié les façons d'immigrer, car il est maintenant possible d'avoir accès à plus d'informations, mais que cela ne garantit pas que les personnes sauront où chercher les bonnes informations ni qu'elles les trouveront.

Lors des deux premières séances, du contenu avait été présenté sur le contexte des personnes immigrantes, mais pas sur le contexte québécois. Lors de nos séances de préparation,



Vanessa et moi-même avons pris le temps de réviser le matériel présenté dans les rencontres préparatoires au jumelage. J'avais proposé de présenter une partie de théorie sur l'histoire du Québec et le contexte de peuple « manoritaire » (Rachida, 2018), mais nous n'avions pas retenu la suggestion, en raison du manque de temps. L'animatrice m'avait aussi indiqué qu'un atelier existait sur le sujet dans l'organisme et que ce n'était donc pas nécessaire d'en discuter dans les séances. Lors de la préparation du deuxième atelier, nous nous étions beaucoup attardées sur le contenu, afin que la présentation expose les difficultés possibles vécues par les personnes immigrantes, sans les victimiser ni les transformer en expertes et experts de l'interculturel. Pour le contenu de la séance sur l'intégration et l'inclusion, j'avais proposé de faire la distinction entre les deux, car dans le monde académique, le concept d'intégration est fortement critiqué et il est de plus en plus souvent remplacé par le concept d'inclusion ou par d'autres termes. L'animatrice était moins confortable avec les concepts, mais elle avait accepté. Elle s'était montrée sensible aux enjeux de l'utilisation du terme intégration. Je lui avais fourni un petit document avec une description des deux termes, ainsi que la métaphore culinaire pour rendre les concepts plus compréhensibles pour les participantes et participants. Le contenu présenté dans l'atelier trois, sur l'intégration et l'inclusion, était donc le résultat de mes interventions et de ma contribution.

#### 5.2.2.2. La centration

Afin de saisir quels étaient les bagages des personnes qui sont intervenues dans cette situation, la centration permet de mieux percevoir quelles étaient les identités et les cultures en jeu, afin d'identifier celles qui s'exprimaient à travers les individus. La centration permet aux individus de réaliser les traditions qui les habitent, dans une perspective herméneutique, ainsi que leurs préjugés, issus de ces traditions (White et al., 2022). Elle positionne une personne dans le contexte de ses cultures. Afin de mieux comprendre la situation, il est nécessaire de faire un rappel des enjeux historiques québécois quant aux rapports avec l'intégration et l'inclusion. Par la suite, les caractéristiques de l'appartenance à une culture organisationnelle du monde communautaire de la personne responsable des jumelages seront approfondies. Finalement, j'effectuerai un propre exercice de centration sur ma culture académique anthropologique.

##### 5.2.2.2.1. *La culture québécoise*

Il n'est pas surprenant que la peur de perdre la culture et la langue soit présente chez les personnes québécoises, en raison du passé, passé qui a été décrit de façon succincte dans la partie

contextuelle de ce mémoire. Bien sûr, ce ne sont pas toutes les personnes québécoises sans exception qui partageront ces craintes, car il n'existe aucune culture homogène, mais ces tendances peuvent s'exprimer dans les actions et les réactions des porteuses et des porteurs de la culture québécoise, en raison des événements passés qui ont marqué profondément l'histoire de ce peuple<sup>14</sup>. Même si la participante et moi-même sommes toutes les deux québécoises, notre différence générationnelle fait que nous ne partageons pas la même relation avec le passé, entre autres choses. Elle était majeure lors des référendums, alors que je n'étais pas encore née à l'époque. J'ai grandi dans un monde marqué par la globalisation et l'accès à internet, étant en contact très jeune avec des influences venant de partout dans le monde. Ainsi, bien que nous partagions une identité commune, notre relation avec l'histoire n'est pas la même, n'étant pas issues de la même époque.

#### 5.2.2.2.2. *Une culture organisationnelle et municipale*

L'animatrice est elle aussi porteuse de cultures, notamment une culture organisationnelle. Elle évolue dans un contexte montréalais, dans un organisme communautaire, et elle est une immigrante française. Dans un article sur les perspectives interculturelles dans les organismes de la ville de Montréal, Saillant et *al.* (2017) présentent le fait que la mission de la plupart des organismes communautaires, depuis la Révolution tranquille, est d'œuvrer auprès des minorités et des groupes minorisés. La culture organisationnelle qui entoure l'animatrice est donc marquée par l'impératif de militer pour les droits des minorités et leur reconnaissance de la part du groupe majoritaire. Dans leur étude, les chercheuses et les chercheurs relèvent un discours axé sur la reconnaissance de la part des personnes représentantes des organismes communautaires au Québec. L'accent est mis sur la reconnaissance de la réalité des groupes les plus vulnérables, comme les personnes réfugiées, les travailleuses et travailleurs ayant des statuts précaires et temporaires, les migrantes et migrants sans statut, ou encore les femmes, les Autochtones, les membres de la communauté LGBTQIA+, *etc.* C'est donc la diversité sous toutes ses formes qui est prise en compte et défendue, même si la mission des organismes diffère, ne pouvant offrir des services auprès de tous ces groupes. Les chercheuses et les chercheurs de l'article indiquent que les

---

<sup>14</sup> Le fait de parler des traumatismes d'un peuple n'enlève rien à la souffrance des autres, ni ne donne le monopole de la souffrance au groupe mentionné. De la compétition entre les groupes est parfois créée envers le statut de victime lorsque la souffrance d'un groupe est contrastée avec l'histoire douloureuse d'un autre groupe (Kahalon et al., 2019; Noor et al., 2012). Dans certaines situations, cependant, de la solidarité peut naître entre des groupes différents, qui ont vécu ou qui vivent des souffrances similaires (Burson & Godfrey, 2020).

organismes communautaires œuvrent sur deux tableaux simultanément : ils soutiennent l'intégration des personnes nouvellement arrivées, tout en se mobilisant pour assurer la reconnaissance de leurs cultures d'origine, en militant pour que les communautés immigrantes puissent les maintenir tout en participant à la société d'accueil.

L'animatrice évolue donc dans la métropole, ayant immigré à Montréal. Elle travaille dans le domaine communautaire, œuvrant auprès de populations immigrantes. Le regard qu'elle porte sur le monde est donc influencé par ce milieu, ainsi que par les politiques municipales qui sont prises — ou qui ne sont pas prises, tels qu'il est proposé par le livre de Carpentier (2022) par les élus et les élus de la ville de Montréal en matière d'intégration.

#### *5.2.2.2.3. La culture anthropologique*

Je crois que la majorité des personnes qui étudient l'anthropologie en Occident partagent un certain mal-être au sein de leur société et une grande frustration face aux incohérences qui les habitent et les entourent, face aux dynamiques de domination qui se produisent sous leurs yeux et aux conséquences réelles de celles-ci sur des individus en chair et en os, avec lesquels ils interagissent sur leurs terrains. Cette perspective portée par les anthropologues les entraîne à devenir habiles pour repérer les rapports de pouvoir, les inégalités, les situations d'oppression. Face à un monde imparfait et violent, l'anthropologue devient le sonneur l'alarme, rapportant les récits de celles et ceux qui souffrent, dénonçant ce qui doit être dénoncé. J'ai l'impression que cette tendance fait partie de la discipline encore plus qu'aucune autre, en raison de l'histoire de l'anthropologie et du caractère colonial de l'entreprise passée. Face à ce passé honteux, c'est comme si les anthropologues présents se devaient de réparer les pots cassés causés par leurs ancêtres et dénoncer encore plus haut et fort les injustices du présent. Ayant fait mon baccalauréat en anthropologie, puis ma maîtrise, je partageais cette culture.

### **5.2.3. Les préoccupations des actrices**

Dans cette situation, qui a entraîné une situation de rupture, qui a fait apparaître les bordures de nos cadres de référence, nous avons toutes les trois des préoccupations différentes, qui dirigeaient nos actions et nos réactions.

Les préoccupations de l'animatrice seront d'abord présentées. Sa priorité, c'était le bien-être des personnes immigrantes. Beaucoup de nos réflexions lorsque nous travaillions sur le contenu des ateliers portaient sur les personnes immigrantes et sur les réactions qu'elles pouvaient avoir face au contenu présenté. Nous souhaitions trouver un juste milieu, afin de ne pas les forcer à se confier si elles ne le désiraient pas, de ne pas les présenter comme des héroïnes ou des héros, sans non plus les représenter comme des victimes et des minorités opprimées. Ainsi, lorsqu'une des personnes immigrantes participantes a commenté qu'il était de leur responsabilité de s'intégrer, d'effectuer des recherches et des efforts, l'animatrice avait nuancé ces propos, sachant très bien que pour beaucoup de personnes nouvellement arrivées, la migration n'est pas un choix, que l'apprentissage de la langue entraîne plusieurs défis et que le processus d'intégration n'est pas toujours facile. Sa préoccupation principale était leur bien-être et la reconnaissance de leur culture, afin de les valoriser. Cette préoccupation ne s'adressait pas aux membres de la société d'accueil.

Du côté de la participante, lors de la situation, les préoccupations qu'elle soulève sont les suivantes : elle indique que plusieurs personnes québécoises qu'elle connaît ne se sentent plus chez elles à Montréal, en raison de la langue. Elle dit aussi que peu de personnes immigrantes connaissent l'histoire du Québec et que peu fournissent des efforts pour s'y intéresser. Sa préoccupation principale est la perte de l'identité québécoise, notamment à travers le déclin de la langue française dans la métropole. Elle craint que l'arrivée de personnes immigrantes qui s'intéressent peu à l'histoire du Québec favorise l'identité canadienne au dépend de l'identité québécoise. La participante est également préoccupée par l'association entre l'inclusion et le multiculturalisme, car elle n'y voit pas de mention à l'identité québécoise et de sa reconnaissance. Pour elle, l'appel à tendre vers l'inclusion représente donc un appel à tendre vers le multiculturalisme, où toutes les cultures se valent et où aucun cadre commun explicite ne vient réguler les échanges entre des membres de différentes cultures. Dans un contexte où la langue française est perçue comme étant en déclin, cette injonction prend des allures d'assimilation de la population québécoise dans le grand *melting-pot* canadien. De plus, le fait qu'il s'agit d'une personne immigrante qui tient un tel propos, dans une activité de jumelage interculturel, vient nourrir la crainte. La préoccupation principale, pour la participante québécoise, c'est donc la peur de perdre la culture québécoise.

Cette peur s'inscrit dans une histoire beaucoup plus longue que les événements historiques récents. Il n'est pas surprenant que la peur de perdre sa culture chez certaines personnes québécoises soit très profonde, en raison des dynamiques du passé et des pressions d'assimilation. La participante se retrouve ainsi dans un organisme communautaire d'un quartier pluriethnique, avec une animatrice immigrante, dans des ateliers qui ne mentionnent pas la culture québécoise ni son contexte. Comme dans le multiculturalisme, la culture québécoise est présentée comme une parmi tant d'autres et aucune attention particulière ne lui est offerte, elle est effacée. Lorsque le modèle de l'inclusion est présenté, il ne vient que confirmer pour la participante les craintes qu'elle se faisait sur la situation et les objectifs du jumelage, qui seraient plus multiculturels qu'interculturels.

Pour ma part, ma propre préoccupation dans la situation était de récolter des données pertinentes dans le cadre de mon mémoire, ainsi que de m'assurer que la discussion entre l'animatrice et la participante lors de la pause se déroule bien. Je tenais également à ce que les termes d'intégration et d'inclusion soient bien compris, étant donné que c'était moi qui avais proposé à l'animatrice d'en discuter, mais également parce que je trouvais important que les personnes participantes comprennent la différence entre les deux. Je me disais qu'il était nécessaire d'en parler, afin d'éviter que les participantes et les participants perçoivent le jumelage comme un espace où les personnes nouvellement arrivées doivent être assimilées à la culture québécoise. J'avais une perception négative de l'intégration et je voulais m'assurer qu'elle n'était pas perpétuée chez les personnes intéressées par le jumelage. Également, au cours de la situation, je souhaitais que celle-ci ne se transforme pas en conflit entre l'animatrice et la participante.

Maintenant que les préoccupations qui animaient les actrices de cette situation ont été explicitées, les variables culturelles qui ont contribué au choc culturel seront présentées.

#### **5.2.4. Les variables culturelles en jeu**

Dans cette situation, nous regardions toutes les trois le monde à travers des regards différents. Ces visions du monde différentes sont entrées en confrontation et ont mis en lumière les points de rupture, là où elles divergeaient. Ces moments de rupture peuvent aussi être nommés « choc culturel » ou « seuil de changement systémique » (Genest et al., 2021 : 4). De nouvelles

informations sont arrivées à notre attention, pour nous permettre de voir le monde d'une autre façon, à travers la perspective de quelqu'un d'autre.

Dans cette situation, ce sont différentes manifestations de la variable culturelle de l'intégration qui a entraîné une rupture de sens pour nous trois. Entre la personne responsable du jumelage et l'animatrice, deux points divergeaient complètement quant à leur vision de l'intégration, notamment au niveau de la reconnaissance du groupe majoritaire et du rôle des actrices et des acteurs dans l'intégration des personnes nouvellement arrivées. Je commencerai par présenter ces deux points sur lesquels il y avait une divergence frappante entre elles. Je conclurai avec ma vision de l'intégration, issue de mes études.

#### 5.2.4.1. Pourquoi reconnaître le groupe majoritaire?

La variable culturelle de la reconnaissance de la culture du groupe majoritaire diffère selon les contextes. Elle est influencée notamment par l'idéologie derrière les modèles de gestion de la diversité qui sont adoptés par les municipalités, par les provinces ou par les pays. Dans un rapport réalisé pour l'Institut de recherche en politiques publiques (IRPP), White et Rocher (2014) font mention qu'au Canada, avec le modèle du multiculturalisme, aucune culture officielle ou majoritaire n'est nommée. Toutes les cultures sont reconnues également, la culture canadienne faisant partie du lot comme les autres, n'ayant pas droit à un traitement préférentiel en raison de son caractère majoritaire dans la population. Au Québec, la situation est différente. Dans le modèle de l'interculturalisme, c'est sous un cadre commun que les membres de la société se réunissent, à partir de l'utilisation d'une langue commune, le français, et des valeurs communes, par exemple l'égalité des femmes et des hommes. Ce cadre commun donne donc préséance à la culture majoritaire, sans toutefois demander aux personnes immigrantes de s'assimiler complètement à celle-ci. Selon ces deux modèles, la variable de la reconnaissance du groupe majoritaire diffère. Au Canada, l'accent n'est pas mis sur la reconnaissance de la culture du groupe majoritaire, car elle est dominante et sa préséance est assurée. La culture canadienne est celle qui prévaut dans tous les systèmes du pays, que ce soit au niveau politique, juridique, etc. Dans une étude sur les perceptions des personnes immigrantes dans le milieu du travail canadien, Ertorer et *al.* (2020) explorent la différence entre les idéaux multiculturels et la réalité. Selon leurs conclusions, le milieu du travail ne serait pas exempt d'une culture majoritaire canadienne qui exclue les personnes immigrantes qui ne connaissent pas ses codes. Pour être reconnues et respectées, elles doivent

s'adapter à la culture majoritaire. Bien que l'accent ne soit pas mis sur la culture canadienne dans les politiques publiques au Canada, il n'en reste pas moins qu'elle est tout de même omniprésente dans la structure de la société, sans qu'elle soit nommée explicitement. Également, le Canada possède deux langues officielles, mais c'est tout de même l'anglais qui est la langue d'usage commune. Au Québec, la culture du groupe majoritaire est mise de l'avant et des politiques sont instaurées afin de la maintenir. L'utilisation du modèle de gestion de la diversité de l'interculturalisme dans le contexte de la province québécoise au Canada s'inscrit dans l'intention de protéger la culture québécoise face à la menace de l'assimilation à la culture canadienne. Le Québec redoute que la culture québécoise ne soit qu'une des nombreuses cultures dans le modèle multiculturaliste et qu'elle soit absorbée par celui-ci. Le besoin de reconnaissance de la culture québécoise s'inscrit donc dans cette situation défensive face à la menace, réelle ou imaginée, de l'assimilation dans le Canada anglais.

Dans le cas de la situation présentée plus haut, la participante a donc des attentes quant au niveau de reconnaissance que la culture québécoise devrait recevoir dans les ateliers. Ses attentes ne sont pas répondues, elle est plutôt confrontée à ce qu'elle perçoit comme une manière de concevoir la société sous une loupe multiculturelle. L'animatrice, de son côté, ne perçoit pas la réalité de la même façon. Entourée de personnes immigrantes dans le cadre de son travail, l'animatrice a conscience des difficultés qu'elles rencontrent dans leur processus d'intégration à la société d'accueil. L'animatrice est elle-même immigrante récente, elle connaît peu l'histoire du Québec et les dynamiques au sein du Canada. Pour elle, c'est le bien-être des personnes nouvellement arrivées qui prime, celui des membres de la société d'accueil québécois lui semble déjà assuré. Présenter de l'information sur la culture québécoise n'est donc pas une priorité pour elle. Il est plus important de sensibiliser les personnes du groupe à la situation des personnes immigrantes aux statuts plus précaires et aux enjeux vécus par elles dans leur processus d'intégration.

Ainsi, dans cette situation, la variable culturelle de la reconnaissance du groupe majoritaire s'exprime différemment chez la participante, qui considère que la culture québécoise doit être reconnue, et chez l'animatrice, qui ne conçoit pas qu'il s'agit d'une priorité. Elles s'inscrivent dans des registres différents, à des niveaux différents. Pour l'une et pour l'autre le besoin de reconnaissance est notable pour les groupes minorisés, mais elles ne parlent pas des mêmes groupes

minorisés. Pour la participante québécoise, il est nécessaire de reconnaître la culture québécoise, qui est minoritaire au Canada. Elle observe la situation de minorité à un niveau fédéral. Pour l'animatrice, le regard est plutôt dirigé vers le niveau provincial. À ce niveau, la population québécoise depuis plusieurs générations est majoritaire, tandis que ce sont les groupes immigrants qui sont minoritaires. Son attention porte donc sur la reconnaissance de ces groupes-là.

#### 5.2.4.2. À qui la responsabilité d'intégration?

La deuxième variable culturelle qui a causé une rupture entre la vision du monde de l'animatrice et celle de la participante porte sur les rôles dans l'intégration des personnes immigrantes dans la société d'accueil. Les deux actrices n'avaient pas les mêmes conceptions quant à ces rôles, d'un côté celui des personnes nouvellement arrivées et de l'autre, celui des membres de la société d'accueil. Encore une fois, les cultures qui s'exprimaient à travers elles n'étaient pas les mêmes. Elles avaient des points de vue divergents sur la question.

Du côté de la participante, celle-ci rapporte dans son entrevue que pour elle, dans sa vision du monde au début des ateliers, le rôle dans l'intégration reposait principalement sur les épaules des personnes immigrantes :

[...] j'ai toujours cru, je pensais que à priori, [...] quand quelqu'un arrivait, que c'était normal, qu'il en fasse plus, parce que y'arrive dans une autre culture, parce que moi, quand je vais ailleurs, j'essaie toujours de m'intégrer ailleurs. Tu sais comme de faire comme les gens, de manger comme eux, de... Alors que là c'était comme... C'était, c'était pas ça. JD (2)

Elle est aussi déstabilisée par le fait que dans les ateliers, les personnes immigrantes qui font beaucoup d'efforts pour en apprendre sur la culture locale ne sont pas nécessairement récompensées.

Si on est ici déjà, c'est parce qu'on veut, puis on en fait des efforts. Tu sais, comme... Alors ça, ça m'avait un peu... Pas confronté, mais je trouvais [que l'animatrice] minimisait au départ... les personnes [nouvellement arrivées] qui faisaient beaucoup d'efforts étaient comme pas récompensées. Elles étaient pas encouragées alors que je me disais bien, non, au contraire, tu sais, il faut. Il faut, c'est comme dire ben, c'est le fun, tu fais beaucoup d'effort, tu parles en français, tu tu veux connaître la culture et tout ça, puis... C'est ça, ça fait que ça, ça m'avait un peu.... Je l'avais remarqué. JD (2)



Lors du deuxième atelier, en effet, un jumeau arrivant avait pris la parole pour parler de la nécessité de se préparer avant l'arrivée au pays, en cherchant au préalable des informations relatives à la migration sur internet. L'animatrice avait alors nuancé ces propos en indiquant que ce n'est pas tout le monde qui sait quoi chercher, ni comment le chercher. Lors du troisième atelier, la participante avait été à la même table que cette personne lors des sous-groupes de discussion, et elle avait discuté avec elle de ses démarches d'intégration. La participante avait eu l'air fort impressionnée par la curiosité de cette personne envers la culture québécoise. Dans sa vision du monde, cette personne aurait dû être encensée. Elle subit une rupture entre ses attentes et la réalité vécue lorsque les propos du jumeau arrivant sont plutôt relativisés par l'animatrice, puis par moi lorsqu'elle partage ses impressions sur lui lors de la pause de la troisième séance.

Du côté de Vanessa, sa vision des rôles dans l'intégration des personnes nouvellement arrivées est différente de celle de la participante. Encore une fois, le même argument mobilisé plus haut est valable ici : la culture organisationnelle dans laquelle elle s'inscrit favorise la compréhension des réalités multiples des personnes immigrantes, plutôt que celles des jumelles et jumeaux d'origine québécoise. L'accent est mis sur le fait que ce ne sont pas toutes les personnes immigrantes qui peuvent s'intégrer de la même manière à la société d'accueil et que les efforts doivent venir des deux côtés pour favoriser une bonne intégration.

La vision du monde de la participante et celle de l'animatrice ne concordait pas quant à l'expression de ces deux variables culturelles, soit la reconnaissance de la culture du groupe majoritaire et les rôles dans l'intégration des personnes immigrantes dans la société d'accueil. Leurs conceptions différentes sont entrées en confrontation l'une et l'autre lors du troisième atelier de formation sur le jumelage interculturel.

#### 5.2.4.3. Divergences quant au concept d'intégration

Ainsi, pour la participante québécoise, le processus d'intégration reposait principalement sur la responsabilité des personnes immigrantes, celles-ci devant activement fournir des efforts pour comprendre leur société d'accueil. De l'information sur la culture québécoise devait être partagée, afin de permettre aux membres de la société d'accueil de partager leur culture. Pour l'animatrice, le processus d'intégration devait aller dans les deux sens, mais elle souhaitait s'assurer que la responsabilité ne repose pas uniquement sur les épaules des personnes nouvellement

arrivées. Elle ne voyait cependant pas la nécessité de présenter la culture québécoise, puisque celle-ci était majoritaire dans la province. Elle n'avait pas de réserves sur le concept d'intégration avant que je ne lui parle de l'avis académique sur le sujet. Un atelier portait déjà sur l'intégration, avant que nous le modifiions. L'exercice invitait les participantes et les participants à en discuter, à la suite de l'écoute d'une vidéo réalisée dans une école, où une classe de jeunes immigrants donnent leurs avis sur le sujet, certaines et certains étant très critiques, d'autres non. Un regard critique était donc déjà offert sur l'intégration, mais laissait la place aux personnes pour en discuter plus en profondeur et pour se faire un avis par elles-mêmes là-dessus. De mon côté, je percevais le processus d'intégration comme étant problématique pour le bien-être des personnes immigrantes. J'avais la tête pleine d'articles scientifiques, de critiques sur le sujet. Voici un bref survol des arguments majeurs qui fondaient ma perception du concept d'intégration.

#### *5.2.4.3.1. Les critiques du concept d'intégration*

Lorsque j'ai commencé ma maîtrise, mon directeur de recherche me conseilla de formuler mes questions de recherche en parlant de « sentiment d'inclusion » des personnes immigrantes plutôt que de leur intégration. Il m'a rapidement fait comprendre que le concept d'intégration était vivement critiqué et délaissé par la plupart des personnes qui étudiaient la question. Plus tard, lors de mes cours au début de ma première année de scolarité au deuxième cycle, j'ai étudié plus en profondeur quelles étaient les critiques de ce concept. Les critiques de l'intégration en anthropologie s'inscrivent à travers une perspective qui analyse les relations entre le Sud global et le Nord global et les flux migratoires qui passent d'un pays à l'autre, ces échanges étant marqués par un passé colonial et une économie politique globale qui perpétue des rapports de pouvoir entre les cultures et les groupes. L'intégration, sous cette loupe, est utilisée par des États-Nations qui définissent leurs frontières et les personnes qui sont sur leur territoire, dans une logique économique peu portée sur la reconnaissance des individus, mais bien sur l'aspect productif que ceux-ci peuvent apporter à la société, sans venir remettre en question le récit narratif principal sur lequel la nation se construit et se maintient, qui favorise certains groupes aux dépens des autres (Anthias, 2013; Appadurai, 1996; Grzymala-Kazlowska & Phillimore, 2018; Nedelcu, 2012).

La critique du concept d'intégration ne date pas d'hier. En 2000, Sylvie Fortin, anthropologue, rédige un texte au nom sans équivoque : « *Pour en finir avec l'intégration...* ». Son texte a probablement eu beaucoup d'échos dans le département d'anthropologie de l'Université de

Montréal, car aujourd’hui, en 2023, il vaut mieux éviter de parler d’intégration. L’amalgame est rapidement fait entre intégration et assimilation, le mot intégration est souvent évité, remplacé par celui d’inclusion, insertion ou encore incorporation. Il faut dire que ces questionnements quant à l’usage du terme « intégration » ne viennent pas de nulle part. Selon le site du gouvernement du Canada (2021), à la suite de la prise au pouvoir du gouvernement de François Legault, la Coalition Avenir Québec, le ministère de l’Immigration, de la Diversité et de l’Inclusion est renommé ministère de l’Immigration, de la Francisation et de l’Intégration. Dans un paysage politique marqué par la polarisation et par la tenue de propos controversés de la part du premier ministre et de ses ministres au sujet des personnes immigrantes et de l’immigration<sup>15</sup>, il est clair que les critiques et la méfiance envers l’usage du mot intégration sont fondées. La critique de l’intégration de Fortin (2000) tient dans l’idée que le concept lui-même est flou, entre processus et état d’être, et qu’il symbolise en lui-même le fait que les personnes nouvellement arrivées sont considérées comme étant étrangères à la société d’accueil, nécessitant d’être transformées afin de pouvoir vivre en son sein. Selon elle, le concept d’intégration contiendrait donc cette violence manifeste qui est imposée à celles qui sont considérées comme faisant partie de la diversité, en contraste avec une vision homogène de la société d’accueil, qui est en elle-même erronée. L’intégration contiendrait en son sein un caractère normatif et une notion d’assimilation. Elle serait refusée aux personnes nouvellement arrivées, tout en leur étant exigée, ce qui les placerait en situation de double contrainte. La question est particulièrement pertinente dans le contexte du Québec, qui se débat pour chercher à valoriser la pérennité du fait français et de sa culture, en contraste avec le reste du Canada. On peut alors se demander si l’interculturalisme tel que présenté dans les politiques d’immigration devient ainsi un outil pour soutenir un agenda politique plutôt qu’une réelle ouverture vers l’Autre, dans toute sa complexité et ses nuances.

Le concept d’intégration est souvent critiqué sous une lentille transnationale. Gryzmala-Kazłowska et Phillimore (2018) réfléchissent au concept même de l’intégration dans un contexte transnational de « super-diversité » (Vertovec, 2007). Elles affirment que malgré l’accent mis par la plupart des théories d’intégration sur la nécessité de faire de ce processus un engagement des institutions dans la société d’accueil ainsi que des personnes nouvellement arrivées, la pression est

---

<sup>15</sup> Dans la campagne de 2022 de la Coalition Avenir Québec (CAQ), un lien a été formulé par le Premier ministre entre la violence et l’immigration, tel que présenté dans [cet article](#). Dans la même campagne, le ministre de l’immigration Boulet, avait indiqué que « 80 % des immigrants s’en vont à Montréal, ne travaillent pas, ne parlent pas français ou n’adhèrent pas aux valeurs de la société québécoise », rapporté par [cet article](#) de Radio-Canada.

davantage mise sur ces dernières afin qu'elles s'adaptent rapidement à la société d'accueil plutôt que le contraire. Cette pression ne prendrait pas en compte le parcours migratoire et la complexité des enjeux vécus par ces individus, en leur imposant rapidement de s'adapter et leur donnant ensuite très rapidement les mêmes responsabilités que les individus natifs de la société d'accueil, et ce peu importe leurs statuts (Blain et al., 2019).

Dans un texte de Blankvoort et *al.* (2021), écrit dans le contexte néerlandais, les autrices analysent comment l'image du migrant est construite dans les textes civiques des programmes d'intégration. Dans une perspective décoloniale, elles en concluent que ces textes perpétuent les rapports de pouvoir coloniaux, en affirmant la distinction entre les individus modernes, qui habitent les Pays-Bas, en contraste avec les personnes nouvellement arrivées non-modernes, primitives, qu'il faut éduquer et à qui il faut faire passer des tests afin de s'assurer qu'elles aient bien assimilées les valeurs, pour ensuite être des citoyennes convenables. Elles en appellent à ce que les programmes d'intégration reconnaissent l'influence de l'histoire coloniale qui agit sur les manières de conceptualiser l'Autre et de le décrire. Au Québec, des dynamiques semblables sont présentes. Ainsi, sous le couvert du l'interculturalisme, les personnes nouvellement arrivées sont grandement encouragées à garder leur culture et à la faire connaître... à condition d'apprendre la langue québécoise et de se mouler aux normes et valeurs de la société majoritaire.

Finalement, même lorsque des personnes immigrantes installées depuis fort longtemps au sein d'un pays s'y sentent intégrées, il suffit parfois d'un seul événement déclencheur pour que leur statut bascule brutalement. Les auteures Phillimore, Humphris et Khan, en 2018, illustrent cet exemple avec le cas des populations pakistanaïses aux États-Unis lors de l'attentat du 09/11, qui virent leur statut changer radicalement au sein de la société après cet événement. Et que dire des individus racisés nés au Québec, qui sont aussi québécois que des « québécois de souche », mais qui sont parfois considérés toute leur vie comme des immigrants et des étrangers au sein même de leur pays natal? Cet enjeu est bien exprimé dans un article du Centre Justice et Foi (2017), qui exprime que le gouvernement ne fait parfois pas la distinction entre les discussions sur le racisme et les questions d'immigration et d'intégration.

Pour offrir une autre voie pour pallier au concept d'intégration, Gryzmala-Kasłowska (2016) propose la notion d'ancrage. À l'aide de la métaphore de l'ancre, ce concept prend en compte les identités des individus ainsi que leurs besoins en stabilité et en sécurité. Selon leurs

identités, les individus trouvent des points de référence dans une nouvelle société et ces points de référence deviennent des ancrages, qui facilitent leur inclusion dans la nouvelle société d'accueil, entre autres à partir de leur inclusion dans des réseaux avec d'autres individus qui partagent certaines de leurs identités.

Une autre option à l'intégration est celle de l'incorporation, présentée par Glick Schiller et *al.* (2006). Ce concept tente de repenser l'incorporation des individus dans une société au-delà de l'angle des affiliations ethniques. L'incorporation est définie comme « processus qui crée et maintient des réseaux de relations sociales au sein desquelles un individu ou un groupe organisé d'individus deviennent liés à une institution reconnue par un ou des États-nations » (traduction libre, *ibid.*, : 614). L'accent est mis avec ce concept sur les processus et les relations sociales, plutôt que sur la culture, l'identité ou la fonction. Il s'agit donc d'un concept fortement relationnel et processuel, où le plus un individu fait partie de réseaux, le plus il possède du capital social et le plus il a la possibilité d'accéder à des ressources limitées.

Voici quelles étaient les idées sur le concept d'intégration qui m'habitaient.

### **5.3. Les conséquences de la rupture**

Cette situation a été un moment où le voile a été levé entre les trois actrices, elles se sont aperçues que les autres ne voyaient pas le monde comme elles. J'utiliserai ici le modèle de la communication interculturelle (White & Martel, 2022; White, 2019), afin d'explorer quels ont été les impacts de ce moment de rupture en me concentrant sur le parcours de l'animatrice et sur celui la participante. Les effets de cette situation se sont inscrits dans une temporalité différente pour moi, qui sera présentée dans la prochaine partie du chapitre. Le premier moment du modèle est celui de la rupture, qui a déjà été explicité à travers l'analyse de la partie précédente. Je me concentrerai sur le moment de l'explicitation et du changement d'état d'esprit, à travers le récit et l'analyse des interactions entre l'animatrice et la participante qui ont suivi le troisième atelier.

#### **5.3.1. Le moment de rupture**

Le premier moment de la rencontre est le choc culturel, qui enclenche un seuil de changement systémique (Genest, 2021). Le choc a révélé la différence qui existait entre l'écologie des idées de l'une et de l'autre. Il se produit lors du troisième atelier et a été décrit en profondeur dans la première partie de ce chapitre.

### **5.3.2. L'explicitation**

Le moment de l'explicitation s'est déroulé en plusieurs actes. Le premier acte a été la première tentative de dialogue, lors de la pause du troisième atelier. Cette première conversation pour discuter du malaise a eu lieu sur le vif et elle ne s'est pas résolue en compréhension mutuelle, les deux actrices étant un peu sur la défensive. La conversation a toutefois permis d'expliciter les préoccupations de la participante québécoise et de désamorcer la situation, à travers mon intervention. Mon identité de québécoise a facilité le dialogue et l'ouverture de la participante. En raison d'une de nos identités communes, elle ne s'est pas sentie menacée par mes propos, parce que je les formulais afin de répondre à ses inquiétudes et à les tempérer. La participante a été rassurée par le fait que le concept de l'inclusion n'équivalait pas au modèle multiculturel canadien.

La deuxième tentative d'explicitation a eu lieu lors d'une deuxième conversation entre la participante et Vanessa. Cette deuxième conversation s'est produite deux semaines après le troisième atelier. La poussière avait eu le temps de retomber. Vanessa et moi avons eu le temps de discuter de la situation ensemble, pour faire le point. Elle a donc recontacté la participante après l'incident, afin de discuter en profondeur de la situation, de bien comprendre ses préoccupations et de s'assurer que la jumelle d'accueil se sente écoutée et à l'aise dans la cohorte de jumelage. Lors de cet appel, la personne responsable du jumelage a écouté le point de vue de la personne québécoise, afin de bien comprendre ce qui est entré en rupture, ou ce qui l'a confrontée, pour utiliser les termes employés par celle-ci. Cet appel a eu lieu sans intermédiaire, ayant comme objectif de favoriser le développement d'un lien de confiance entre elles.

Au cours de cette discussion, la participante explique à Vanessa qu'elle trouvait que lors des séances, les personnes québécoises n'avaient pas réellement d'occasions pour partager leur culture. Pour elle, il s'agissait d'un enjeu, parce qu'elle-même participait au jumelage pour ça. Elle lui a partagé sa préoccupation face à l'arrivée de nombreuses personnes immigrantes qui migrent au Québec en pensant qu'elles sont au Canada, sans connaître l'histoire de la province. C'est pour cela que d'après elle, il est nécessaire de leur apprendre ce qu'est le Québec, afin de protéger la culture québécoise et de la valoriser. Elle s'est également dit préoccupée du fait que l'animatrice semble mettre l'accent sur le fait que c'est à la société d'accueil d'accueillir les personnes nouvellement arrivées, mais que peu de reconnaissance est offerte aux personnes québécoises qui participent dans la cohorte et qui fournissent des efforts pour accueillir. Elle remarque aussi que

les personnes immigrantes qui fournissent des efforts pour s'intégrer ne sont pas non plus très encouragées. Elle indique aussi que puisque l'organisme œuvre auprès des personnes immigrantes, peut-être que Vanessa a un préjugé positif envers elles et plus négatif envers les membres de la société d'accueil.

### **5.3.3. Le changement d'état d'esprit**

Cette conversation avec la participante a particulièrement éclairé l'animatrice. Elle m'a par la suite dit que grâce à celle-ci, elle avait réussi à réaliser les biais qu'elle avait, ainsi que ceux de la culture organisationnelle dans laquelle elle évolue. À travers sa conversation avec la participante, elle comprend mieux à quel point le passé historique du Québec influence le présent et la sensibilité des personnes québécoises quant à leur culture. Grâce à cet échange, le discours et les réactions de la participante lui sont devenus compréhensibles. La conversation a ainsi permis à l'animatrice de replacer le discours de la participante dans son contexte, dans sa réalité vécue. Il ne s'agissait pas de propos hypothétiques, il s'agissait de son expérience, de sa réalité. En contrastant l'expérience de la participante avec la sienne, l'animatrice a ainsi pris conscience du regard sous lequel elle observait le monde. À travers la conversation avec la participante, elle est entrée en contact avec une autre perspective, ce qui a eu l'effet d'élargir la sienne. Elle m'a dit plus tard que ce n'est qu'après avoir échangé avec la personne québécoise qu'elle a réellement compris ce qui avait justifié sa réaction. Elle m'a dit : « ça m'a ouvert les yeux », en parlant de cette discussion. Sa vision du monde, en rupture avec la vision du monde d'une autre personne, l'a amenée dans le processus de compréhension, à travers le dialogue. L'animatrice perçoit alors ses préjugés quant à la reconnaissance des personnes québécoises dans le jumelage et leur rôle dans l'intégration des personnes nouvellement arrivées.

À la suite de cette conversation, la décision est prise de parler du contexte québécois dans le cadre du jumelage. Ainsi, lors du dernier atelier, une vidéo est présentée aux participantes et participants, afin de stimuler la discussion. Dans la vidéo, trouvée sur *Youtube*, une personne québécoise explique de façon vulgarisée certaines parties du passé du Québec, en expliquant pourquoi la langue et l'identité québécoise sont des sujets sensibles dans la province. Cette solution convient à l'animatrice, car puisqu'il s'agit d'une vidéo, elle n'a pas besoin d'expliquer elle-même ces dynamiques, laissant cela à la personne dans la vidéo, puis aux personnes québécoises dans la cohorte pour qu'elles puissent s'exprimer et répondre aux questions des autres participantes et

participants. Ainsi, elle ne se place pas en position d'autorité sur le sujet, tout en créant un espace pour que ces sujets soient abordés. Son état d'esprit change sur les deux variables culturelles, soit celle de la reconnaissance des groupes et celle des rôles dans l'intégration, et elle effectue une réorganisation du sens au niveau de l'ordre juridico-politique, dans le tableau des ordres du changement d'état d'esprit mentionné précédemment. Auparavant, elle jugeait qu'il était juste que le contenu des ateliers vise à sensibiliser les participantes et les participants à la réalité des personnes immigrantes, mais pas à celle des membres du groupe majoritaire. Elle transforme sa façon de concevoir l'intégration et prend conscience de la situation particulière dans laquelle se trouve le Québec et des craintes qui sont partagées par certaines personnes quant à la perte de leur culture.

Du côté de la personne québécoise, j'ai également relevé une transformation de sa perspective sur le monde. Sur le moment, ainsi que lors de sa conversation avec la personne responsable du jumelage, un changement ne semble pas s'être produit, mais lors de son entrevue finale, elle affirme que son expérience du jumelage a transformé sa vision des personnes immigrantes. Confrontée à des perspectives différentes de la sienne sur le monde qui l'entoure, elle s'ouvre à une différente façon de voir le monde et dépasse en partie ses préjugés initiaux. Il est difficile de cibler ce qui a mené à la transformation de l'état d'esprit. Il s'agit probablement de la somme de ses expériences de jumelage et de sa participation dans d'autres activités offertes par l'organisme, auxquelles elle a participé, qui s'ajoutent à d'autres expériences interculturelles qu'elle a déjà vécues.

Son objectif premier en participant au jumelage était de venir en aide aux personnes nouvellement arrivées, pour leur apprendre la langue et pour les aider dans leur processus d'intégration. Comme il a été mentionné plus haut, le préjugé qu'elle portait quant à l'intégration était qu'il s'agissait de la responsabilité des individus qui arrivaient au Québec de faire part d'intérêt pour la société d'accueil, de réaliser des efforts pour en apprendre plus sur celle-ci. Elle mobilise sa propre expérience en exemple, en disant qu'elle-même, lorsqu'elle séjourne dans des pays différents, elle s'adapte aux codes locaux et apprécie de se retrouver dans des environnements différents. Elle utilise donc son propre vécu pour comprendre le monde. Cependant, il semble qu'au fil de son expérience de jumelage et de ses contacts avec des personnes différentes de celles de son groupe, elle s'aperçoit que ses privilèges ne sont pas partagés par tous, et que le processus



d'intégration n'est pas aussi simple qu'elle le concevait au départ. Lorsque je demande à la participante si elle a, à travers le jumelage, développé une meilleure compréhension de la réalité des personnes immigrantes, elle répond ainsi :

Je pense que je suis plus sensibilisée aux difficultés. [...] Ils sont seuls, leur monde est plus limité, on prend pour acquis qu'ils connaissent ça, mais c'est pas, c'est pas, tu peux pas savoir c'est quoi naturellement. Fait que oui, je suis plus sensibilisée à aux difficultés. Puis puis je pense pas que je... J'en perçois totalement, même l'ampleur, tu sais? JD (2)

Elle fait preuve d'humilité en constatant qu'elle ne peut pas connaître l'ampleur de ce que représente le processus d'intégration à une nouvelle société. Dans ses propos, elle passe d'une réflexion basée sur sa propre expérience, la généralisant pour comprendre ce que peuvent vivre les autres, vers une réflexion qui reconnaît son ignorance. Elle prend conscience qu'elle ne peut réellement comprendre les impacts de la migration sur une personne, parce qu'elle ne l'a jamais vécu, et parce que sa situation n'est pas la même que celle les autres. Elle constate les limites de sa propre compréhension face à la réalité d'autrui.

Tu sais, comme société d'accueil, des fois on se dit, mais de quoi ils se plaignent? Parce que s'ils sont ici, c'est parce qu'ils veulent, parce que sinon ils seraient chez eux. Fait que des fois t'as l'impression qu'ils se plaignent beaucoup, mais c'est que émotivement, c'est dur, je pense de te ramasser dans un nouveau lieu, tu connais pas les gens, avec une autre mentalité, d'autres coutumes et tout ça fait que je pense qu'il faut être compréhensif puis patient, puis ouvert parce que c'est... C'est beaucoup plus dur pour eux, tu sais, que pour nous, c'est sûr. JD (2)

Elle ne prend pas en compte le fait que pour plusieurs personnes, la migration n'est pas nécessairement un choix, mais elle fait preuve d'empathie envers les difficultés qu'elles peuvent vivre et remet en question des préjugés qu'elle avait au niveau de leur processus d'intégration. De son côté, je classifierais son changement d'état d'esprit, alors qu'elle me parle lors de son entrevue, au niveau économique-techno-scientifique, selon le tableau des ordres. Ce changement d'état d'esprit se situe au niveau de ce qui est vrai et faux. Elle transforme sa vision du monde, pour se rendre compte que les difficultés qui peuvent être vécues par des personnes qui immigrer dans un nouveau pays sont véridiques.

Ainsi, des deux côtés, leur vision du monde est transformée par la rencontre et le dialogue. Que ce soit du côté de l'animatrice, qui s'aperçoit de ses propres biais face au groupe

« *manoritaire* » (Rachida, 2018), et de la nécessité de leur donner de l'espace pour partager leur histoire, ou du côté de la participante, qui nuance ses propos quant à sa position sur le rôle des personnes immigrantes dans l'intégration et les enjeux que celles-ci peuvent vivre au quotidien. La rupture de sens qui est vécue par chacune des deux actrices dans cette expérience illumine leurs angles morts et leur permet d'élargir leur vision, même si ce n'est que de façon partielle.

## **5.4. Mon changement d'état d'esprit**

La situation présentée plus haut a été un élément déclencheur d'une réflexion plus approfondie sur le sujet de l'intégration, qui m'a menée à une remise en question de ma compréhension de cette notion, pour correspondre davantage avec la réalité que je rencontrais sur le terrain.

### **5.4.1. La réalisation d'un tabou**

Mes préjugés en commençant mon terrain étaient que les personnes québécoises depuis plusieurs générations allaient avoir une compréhension de l'intégration qui tendait davantage vers l'assimilation, par peur de perdre leur culture si les personnes immigrantes ne la faisaient pas leur. Lors du troisième atelier, ce préjugé fut sur le moment validé. La réaction de la participante québécoise me confirma que l'intégration était perçue comme une manière de ne pas perdre la culture, tandis que l'inclusion devenait synonyme de multiculturalisme dans sa perspective, et donc de l'effacement de la culture québécoise parmi tant d'autres. Ce moment fut l'impulsion pour moi qui me poussa à amasser davantage d'information pour analyser le concept d'intégration dans le jumelage, plutôt que d'éviter le sujet. Cette situation me fit prendre conscience de l'importance de la reconnaissance de toutes les cultures dans la mise sur pied des activités de jumelage, car en évitant de parler de la culture majoritaire, le danger était que les membres de ce groupe ne se sentent pas reconnus et développent des attitudes défensives à travers le contact. En mars 2022, j'ai présenté ces résultats préliminaires lors du colloque annuel du département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Dès que j'ai mentionné le mot « intégration », j'ai vu l'expression faciale de certaines personnes sur mon écran Zoom se transformer et j'ai senti que j'avais été mise dans une boîte : j'étais l'étudiante québécoise qui était « pour » l'intégration, donc pour l'assimilation. À la suite de cette présentation, dans d'autres circonstances, j'ai relevé les mêmes attitudes fermées face à la simple mention du concept. J'ai également entendu des histoires semblables de la part de

collègues. Dans le monde académique, le concept était devenu tabou. Je faisais face à un dilemme. Comment pouvais-je analyser et présenter avec véracité la réalité du terrain telle que je l'avais perçue, dans le cadre du jumelage interculturel, sans utiliser ce concept essentiel? De plus en plus, je me suis aperçue que la critique qui était faite au sujet du concept d'intégration ne correspondait pas tout à fait avec mon terrain. Selon moi, en évitant de parler de l'intégration et en remplaçant ce terme par inclusion, réinsertion, ancrage ou incorporation, cela nuit à réflexion sur le sujet, réflexion qui doit être approfondie plus que jamais dans les temps actuels. Heureusement, quand j'ai parlé à mon directeur de recherche de ma décision de parler d'intégration dans mon mémoire, il m'a encouragé dans cette voie, après avoir entendu ce que j'avais à en dire.

Mon point n'est pas que je ne suis pas en accord avec les critiques qui sont faites quant au concept d'intégration, telles qu'elles ont été résumées plus haut. Ces critiques sont valides et elles nécessitent d'être entendues et comprises. Cependant, ces critiques sont faites dans une perspective mondiale des rapports intergroupes, à travers une critique des frontières terrestres, de la construction des mythes des État-nations et de la standardisation des citoyennes et des citoyens qui occupent un territoire. Sur mon terrain, dans le cadre des activités de jumelage, ces sujets ne faisaient pas partie des préoccupations immédiates des personnes, dans leur quotidien. Pour les personnes nouvellement arrivées, leurs motivations à participer au jumelage était de rencontrer des personnes, de briser l'isolement, de mieux comprendre leur environnement et ses codes. Pour les membres de la société d'accueil, beaucoup partageaient un désir de tendre la main à quelqu'un qui arrivait au pays, d'apprendre à connaître des personnes en dehors de leurs cercles de socialisation, de rencontrer des personnes venues d'ailleurs. L'intégration telle que je l'ai observée sur le terrain ne pouvait être conceptualisée uniquement à travers les critiques que j'avais lues (Blankvoort et al., 2021; Fortin, 2000; Glick Schiller et al., 2006; Grzymala-Kazłowska, 2016; Phillimore et al., 2018), sous peine de manquer de plusieurs nuances. Je suis donc allée rechercher d'autres études qui avaient pu être réalisées sur l'intégration, qui s'y intéressaient dans l'aspect du quotidien des personnes nouvellement arrivées, dans l'ordre du micro plutôt que du macro.

#### **5.4.2. Un autre point de vue sur l'intégration**

Les critiques de l'intégration observent le phénomène sous un point de vue national, à un niveau plus macro. Cependant, lorsque l'angle d'analyse change et que l'intégration est observée à un niveau plus micro, les idées concernant celle-ci passent d'idéologiques à pragmatiques. Dans

une recherche effectuée sur un programme de cohabitation entre des jeunes réfugiés et des jeunes personnes locales à Antwerp, en Belgique, Rilke et *al.* (2020) s'intéressent à un exemple de programme qui est développé par une ville urbaine dans l'objectif de créer des liens entre des personnes locales et des personnes réfugiées, pour faciliter leur intégration. Selon cette étude, l'intégration des personnes immigrantes devrait être conceptualisée comme:

[...] a non-linear and multifaceted process; including among others the evolution of migrants' structural position in society (with regard to rights, employment, health, education, housing), growing social connections between migrants and the local population, and the acquisition of the language and cultural knowledge of the receiving society. (*ibid.*,: 5)

Malgré certains points de tensions relevés dans l'étude, les chercheuses et les chercheurs soulèvent les bienfaits des activités étudiées sur les personnes qui y participent.

Une autre étude, écrite par Jiang et Altinyelken (2022), sur les processus d'intégration lors d'un échange scolaire en contexte néerlandais, met de l'avant que l'intégration réussie des étudiantes et étudiants est importante pour plusieurs actrices et acteurs du système, que ce soit au niveau de la communauté étudiante, du côté des personnes qui enseignent et qui font de la recherche, ainsi que pour l'ensemble de la société néerlandaise. On constate qu'au « niveau individuel, les étudiantes et étudiants internationaux qui sont socialement isolés peuvent vivre des sentiments d'isolement, de mauvaises performance académique et sociale et même des risques pour leur sûreté personnelle » (traduction libre, *ibid.* : 192).

Les chercheurs Ager et Strang (2008) développent un cadre conceptuel pour définir l'intégration, dans un contexte où ce concept polysémique et controversé est loin de faire l'unanimité. Ils cherchent à présenter les éléments centraux qui caractériseraient une définition opérationnelle d'un « bonne » intégration dans le contexte de l'installation de personnes réfugiées en Grande-Bretagne. Cette définition provient d'une recherche conceptuelle et documentaire, d'un terrain ethnographique auprès de personnes réfugiées ainsi que des données de sondages auprès d'elles. Les entrevues effectuées avec les personnes réfugiées cherchaient à identifier des éléments clés de l'intégration, vécue au niveau local. Finalement, une fois le cadre conceptuel monté, il a été validé auprès de personnes qui œuvrent dans la mise en place de politiques publiques et auprès de personnes réfugiées. Ce cadre propose plusieurs domaines d'intégration, ou types logiques. Le

premier est celui des moyens et des marqueurs de l'intégration, comme l'accès à l'emploi, au logement, à l'éducation, aux soins de santé. Le deuxième est celui des liens de connexion sociale, qui se déclinent en trois catégories : les relations sociales, les ponts sociaux et les liaisons sociales. Les relations sociales sont des liens avec des groupes qui partagent des identités communes (ethniques, nationales, religieuses, etc.), sur le territoire ou virtuellement à travers les technologies de communication. Les ponts sociaux sont des relations entre des personnes de différentes cultures, avec des personnes locales et/ou natives. Les ponts sociaux comprennent aussi l'importance des attitudes positives de la part des membres de la société d'accueil envers les personnes réfugiées. Finalement, les liaisons sociales sont des liens entre les individus et les structures de l'État, c'est-à-dire les services du gouvernement. Finalement, le cadre conceptuel de Ager et Strang (2008) comprend également des éléments qui sont considérés comme des facilitateurs pour favoriser l'intégration des personnes réfugiées dans la société, soit la connaissance de la langue et de la culture, ainsi que la sécurité et la sûreté. Finalement, le dernier élément qui est nommé est celui de la fondation, il comprend les droits et la citoyenneté. Le concept de citoyenneté est lui-même très controversé et est utilisé différemment selon les actrices et les acteurs et les contextes. Cependant, dans cette étude, il a été souligné par les personnes réfugiées que l'instauration de l'égalité des droits est un élément préalable important pour faciliter leur intégration. Tous ces facteurs sont donc le cœur de ce qui pourrait être défini comme une intégration réussie, identifiés à partir de la littérature et confirmés à travers l'expérience des personnes réfugiées dans le cadre de cette étude.

### **5.4.3. Pour dépasser les préjugés sur l'intégration**

L'intégration est loin de faire consensus et je dirais que le paradigme concernant ce concept lui est plutôt défavorable, l'intégration étant vue comme un outil utilisé par les États-nations pour maintenir leur pouvoir sur la population et les personnes qui arrivent sur le territoire. Je ne cherche pas à affirmer que ces processus d'intégration n'existent pas, loin de là. Les nombreuses chercheuses et les nombreux chercheurs qui se lèvent pour dénoncer les enjeux de l'intégration le font pour de bonnes raisons. Cependant, je me questionne à savoir si la critique du concept de l'intégration n'est pas allée trop loin, compromettant ainsi l'entièreté d'un processus essentiel à la création d'une société, en raison de critiques légitimes qui peuvent lui être faites dans le contexte actuel.

Les personnes nouvellement arrivées arrivent dans une société, à un moment donné dans le temps. Certains besoins sont alors essentiels (se loger, trouver un emploi, avoir accès à de l'information pour naviguer le système de santé, d'éducation, se déplacer, se faire comprendre, *etc.*). Le processus d'intégration fait référence au besoin de ces personnes de comprendre les systèmes tels qu'ils sont alors qu'ils arrivent, afin de développer des repères pour naviguer dans ceux-ci et en faire partie. Le processus d'intégration ne stipule pas l'état des systèmes dans lesquels la personne nouvellement arrivée s'intègre. Est-ce que cette personne est considérée comme un élément étranger en leur sein, ou est-elle au contraire accueillie et incluse?

La critique du concept d'intégration l'associe à celui d'assimilation<sup>16</sup>. Pourtant, on n'assimile pas une personne lorsqu'on lui montre comment fonctionne le système d'éducation et lorsqu'on inscrit ses enfants à l'école. On n'assimile pas une personne lorsqu'on lui apprend une nouvelle langue pour participer dans la vie commune. On assimile une personne en revanche si on lui apprend une langue tout en lui interdisant de parler la sienne. On assimile une personne si on la force à utiliser les codes de la société d'accueil en lui interdisant de garder sa propre culture ou ses manières de faire qui sont différentes de celle de la majorité. Si c'est le cas, on parle donc des qualités des systèmes auxquelles une personne est intégrée. Une personne pourrait être intégrée dans un système professionnel inclusif, comme elle pourrait être intégrée dans un système professionnel assimilationniste, par exemple. Dans les deux cas, cependant, la personne est intégrée à un nouveau milieu, à un nouvel emploi, par exemple. Elle vient à en faire partie.

J'espère avoir démontré que le terme intégration ne doit donc pas être automatiquement en adéquation avec les qualités d'un système, car ces qualités peuvent varier. Le concept d'intégration représente un processus qui symbolise le développement de repères dans un nouvel environnement, l'apprentissage des codes de celui-ci, pour en venir à en faire partie. Attribuer automatiquement un jugement de valeur à ce processus revient à commettre une erreur de type logique. Cela dit, en ayant décortiqué le fait que le processus d'intégration n'est pas synonyme d'assimilation ni d'inclusion, il faut donc porter notre regard sur les qualités des systèmes auxquels les individus sont intégrés. Le niveau d'analyse que nous pouvons utiliser pour observer ces systèmes peut se situer au niveau macro, comme au niveau micro. Plus le niveau d'abstraction sera élevé, plus le

---

<sup>16</sup> Le processus d'assimilation peut être décrit comme transformant des groupes culturels différents en un seul groupe, anéantissant les différences culturelles des groupes minoritaires et les fusionnant au groupe majoritaire (Rumbaut, 2015).

système auquel un individu nouvellement arrivé est intégré sera complexe à décrire. Si le terme intégration est automatiquement associé à celui d'assimilation, c'est possiblement parce que lorsque l'intégration est observée au niveau national, les relations de pouvoir entre les groupes majoritaires et minoritaires créent invariablement une situation qui favorisent les uns aux dépens des autres, en raison des systèmes en place qui ont été créés dans un contexte particulier et qui résistent au changement. Dans une perspective herméneutique, le passé influence le présent. Le présent s'inscrit sur les traditions du passé, marquées par le colonialisme, l'impérialisme, la domination des hommes sur les femmes, l'asservissement de la Nature, etc. Les traditions sont inscrites profondément et dirigent souvent les actions de façon inconsciente, ainsi que les préjugés. Il est impossible de changer le passé, mais il est possible de développer davantage de conscience pour réaliser quand ces traditions parlent à travers nous, sans notre accord, et ainsi modifier les actions que nous faisons, ou identifier quelles actions dans les systèmes permettent la reproduction des inégalités. Cependant, si nous refusons d'effectuer ce travail d'identification de nos préjugés, préférant condamner l'ensemble d'un processus, dans le cas de l'intégration, nous prenons les caractéristiques d'un système et nous les transférons automatiquement sur un processus, teintant notre analyse de tous les autres processus d'intégration.

Si l'objectif est de tendre vers l'inclusion des personnes nouvellement arrivées dans un système, plutôt que vers leur assimilation, il faut donc chercher à mettre en place des mesures pour faciliter leur inclusion, en transformant les systèmes. Un facteur qui peut favoriser cette transformation est la promotion de valeurs inclusives au sein de la société de la part des institutions, ainsi que des actions concrètes qui vont dans ce sens. L'inclusion est un processus par lequel les normes d'une société se transforment à travers la remise en question des représentations et des structures de la société qui favorisent certains groupes au détriment d'autres. Ce sont les racines de nos sociétés que nous devons venir toucher, si nous souhaitons qu'un changement de mentalité ait lieu dans les façons selon lesquelles nous interagissons ensemble en tant que société.

Si nous éliminons le processus d'intégration, par quoi le remplaçons-nous? Les concepts d'ancrage et d'incorporation, bien que fournissant d'autres manières de penser l'intégration, ne peuvent le remplacer. Une personne peut s'ancrer dans son nouveau territoire en connectant avec des personnes qui partagent certaines de ses identités, tout comme elle peut s'incorporer dans un groupe et en faire partie, par exemple une institution religieuse ou spirituelle. Ces réseaux seront

utiles et risquent de favoriser le bien-être de l'individu, à travers la création de liens sociaux (Paugam, 2009). Cependant, ces liens ne garantissent pas que la personne nouvellement arrivée aura accès à des soins de santé, qu'elle aura accès à l'éducation, à un logement, à un emploi. Mettre l'accent sur ces liens pour fournir ces informations et ces services fait porter beaucoup de responsabilités à ces réseaux alternatifs, ce qui risque de causer une déresponsabilisation grandissante de l'État, critique qui a déjà été faite au jumelage interculturel par plusieurs chercheuses, mentionnées plus haut. L'intégration, en tant qu'engagement partagé de la part de la société d'accueil et des personnes immigrantes, se doit de ne pas reposer uniquement sur des réseaux de soutien externes à l'État ainsi que sur des individus qui n'ont pas les connaissances nécessaires pour donner les bonnes informations aux personnes concernées, risquant dans certains cas de causer plus de torts que de bénéfices.

Le tabou de l'intégration me semble ressembler à un tabou d'un cadre, ce qui nous ramène aux questionnements portant sur la présence d'un cadre dans le modèle de l'interculturalisme et l'absence d'un cadre dans celui du multiculturalisme. Comme il a été présenté précédemment, ce n'est pas parce qu'aucun cadre n'est mentionné dans le multiculturalisme qu'aucun cadre n'organise les interactions dans la réalité. L'anglais demeure la langue commune, même si elle n'est pas explicitement nommée. Les lois canadiennes régissent les échanges, les codes culturels restent ceux de la majorité. Qu'il soit nommé ou pas, le cadre existe. Selon moi, en évitant de parler du processus d'intégration, on évite de parler de ce qui est dérangeant, c'est-à-dire du cadre. On assume qu'avoir un cadre est coercitif et normatif. Je crois que les risques sont beaucoup plus grands si le cadre organise les interactions, sans qu'on ne le nomme et sans que l'explicitation du cadre puisse faciliter des débats dans l'espace public. En invisibilisant le cadre, non seulement il devient plus difficile pour les personnes qui arrivent de comprendre le monde qui les entoure, mais en plus, il devient très difficile de critiquer quelque chose qui est immatériel, symbolique et qui n'est pas nommé.

Le Capitaine (2013), dans un article nommé *L'inclusion n'est pas un plus d'intégration*, indique que l'intégration et l'inclusion sont deux processus complètement différents qu'il faut distinguer l'un de l'autre. Je suis d'accord avec lui, mais je crois qu'il commet une erreur lorsqu'il indique qu'il faut laisser tomber l'intégration pour donner sa place à l'inclusion. Il illustre son propos en donnant l'exemple des classes pour les personnes handicapées, où dans un modèle



d'intégration, des outils leur sont donnés pour qu'elles puissent pallier leur situation d'handicap, pour répondre à la norme, tandis que dans le modèle de l'inclusion, la norme est transformée pour créer un nouvel espace inclusif pour la participation de tous. Cet exemple est révélateur d'un moment où il y a une dérive d'un processus d'intégration, qui mène à des tendances normatives des individus pour correspondre à un idéal d'homogénéité qui n'existe pas dans la réalité, pour répondre à des injonctions économiques de productivité et de performance. Le chercheur a raison lorsqu'il dit que cette tendance est problématique, car elle repose sur un mythe, soit celui de la société homogène, et la tendance de notre époque à croire que chaque individu est remplaçable (Gaffney, 2018). Lorsque l'intégration exerce une pression sur les individus pour qu'ils répondent à des attentes normatives de la part de l'État-nation qui souhaite garder son hégémonie, elle est pathologique au sein d'une société. Cependant, je crois qu'un peu d'intégration est également ce qui permet à une société de s'épanouir, de fonctionner, de se reproduire et de ne pas se désagréger.

Lorsque l'intégration devient synonyme de transformation normative pour que les individus se moulent à un idéal de société mis de l'avant par le groupe majoritaire, le processus d'intégration est détourné à des fins d'assimilation. Cependant, le processus de transformation qui est sous-entendu dans l'intégration n'est pas que violent. L'intégration est également le processus par lequel une personne en vient à posséder des droits et des libertés, lui conférant cette place dans la société. Si les structures de la société ne permettent pas que la personne puisse pleinement exercer ses droits et ses libertés<sup>17</sup>, ce sont les structures de la société qui doivent être transformées, pas le processus d'intégration qui doit être rejeté. Certes, l'intégration doit être limitée à certains espaces et milieux, afin d'éviter que son processus d'uniformisation ne dévore tout sur son passage, recrachant des individus aliénés et isolés. Certes, il faut dompter l'intégration, mais il faut éviter à tout prix de nier la place capitale qu'elle prend dans la création de sociétés saines. Si nous continuons vers le chemin que nous prenons actuellement, nous nous dirigeons vers des sociétés écartelées, divisées, où les besoins de l'individu sont élevés au-delà de ceux de la vie commune et où nous confondons processus avec système, nous détournant peut-être de ce qui détient des clés et des réponses pour nous guider dans la création de sociétés plus solidaires et justes.

---

<sup>17</sup> On peut penser notamment à la situation des travailleurs temporaires.

#### **5.4.4. L'intégration dans le jumelage**

Le jumelage se trouve à la frontière entre le processus d'intégration et celui de l'inclusion. En effet, les objectifs de l'activité sont de favoriser la rencontre entre des personnes issues de différents groupes, afin de favoriser l'accueil des individus qui arrivent dans une nouvelle société, ainsi que de permettre le contact et la réduction des préjugés des deux côtés. Le jumelage interculturel n'est pas le seul moyen de contribuer à l'intégration des personnes qui arrivent dans la société et ne doit en aucun cas l'être. Il vise les relations réciproques entre les individus, où l'un et l'autre partagent sur leurs cultures. Évidemment, les connaissances acquises par les personnes originaires d'ailleurs sur la culture et les façons de faire locales sont plus utiles dans le quotidien, car la culture du groupe majoritaire est plus présente dans la société dans son ensemble et dans les institutions qui la composent. La relation est donc inégale à la base, mais cela ne veut pas dire que les processus d'intégration qui sont en œuvre dans la relation de jumelage sont nécessairement problématiques. Ils peuvent le devenir cependant si les personnes qui participent au jumelage mettent de l'avant la supériorité morale de leur culture, rejetant les autres manières de faire et de voir le monde.

Cet ordre moral, qui catégorise le monde entre le bon et le mauvais, entre le bien et le mal, peut être transformé dans le jumelage interculturel, à travers la rencontre avec une personne qui possède une autre réalité que la sienne. Pour ma part, j'ai vécu un tel changement d'état d'esprit au sujet de ma conceptualisation de l'intégration. Auparavant, à travers mon éducation, je classifiais l'intégration comme étant un processus mauvais, et l'inclusion comme étant un bon processus. Mes interactions avec de nouveaux milieux m'ont fait questionner cette dichotomie, pour finalement m'apercevoir que mes anciennes classifications ne correspondaient plus avec la réalité telle que je l'expérimentais et la percevais. J'ai donc dû transformer mes catégories, pour appréhender la réalité d'une façon plus juste. Dans ma nouvelle conceptualisation de ces concepts, aucun n'est bon ou mauvais de façon inhérente. Cependant, leur instrumentalisation peut être utilisée à bon escient ou à mauvais escient, selon les contextes et selon ma perception de ce que je considère bon ou mauvais. L'intégration peut être utilisée dans des contextes d'assimilation et d'homogénéisation, comme elle peut être utilisée dans des contextes d'accès aux ressources, à l'information, aux droits et libertés des individus. Je crois que sans des processus d'inclusion pour venir questionner les normes, les représentations et les structures de la société, les processus d'intégration risquent de tendre vers la

standardisation et l'assimilation. Voilà pourquoi ces deux processus sont fondamentalement liés pour créer une société plus inclusive.

## **5.5. Conclusion**

Lorsque les mécanismes d'intégration sont observés au niveau macro, ils mettent en lumière de grandes tendances qui existent au sein de la société. Si on s'y arrête, cependant, on passe à côté des subtilités, des nuances, des façons selon lesquelles les personnes agissent dans le quotidien pour transformer certaines pratiques. Selon l'anthropologue Wilk, un des dangers de la recherche est la tendance à ignorer les détails et à manquer de spécificité, en « rassemblant ensemble plusieurs phénomènes sous des étiquettes commodes, [...] en attribuant des intentions, des motivations et une cohérence à des abstractions analytiques » (Wilk, 1987 : 90-91). Il écrit ces propos dans un article qui porte sur une réflexion face à son parcours en tant que jeune anthropologue et son désir d'aller étudier une tribu reculée, pas encore totalement touchée par la modernité, afin d'analyser les changements qui s'y produisaient et les inexorables pertes de traditions qui y seraient provoquées. Au fil de ses recherches, il s'est aperçu que ce mythe de la société intouchée, dont les traditions doivent être sauvées face à l'absorption par la modernité, est une abstraction qui est loin de la réalité. Il s'agissait d'un mythe qui n'était pas en adéquation avec la réalité vécue des personnes. Selon lui, « bien que le changement social observé à travers la distance de l'histoire peut être perçu comme des forces abstraites qui agissent les unes contre les autres, le changement qui est observable dans la vie quotidienne est généré par des schémas de décisions individuelles et collectives » (Wilk, 1987 : 91). Si j'avais arrêté ma réflexion sur l'intégration et que j'avais observé l'intégration dans le jumelage sous un angle uniquement négatif, ma recherche n'aurait pas été ancrée dans la réalité de mon terrain, ni dans la réalité vécue des individus.

Dans les activités de jumelage interculturel, à la frontière entre intégration et inclusion, selon mon analyse, il faut que des mécanismes d'intégration soient présents, ainsi que des mécanismes d'inclusion. Les mécanismes d'intégration, dans les activités que j'ai étudiées, sont la présentation de la structure de l'engagement dans le jumelage, les valeurs, le déroulement de l'activité, les objectifs. Les participantes et les participants apprennent quelles sont leurs responsabilités et quelles sont les ressources auxquelles elles et ils peuvent avoir accès en cas de soucis. Le contenu des ateliers qui portent sur la culture québécoise et le contexte dans lequel s'inscrit le jumelage sont également associés avec l'intégration. Les processus d'intégration

permettent de comprendre les structures et les normes d'une société, afin d'en faire partie, tout en conférant aux individus des droits et des responsabilités. Ces mécanismes cherchent à mettre les individus sur un pied d'égalité. Selon moi, la fameuse condition de l'égalité telle que mentionnée par Allport (1954) en est une qui est créée à travers le cadre qui est mis en place dans le jumelage. Ce cadre n'élimine pas les rapports d'inégalités qui existent entre les individus, mais il cherche à les réduire dans l'espace des jumelages. Cependant, le cadre est mis en place par des individus, qui possèdent leurs préjugés et leurs traditions, ainsi que leurs angles morts. C'est pourquoi il faut s'assurer que des mécanismes d'inclusion soient aussi mis en place. Ces mécanismes s'assurent que les normes et les structures ne restent pas figées, qu'elles évoluent au fil des rencontres et qu'elles ne favorisent pas systématiquement certains groupes aux dépens d'autres, en raison de leurs biais et de leur rigidité. Ils s'assurent également que l'égalité n'est pas réalisée aux dépens de l'équité. Dans le jumelage, la relation de confiance qui doit se bâtir entre les participantes et participants et la personne responsable du jumelage est essentielle. Les suivis permettent de s'assurer que le jumelage se déroule bien, des deux côtés. Si un malentendu culturel ou personnel se produit, la personne responsable du jumelage est là pour régler l'enjeu avec les deux parties, afin de s'assurer que chacune est entendue et prise au sérieux dans sa perception de la situation. Puisque le jumelage a lieu dans un contexte où le pluralisme est valorisé, les personnes participantes ont davantage de chance de déconstruire leurs préjugés à travers le jumelage et de vivre des changements d'état d'esprit. Cependant, ce n'est pas toujours le cas. Le prochain chapitre viendra illustrer à l'aide de plusieurs exemples comment le jumelage peut réifier les frontières entre les groupes, ou encore les rendre plus poreuses et les réorganiser, à travers un changement d'état d'esprit.

# Chapitre 6 – Les frontières entre les groupes

## 6.1. Introduction

Dans le jumelage interculturel, des personnes de différentes cultures se rencontrent. Celles-ci sont séparées en deux groupes : celui des personnes qui accueillent et celui des personnes qui sont accueillies. À travers cette distinction, des frontières entre les groupes sont établies dans les paramètres des activités. Le jumelage se déroule également dans un contexte où la culture nationale des individus est mise de l'avant. Dans ces activités, les personnes sont encouragées à échanger sur leurs cultures respectives. Dans ce contexte, je me suis intéressée à l'étude des frontières entre les groupes, telles que recensées sur le terrain ethnographique, ainsi qu'au cours des entrevues. Je désirais savoir quels types de frontières entre les groupes sont perceptibles à travers l'analyse des interactions entre les participantes et les participants du jumelage. Dans la première partie de ce chapitre, je me suis donc intéressée à la frontière entre les groupes comme frontière-contour, soit celle qui permet de les identifier. La deuxième partie porte sur la frontière-interface. J'y démontre comment, dans le cadre du jumelage, les rapports de pouvoir peuvent nuire au potentiel de la rencontre et reproduire les préjugés, à travers le culturalisme. Finalement, dans la dernière section, je me suis penchée sur la frontière-processus, lieu de l'ordre et du désordre, de la créativité et du dialogue. Je présente comment, à travers le jumelage, des personnes remettent en question certains préjugés, afin de les remplacer par d'autres, plus nuancés. Je termine cette partie en illustrant le changement d'état d'esprit schismatique à l'aide de deux récits recueillis lors des entrevues.

## 6.2. La frontière-contour

Les frontières entre les groupes ethniques existent, mais elles ne sont pas immuables. Elles sont dynamiques, se transforment et se modifient au fil des contacts entre des membres de différents groupes. Parfois, elles sont rigidifiées, parfois, elles laissent apparaître leur caractère poreux, mais toujours, elles sont présentes (Barth, 1969). Dans le jumelage, puisqu'il s'agit d'un espace où des personnes issues de différentes cultures et ethnicités se rencontrent, ces frontières existent entre les individus, même si elles ne sont pas toujours explicitement nommées. Les propos et situations relevés dans cette partie permettent de mieux saisir le contour de ces frontières et les processus qui permettent leur maintien, même au milieu des contacts. Trois différents types de frontières entre les groupes sont répertoriées : soit celles entre les anglophones et les francophones, soit celles entre

personnes québécoises depuis plusieurs générations et les personnes immigrantes, puis celles entre les groupes minoritaires.

### **6.2.1. La frontière entre les anglophones et les francophones**

Dans cette partie, les échanges qui font apparaître les frontières entre le groupe des anglophones et celui des francophones seront relevés. La première situation rapporte des propos au cours d'une des rencontres préalables avant le jumelage.

**Situation 1 :** *Lors de la dernière séance des ateliers préparatoires, une vidéo est présentée avec des informations sur le contexte québécois. Les personnes québécoises depuis plusieurs générations le commentent et répondent aux questions des jumelles et des jumeaux nouvellement arrivés. Une des personnes québécoises donne l'exemple des deux solitudes, entre le Québec et le reste du Canada. Elle parle de l'ignorance partagée entre les cultures, indiquant que les gens qui vivent à Vancouver ne connaissent pas les artistes du Québec, et vice-versa. Une autre personne renchérit en indiquant que la province francophone, au niveau socio-économique, est plus avant-gardiste et de gauche. Les bonnes initiatives développées au Québec, comme les garderies à 5 dollars, sont par la suite reprises par le reste du Canada. Une jumelle nouvellement arrivée demande si c'est la langue qui est la différence principale entre les deux groupes. Une des personnes québécoises dit que la distinction va plus loin qu'une différence linguistique, que la défaite des Canadiens français et leur situation de minorité ont contribué à la création d'un sentiment d'infériorité dans la population. À cause de cela, il existe une volonté de protéger la langue et les institutions. La situation crée une attitude plus défensive face à l'immigration et à son augmentation. Une des personnes immigrantes indique que même au sein du Canada, il existe des différences entre les provinces anglophones. Une autre personne immigrante, jumelle d'accueil, recadre cependant cette différence en mentionnant qu'au Québec, c'est plus différent, car la langue n'est pas la même et l'histoire aussi, le peuple québécois ayant vécu des inégalités et de la discrimination. Une personne québécoise nuance en disant que oui, il existe une différence entre les provinces canadiennes, par exemple un sentiment d'injustice lié à l'utilisation du pétrole. Une personne québécoise vient cependant rappeler que la culture est tout de même plus homogène dans le reste du Canada en comparaison avec le reste du Québec, à cause de la langue et de la culture. L'animatrice récapitule en disant que les réponses sont dans la nuance, qu'il ne s'agit pas d'une situation blanche ou noire, qu'elle est plutôt complexe. Une personne immigrante dit qu'elle est*

*surprise, car pour elle, la Canada est un exemple de cohésion entre les groupes, et pourtant elle s'aperçoit que ce n'est pas le cas. Une personne québécoise conclut les échanges en disant que la discussion parle de division depuis un moment et qu'il est facile de dramatiser, mais qu'elle-même travaille avec des personnes établies dans le reste du Canada et que tout le monde s'entend bien, qu'elles ont tout de même beaucoup de points communs et qu'elles sont capables de rire ensemble de leurs différences.*

Ainsi, dans les propos de certains individus, des frontières sont nommées entre les personnes québécoises et celles du reste du Canada. L'image des deux solitudes offre un exemple frappant d'une représentation des dites frontières, qui seraient très opaques dans ce cas-ci. Une frontière existe donc du point de vue des personnes québécoises entre la province du Québec et le reste du Canada. Une association est par la suite réalisée entre le Canada anglophone et les personnes immigrantes. La peur de dilution de l'identité québécoise dans la masse critique canadienne est palpable dans les propos de certaines personnes québécoises, ainsi qu'une identification liée avec un caractère identitaire, soit la langue. Ainsi, une frontière existerait entre les personnes québécoises et le reste du Canada, ainsi qu'avec les personnes immigrantes.

Dans les discussions, même si les frontières entre certains groupes sont parfois nommées, elles ne sont pas nécessairement acceptées par toutes et tous comme un fait immuable. Elles sont contestées, affirmées, testées. Une dichotomisation est toutefois exprimée dans les propos de différentes personnes quant à la distinction entre les personnes québécoises, d'un côté, et les habitantes et habitants du reste du Canada. Dans les interventions, les caractéristiques nommées qui distinguent les deux groupes sont leur langue, leur statut de groupe majoritaire et minoritaire, ainsi que leurs valeurs. Cependant, dans l'exemple donné sur les garderies, le concept aurait été réutilisé par le reste du Canada, ce qui laisse supposer que les valeurs ne sont pas si différentes. Plutôt qu'une différence de valeurs, ce serait plutôt le caractère novateur de la province québécoise qui le distinguerait du reste du pays. Ainsi, les frontières ne sont pas basées sur une série de caractéristiques immuables et objectives, mais plutôt sur des traits qui sont considérés par les membres des groupes comme étant significatifs. Barth (1969), présente que les groupes ethniques se distinguent par une reconnaissance des limites de la compréhension mutuelle, par une différence au niveau des jugements de valeurs des actes, ainsi que par « une restriction de l'interaction aux seuls secteurs présumés offrir des possibilités d'intercompréhension et d'intérêt mutuel » (*ibid.* :

213). Dans les propos recensés précédemment, la discussion se termine avec le commentaire d'une personne québécoise qui indique qu'au travail, elle interagit avec des personnes du reste du Canada et que cela se déroule bien. Le travail représente donc un secteur où les individus de différents groupes peuvent se réunir et arriver à se comprendre, malgré leurs différences. Ainsi, son commentaire vient appuyer la présence de processus de maintien de frontières entre les groupes, même si dans certains espaces, où les intérêts des différents acteurs sont communs, l'intercompréhension est possible.

Ces échanges laissent apparaître les frontières qui existent entre les groupes, tout en les recréant et en les réaffirmant, à travers une distinction entre les personnes québécoises depuis plusieurs générations et le reste de la population canadienne, personnes immigrantes incluses, même si ces frontières sont nuancées par certaines personnes dans la cohorte. La prochaine situation permet de mettre en lumière ces frontières sous un autre angle, celles-ci étant incarnées par une des personnes qui participe au jumelage.

**Situation 2 :** *Une personne dans le groupe était une personne québécoise, née de parents immigrants. Lors du premier atelier, alors que cette personne se présente, une personne arrivante chuchote à l'oreille d'une personne d'accueil en lui demandant d'où cette personne vient. Elle est surprise lorsqu'elle entend qu'elle vient d'ici. Lors du deuxième atelier, dans un sous-groupe de discussions, deux personnes québécoises depuis plusieurs générations posent des questions au jumeau accueillant qui est né au Québec de parents immigrants. Une d'elle lui demande : « Tu es né au Québec, mais tu es originaire d'où? ». En apprenant que ses parents viennent d'ailleurs, mais qu'ils se sont rencontrés au Québec, l'autre lui dit : « Donc tu es un produit 100% québécois! », ce à quoi il répond que oui, mais qu'il est plus anglophone que francophone, même s'il sait se débrouiller en français.*

Ces deux interactions à son sujet illustrent bien le positionnement de cette personne, qui se situe à la frontière entre le groupe des personnes immigrantes et celui des personnes québécoises depuis plusieurs générations. Membre d'une minorité visible, il se fait catégoriser naturellement dans le groupe des personnes immigrantes et cause la surprise d'une personne immigrante quand elle apprend qu'il est en réalité né au Québec et qu'il est québécois. Sa présence dans le groupe remet en question le préjugé que peuvent avoir certaines personnes qui arrivent au Québec (ou qui y sont nées), qui identifient les personnes québécoises uniquement à travers les caractéristiques de



leur couleur de peau blanche et de leur accent québécois. Quand on lui attribue une identité québécoise, il accepte celle-ci, tout en nuancant ses propos. Il se décrit comme étant plus anglophone que francophone. Ainsi, une « vraie » personne québécoise serait francophone, ce qu'il ne serait pas complètement. Le critère identitaire de la langue française ne serait pas une partie importante de la sienne, pas assez pour qu'il se définisse selon cette caractéristique centrale de l'identité québécoise et se nomme comme tel.

### **6.2.2. La frontière entre les personnes immigrantes et les personnes québécoises**

Des frontières sont nommées entre le groupe des personnes québécoises et le reste du Canada. Il y aurait aussi une distinction entre les personnes québécoises et les personnes immigrantes dans la société, même si ces frontières sont poreuses. Cette personne membre de la société d'accueil née au Québec en est un bon exemple. Un autre exemple de ce type de personne qui se situe entre les deux groupes sont les jumelles et les jumeaux d'accueil qui sont né.e.s ailleurs, mais qui sont établi.e.s depuis plusieurs années dans la province. Deux personnes ayant ce type de profil étaient présentes dans la cohorte que j'ai suivie dans le cadre de mon terrain. Des extraits d'entrevues permettent de mettre en lumière le rôle de ces personnes, situées elles aussi à la frontière entre les groupes.

Dans son entrevue, une des personnes québécoises donne ses impressions sur l'atelier au cours duquel du contenu sur la culture québécoise et l'histoire a été présenté, en indiquant que selon elle, ce sont les personnes québécoises et les personnes immigrantes de la société d'accueil qui ont semblé apprécier le plus ce contenu :

Ce que je trouve qui est quand même un peu, ce que je remarque quand même, c'est que les personnes qui en ont le plus qui ont eu l'air comme de plus à apprécier, à accrocher, c'est peut-être les, bon, les québécois d'origine, qui étaient qui étaient là, qui, qui ont comme eu l'air d'avoir apprécié ça [rires] et aussi, comme les francophones qui comprenait très bien, là, tu sais comme, mais qui étaient... Admettons, je peux penser [aux] jumeaux d'accueil [immigrants]. Ils apprenaient parce qu'ils avaient pas cette base là où il y avait des choses qui savaient, mais pas toutes [...]. JD (2)

Ces personnes immigrantes, dont le rôle est de faciliter l'intégration à la société d'accueil à celles qui arrivaient, ne possédaient pas cette base de connaissance sur le Québec selon cette participante. Des frontières sont ainsi érigées dans ces propos entre les personnes québécoises, qui

possèdent une connaissance de l'histoire, et les personnes immigrantes, qui ne la connaissent pas. Il existe des limitations dans la compréhension commune, selon le critère mentionné par Barth (1969). Cette personne mentionne à un autre moment de l'entrevue, en parlant des ateliers :

[...] quand on faisait par exemple les tours de table, tu sais, mettons [X], qui lui, c'est ça mettons, il est comme jumeau d'accueil mais lui il parlait de la Belgique. Puis il apprenait encore. Il est ici, mais il apprenait beaucoup de choses aussi sur le Québec encore. Il était très intéressé. La même chose avec [l'autre jumelle d'accueil immigrante]. JD (2)

Cet extrait s'insère dans un moment où cette personne parlait du peu de contact que les personnes immigrantes ont avec des membres de la société d'accueil québécois. Il est clair dans ses propos que ces personnes ne sont pas des personnes québécoises, qu'elles possèdent peu de connaissances sur la province, même si elles sont curieuses. Ce manque de connaissance limiterait la compréhension commune et est formulé comme étant une cause de différenciation entre les groupes.

Lorsque la jumelle et le jumeau d'accueil immigrant parlent de leur rôle dans le jumelage, elle et il se décrivent comme des éléments étrangers qui se trouveraient à l'intérieur d'un ensemble, leur étrangeté leur permettant de mieux comprendre le processus par lequel elle et il en viennent à être intégrés (ou pas) au collectif.

[...] je vois le rôle du jumelage un peu comme, on est des pairs, genre on est passé par là [...]. Donc c'est un peu de comprendre ce que ça peut faire vivre, en fait, l'immigration, perdre ses proches, se sentir seul.e parfois, être déprimé.e, genre parfois d'être en réaction par rapport à la culture, se sentir différent.e [...]. ». JDI (1)

Elle dit que pour elle, elle considère jouer un rôle de support dans le jumelage, de support moral, comme elle le nomme. Elle peut comprendre certaines dynamiques qui existent dans la migration. Elle nuance cependant les limites de sa réalité pour comprendre ce que peuvent vivre des personnes qui ont des identités différentes des siennes :

[...] je me vois un peu comme genre ouais, je suis passée par là, mais c'est différent encore parce que bah j'suis une femme blanche enfin, française, moi [...] j'ai pas eu cet enjeu-là, [de la langue] tiens. [...] Ça reste [aussi] que quand t'es une femme de couleur... Tu dois vivre [du racisme], et c'est... ça, c'est quelque chose qui m'échappe aussi, mais je peux comprendre que parfois ça doit être super confrontant. JDI (1)

Elle mentionne le fait qu'elle n'a pas eu de barrière de la langue, qu'elle n'est pas une femme racisée, mais qu'elle est consciente de ces enjeux et des impacts qu'ils peuvent avoir sur le processus d'intégration des personnes immigrantes dans la société d'accueil.

L'autre jumeau d'accueil immigrant mentionne les avantages de cette position, ainsi que son incertitude au départ quant à son rôle dans le jumelage :

Ouais ben j'ai posé la question au début du jumelage, dans quelle catégorie je vais, j'allais être parce que justement... mais on m'a dit oui mais vous, vous êtes bien intégré ici donc on vous voit bien comme personne accueillante. Alors bon... mais... ouais. Mais bon, en étant, en tant que personne accueillante, le fait que je suis moi accueilli aussi, que je suis immigrant aussi, ça a aussi des avantages parce que je peux bien comprendre ce que la personne vit. JD-I (1)

Ainsi, il n'a pas choisi de faire partie du côté de la société d'accueil. Il faut savoir que le recrutement des personnes de la société d'accueil est plus difficile pour cet organisme, ainsi que pour de nombreux organismes de jumelage partout au Québec (TCRI, 2017). Il est souvent plus facile de recruter des personnes immigrantes pour participer au jumelage, puisque les activités se déroulent généralement dans des organismes communautaires qui œuvrent auprès de ces communautés. Cependant, il est plus difficile de trouver des individus intéressés par le jumelage qui sont québécois depuis plusieurs générations, car ils entrent peu en contact avec les organismes d'aide aux personnes immigrantes. Ainsi, afin de créer des groupes égaux pour réaliser des cohortes de jumelage, dans l'organisme où j'ai réalisé mon terrain, souvent des personnes immigrantes qui se présentent intéressées au jumelage, mais qui sont ici depuis plusieurs années, sont mises dans la catégorie des membres de la société d'accueil. Il ne s'agit donc pas toujours d'un choix de la part des personnes participantes quant à leur rôle dans le jumelage.

Il ne se présente pas comme une personne québécoise à part entière, tout en disant qu'une partie de lui l'est devenue. Il parle aussi de sa vision quant à son rôle dans le jumelage :

[...] j'aime bien cette cette société-là, donc je peux pas dire que je vais les accueillir comme un québécois. Je suis pas devenu québécois, mais mais je suis devenu québécois dans ce sens que voilà... Montréal, surtout, est une une ville multiculturelle et donc voilà donc. Je n'ai pas le besoin de de m'affirmer en tant que belge ou ma culture, non je suis ma culture, c'est cette culture, donc je représente un peu ça et donc je peux être ouvert à n'importe qui. JDI (2)

Il dit être devenu un peu québécois parce qu'il se sent accueilli à part entière à Montréal, ville qu'il qualifie de multiculturelle. Il dit être sa culture, qu'il représente le fait qu'il est possible de vivre ici et de garder sa culture tout en faisant partie de la société. Cependant, sa compréhension de la situation de la province ne prend pas en compte les dynamiques politiques entre interculturel et multiculturel, entre le Canada et le Québec. Étant francophone, il parle français au quotidien et vit au Québec sans difficulté. Il dit n'avoir jamais vécu de discrimination, mais il me parle de la discrimination vécue par certains membres immigrants du personnel hospitalier lorsque leurs diplômes ne sont pas reconnus. Cependant, alors qu'il me parle de ces enjeux, il me dit la phrase suivante :

Bon, je sais que c'est enregistré, mais tu ne vas pas dire mon nom, on ne va pas me chasser du pays? JDI (2)

La phrase est dite à la blague, mais elle est révélatrice. Même s'il est installé au Québec depuis plusieurs années, il a conscience que ce pays est un pays d'accueil et que son statut ne sera jamais celui d'un natif, qu'il restera toujours un étranger. Les personnes québécoises depuis plusieurs générations n'ont pas ce type de réflexions, car leur pays d'origine, c'est le Canada. Cette peur d'expulsion ne fait pas partie de leur registre.

L'autre personne immigrante jumelle d'accueil parle de ses expériences de discrimination au Québec. Elle les contraste aussi avec celle de sa sœur, qui habite en région :

Tu sais, on va, on va reprendre, on va imiter ton accent genre à chaque fois. Direct. Je sais que c'est pas méchant hein, mais direct : « ah toi, tu viens pas d'ici » genre, c'est comme si de toute façon tu seras toujours la personne qui vient pas d'ici genre. Mais ma sœur, elle vit en région [...] Et je pense qu'elle, elle vit plus de discrimination parce qu'elle a déjà eu des commentaires de : « ah non je veux pas parler avec la française », tu vois, des trucs comme ça. Moi, à Montréal, je pense que, on est chanceux, entre guillemets, c'est que ça reste assez multiculturel. Y a quand même beaucoup de personnes de tous les horizons, mais par contre y a toujours quelqu'un qui va te rappeler que t'es pas d'ici. JDI (1)

Ici aussi, le terme multiculturel est utilisé, dans le sens qu'il y a davantage de diversité culturelle dans la métropole, en comparaison avec le reste du Québec. Cependant, même à Montréal, où il y a plus de personnes immigrantes, son statut de personne étrangère lui est rappelé. Elle ne fait pas partie du groupe, son accent la trahit immédiatement, même si elle parle le français comme langue maternelle. Plus haut, elle disait qu'elle parlait la langue, ce qui lui avait été utile,

mais ici elle discute du fait que son accent la classifie tout de même dans le groupe des personnes immigrantes. Les frontières ethniques ne disparaissent pas quand une personne immigrante parle le français, au contraire, elles sont maintenues.

Ainsi, la personne immigrante qui accueille se situe à la limite entre les personnes québécoises et les personnes immigrantes qui viennent d'arriver et le reste du Canada. Dans ce cas-ci, ces deux personnes accueillantes immigrantes sont blanches, vivent au Québec depuis de nombreuses années et parlent parfaitement le français. Cependant, malgré ces caractéristiques, elles ne s'incluent pas dans le groupe des personnes québécoises complètement, ni ne sont incluses dans ce groupe de la part de ses membres.

### **6.2.3. Les frontières entre groupes minoritaires**

Les frontières n'existent pas qu'entre les groupes majoritaires et minoritaires. Lorsque je demande aux personnes immigrantes si elles ont vécu des expériences de discrimination, deux me racontent qu'elles n'ont vécu qu'une seule situation du genre et que la personne qui les discriminait était une personne immigrante. La première me raconte qu'elle s'est fait dire de rentrer dans son pays alors qu'elle visitait un appartement, de la part d'une autre personne immigrante. L'autre personne raconte son expérience de cette façon :

Une seule fois [j'ai vécu de la discrimination], [de la part d'] une personne immigrante qui n'aime pas les Vénézuéliens, c'était très insultant. [...] À la fin de l'an passé, beaucoup, sept millions au total de réfugiés qui ont déménagé dans d'autres endroits de l'Amérique, elle se sent mal pour ça, quand elle demande d'où je viens, elle dit : « mauvais ». C'était une personne bénévole [de l'organisme]. JA (6)

Les frontières qui sont maintenues entre les groupes mettent l'accent sur l'appartenance à la nationalité d'origine de la personne ou à son ethnicité. Dans un cas, on indique à la personne de rentrer chez elle, dans l'autre, son peuple est disgracié et insulté. Même au sein du groupe des personnes immigrantes, il faut distinguer que des frontières se créent et sont parfois mobilisées, à travers des prismes ethniques ou culturels, pour justifier des comportements haineux et discriminatoires. Les individus peuvent être rapidement catégorisés selon leur appartenance à leur pays d'origine et des caractéristiques culturelles essentialisées qui sont considérées comme immuables.

Ainsi, ces exemples illustrent bel et bien que des frontières existent entre les groupes, qui sont exprimées dans les propos des participantes et participants, notamment entre le groupe des personnes québécoises depuis plusieurs générations et celui du reste du Canada, et par extension, des personnes immigrantes. Des frontières entre les groupes existent aussi entre les groupes minoritaires. Ces frontières ont des effets sur la façon selon laquelle les personnes se catégorisent et catégorisent les autres. Cependant, ces frontières ne sont pas fixes ou immuables, il a été démontré qu'il n'existe pas toujours un consensus à leur sujet. Certaines personnes les remettent en question, d'autres les affirment. Dans certains cas, à travers les expériences de jumelage, ces frontières deviennent soit plus poreuses, soit elles sont réifiées. La prochaine partie illustrera la seconde version.

### **6.3. La frontière-interface**

Dans la première partie, des exemples de frontières entre les groupes ont été nommés, pour en délimiter les contours. Il est intéressant de constater qu'entre les différentes frontières, différents rapports de force sont présents de part et d'autre : la frontière entre les francophones et les anglophones peut être vue au niveau fédéral, où les francophones sont une minorité, mais le rapport change au niveau provincial, où se sont les anglophones qui deviennent le groupe minoritaire. Au niveau de la frontière entre les personnes québécoises depuis plusieurs générations, au niveau de la province, ce groupe est majoritaire, tandis que celui des personnes immigrantes est minoritaire. Finalement entre groupes minoritaires, les rapports de force dépendent des situations et des groupes. À la frontière-interface, les rapports de force sont pris en compte dans les interactions entre les individus. La rencontre ne s'effectue jamais dans un espace exempt de ces rapports, surtout pas dans un contexte marqué par des dynamiques d'intégration. Des exemples des effets de ces rapports de pouvoir seront présentés, à travers les mécanismes du culturalisme et du changement d'état d'esprit statique.

#### **6.3.1. Le culturalisme**

Lorsque les jumelles et les jumeaux se présentent, lors du premier atelier, leur présentation débute par leur pays d'origine, ou leur région de naissance, dans le cas des personnes québécoises depuis plusieurs générations. L'accent dans le jumelage est mis sur la culture d'appartenance à la naissance. En sachant que les êtres humains sont des porteurs de culture, et que les individus seront naturellement influencés par le milieu dans lequel ils grandissent, les personnes sont donc

encouragées à partager des faits culturels sur elles, qui sont considérés comme étant importants. Cependant, cet accent mis sur la culture d'origine entraîne le risque que cet aspect de l'identité soit mis de l'avant de façon disproportionnée par rapport aux autres. Cela crée un risque que les échanges entre les personnes qui participent au jumelage soient marqués par le culturalisme. Le culturalisme peut avoir des conséquences sérieuses sur les membres de certaines cultures et sur les représentations de celles-ci, car les explications culturalistes négligent la diversité des pratiques au sein d'une culture, tout en ne prenant pas en compte les facteurs structurels, économiques et sociaux (Fassin, 2001). Avec des arguments culturalistes, il est facile de tomber dans le piège de la hiérarchisation des cultures, classant certaines à des niveaux inférieurs aux autres. L'Autre est essentialisé dans sa position d'étranger et est considéré comme étant un prototype de sa culture, défini et enfermé par les caractéristiques de celle-ci. Le culturalisme renforce les frontières entre les groupes et contribue à leur réification.

Les individus qui faisaient partie de la cohorte que j'ai suivie sur le terrain étaient respectueux les uns avec les autres. Je n'ai jamais entendu de propos problématiques tenus par ceux-ci lors de l'observation des activités. Cependant, à travers des conversations avec Vanessa, elle m'a indiqué que régulièrement dans les cohortes de jumelage il y a une personne qui tient des propos empreints d'explications culturalistes, souvent en mobilisant un argument d'autorité dans le cadre d'une expérience de voyage ou de séjour prolongé à l'étranger : « j'y étais et je l'ai vu, alors que toi, tu n'y étais pas ». Souvent, ces personnes sont des jumeaux d'accueil immigrant, qui sont à la retraite et qui ont vécu beaucoup d'expériences à l'étranger. Les propos se basent sur le culturalisme, qui associe tous les membres d'un groupe à certains traits culturels qui seraient partagés par tous les individus. Ce processus reproduit les frontières entre les groupes, les consolidant et les réifiant. Amin Maalouf (1998), dans un livre nommé « *Les identités meurtrières* », explore la question de l'identité et des dérives du culturalisme. La frontière entre soi et autre est souvent basée sur une opposition, l'Autre signifiant l'inverse de nous-même. Cela mène à l'essentialisation culturelle de l'Autre, mais à travers ce mouvement de cristallisation d'autrui dans une catégorie fermée, caractérisée par des déterminants culturels, se produit également un mouvement de balancier qui force à l'essentialisation de son propre groupe et de soi-même pour justifier la frontière. Ainsi, l'essentialisation d'autrui vient toujours de pair avec l'essentialisation de soi et de son groupe. Souvent, les caractéristiques associées à la culture de l'Autre sont négatives alors que les attributs de la culture de la personne qui fait du culturalisme sont, en contraste, plus

élevés et moralement supérieurs. C'est ce contraste qui renforce les frontières entre les groupes, l'autre étant essentialisé, mais la culture d'origine de la personne doit aussi l'être, afin de justifier le jugement envers la différence de l'autre. D'une part et d'autres, les frontières se rigidifient et des jugements de valeur sont émis, entre une culture qui est bonne, et l'autre qui est mauvaise, ou vice-versa, selon les cas. C'est parfois la culture de l'autre qui est idéalisée. Dans tous les cas, l'Autre est transformé en objet, comme tous les membres de son groupe. Le rapport de pouvoir est inscrit dans le fait que la ou les personne(s) qui affirment de tels propos utilisent des arguments d'autorité et commentent une culture qui n'est pas là pour se défendre. Leur vision du monde est juste et bonne, tout comme l'est leur culture, tandis que la culture du groupe critiqué est mauvaise.

### **6.3.2. Le changement d'état d'esprit statique**

Dans le jumelage, il arrive que le contact, plutôt que de déconstruire les préjugés, les confirme, réifiant les frontières entre les groupes de la même manière. Certaines personnes sont plus conscientes de leurs préjugés que d'autres, qui indiquent ne pas avoir eu de préjugés. Une personne, québécoise depuis plusieurs générations, dit qu'elle n'avait pas réellement de préjugés parce que personne dans la cohorte ne faisait partie d'un extrême. Cependant, de ses propos se dégagent des préjugés :

Heum... Certains préjugés... C'est sûr que, dans notre groupe de jumelage, il y avait pas tant d'extrême. Par exemple, il y avait pas de personnes voilée ou des gens qui étaient très, très religieux ou des choses comme ça. C'était plus des gens qui étaient, qui étaient un peu comme nous là, au niveau, au niveau de la spiritualité en quelque sorte. Donc c'était plus facile, mais c'est certain que si on avait vu, puis, c'est étonnant parce que on on... Surtout dans le quartier [de l'organisme], il y a beaucoup de personnes arabes, beaucoup de personnes voilées. Pourquoi ces gens-là ne ne participent pas à des échanges interculturels pour, justement, pour, pour abattre certains préjugés, et qui persistent involontairement? Mais on n'a pas, on n'a pas eu à vivre ça parce qu'ils n'ont pas participé, mais c'est étonnant que y'en avait pas davantage. On est allé à une activité à un moment donné [dans l'organisme]. Puis il y avait beaucoup de gens qui, beaucoup de gens de nationalité, de d'origine arabe, voilées, puis qui participait à certaines activités, mais on sent pas qu'ils veulent, mais ils sont entre eux, ils font des choses entre eux, puis ils ont moins d'intérêt à s'intégrer à la culture québécoise. Si on avait eu des personnes dans le groupe, il me semble de jumelage, il me semble que ça nous aurait facilité à abattre certains préjugés, mais là, toutes les personnes qui étaient dans le groupe... On partageait pas mal les mêmes valeurs je trouvais. De façon générale. JD  
(3)

Dans une perspective herméneutique, nous avons toutes et tous des préjugés, à chaque moment. Ils ne sont pas nécessairement mauvais, il s'agit simplement d'un fait. Cependant, dans



la société actuelle, le terme préjugé a une connotation négative, il est donc normal que certaines personnes se sentent moins à l'aise d'exposer leurs préjugés dans une entrevue. Cependant, malgré son déni, dans son discours, des préjugés sont explicités. Un de ces préjugés est le fait que les personnes arabes ne participent pas au jumelage et ne souhaitent pas s'intégrer. Dans son expérience de jumelage, puisqu'aucune personne voilée ne participe dans cette cohorte, le jumeau indique que son préjugé est confirmé. Il ne le remet pas en question. Il exprime que des frontières poreuses existent entre les personnes québécoises d'un côté, et de l'autre, les personnes immigrantes qui ne sont pas trop différentes, qui souhaitent s'intégrer et qui ont une spiritualité « semblable ». La porosité entre ces deux groupes est grande, tandis que selon lui les frontières sont beaucoup plus rigides entre le groupe des personnes québécoises et celui des personnes considérées comme « très différentes », qui sont catégorisées comme ne souhaitant pas s'intégrer à la collectivité. Cet exemple résonne avec les propos de la personne québécoise du chapitre précédent, qui avait été choquée par le manque de félicitations qu'avait reçu une personne immigrante du groupe, alors qu'elle cherchait à s'intégrer au groupe des personnes québécoises avec enthousiasme. Selon elle, il aurait fallu l'encenser pour cela, car cette personne immigrante fournit des efforts pour en apprendre plus sur le Québec, son histoire, ses expressions, ses valeurs. Puisque la personne souhaite apprendre la culture, et s'y intégrer, elle mérite d'être félicitée, mais pas celles qui ne font pas ces démarches d'intégration<sup>18</sup>.

Anctil (2021), retrace l'histoire de la perception de l'immigration au Québec et relève le fait que pour les Canadiens français, l'altérité ultime était à l'époque représentée par les personnes juives, mais que dans notre société actuelle, ce sont désormais les personnes arabo-musulmanes qui portent ce titre. Son analyse se base sur l'évolution des critères identitaires qui définissent les membres de la population canadienne-française, qui plus tard se nommeront des Québécoises et des Québécois après la Révolution tranquille. Avant celle-ci, le marqueur identitaire le plus important était, selon Anctil (2021), l'appartenance à la religion catholique. Le critère d'évangélisation classait les groupes étrangers. Ceux qui étaient les plus éloignés des caractéristiques de la communauté francophone et catholique étaient considérés comme l'altérité ultime. Les personnes en provenance de la Chine, par exemple, étaient mieux considérées : il existait

---

<sup>18</sup> Cela fait écho à la critique que Frozzini (2014b) fait de la notion d'interculturalisme de Gérard Bouchard, dans laquelle « seuls les immigrants ayant accumulé un certain « capital culturel », dans ce cas-ci en adoptant « des valeurs universelles » ou « issues de cette histoire », seraient dignes d'être admis dans le groupe hôte » (ibid. : 108).

plus de chance qu'elles acceptent la conversion catholique. Les populations irlandaises et écossaises aussi étaient incluses dans la société québécoise, car bien qu'anglophones, elles étaient catholiques. Les frontières entre ces groupes existaient, mais elles étaient jugées plus poreuses, tandis que les frontières entre les membres de la société juive et les personnes Québécoises étaient plus étanches. De nos jours, cependant, avec la laïcisation de l'État et le déclin de l'Église catholique dans la sphère publique québécoise, la religion catholique n'est plus un marqueur aussi important de l'identité québécoise, c'est la langue française qui l'a remplacé. Cependant, le marqueur identitaire de la religion n'a pas disparu, il fait toujours partie de l'équation, même s'il se fait plus discret. Ce seraient les personnes arabo-musulmanes qui représenteraient de nos jours l'altérité ultime pour les personnes québécoises, non seulement en raison de leur langue, mais également à cause de leur pratique religieuse qui est jugée comme étant l'opposé de la laïcité, ainsi que de la religion catholique. Le stigmaté associé à la religion musulmane est souvent associé à l'ensemble d'un groupe arabe, comme c'est le cas dans le Petit-Maghreb à Montréal, comme le démontre Manaï (2015). L'évènement du 11 septembre 2001, n'a fait que galvanisé cette crainte de l'Autre (Saillant & Lamoureux, 2018 : 233). Dans l'extrait plus haut, l'altérité ultime des personnes arabo-musulmanes est nommée par le personne québécoise, et selon elle, le fait qu'aucune de ces personnes n'ait participé au jumelage prouve son préjugé qui affirme qu'elles ne souhaitent pas participer à la collectivité.

Dans une autre partie de l'entrevue, cette personne se dit surprise parce que les personnes avec lesquelles elle est jumelée sont ouvertes et intéressées par la culture québécoise.

[...] ils sont très ouverts, ils sont très, ils aiment découvrir des choses puis ils sont enthousiastes par rapport à, au fait d'apprendre sur la culture québécoise. C'est ce qui est très étonnant d'un certain côté-là, mais c'est parce que c'est des gens qui sont éduqués, donc qui sont universitaires. Donc il y a un intérêt là davantage là, sur le l'aspect intellectuel puis tout ça. Donc oui, ils aiment beaucoup apprendre. JD (3)

Dans sa vision du monde, il est surprenant que les personnes immigrantes s'intéressent à la culture québécoise. Face à une expérience qui lui montre une autre réalité, cette personne ne remet pas tout à fait en question son préjugé. Elle explique plutôt cet intérêt par le niveau d'éducation des personnes avec lesquelles elle est jumelée. Elle-même possède un niveau d'éducation élevé, il est donc plus facile de s'expliquer le cas isolé de ces personnes comme étant une exception liée à leur statut académique que de remettre en question le préjugé plus global sur les personnes immigrantes

et leur intérêt pour la culture québécoise, ou de chercher une autre explication qui pourrait expliquer ce manque d'intérêt. Son explication s'inscrit dans son système de sens. Elle ne le remet pas en question, ni son préjugé sur le fait que les personnes immigrantes ne sont pas intéressées à la culture de la société d'accueil. Ainsi, même si elle vit certaines ruptures de sens, celles-ci n'entraînent pas réellement une transformation de sa vision sur le monde ou une remise en question de ses préjugés. Face à des situations qui viennent apporter de nouvelles informations, le système de sa pensée s'adapte. L'explication la plus simple est trouvée, afin de ne pas causer de débalancement de l'ensemble des catégories. Ainsi, les personnes avec lesquelles elle est jumelée sont intéressées par la culture québécoise parce qu'elles sont scolarisées, et les personnes arabo-musulmanes ne participent pas au jumelage, parce qu'elles ne souhaitent pas s'intégrer. Plutôt que de chercher à questionner les prémisses de ses idées, ce qui risque de causer un déséquilibre, ces réponses sont préférées. La position dans laquelle se trouve cette personne contribue également à cette réponse. Elle est membre du groupe majoritaire dans la province et n'a pas besoin du jumelage pour comprendre le milieu dans lequel elle évolue, elle le connaît déjà. Le jumelage est une forme de bénévolat pour elle, quelque chose qu'elle fait dans son temps libre, à la retraite. Les expériences vécues dans le cadre du jumelage ne sont pas assez impressionnantes pour qu'elle remette en question sa vision du monde, mais elle affirme que cela aurait pu se produire si elle avait rencontré des personnes très différentes d'elle-même.

### **6.3.3. Le suivi comme outil pour éviter les conflits**

Le dernier exemple de cette partie vient faire le pont entre la frontière-interface et la frontière-processus. Au cours de cette situation, la personne responsable du jumelage vient dénouer un nœud et s'assurer que la relation n'est pas bloquée par les incompréhensions mutuelles, permettant d'instaurer un dialogue au sein d'un jumelage et de s'assurer que la relation se poursuit dans le bien-être des deux personnes. Une fois que les paires sont formées, des suivis sont assurés auprès des participantes et participants. Les suivis permettent d'éviter que des malentendus entre les personnes se développent et nuisent à la relation. La situation suivante permet de voir comment les suivis dans le jumelage permettent d'éviter la réification des frontières entre les groupes, qui sans cette procédure pourraient se produire.

**Situation 3 :** *Lors d'un suivi, Vanessa s'aperçoit qu'une jumelle arrivante semble être mal à l'aise dans son jumelage. Elle pose des questions pour chercher à comprendre la source de l'inconfort*

*et s'aperçoit que la personne membre de la société d'accueil jumelée est trop présente, qu'elle l'appelle plusieurs fois par jour. Dans ses appels, la personne lui raconte sa journée et lui demande ce qu'elle a fait dans la journée, ce qu'elle a mangé. La personne nouvellement arrivée indique à la personne responsable du jumelage qu'elle croyait qu'elle devait s'adapter à cette pratique même si elle la rendait mal à l'aise, qu'il s'agissait d'une caractéristique de la culture québécoise et qu'il fallait qu'elle l'accepte. La personne responsable du jumelage lui dit que non, qu'il ne s'agit pas d'un élément culturel, mais bien de la personnalité de l'autre personne. La jumelle arrivante n'a pas à s'adapter à quelque chose qui la met mal à l'aise. La personne responsable des jumelages organise une rencontre avec les deux personnes, afin qu'elles se parlent et abordent le problème. Elles discutent de leurs attentes et trouvent un horaire plus adéquat pour leurs appels, qui leur convient aux deux.*

Cette situation présente un bon exemple d'un moment qui aurait pu créer davantage de division entre les groupes et de préjugés mutuels. La personne nouvellement arrivée aurait pu se dire que toutes les personnes québécoises sont très insistantes et aurait pu développer une perception fixe de l'ensemble du groupe. Cela aurait eu l'effet de consolider les frontières entre les groupes, à travers l'association d'un trait à l'ensemble des individus du groupe. Elle aurait également pu se conformer en se faisant violence pour s'adapter à des pratiques disproportionnées. Cet exemple permet d'illustrer les relations de pouvoir qui existent dans le jumelage. Les personnes qui arrivent peuvent être plus vulnérables, surtout si elles ne connaissent personne sur place pour les guider. Leur méconnaissance des codes culturels ainsi que de leurs droits et recours peuvent les placer en situation de vulnérabilité. Les membres de la société d'accueil qui entrent en relation avec elles sont parfois les seules personnes locales que les personnes nouvellement arrivées côtoient. Il est donc nécessaire d'être très attentif à ces dynamiques dans le jumelage. Dans son entrevue, je lui demande si elle a vécu des malentendus dans son jumelage. Elle me dit :

Au début, c'était un peu difficile parce qu'on n'arrivait pas à se comprendre [...] On s'entendait pas sur les horaires, il m'appelait à... aux heures où j'étais pas disponible, à décrocher le téléphone. Parfois il m'appelait très tôt, à 5h du matin, moi je dors... [...] J'étais comme stressée par les appels. Parfois j'arrivais pas à dire non, c'est comme si j'étais contrainte à répondre. Parfois, j'étais gênée, je voulais pas le mettre mal à l'aise là...alors là [...] j'ai appelé [Vanessa] pour lui dire non, non, non, non, ça va pas là, il faut qu'on revoit tout ça. Mais après tout est rentré dans l'ordre là. JA (3)

Grâce au suivi de la part de la personne responsable du jumelage, le préjugé a pu être déconstruit avant qu'il ne soit généralisé, qu'il ne se cristallise ou qu'il ne place la personne nouvellement arrivée dans une situation très inconfortable pendant trop longtemps. La personne responsable du jumelage a pu expliquer lors de son appel que ce type d'actions relevaient d'une caractéristique individuelle plutôt que d'une caractéristique groupale. Ce n'était pas à la jumelle nouvellement arrivée de se conformer aux attentes de la personne à laquelle elle était jumelée. Elle s'est bien assurée que la personne nouvellement arrivante ne souhaitait pas mettre fin au jumelage, ce qui n'était pas le cas. Celle-ci disait qu'elle appréciait la personne avec laquelle elle était jumelée, outre ce malentendu. Lors de l'entrevue, des mois plus tard, elle était toujours satisfaite de son jumelage, mais maintenant, les appels se produisaient selon ses termes.

## **6.4. La frontière-processus**

Le jumelage interculturel n'est pas que le lieu des rapports de pouvoir entre les individus. Il possède également un autre potentiel. Il crée un espace où il est possible de questionner les frontières, les catégories, en offrant un lieu de dialogue et d'échanges qui peuvent être transformateurs. Des exemples de situations ont été présentées, où les rapports de pouvoir bloquaient l'accès à la frontière-processus et au dialogue dialogique (Panikkar, 1998). Cette partie présentera des exemples de processus de déconstruction des préjugés et de remplacement par des nouveaux, plus en adéquation avec la réalité, ce qui mène à faire apparaître la porosité des frontières entre les groupes. Cette section viendra illustrer cela à travers des situations relevées sur le terrain et des propos recueillis lors des entrevues.

### **6.4.1. Le contact qui déconstruit les préjugés**

Le jumelage participe au maintien des frontières entre les groupes, tout en faisant apparaître leur porosité par moment. Il s'agit d'un espace où les individus se rencontrent, apprennent à se connaître, et à travers cet apprentissage, peuvent parfois déconstruire des préjugés qu'ils avaient les uns envers les autres. La personne responsable du jumelage est présente afin de les aider dans ce processus. Les préjugés, en tant que pré-savoirs sur l'environnement, contribuent à la rigidification des frontières lorsqu'ils sont généralisés à l'ensemble des membres d'un groupe. Cependant, lorsqu'ils sont déconstruits et remplacés par d'autres, plus nuancés, ils permettent d'avoir une vision plus claire de la frontière qui existe entre les groupes, sans qu'elle ne soit

rigidifiée et stéréotypée. Dans les entrevues, plusieurs personnes m'ont mentionné qu'à travers le jumelage, elles avaient déconstruit des préjugés qu'elles tenaient pour acquis concernant des membres d'un groupe différent du leur.

Dans une entrevue, une personne immigrante mentionne que le jumelage lui a permis de questionner un préjugé qu'elle avait envers les personnes québécoises.

[Le jumelage] m'a permis de savoir que les québécois sont des personnes ouvertes? Au début, on disait : « ah au Québec, les gens, ils sont vraiment isolés, ils sont, ils sont compliqués, ils parlent à personne », mais c'est pas vrai. JA (3)

À travers le contact avec des personnes québécoises, elle remet en question un préjugé qui circule sur elles, comme quoi elles sont individualistes et peu ouvertes. Une autre personne immigrante parle de ce préjugé en d'autres termes.

Je me suis rendu compte que, en fait, c'était une observation. En fait, tu sais quoi les Québécois? Quand ils ne te connaissent ils sont très réservés. Voilà, ils sont très réservés et les Québécois font rarement, bon ça c'est mon expérience personnelle, les Québécois font rarement le premier pas quand ils te connaissent pas. Non, mais une fois que tu, tu inities, le contact et la relation, ce sont des gens très sympathiques, oui très sympathiques, mais il faut aller vers eux. Voilà, il faut aller vers eux. Voilà donc bon, je pense que c'est pas propre aux Québécois, c'est un peu partout, un partout, partout comme ça. JA (1)

Pour cette personne, une partie de son préjugé est validé, les personnes québécoises sont généralement réservées, mais lorsqu'elles sont approchées, elles s'ouvrent et sont amicales. Son préjugé évolue et elle nuance son observation. Également, son discours passe du niveau groupal vers un niveau plus universel. Elle parle des Québécois, mais indique que cette situation est valable un peu partout, pas seulement au Québec. Ainsi, elle fait des observations sur les Québécois, pour ensuite les généraliser à l'ensemble des groupes. Son commentaire laisse apparaître la porosité des frontières et le fait qu'un trait précis n'a pas le monopole d'un seul groupe, il peut aussi exister chez les autres.

Du côté des jumelles et jumeaux d'accueil, le jumelage déconstruit d'autres préjugés. Une des personnes participantes indique qu'à travers ses interactions avec des personnes immigrantes, elle a déconstruit une idée préconçue qu'elle avait sur elles.

Peut-être que pas vraiment à 100%, mais un peu de moi percevait les usagers [de l'organisme] comme des gens plus défavorisés. Pis, en faisant du jumelage, j'ai fait comme : Ah cette dame-là, elle est avocate. Lui est ingénieur, genre la moitié des personnes ont fait leur doctorat. Puis ça, j'étais comme, je me suis rendu compte que j'avais ce préjugé-là, que comme dans ma tête, ces gens-là étaient plus défavorisés en fait. JD (1)

L'image qu'elle se faisait du groupe très large des personnes immigrantes était caractérisée par de faibles revenus et de la pauvreté. En interagissant avec diverses personnes immigrantes dans le cadre du jumelage, elle s'aperçoit que l'image qu'elle se faisait était loin de la réalité. En rencontrant de vraies personnes qui font partie de ce groupe, elle réalise que son préjugé n'était pas fondé sur la réalité. L'image qu'elle se fait après la rencontre avec ces personnes est donc plus nuancée sur le groupe.

Un des jumeaux accueillant immigrant indique dans son entrevue l'importance pour lui de remettre en question les préjugés qui sont généralisés à l'ensemble d'un groupe. Selon lui, c'est en connaissant des personnes que les préjugés peuvent être déconstruits :

Il y a, il y aurait beaucoup à faire pour connaître mieux la Chine, enlever aussi les préjugés et tout ça, ça, je trouve que c'est, c'est très mauvais tout ces... Maintenant, on a les préjugés contre les Russes, tous les Russes ce sont des des des... Ouais et donc ouais, quand on connaît les personnes, on ne peut plus les juger comme, avec des préjugés généraux comme ça. JD-I (2)

Une autre personne de la société d'accueil, femme et québécoise, indique que le fait d'être dans un groupe, une cohorte avec des personnes de différents pays lui avait permis d'être en contact avec des manières de faire différentes, et de mieux les comprendre.

[...] quand on était en groupe là d'entendre parler, par exemple, [une des jumelles] des façons de penser ça, ça, j'avais trouvé ça intéressant. Par exemple au niveau, les femmes musulmanes avec le... comment on dit, la polygamie puis comment elles se sentent par rapport à ça. Écoute j'écoutais ça ça comme sans préjugés mais en essayant de comprendre, tu sais comme en essayant de comprendre, comment ça pouvait se vivre? Puis, fait que ça je trouvais ça intéressant parce que j'ai pas accès beaucoup à ça dans mon... à cette réalité-là dans mon quotidien. Non, j'ai pas personne qui viennent d'Afrique autour, non. Donc ça, c'était plus un des ateliers, c'est... Oui je pense ils avaient parlé de la polygamie puis un peu il y avait [un autre jumeau] qui parlait un peu plus des perspectives des des hommes, puis [une jumelle] qui parlait un peu plus des perspectives des femmes, c'était vraiment intéressant, pour comprendre, les dynamiques de l'intérieur. Ouais, c'était vraiment fascinant de de comprendre, de comprendre ça. Ouais, il y a des limites parce que ils sont peut être pas représentatifs, mais c'est quand même une réalité là ce dont ils parlent. JD (2)

À travers l'écoute d'expériences de vie différentes, de perspectives différentes, il est possible de comprendre de l'intérieur le sens derrière certains actes qui diffèrent selon les cultures. En analysant la polygamie à travers une perspective occidentale, il est facile de juger cette pratique. Cependant, en écoutant le contexte dans lequel cette pratique s'inscrit, qui est expliqué par des personnes qui proviennent de cette culture et qui replacent la pratique dans son système de sens, la compréhension est possible. L'écoute de la réalité de l'autre rend plus visible la porosité des frontières. Même si les cultures diffèrent, même si les codes et les logiques proviennent de normes, valeurs et croyances différentes, les humains possèdent la capacité de s'écouter et de chercher à se comprendre, en replaçant la logique de l'autre dans son système de sens, même si elle se trouve bien loin de la logique de son groupe culturel natal. Dans cet exemple, la variable culturelle est celle de l'organisation de la vie conjugale, la monogamie et la polygamie en représentant deux expressions différentes.

Ainsi, la déconstruction des préjugés est dans la plupart des cas accélérée par le jumelage. Puisque les personnes sont mises en contact ensemble, qu'elles sont soutenues dans leur relation par la personne responsable du jumelage, cela facilite le développement d'un lien sur le long terme, qui permet d'apprendre à connaître l'autre et sa réalité. Cette rencontre permet souvent de rendre plus poreuse les frontières entre les groupes, sans toutefois les faire disparaître. Une humanité commune transparait au-dessus des frontières, un horizon partagé se profile quand on change de perspective, au-delà des visions fragmentées. Un facteur facilitant cela semble être la capacité à nommer leurs préjugés, pour les questionner.

#### **6.4.2. À travers la rencontre, le changement d'état d'esprit**

L'expérience de jumelage a entraîné une transformation plus manifeste dans la vision du monde de deux personnes avec lesquelles je me suis entretenue. Cette transformation allait plus loin que l'apparition de la porosité des frontières entre les groupes, elle alla jusqu'à réorganiser certaines de leurs catégories mentales, tout en modifiant la façon selon laquelle elles entraient en relation avec leur environnement. Les deux changements sont venus réorganiser l'ordre moral de ces personnes, à la suite de rencontres qui ont enclenché un « seuil de changement systémique » (Genest, 2021), qui mena à un changement d'état d'esprit schismatique.



La première personne est une jumelle d'accueil immigrante. Elle indique dans son entrevue que le jumelage lui a permis de déconstruire des préjugés qu'elle avait sur la place des femmes dans d'autres cultures :

Bah oui en fait [...] moi j'avais des préjugés sur la place des femmes en Sénégal, puis j'ai bien vu qu'en fait tu sais ça peut être aussi différent. Et puis [ma jumelle sénégalaise] nous a un peu expliqué, genre comment elle fonctionnait avec son mari et tout et que c'est un travail mais que ça, ça évolue, donc ça c'est sûr que ça aide à se dire : « ah ok, genre c'est intéressant »? [...] Pour [une autre personne immigrante dans la cohorte] aussi, [...] bah c'est pas vrai que comme [...] parce qu'elle fait la bouffe que genre elle a pas des idéaux elle aussi puis elle a pas des genres, des convictions sur l'inclusion du genre enfin. [...] Au pique-nique, tu sais elle nous a vraiment partagé sa vie, qu'est-ce qu'elle avait vécu, genre les grossesses qu'elle avait vécu, genre les complications et, et ça m'a vraiment en fait, ça m'a donné accès à la personne et c'est probablement là que tu t'arrêtes moins aux apparences. JD (1)

C'est à travers la rencontre et le dialogue avec des personnes qui possèdent des bagages de vie différents du sien que cette personne réalise que sa façon de concevoir le rôle des femmes dans d'autres cultures était trop étroite et réductrice. Elle explique que le fait de voir des femmes issues d'autres cultures en face, d'avoir la possibilité d'entendre leur histoire, de les questionner, d'interagir avec elles, a permis de déconstruire certaines idées préconçues qu'elle se faisait sur elles. À travers le jumelage, à travers la rencontre avec des personnes qui sont différentes d'elle, elle dit que sa perspective sur le monde s'est transformée :

[Le jumelage] m'apprend... À être moins radicale, dans ma vision [...]. Je vais commencer un DESS en études féministes. Ouais, et en fait, j'me disais... J'ai envie d'avoir une vision qui est vraiment, qui intègre enfin, pas juste... Il y en a plusieurs, des courants féministes et on dirait que celui qui est radical, je réalise, ne me convient pas forcément en fait, et d'être avec des femmes de cultures différentes mais qui sont aussi dans cette vision d'égalité... Je me dis bah c'est possible en fait d'être féministe, mais pas dans ce qu'on entend dans un certain moment. Donc voilà, je pense que ça me remet un peu en question sur euh, sur ma vision. Ma vision des choses, ouais, enfin surtout pour les femmes en fait. JDI (1)

Elle vit un changement d'état d'esprit. Son ancienne vision du monde est confrontée à une réalité plus vaste. Elle s'aperçoit que sa perspective plus radicale ne convient plus pour comprendre la réalité. La variable culturelle en jeu dans cet exemple est le féminisme, qui prend plusieurs formes. Elle s'aperçoit qu'il n'existe pas une seule manière d'être féministe, pas un seul modèle d'égalité entre les genres. Elle remet en question ses préjugés en rencontrant la personne devant elle et en écoutant son histoire. Cette écoute a un effet transformateur sur le regard qu'elle porte

sur le monde. Les frontières entre elle et les autres existent toujours, mais elle réalise la complexité des parcours de vie de chaque personne et le fait que derrière chaque individu, il y a une histoire. Son changement d'état d'esprit se situe dans l'ordre moral. Elle dépasse une vision dichotomisée de l'égalité entre les genres, qui affirme qu'un seul modèle est bon et que les autres ne le sont pas. Elle ouvre son esprit au fait qu'il existe plus qu'une seule bonne manière de faire et développe sa sensibilité pour les autres modèles valides, mêmes s'ils sont différents du sien.

Le deuxième exemple d'un changement d'état d'esprit schismatique m'a été rapporté lors d'une entrevue, alors qu'une des personnes nouvellement arrivées partage son expérience au Québec et à travers le jumelage interculturel. Son histoire présente un exemple frappant d'un choc culturel qui entraîne la rigidification des frontières entre les groupes, pour ensuite laisser apparaître leur caractère poreux, à travers le contact. Elle commence à me parler de son expérience de cette manière :

[...] moi, quand je suis venue ici, je suis venue à Canada avec des idées trop ouvertes pour venir à Canada, j'avais l'idée que c'est nous, qui doit faire l'effort pour s'intégrer, mais dans la réalité, j'ai découvert autre chose qu'il y a le favoritisme, qu'il y a beaucoup de choses, que j'étais pas bien traitée auprès des Québécois, surtout pendant le COVID. Avant COVID, c'était bien, mais pendant COVID au travail et avec des gens, j'étais pas trop bien accueillie et pas trop bien traitée parce que il y avait des favoritismes. Par exemple, moi, ils m'ont mises à pied. Ils ont laissé d'autres personnes qui sont québécois, et ça m'a un peu touché. Ça m'a vraiment, ça m'a touché quand même, c'est pas peu, ça m'a touché profondément. Ouais, je me souviens que j'ai pleuré quand... parce que c'était... moi, j'avais les meilleures intentions du monde quand je suis venue ici, mais je vois que non, c'est pas possible d'avoir les meilleures intentions si l'autre n'est pas aussi impliqué [...]. JA (2)

En vivant de la discrimination en emploi, elle s'est aperçue que les personnes qui vivent au Québec ne sont pas toutes ouvertes. Cela a remis en question l'image qu'elle s'était faite du Canada, ayant des attentes élevées face aux membres de la société d'accueil et leur bienveillance. Elle était prête à aller vers l'autre, à s'investir dans son processus d'intégration, mais face à la réalisation que certaines personnes ne la traitaient pas de façon égale dans la société, elle s'est sentie très blessée.

[...] J'avais un stéréotype qui était que [les Québécois] sont trop gentils, mais non, quand je suis venue ici, mais non, ils sont pas trop gentils. [...] Peut-être, c'est ce qui a été démoulé chez moi. Ça été démoulé chez moi parce que je moi, avec mon expérience, qui était pas super avec eux, alors je commence moi à donner raison aux personnes qui étaient en communauté. Moi aussi je commence à chercher ma communauté et je me dis : « ah non, je vais, moi, je veux être juste avec les [gens de mon pays d'origine], [eux

ils] sont gentils et ils sont calmes et des trucs comme ça ». Mais c'est à travers le jumelage, j'ai démoulé cette idée-là. JA (2)

Elle avait un préjugé positif envers les personnes québécoises, mais son expérience a déconstruit cette croyance. Face à cette réalisation, elle vit un choc culturel. Pour échapper à la douleur et au risque que de telles situations se reproduisent, elle se replie sur elle-même et au sein de sa communauté d'origine. Face à cette trahison de la société d'accueil, qui ne vit pas à la hauteur de ses attentes et qui l'exclut alors qu'elle réalisait des efforts pour s'intégrer, elle préfère se replier vers ce qu'elle connaît. L'univers de sens de sa communauté est familier, les mêmes codes culturels sont partagés. La discrimination qu'elle a subie a contribué à déconstruire un préjugé qu'elle entretenait sur les personnes québécoises, soit qu'elles étaient toutes gentilles. Ce préjugé, même s'il était positif, contribuait à entretenir les frontières entre les groupes, car la société d'accueil était perçue comme un tout indifférencié. Face à ce préjugé remis en question, la réaction a été un repli, renforçant encore une fois les frontières entre les groupes, cette fois-ci à travers un préjugé négatif. Cependant, à travers le contact avec des personnes accueillantes, ce préjugé négatif et essentialiste est remis en question.

[...] dernièrement, j'ai eu l'occasion de rencontrer une... il y a deux personnes, un couple québécois. [...] J'ai vu l'accueil, je me suis dit ok, je dois pas généraliser parce qu'ils sont pas tous comme ça. C'est bien pour moi de me dire oui, il y a des gens, ça c'est humain, il y a des gens qui sont moins accueillants, il y a des gens qui sont accueillants, alors c'est, c'est humain [...] [oui] il y a le racisme, il y a le favoritisme, il y a des trucs, [mais si on reste] dans ces idées-là, nous aussi on va s'éloigner. [...] JA (2)

En voyant dans le jumelage que ce ne sont pas toutes les personnes québécoises qui sont fermées et qui discriminent, elle réévalue ses croyances par rapport aux membres du groupe majoritaire. À travers la déconstruction de ces préjugés polarisants, de très positif à très négatif, la porosité des frontières commence à transparaître. Elle s'aperçoit que dans l'autre groupe, même si les personnes ne possèdent pas les mêmes codes culturels, les mêmes croyances et les mêmes valeurs, il existe des individus plus accueillants que d'autres, comme c'est le cas dans la société d'origine. Ainsi, les frontières existent toujours entre les groupes, mais la réalisation qu'une même humanité commune est partagée par tous contribue à faire apparaître leur porosité.

Quand je vois ça, je vois des gens qui sont venus ici [dans le jumelage], qui veulent s'impliquer, ça aide à [...] alléger le sentiment qu'on n'est pas bien accueilli. Enfin, ça aide. De voir, oui, qu'il y a tous types de gens, y a y a des gens qui sont accueillants, il

y a des gens qui sont moins accueillants et c'est pas grave, on prend ce qui est bien, on laisse, on ignore ce qui est pas bien. JD (2)

Après le choc, sa vision du monde englobe désormais les deux extrêmes. Elle n'idéalise plus la société d'accueil, mais elle ne perçoit pas non plus les personnes québécoises sous un angle uniquement négatif. Le contact avec des personnes ouvertes et accueillantes dans le cadre du jumelage l'a réconciliée avec le fait que la société d'accueil, comme n'importe quel groupe humain, est composé de personnes diverses, certaines plus accueillantes que d'autres.

Au fil du temps, elle a fait le tri de ses préjugés, déterminant à l'aide de la temporalité les vrais des faux (Gadamer, 1996). Elle vit un changement d'état d'esprit, son ordre moral est réorganisé à travers plusieurs situations de contact. Au départ, elle classe l'entièreté du groupe comme étant bon, puis mauvais. Finalement, à travers la rencontre, elle développe une vision plus nuancée de ces catégories. Elles cessent d'être émises au niveau du groupe de façon monolithique, cherchant plutôt à repérer les comportements des individus qui permettront de les classer. Sa relation avec son environnement change. Lorsqu'elle dit avoir subi de la discrimination, elle se regroupe avec des membres de sa culture et mentionne avoir cessé de saluer les personnes dans la rue. Après la réalisation que des personnes québécoises accueillantes existent, ses habitudes changent également et elle s'ouvre de nouveau sur le monde.

## **6.5. Conclusion**

Le jumelage interculturel n'élimine pas les frontières entre les groupes à travers la rencontre. Au contraire, le contexte dans lequel il s'inscrit met de l'avant certaines frontières, entre les personnes qui arrivent et celles qui accueillent, tout en mettant l'accent sur la culture des individus. Ces frontières ne peuvent disparaître, mais dans certains cas, elles sont réifiées, ou bien elles sont rendues plus poreuses, pouvant mener vers un changement d'état d'esprit. Ce qui semble permettre de passer de la frontière-interface vers la frontière-processus, c'est la reconnaissance de la personne devant soi comme étant un sujet, et non pas un objet, une personne possédant une humanité commune, à qui il est possible de s'identifier, malgré les différences.

## Chapitre 7 – Conclusion

Le jumelage interculturel est un espace paradoxal, son nom lui-même laissant percevoir cela. En effet, l'interculturel étant un mot polysémique, de quel interculturel parle-t-on dans le jumelage? Est-ce l'interculturel de l'interculturalisme, le modèle de gestion de diversité du Québec? Ou s'agit-il plutôt d'un interculturel philosophique, où sont mis de l'avant des valeurs d'humilité et de dialogue dialogique (Panikkar, 1998)? Souvent, ces deux manières de réfléchir l'interculturel sont mises en opposition. L'une serait accusée d'assimilationnisme, l'autre de ne servir qu'à « pelleter des nuages ». Les contacts entre les groupes qui valorisent ces approches différentes sont souvent marqués par la méfiance. J'ai assisté à un forum sur l'immigration qui réunissait des membres de la fonction publique, des personnes issues du milieu communautaire ainsi que des chercheuses et des chercheurs. L'ambiance n'était pas particulièrement tendue, mais tout au long de la journée, des présentatrices et des présentateurs issu.e.s de l'académie ont publiquement apostrophé le groupe de fonctionnaires en critiquant certaines politiques publiques ou propos des membres du gouvernement. Je suis persuadée que toutes et tous assis dans la salle avaient à cœur les préoccupations des personnes nouvellement arrivées et travaillaient de leur mieux en ayant en tête cet objectif, à travers les contraintes de leurs milieux respectifs. J'ai constaté qu'il était très facile de se renvoyer la balle en trouvant un bouc émissaire dans un groupe différent du sien<sup>19</sup>. Bien que les personnes participantes auraient pu se définir comme faisant partie du même groupe, travaillant toutes selon un objectif commun, la plupart des personnes semblaient se ranger dans son camp, auprès de ses collègues, érigeant des frontières avec les autres. Pour ma part, je me situais à la limite de ces frontières, avec mes trois chapeaux. Tout au long de ma recherche, je me suis retrouvée à faire des allers et des retours d'un côté, et de l'autre. En découvrant davantage le monde de la fonction publique, j'ai remplacé mes préjugés plutôt négatifs par des préjugés beaucoup plus nuancés. Les outils que j'ai développés dans le cadre de mon poste au ministère n'auraient pas été les mêmes si je n'avais pas collaboré avec Vanessa au cours de mon terrain. Ma recherche, mais surtout nos échanges, ont été extrêmement riches et ont contribué à ma compréhension des diverses dimensions du jumelage, ce qui a inspiré mon travail au ministère. Le rapport que j'ai réalisé pour l'organisme, les outils que j'ai développés et ce mémoire sont le résultat de ces trois chapeaux que j'ai portés tout au long de ma recherche, qui m'ont permis de

---

<sup>19</sup> Allport (1954) parle d'ailleurs longuement de cette tendance humaine dans son livre *The Nature of Prejudices*.

mieux comprendre, à travers le contact avec ces milieux, mes propres cadres de références qui orientaient ma perception des activités de jumelage interculturel.

L'enjeu principal du jumelage que j'ai relevé dans ce mémoire, et qui a déjà été relevé par Rodin (2017) dans le cadre de son étude sur les « amis culturels » en Suède, est la tendance à hiérarchiser une culture comme étant supérieure aux autres. Cela peut être remarqué dans la tendance au culturalisme qui a été présentée dans le jumelage, mais à des niveaux plus subtils, je dirais que ma propre tendance qui m'a poussée à vouloir mettre de l'avant ma conception de l'intégration, telle que véhiculée par ma culture académique, est issue du même type de comportement. En effet, en rétrospective, je crois qu'une partie de moi tenait à présenter ma conception de l'intégration parce que celle-ci, telle que véhiculée par ma culture et mon groupe, dans ce cas-ci le département d'anthropologie de l'Université de Montréal, était la « bonne ». Les autres façons de la concevoir devaient donc être mauvaises. Il me fallait apporter la bonne parole, la bonne manière de voir les choses. Cela rappelle quelque chose? Un arrière-goût d'évangélisation, peut-être? Les racines de certaines de nos cultures sont plus profondes que d'autres, nos traditions nous rattrapent parfois sans que nous nous en apercevions, étant si baignés dans celles-ci qu'elles nous semblent aussi naturelles que l'air que nous respirons. À travers la rencontre, cependant, les contours de nos cadres de référence parfois apparaissent. Encore faut-il vouloir les apercevoir.

Le jumelage, ayant un objectif d'intégration, peut ainsi très bien devenir un espace dans lequel cette hiérarchisation des cultures n'est que renforcée, dans lequel ce qui est jugé comme étant « bon » par le groupe majoritaire dans la province n'est pas questionné tout en étant imposé aux personnes qui s'installent sur le territoire. Leur différence devient quelque chose qui doit être neutralisée, éliminée. La culture, extraite de tout contexte, généralisée à l'ensemble des individus d'un groupe, est jugée selon une grille de valeurs qui n'a rien d'objectif ou d'universel. Cependant, le jumelage peut également être un lieu où ces catégorisations sont remises en question, où le changement d'esprit schématique transforme non seulement les catégories, mais également le rapport au monde.

Mon propre rapport au monde me fait favoriser la deuxième version du jumelage plutôt que la première, qui reproduit et renforce des rapports de pouvoir coloniaux et impérialistes. C'est pourquoi je me suis questionnée afin d'identifier des moyens qui permettent de soutenir la création de tels espaces, plutôt que de leur nuire. Ces moyens sont selon moi : la reconnaissance de la

diversité au sein des groupes, même ceux majoritaires, ainsi qu'une vision de la culture « nuancée », la reconnaissance du groupe « manoritaire » (Rachida, 2018), la nécessité de discuter des rapports de pouvoir, sans les réifier, et la remise en question de la notion d'égalité dans le jumelage.

Le premier point porte sur la reconnaissance de la diversité au sein des groupes, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires. La diversité n'est pas le monopole des personnes immigrantes (Anthias, 2013). La diversité est partout, à chaque instant. Il existe de la diversité au sein des familles les plus proches, il existe de la diversité au sein des groupes qui à première vue peuvent sembler les plus homogènes. La diversité n'est pas simplement une question de visibilité. Chaque personne est unique, n'a jamais été avant de naître et ne sera jamais plus une fois morte (Gaffney, 2018). Chaque personne est un mélange unique de cultures, d'identités, d'expériences. Lorsque la diversité est présentée comme étant seulement l'apanage d'une partie de la société, ce sont tous les individus qui en souffrent. Afin de mettre de l'avant cette réalité, il est donc nécessaire de présenter la culture comme étant une notion qui n'est pas fixe ni figée, qui organise les interactions entre les membres d'un groupe, sans les asservir. La culture nous influence, elle nous conditionne, mais elle peut être questionnée, transformée.

Le deuxième point porte sur la notion de reconnaissance du groupe « manoritaire » (Rachida, 2018), dans le contexte du Québec. Il va de pair avec le point précédent. Si toutes les cultures, tous les groupes font partie de la diversité, le groupe de la société majoritaire au Québec n'en est pas exclu. Il est important que les participantes et les participants soient informé.e.s du contexte dans lequel s'inscrit le jumelage, pour deux raisons. D'abord, cela permet aux personnes nouvellement arrivées de mieux comprendre l'environnement qu'elles habitent désormais, de mieux comprendre certaines réactions défensives que peuvent avoir certains individus sur des questions sensibles comme celle de la langue. Comprendre ne signifie pas excuser (CARI St-Laurent & Wehbi, 2019), mais cela permet de développer une certaine sensibilité à travers la connaissance du contexte de la province, ainsi que de ses luttes. Deuxièmement, cet acte de reconnaissance permet d'éviter que le jumelage ne soit identifié comme une activité servant à assimiler le groupe des personnes québécoises au sein de la culture canadienne. Pour les personnes qui vivent la peur de perdre la culture, d'être assimilées, ces peurs sont bien réelles. Les diminuer ou les invalider ne ferait que renforcer les préjugés et les frontières entre les groupes et nuire aux

expériences bénéfiques de contact. Il est impossible d'isoler le jumelage interculturel de son contexte, d'effacer le passé qui a mené aux rapports actuels entre les groupes ainsi que les tensions et les peurs. Il faut donc faire preuve de délicatesse afin de favoriser la reconnaissance de tous les groupes, même le majoritaire, sans toutefois établir une hiérarchisation entre eux.

Le troisième point est la nécessité de discuter des rapports de pouvoir qui existent entre les groupes, qui font que la culture du groupe majoritaire peut facilement tendre à être hiérarchisée comme étant supérieure. Il est important de parler de l'accès différentiel aux ressources, des enjeux rencontrés par les personnes qui migrent ainsi que par les personnes natives qui ne correspondent pas à l'idée qui est faite d'une personne québécoise dans l'imaginaire populaire. En évitant de parler de ces rapports de pouvoir, ceux-ci risquent de se reproduire, les membres du groupe majoritaire ayant souvent peu de connaissances sur les conditions dans lesquelles vivent des membres de groupes plus désavantagés. Cela étant dit, il ne faut toutefois pas réifier les relations de pouvoir lorsqu'elles sont discutées et il faut s'assurer de présenter leurs nuances et leur caractère modulable. Les relations de pouvoir n'existent pas qu'entre membres de différentes cultures, elles existent également entre les classes, les genres, les identités de genre, etc. Elles peuvent s'additionner, ce qui augmente la vulnérabilité de certains groupes ou individus (Anthias, 2013). Dans le jumelage, ces relations sont présentes, elles ne peuvent être évitées, elles font partie des paramètres de ces activités. Ainsi, il est trompeur d'affirmer que les personnes qui se rencontrent se trouvent sur un pied d'égalité, car ce n'est jamais totalement le cas. La structure des activités de jumelage peut mettre de l'avant que les membres d'aucun groupe ne sont en position de supériorité sur les autres et qu'aucune culture n'est plus valide que les autres, dans l'espace des jumelages, mais cela n'élimine pas la réalité qui existe à l'extérieur de ces activités. Cette structure peut chercher à tendre vers la création d'égalité, mais il faut savoir que l'égalité absolue n'existe qu'en idéal. Dans la vie courante, toutes nos relations sont marquées par les rapports inégalitaires<sup>20</sup>, sauf les rapports marchands (Godbout & Caillé, 2007). Ainsi, en mettant l'accent sur l'importance de la réciprocité dans la relation, à travers la reconnaissance de ce que l'autre a à donner, la relation peut naître en valorisant le caractère unique et précieux de chaque individu. La reconnaissance des inégalités qui existent entre les individus permet de sensibiliser au fait que l'égalité n'est pas

---

<sup>20</sup> Selon les auteurs Godbout et Caillé (2007), une relation saine serait caractérisée par cette inégalité, chaque membre d'une relation pensant que l'autre lui donne infiniment plus que ce qui est donné soi-même, de la valeur étant accordé au don de l'autre. Une relation serait toujours inégale dans le sens où l'égalité au sein d'une relation, soit rendre exactement ce que l'autre vient de donner, ne permettrait pas à la relation de s'approfondir, lui nuisant.



atteinte dans nos sociétés dans la réalité, malgré les lois mises en place. Pour les membres des groupes majoritaires qui ne vivent pas ou peu de situations d'exclusion dans leur quotidien, cette réalité peut être complètement ignorée autrement. Cependant, ce n'est pas parce que ces relations de pouvoir existent entre les individus que des relations authentiques et enrichissantes ne peuvent pas naître, où les personnes développent une amitié qui déjoue leur place respective dans la matrice sociale et crée un espace où la frontière-interface ne disparaît pas, mais où l'accent est mis davantage sur la frontière-processus. Sur la frontière-processus, les catégorisations de la frontière-interface ne sont pas toujours aussi nettes. Des changements peuvent se produire, transformant les catégories sur lesquels se basent la frontière-interface. Afin d'aller au-delà de la frontière-interface, il est nécessaire que les individus qui se rencontrent se considèrent mutuellement comme des sujets, et non comme des objets. C'est parfois à travers la rencontre que ces transformations se produisent, comme vient l'illustrer ce mémoire, mais ce n'est pas toujours le cas. Sur la frontière-processus, nous sommes rappelés que nous sommes tous des individus, peu importe la place dans la matrice sociale que nous prenons dans le monde actuel. Nous sommes tous des êtres humains, avec un passé, des peurs, des rêves, des préférences, des aversions, des amours, des regrets, des qualités, des défauts, des besoins, des émotions, des paradoxes, des singularités.

Finalement, dans ce mémoire, je lance un appel afin de repenser la notion d'intégration dans les sciences sociales, plus particulièrement en anthropologie. Comment pouvons-nous nous assurer de maintenir nos critiques de ce processus, tout en réfléchissant pour venir soutenir l'intégration dans le quotidien des personnes qui arrivent dans un nouveau milieu, sans que la pression ne repose uniquement sur ces individus? Comment pouvons-nous ouvrir le dialogue sur le sujet, plutôt que le refermer? Je n'ai pas de réponses claires et limpides à ces questions complexes. J'aspire cependant à ce qu'elles soient davantage posées. Je crois que nos catégorisations de l'ordre moral sont particulièrement ancrées dans nos sociétés, se trouvant souvent là où nous nous croyons à l'abri. Je crois cependant qu'en développant une conscience des traditions et des préjugés qui nous traversent nos analyses ne peuvent qu'être plus riches. Cette conscience nous permet de développer une connaissance profonde et parfois déconcertante de la personne porteuse de cultures que nous sommes, qui souvent peut nous surprendre et ébranler l'idée que nous nous faisons de notre individualité. J'ai également l'intuition que la question de l'intégration et de l'inclusion, comme celle de la « super-diversité », dépasse de loin seulement les enjeux de l'immigration. Comment pouvons-nous déployer notre réflexion sur l'intégration et l'inclusion au-delà de l'accueil des

personnes immigrantes? Comment le contexte plus large selon lequel nous observons ces questions peut-il nous aider à regarder ces enjeux sous une autre perspective?

J'aspire à ce que plusieurs chercheuses et chercheurs s'éprennent du jumelage interculturel et s'attardent à réaliser des recherches nuancées afin d'offrir davantage de moyens pour mieux comprendre ces activités, leurs enjeux et leurs potentiels. La recherche que j'ai effectuée a été réalisée dans un organisme ayant beaucoup d'expertise sur le jumelage, qui offrait une formule réfléchie, afin d'outiller les participantes et les participants avant leur jumelage. Même dans un organisme ayant aussi bien balisé le jumelage, des situations de différends ont été relevées. Qu'en est-il dans les activités de jumelage qui n'offrent pas d'ateliers avant le jumelage? Quels sont les effets de ces activités sur les individus? Les tendances au culturalisme et à la hiérarchisation des cultures sont-elles davantage marquées? Des changements d'état d'esprit ont-ils lieu? Également, cette recherche a eu lieu dans le contexte de la ville de Montréal. Qu'en est-il des activités de jumelage qui se font ailleurs dans la province? Les orientations des activités de jumelage varient-elles selon les différentes régions du Québec? Qu'en est-il des attitudes des personnes qui participent aux activités? L'effet « halo » tel que présenté par Bilodeau et Turgeon (2014), qui indique que les personnes habitant les régions périphériques de la métropole ressentent davantage un sentiment de menace face à l'immigration, se perçoit-il dans les activités de jumelage de ces villes?

Concernant le développement des compétences interculturelles, je crois qu'il serait intéressant de réaliser des entrevues avant et après le jumelage, afin de pouvoir mieux cerner si ces dites compétences sont développées au cours du jumelage interculturel. Également, la question des impacts de ces activités est nécessaire. Est-ce que le jumelage entraîne des changements d'état d'esprit qui réorganisent en profondeur les relations des individus avec leur environnement? Est-ce que ces changements sont passagers, ou s'inscrivent-ils plutôt sur le long terme? Qu'est-ce qui caractérise les rencontres qui « marquent » les personnes participant au jumelage plus que d'autres? Le concept de « *meaningful interactions* » (Valentine, 2008) pourrait possiblement orienter de futures recherches, en l'appliquant dans le cadre du jumelage. Est-ce que le jumelage influence les perceptions de la société d'accueil face à l'immigration? Est-ce que ses bienfaits ont plutôt uniquement des impacts sur des personnes qui sont déjà ouvertes au pluralisme?

Également, il vaudrait la peine de se questionner davantage sur l'intégration et l'inclusion dans le jumelage. Quelles sont les bonnes pratiques dans le cadre de ces activités? Comment aborder les questions des rapports de pouvoir sans les réifier, ni les figer, et sans les minimiser? Finalement, je souhaite que davantage de personnes s'interrogent sur ce questionnement, sur lequel je me suis penchée tout au long de ma réflexion sur le jumelage, qui je crois est essentiel dans le cadre du jumelage interculturel : comment encadrer une relation naissante, sans lui imposer des valeurs externes, tout en s'assurant de la baliser?

## Références bibliographiques

- Agar, M. (1980). Hermeneutics in Anthropology. *Ethos*, 8(3), 253-272.
- Agar, Michael. (1994) Culture. Dans *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation*, (p.108-39). HarperCollins.
- Ager, A., & Strang, A. (2008). Understanding Integration: A Conceptual Framework. *Journal of Refugee Studies*, 21(2), 166-191. <https://doi.org/10.1093/jrs/fen016>
- Albert, B. (1995). Anthropologie appliquée ou « anthropologie impliquée »? : Ethnographie, minorités et développement. Dans J.-F. Baré (dir.), *Les applications de l'anthropologie: un essai de réflexion collective depuis la France*, (p.87-118). Karthala.
- Althabe, G., & Hernandez, V. A. (2004). Implication et réflexivité en anthropologie. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, Article 98-99. <https://doi.org/10.4000/jda.1633>
- Anctil, P. (2021) *Antijudaïsme et influence nazie au Québec: Le cas du journal L'Action catholique (1931-1939)*. PUM. [Montréal]: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Anthias, F. (2013). Moving beyond the Janus Face of Integration and Diversity Discourses: Towards an Intersectional Framing. *The Sociological Review*, 61(2), 323-343. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12001>
- Appadurai, A. (1996). The Production of Locality. Dans *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (p. 178-204). University of Minnesota.
- Augé, M. (1989). Chapitre premier. L'autre proche. Dans *L'Autre et le semblable* (p. 15-33). CNRS Éditions. <https://doi.org/10.3917/cnrs.segal.1989.01.0015>
- Bachelier, P., Shields, J., & Preston, V. (2020). *Le rôle des différents acteurs dans le processus d'accueil et d'intégration des immigrants au Québec*, 1-38. Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.
- Balde, A. (2018). Pédagogie de l'ouverture à l'autre et gestion de classe en formation à l'enseignement. *Alterstice: revue internationale de la recherche interculturelle* 8(1), 11-23. <https://doi.org/10.7202/1052604ar>
- Barth, F. (1969). Les groupes ethniques et leurs frontières. Dans *Théories de l'ethnicité* (p. 203-249). PUF.
- Bastien, S. (2007). Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches qualitatives*, 27(1), 127-40. <https://doi.org/10.7202/1085359ar>.

- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Aronson.
- Bateson, G., & Bateson, M. C. (2005). *Angels Fear: Towards An Epistemology Of The Sacred*. Hampton Press (NJ).
- Bateson, G., & Ruesch, J. (1988). *Communication et société* (G. Dupuis, Trad.). Seuil.
- Bélisle, R. (2001). Pratiques ethnographiques dans des sociétés lettrées : L'entrée sur le terrain et la recherche impliquée en milieux communautaires. *Recherches qualitatives*, 22, 55-71.
- Bellefeuille, C.-A. (2016). La campagne référendaire de 1995 : Un discours racialisé. *Cahiers d'histoire*, 33(2), 185-209. <https://doi.org/10.7202/1038560ar>
- Bilodeau, A., & Turgeon, L. (2014). L'immigration : Une menace pour la culture québécoise? Portrait et analyses des perceptions régionales. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 47(2), 281-305.
- Blain, M.-J., & Fortin, S. (2020). Migration de professionnels de la santé : Enjeux de reconnaissance de diplômés internationaux en médecine au Québec. *Diversité urbaine*, 20(1), 25-53. <https://doi.org/10.7202/1084961ar>
- Blain, M.-J., Rodriguez del Barrio, L., Caron, R., Rufagari, M.-C., Richard, M., Boucher, Y., & Lester, C. (2019). Expériences de parrainage collectif de personnes réfugiées au Québec : Perspectives de parrains et de personnes réfugiées de la Syrie. *Lien social et Politiques*, 83, 204-229. <https://doi.org/10.7202/1066091ar>
- Blankvoort, N., Hartingsveldt, M. van, Rudman, D. L., & Krumeich, A. (2021). Decolonising civic integration: A critical analysis of texts used in Dutch civic integration programmes. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 0(0), 1-20. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2021.1893668>
- Burson, E., & Godfrey, E. B. (2020). Intraminority solidarity: The role of critical consciousness. *European Journal of Social Psychology*, 50(6), 1362-1377. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2679>
- Cantle, T. (2006). Parallel Lives. *Index on Censorship*, 35(2), 85-90. <https://doi.org/10.1080/03064220600779624>
- CARI St-Laurent. (2019). *Le manuel du jumelage interculturel : Au cœur de la pratique du conseiller en jumelage*. CARI St-Laurent.
- Carignan, N. (2019). Les jumelages interculturels : Un espace de dialogue pour l'intégration des personnes issues de l'immigration. *Éthique en éducation et en formation : les Dossiers du GREE*, 6, 89-107. <https://doi.org/10.7202/1059245ar>

- Carpentier, D. (2022). *La métropole contre la nation ? La politique montréalaise d'intégration des personnes immigrantes*. Presses de l'Université du Québec.
- Centre justice et foi. (2017). *Le racisme, angle-mort de la valorisation de la « diversité »*. Centre justice et foi. <https://cjf.qc.ca/centre-justice-et-foi/racisme-angle-mort-de-valorisation-de-diversite/>
- Charlton, N. G. (2008). *Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty, and the Sacred Earth*. State University of New York Press.
- Cohen-Emerique, M. (1993). L'approche interculturelle dans le processus d'aide. *Santé mentale au Québec*, 18(1), 71-91. <https://doi.org/10.7202/032248ar>
- Côté, D., & Dubé, J. (2019). Fatigue de compassion, fatigue de diversité : L'œuf ou la poule?. *Periferia*, 11(3), 163-187. <https://doi.org/10.12957/periferia.2019.40407>
- Côté, D., White, B., Dubé, J., & Gravel, S. (2023). Are Healthcare Systems Failing Immigrants? Transnational Migration and Social Exclusion in the Workers' Compensation Process in Québec. *International Migration Review*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/01979183231180192>
- Cuche, D. (2010a). VI. Culture et identité. Dans *La notion de culture dans les sciences sociales*. (p. 97-114). La Découverte.
- Cuche, D. (2010b). VIII. Enjeux et usages sociaux de la notion de culture. Dans *La notion de culture dans les sciences sociales*. (p.126-142). La Découverte.
- Donnadieu, G., Durand, D., Neel, D., Nunez, E., & Saint-Paul, L. (2003). *L'Approche systémique : de quoi s'agit-il ? Synthèse des travaux du Groupe AFSCET*.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An Overview. *Historical Social Research*, 36(4), 273-290.
- Eriksen, T. H. (2007). Introduction. Dans *Globalization: The Key Concepts* (Oxford, p. 1-14). Berg.
- Eriksen, T. H. (2015). *Fredrik Barth: An Intellectual Biography* (édition traduite). Pluto Press.
- Ertorer, S. E., Long, J., Fellin, M., & Esses, V. M. (2020). Immigrant perceptions of integration in the Canadian workplace. *Equality, Diversity, and Inclusion: An International Journal*, 41(7), 1091-1111. <https://doi.org/10.1108/EDI-02-2019-0086>
- Esses, V. M., Hamilton, L. K., & Gaucher, D. (2017). The Global Refugee Crisis: Empirical Evidence and Policy Implications for Improving Public Attitudes and Facilitating Refugee Resettlement. *Social Issues and Policy Review*, 11(1), 78-123. <https://doi.org/10.1111/sipr.12028>

- Fassin, D. (2001). Culturalism as Ideology. Dans *Cultural Perspectives on Reproductive Health* (p. 300-317). Oxford University Press.
- Fassin, D. (2018). The Public Presence of Anthropology A Critical Approach. *Swedish Journal of Anthropology*, 1(1), 13-23.
- Fleury, C., Bélanger, D., & Haemmerli, G. (2018). Les travailleurs étrangers temporaires au Canada : Une sous-classe d'employés ? *Cahiers québécois de démographie : revue internationale d'étude des populations*, 47(1), 81-108. <https://doi.org/10.7202/1062107ar>
- Fortin, S. (2000). *Pour en finir avec l'intégration...* [document de travail], Groupe de recherche ethnicité et société, Centre d'études ethniques. <https://depot.erudit.org/id/000937dd>
- Francis, L. E., & Adams, R. E. (2019). Two Faces of Self and Emotion in Symbolic Interactionism: From Process to Structure and Culture—And Back. *Symbolic Interaction*, 42(2), 250-277.
- Frozzini, J. (2014a). Chapitre 2. L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor. Dans L. Emongo & B. W. White, *L'interculturel au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques* (p. 45-62). Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.5439>
- Frozzini, J. (2014b). Chapitre 4. L'interculturalisme selon Gérard Bouchard. Dans L. Emongo & B. W. White, *L'interculturel au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques* (p. 91-113). Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.5443>
- Frozzini, J. (2019). Les conditions de l'inclusion dans un contexte paradoxal : Réflexions autour de la Ville de Saguenay. *Periferia*, 11(3), 188-215.
- Gadamer, H.-G. (1996). Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique. Dans *Vérité et Méthode* (p. 286-402). Éditions du Seuil.
- Gaffney, J. (2018). Solidarity in dark times: Arendt and Gadamer on the politics of appearance. *Philosophy Compass*, 13(12), 1-13. <https://doi.org/10.1111/phc3.12554>
- Genest, S. (2017). Constructivismes en études ethniques au Québec : Retour à la notion de frontières de Barth. *Anthropologie et Sociétés*, 41(3), 59-86.
- Genest, S. (2022). *Le « changement d'état d'esprit » : Une étude à partir de la pensée systémique de Gregory Bateson* [thèse de doctorat, Université de Montréal]. Papyrus. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/27428>
- Genest, S., Gouin-Bonenfant, M., & White, B. (2021). Choc culturel. *Anthropen*. <https://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.41078>
- Glick Schiller, N., Çağlar, A., & Guldbrandsen, T. C. (2006). Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist*, 33(4), 612-633. <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.612>

- Godbout, J., & Caillé, A. (2007). *L'esprit du don*. LA DECOUVERTE.
- Gouin-Bonenfant, M. (2019). *Du choc à la confusion : La rencontre interculturelle dans les stages Québec Sans Frontières au Sénégal* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/21904>
- Gouvernement du Canada. (2021). *Mise à jour concernant l'exécution des programmes : Changement de nom pour le MIFI* [Lignes directrices]. <https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/organisation/publications-guides/bulletins-guides-operationnels/mises-a-jour/2021-changement-nom-mifi.html>
- Grondin, J. (2005). La fusion des horizons. *Archives de Philosophie*, 68(3), 401-418.
- Grondin, J. (2017). Chapitre V. Hans-Georg Gadamer : Une herméneutique de l'événement de la compréhension. *Dans L'herméneutique*. (p. 48-64). Presses Universitaires de France.
- Grzymala-Kazłowska, A. (2016). Social Anchoring: Immigrant Identity, Security and Integration Reconnected? *Sociology*, 50(6), 1123-1139. <https://doi.org/10.1177/0038038515594091>
- Grzymala-Kazłowska, A., & Phillimore, J. (2018). Introduction: Rethinking integration. New perspectives on adaptation and settlement in the era of super-diversity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(2), 179-196. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1341706>
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Routledge.
- Harries-Jones, P. (1995). Introduction. *Dans A Recursive Vision* (p. 3-15). University of Toronto Press.
- Harries-Jones, P. (1995). Visions of Unity. *Dans A Recursive Vision* (p.212-234). University of Toronto Press.
- Haugen, S., Lenard, P. T., & Wills, E. R. (2020). Creating Canadians through Private Sponsorship. *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, 53(3), 560-576. <https://doi.org/10.1017/S0008423920000244>
- Hilgers, M. (2013). Observation participante et comparaison: Contribution à un usage interdisciplinaire de l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 37(1), 97-115. <https://doi.org/10.7202/1016149ar>
- Hummell, E. (2014). Standing the Test of Time – Barth and Ethnicity. *Coolabah*, 13, 46-60. <https://doi.org/10.1344/co20141346-60>
- Jean, S. (2017). L'expérience de la diversité dans les quartiers de classe moyenne à Montréal : Entre inconforts et rapprochements. *Anthropologie et Sociétés*, 41(3), 213-231. <https://doi.org/10.7202/1043048ar>



- Jiang, L., & Altinyelken, H. K. (2022). Understanding Social Integration of Chinese Students in the Netherlands: The Role of Friendships. *Journal of Intercultural Communication Research*, 51(2), 191-207. <https://doi.org/10.1080/17475759.2021.1877178>
- Kahalon, R., Shnabel, N., Halabi, S., & SimanTov-Nachlieli, I. (2019). Power matters: The role of power and morality needs in competitive victimhood among advantaged and disadvantaged groups. *British Journal of Social Psychology*, 58(2), 452-472. <https://doi.org/10.1111/bjso.12276>
- Keleş, U. (2022). In an Effort to Write a « Good » Autoethnography in Qualitative Educational Research: A Modest Proposal. *The Qualitative Report*, 27(9), 2026-2045. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2022.5662>
- Kluckhohn, C., & Murray, H. A. (1953). Personality Formation: The Determinants. Dans H. A. Murray (Éd.), *Personality in nature, society, and culture*, 2ème édition (p. 53-69). Knopf.
- Kymlicka, W. (2010). The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies. *International Social Science Journal*, 61(199), 97-112. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01750.x>
- Labelle, M. (1997). Pluralisme, intégration et citoyenneté, enjeux sociaux et politiques à propos du Québec. Dans *Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement* (p. 13-28). Éditions AUPELF-UREF.
- Labelle, M. (2015). Multiculturalisme, interculturalisme, antiracisme : Le traitement de l'altérité. *Revue européenne des migrations internationales*, 31(2), 31-54. <https://doi.org/10.4000/remi.7255>
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press.
- Le Capitaine, J.-Y. (2013). L'inclusion n'est pas un plus d'intégration : L'exemple des jeunes sourds. *Empan*, 89(1), 125-131. <https://doi.org/10.3917/empa.089.0125>
- Le Moigne, J.-L. (2007a). Le contrat social des épistémologies constructivistes. *Que sais-je?*, 3(2969), 117-125.
- Le Moigne, J.-L. (2007b). Les hypothèses fondatrices des épistémologies constructivistes. *Que sais-je?*, 3(2969), 70-93.
- Lefebvre-Beaulieu, L. (2017). *Les pratiques de jumelage interculturel en contexte pluriethnique québécois : Comment renforcer le lien social au regard de la médiation interculturelle ?* [Essai de maîtrise, Université de Sherbrooke]
- Lenhard, J., & Samanani, F. (2020). Introduction: Ethnography, dwelling and home-making. Dans *Home* (p.1-29). Routledge.

- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Éditions Grasset et Fasquelle.
- Manaï, B. (2015). Mise en visibilité de l'ethnicité maghrébine à Montréal. Le cas du Petit-Maghreb. *Diversité urbaine*, 15(1), 109-124. <https://doi.org/10.7202/1037874ar>
- Martin, A. (2002). *Le jumelage entre les nouveaux arrivants et les québécois de la société d'accueil* [Thèse de doctorat, Université Laval]. Corpus. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/17780>
- McKeown, S., & Dixon, J. (2017). The “contact hypothesis”: Critical reflections and future directions: Critical reflections and future directions. *Social and Personality Psychology Compass*, 11, e12295. <https://doi.org/10.1111/spc3.12295>
- Meintel, D. (2008). Identités ethniques plurielles et reconnaissance connective en Amérique du Nord. Dans A. Battagay & J.-P. Payet (Éds.), *La reconnaissance à l'épreuve : Explorations socio-anthropologiques* (p. 311-319). Presses universitaires du Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.38820>
- Meintel, D. (2016). Religion, Conviviality and Complex Diversity. *New Diversities*, 18(1), 23-36.
- Meintel, D. A. (1973). Strangers, Homecomers and Ordinary Men. *Anthropological Quarterly*, 46(1), 47-58.
- Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (1990). *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Québec: Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion. (2015). *Ensemble, nous sommes le Québec—Politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion*. Québec: Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration. (2019). *Programme d'accompagnement et de soutien à l'intégration*. Québec: Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration. (2020). *Portrait de l'immigration de la région de Montréal*. Québec: Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration. (2023, 4 mai). Panel du MIFI : Jumelage interculturel. Forum sur l'intégration, Montréal. [https://www.youtube.com/watch?v=w14VP3QROs&t=438s&ab\\_channel=IRIMMIGRATION](https://www.youtube.com/watch?v=w14VP3QROs&t=438s&ab_channel=IRIMMIGRATION)
- Miranda, A. A. (2022). Ethnographic borders and crossings: Critical ethnography, intersectionality, and blurring the boundaries of insider research. *Latino Studies*, 20(3), 351-367. <https://doi.org/10.1057/s41276-022-00381-4>

- Monière, D. (1977). *Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours*. Édition Québec/Amérique.
- Nedelcu, M. (2012). Migrants' New Transnational Habitus: Rethinking Migration Through a Cosmopolitan Lens in the Digital Age. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(9), 1339-1356. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.698203>
- Noor, M., Shnabel, N., Halabi, S., & Nadler, A. (2012). When Suffering Begets Suffering: The Psychology of Competitive Victimhood Between Adversarial Groups in Violent Conflicts. *Personality and Social Psychology Review*, 16(4), 351-374. <https://doi.org/10.1177/1088868312440048>
- Olivier de Sardan, J.-P. (2004). La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique. *Espaces Temps*, 84(1), 38-50. <https://doi.org/10.3406/espato.2004.4237>
- Ouattara, F. (2004). Une étrange familiarité. *Cahiers d'études africaines*, 44(175), Article 175. <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.4765>
- Ouattara, F. (2014). À l'épreuve d'une proximité, Anthropologie « chez soi » appliquée en contexte de partenariat. Dans L. Vidal (Éd.), *Expériences du partenariat au Sud* (p. 183-200). IRD Éditions.
- Palmer, G. (1987). Gadamer's hermeneutics and social theory. *Critical Review*, 1(3), 91-108. <https://doi.org/10.1080/08913818708459497>
- Panikkar, R. (1998). Religion, philosophie et culture. *Interculture*, 101-122.
- Paugam, S. (2009). *Le lien social*. Presses Universitaires de France.
- Peirano, M. G. S. (1998). When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27, 105-128.
- Perrineau, P. (1975). Sur la notion de culture en anthropologie. *Revue française de science politique*, 25(5), 946-968. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1975.393637>
- Pettigrew, T. F., Tropp, L. R., Wagner, U., & Christ, O. (2011). Recent advances in intergroup contact theory. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(3), 271-280. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2011.03.001>
- Phillimore, J., Humphris, R., & Khan, K. (2018). Reciprocity for new migrant integration: Resource conservation, investment and exchange. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(2), 215-232. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1341709>
- Picard, D., & Marc, E. (2013a). Gregory Bateson : De l'anthropologie à la systémique. Dans *L'école de Palo Alto* (p. 7-24). Presses Universitaires de France.

- Picard, D., & Marc, E. (2013b). La communication au cœur du système. Dans *L'école de Palo Alto* (p.58-76). Presses Universitaires de France.
- Piché, V. (2015). L'histoire de l'immigration au Québec : Au-delà de l'idée de menace? *Enjeux de l'univers social*, 15(1), 6-9.
- Piché, V. (2019). Un siècle d'immigration au Québec : De la peur à l'ouverture. Dans C. Le Bourdais (Éd.), *La démographie québécoise : Enjeux du XXIe siècle* (p. 225-263). Presses de l'Université de Montréal.
- Précourt-Foisy, J. (2020). *Du paradigme de la dualité au modèle de gestion de la diversité : L'interculturalisme* [mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivière]. Cognito. <https://depot-e.uqtr.ca/id/eprint/9542/>
- Price, D. (2005). Anthropologists as Spies. *Nation*, 21(3), 1-6.
- Rachida, A. (2018). *Le vivre ensemble n'est pas un rince-bouche*. Edito.
- Reichhold, S. (2010). L'action communautaire au service de la population ou de l'État? *Nos diverses cités*, 7, 39-45.
- Rilke, M. & Rut, V. C. (2020). Young refugees and locals living under the same roof: Intercultural communal living as a catalyst for refugees' integration in European urban communities? *Comparative Migration Studies* 8(1). <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0168-9>
- Rocher, F., & White, B. (2014). *L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien*. IRPP. <https://irpp.org/fr/research-studies/linterculturalisme-quebecois-dans-le-contexte-du-multiculturalisme-canadien/>
- Rodin, L. (2017). From othering to belonging: Integration politics, social intervention and the limits of cultural ideology. *The Journal of Social Policy Studies*, 15(4), 603-616.
- Rozin, P. (2006). Le concept de culturalisme dans les sciences anthropologiques : De Tylor à Lowie. *Le Philosophoire*, 27(2), 151-176. <https://doi.org/10.3917/phoir.027.0151>
- Rumbaut, R. G. (2015). *Assimilation of Immigrants* (SSRN Scholarly Paper 2595896). <https://papers.ssrn.com/abstract=2595896>
- Saillant, F., & Lamoureux, È. (2018). *InterReconnaissance. La mémoire des droits dans le milieu communautaire au Québec*. Presses de l'Université Laval.
- Saillant, F., Lévy, J., & Ramirez-Villagra, A. (2017). Perspectives interculturelles, droits et reconnaissance à Montréal. *Anthropologie et Sociétés*, 41(3), 155-179. <https://doi.org/10.7202/1043046ar>
- Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes. (2017). *Notre façon d'être Canadiens*. Québec: Gouvernement du Québec.

- Selim, M. (2009). Être anthropologue aujourd'hui. *Chimères*, 69(1), 33-49. <https://doi.org/10.3917/chime.069.0033>
- Sherk, D. J. (2018). *Grounded Virtuality: Restoring Hestia in the Digital Age of Hermes Connectivity* [thèse de doctorat, Pacifica Graduate Institute]. ProQuest Dissertations.
- Stets, J. E., & Burke, P. J. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224-237. <https://doi.org/10.2307/2695870>
- Stets, J. E., & Serpe, R. T. (2013). Identity theory. Dans *Handbook of social psychology*, 2ème édition (p.31-60). Springer Science + Business Media.
- Streiff-Fénart, J. (2003). Frontières et catégorisations ethniques : Fredrik Barth et le LP. *L'école et le défi ethnique*.
- Streiff-Fénart, J. (2021). Culturalisme. *Catégoriser. Lexique des constructions sociales de la différence*. À paraître.
- Tan, C.-B. (2020). An Overall Generative Approach: Fredrik Barth's Contribution to Anthropological Research and Writing. Dans K. Wu & R. P. Weller (Éds.), *It Happens Among People* (1<sup>re</sup> éd., Vol. 8, p. 191-208). Berghahn Books.
- Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes (TCRI). (2017). *Jumelage interculturel recherche-action*. <http://tcri.qc.ca/publications/publications-recherche-action/276-jumelage-interculturel-recherche-action>
- Valentine, G. (2008). Living with difference: Reflections on geographies of encounter. *Progress in Human Geography*, 32(3), 323-337. <https://doi.org/10.1177/0309133308089372>
- Vatz-Laaroussi, M., & Charbonneau, J. (2001). Entre bénévolat, entraide et intervention : Les jumelages entre familles immigrantes et familles québécoises. Dans C. Lacharité et G. Pronovost (dir.), *Comprendre la famille (2001) : Actes du 6e symposium québécois de recherche sur la famille*. (p.333-349). Presses de l'Université du Québec.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>
- Vertovec, S. (2018). Fredrik Barth and the social organization of difference. Dans *Ethnic Groups and Boundaries Today*. Routledge.
- White, B. (2017). Pensée pluraliste dans la cité : L'action interculturelle à Montréal. *Anthropologie et Sociétés*, 41(3), 29-57. <https://doi.org/10.7202/1043041ar>
- White, B. (2019). *Systemic Thinking and Intercultural Communication*.

- White, B., & Genest, S. (2020). Système. *Anthropen*. <https://doi.org/10.47854/DIEL6672>
- White, B., & Martel, M. D. (2022). An Intercultural Framework for Theory and Practice in Third Place Libraries. *Public Library Quarterly*, 41(3), 217-235. <https://doi.org/10.1080/01616846.2021.1918968>
- White, B. W. (2012). From Experimental Moment to Legacy Moment: Collaboration and the Crisis of Representation. *Collaborative Anthropologies*, 5(1), 65-97. <https://doi.org/10.1353/cla.2012.0003>
- White, B. W. (2014). Chapitre 1. Quel métier pour l'interculturalisme au Québec ? Dans L. Emongo (Éd.), *L'interculturel au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques* (p.21-44). Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.5438>
- White, B. W. (2018). From Policy to Practice and Back Again: The Montreal Forum on Intercultural Cities. Dans B. W. White (Éd.), *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era* (p. 1-17). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-62603-1\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-62603-1_1)
- White, B. W. (2019). Jamais deux sans trois : La situation ethnographique et le rapport à l'autre. Dans M. Blondet & M. Lantin Mallet (Éds.), *Anthropologies réflexives : Modes de connaissance et formes d'expérience* (p. 255-272). Presses universitaires de Lyon.
- White, B. W., Grégoire, A., & Gouin-Bonenfant, M. (2022). The Intercultural Situations Workshop: Indirect Ethnography and the Paradox of Difference. *Journal of Intercultural Studies*, 43(2), 283-301. <https://doi.org/10.1080/07256868.2022.2041579>
- Wilk, R. (1987). The Search for Tradition in Southern Belize: A Personal Narrative. *America Indigena*, XLVII (1), 77-95.
- Winkin, Y. (2001). Une conception orchestrale. Dans *Anthropologie de la communication De la théorie au terrain*. Éditions De Boeck Université. .
- Witzezaele, J.-J. (2006). L'écologie de l'esprit selon Gregory Bateson. *Multitudes*, 24, 1-26.
- Zaharna, R.S. (1989). Self-Shock: The Double-Binding Challenge of Identity. *International Journal of Intercultural Relations*, 13, 501-525. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(89\)90026-6](https://doi.org/10.1016/0147-1767(89)90026-6)
- Zapata, M., & Carignan, N. (2012). Les jumelages linguistiques : Une expérience d'interculturalité à Montréal, Multiculturalisme, interculturalisme et la compréhension interculturelle entre les communautés et les intervenants. *Canadian Diversity / Diversité canadienne*, 9(2), 1-8.

