



Transculturalité et immigration : au prisme de l'utopie et du factuel

Abdelmalik Atamena

Université de Khenchela. Algérie

malikatamena1@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-0394-4944>

Reçu le 01-11-2022 / Évalué le 10-01-2023 / Accepté le 30-03-2023

Résumé

Le rapport d'immigration maghrébine à la France fournit un cadre de recherche particulièrement riche en matière de transculturalité. Pour mieux éclairer ce phénomène nous essayerons de confronter les deux attitudes mentales inhérentes aux expériences sur place. Entre les deux bornes, les acteurs construisent des stratégies selon que le champ politique accorde ou refuse un vivre ensemble « harmonieux ». Nous considérons que la transculturalité est susceptible de donner des réponses : au particularisme propre à la vision du pays d'accueil, ainsi qu'à l'extrême représentation de soi des « Maghrébins ». Autrement dit, choisir une alternative forte, et dépasser la binarité « soit moi...soit toi », fondement de négociation d'une cohabitation durable.

Mots-clés : transculturalité, multiculturalité, immigration maghrébine, vivre ensemble

عبور الثقافات و الهجرة:
إلتقاء اليوتوبيا و الواقع

المخلص

إن علاقة الهجرة المغاربية بفرنسا تمنح إطارا للبحث ثري فيما يتعلق بعبور الثقافات. لكي نوضح جيدا هذه الظاهرة، سنحاول مقارنة تجارب السلوكات الذهنية لكليهما. بين المحطتين، يصنع الفاعلين استراتيجيات حسبما يسمح الحقل السياسي أو يرفض العيش "المتناغم" معا. نعتبر بأن عبور الثقافات من شأنه منحنا أجوبة : حول خصوصية نظرة البلد المستقبل، وكذلك التمثلات القصوى للمغاريين حول أنفسهم. بمعنى آخر، اختيار البديل القوي و تجاوز ثنائية "إما أنا...إما أنت"، كأساس للحوار نحو تعايش دائم.

الكلمات المفتاحية، - عبر الثقافات ، تعدد الثقافات ، الهجرة المغاربية ، العيش معا

**Transculturality and immigration:
At the confluence of utopia and the factual**

Abstract

The Maghrebian immigration relationship to France provides a particularly rich research framework in terms of transculturality. To better shed light on this phenomenon, we will try to compare the two mental attitudes inherent in on-site experiences. Between the two limits, the actors build strategies according to whether the political field grants or refuses "harmonious"

living together. We consider that transculturality is likely to provide answers: to the particularism specific to the vision of the host country, as well as to the extreme self-representation of “Maghrebs”. In other words, choose a strong alternative, and go beyond the “either me...or you” binary, the basis for negotiating a sustainable cohabitation.

Keywords : transculturality, multiculturalism, North African immigration, living together

Il n'est pas suffisant de se rebeller contre le manque de justice si l'on ne se rebelle pas aussi contre le manque d'imagination. R. M. Unger et C. West.

Introduction

La transculturalité : notion utopique pour un monde réel ? Est-ce bien vrai tant l'exhortation à la transculturalité, aux grands principes qu'elle est censée véhiculer, et aux relations entre le même et l'autre, tel qu'il est le cas des populations maghrébines compulsées par de multiples hasards en France ? L'inflation que l'on fait ainsi subir à l'usage du concept « transculturalité » peut se révéler plus problématique qu'à première vue. La transculturalité digne de ce nom, à la recherche des résultats conjuratoires, fondée sur la pratique et soutenue par l'espérance, révoltée contre les cultures figées par le destin, reste-t-elle utopique ? Peut-elle être apte, notamment en matière de l'immigration où elle a connu sa grande prolifération, à remodeler le réel pour un vivre ensemble meilleur ?

1. Les immigrés maghrébins en France : les contraintes de vivre ensemble

Il serait souhaitable *a priori* d'écarter l'idée selon laquelle l'immigration maghrébine vers la France est un changement radical de contexte culturel, voire une rupture profonde exigeant une transformation non moins brutale. Car le processus de changement ou de confrontation culturelle (qui est fondamental pour les approches interculturelles) a commencé en réalité au début du colonialisme avec, bien évidemment, des statuts très inégaux¹. À cette époque, même d'une manière timide, c'était la notion de l'universalisme qui est revendiquée. Celle-ci est chargée d'ethnocentrisme exacerbant en prenant ses propres valeurs comme modèles suprêmes, « un dogmatisme aveugle, convaincu de détenir le vrai et le juste. [...] L'universalisme des valeurs menace alors l'idée que les populations humaines sont égales entre elles » (Todorov, 2008 : 31). Une telle situation ne manquerait pas de faire ressortir combien, du point de vue de la construction de soi et de l'autre, le rapport

¹ Chargé de sentiment de suprématie dont l'objectif est d'accomplir une mission civilisatrice, l'Autre, de ce fait, est considéré comme barbare et sauvage.

colonial-colonisé peut être préjudiciable à chacune des deux parties : statuts inégaux qui ne peuvent engendrer que démoralisation de part et d'autre, inclinant l'un à la vanité, l'autre à l'asservissement. Dans l'accélération du rythme de la modernité à l'époque postcoloniale, les modes de construction de soi se bousculent à cause des difficultés de l'assimilation et de l'intégration, la négociation d'un vivre ensemble est rapidement saisie par des acteurs cherchant à bâtir un « soi authentique ». D'où l'émergence des crispations identitaires favorisant des réticences de toutes sortes. Les frontières entre les communautés s'amplifient, le vivre ensemble, s'éclate *en vivre à part exclusif*.

La communauté d'immigrés maghrébine dans sa majorité n'a pas coupé le fil qui la relie à son pays d'origine. Cependant, cette relation n'est pas la même au fil du temps. La première vague d'immigration, majoritairement composée d'ouvriers analphabètes², s'est efforcée de vivre avec fidélité au rythme traditionnel paysan du pays, animée par la nostalgie du retour (qui bien souvent ne sera pas réalisée). Cette culture (en quelque sorte mythique), est restée figée, les descendants de cette première vague en contact avec un nouveau contexte, rendaient la coexistence plus problématique. Car même s'ils ont subi des transformations, des décalages, le sentiment de l'attachement à leurs pays d'origine, et tout ce qu'il véhicule, émerge en arrière-plan. C'est ainsi que le paysage discursif « fondamentaliste » (nationaliste ou religieux) saisit toute occasion pour rappeler la gloire du passé en tant que gage de la dignité présente. Il n'est pas trivial de noter que cette continuité est illusoire, car elle est reconstruite, recrée et fabriquée de toutes pièces pour servir les conditions du présent. Faut-il rappeler que les normes régissant les groupes multiculturels sont indéfinissables, car les identités, évoluant dans le temps, sont en perpétuelles transformations.

La République française, dans son contexte multiculturel, conçoit la nation comme corps unitaire (qui puise sa force d'un héritage historique), favorise la liberté individuelle au détriment de celle du groupe culturel distinct. On sait la tendance de construction d'un type culturel unificateur dont l'objectif est d'effacer les différences pour favoriser les fondements partagés³. Ainsi le corps social qualifie les particularités (linguistiques ou autres) comme menaçante à son intégrité. Cependant, l'individu cherche la reconnaissance de son authenticité par les autres. Cette reconnaissance est indissociable d'une collectivité qui lui donne du sens, même si cette appartenance n'est qu'un « foyer virtuel ». De ce fait, la reconnaissance n'est pas une obsession mais elle est un « *besoin humain vital* » (Taylor, 1994 :44). C'est pourquoi l'assimilation ou ce qu'appelle Brubaker « *la foi républicaine en l'assimilation* » revendiquée par des courants politiques et certains cercles médiatiques pour éviter le renfermement communautaire des immigrés

² Cette première vague a intériorisé au départ une situation d'inégalité, car elle accomplit des travaux que les autres ne font pas. Cette situation justement constitue un malaise pour les descendants.

³ Même si la république reconnaît la pluralité légitime culturelle ou religieuse en son sein, mais les problèmes surgissent dès que ces pluralités s'organisent en groupes distincts.

est vouée à l'échec. Ainsi la « deuxième génération⁴ » d'immigrés, disait Claude Clanet, « tiraillée entre les références identitaires contradictoires revendique un mode d'intégration culturelle pluraliste, qui soit capable de faire exister des ensembles culturels différents, voire d'assumer des normes et des valeurs culturelles contradictoires » (Clanet, 1990 : 30).

L'objectif des institutions de la république (notamment le scolastique), en s'appuyant sur les différences, est d'atteindre la conformité et le commun. Les religions (en particulier l'islam) sont perçues comme une démarcation difficilement acceptable. L'école cache mal l'acceptation de l'islam à l'intérieur du territoire de l'hexagone. Dans cette subordination culturelle, l'immigré alors se sent « pédagogiquement dominé ». C'est pourquoi on reproche à l'école de ne pas proposer des figures interactives et dialogiques symboliques qui seraient susceptibles d'arrêter les disparités. C'est-à-dire un échange transculturel (nous y reviendrons) au sein d'institutions garantissant la pluriculturalité et la polycentralisation. Il est légitime par ailleurs de s'interroger si les deux *doxas* (occidentale et islamique) du savoir scolastique sont profondément inconciliables ? Cela est-il dû à la domination symbolique et l'ignorance de l'autre ainsi que la non-reconnaissance d'un statut particulier ? Ou bien est-ce la religion qui en est la cause parce que son rapport au monde des conduites et de la pratique ainsi que le discours du passé de la mémoire et de l'histoire est si divergent qu'il est condamné au rejet et au heurt ? En tout cas, comme le dit si bien Bogumil Jewsiewicki, « vouloir trouver une démarche capable d'incorporer en son sein toutes les autres, privilégier ainsi un monisme épistémologique, bloque le dialogue et incite chaque savoir à s'ériger en détenteur unique de la vérité sur le monde » (Bogumil, 2001 : 627).

Il faut aussi tenir compte, dans un autre registre, que la France, même à l'époque postcoloniale ou du moins en ces débuts, ne s'est pas détachée totalement du sentiment de la propagation de la mission civilisatrice et les représentations qui ont stigmatisé l'autre. L'immigré maghrébin, après avoir franchi le statut d'« indigène », se trouve étranger ; et après qu'on a mesuré la distance qui le sépare à l'autre par le degré de civilisation, il se trouve évalué par le degré de l'assimilation. Cette disqualification d'avance contribue à nourrir les écarts, sachant que les immigrés se sentent eux aussi porteurs de civilisation. La France devient alors un lieu de supériorité morale, politique, cognitive, économique...ce qui lui confère le droit de dicter aux autres la ligne à suivre : ou imiter ou être marginalisé. Même si l'imitation réussit, les immigrés seront considérés comme de simples imitateurs fringales de considérations et de statut. Quand bien même les voix s'élevant pour la tolérance sont fortement critiquées. Isabelle Stengers par exemple insiste sur le fait que prétendre tout tolérer est une sorte d'hypocrisie, au lieu de discuter, toucher et échanger avec celui qui vous choque (Stengers, 1997). Bogumil Jewsiewicki propose à la place de la tolérance le respect et la dignité qui sont

⁴ Fondée sur une représentation stéréotypique, appuyée sur un code génétique, l'appellation renforce, de ce fait, les écarts.

susceptibles d'autoriser la reconnaissance et l'autonomie des autres. Ceci, selon lui, n'empêche pas la confrontation, le refus qui aboutit aux débats au lieu de « *la disparité d'attitudes* » (Bogumil, 2001 : 633) générée par la tolérance.

Dans un contexte qui encourage la mimésis, la promesse du *mieux-être* se lie systématiquement à l'art efficace de celui qui se déculture et s'assimile, c'est-à-dire celui qui s'auto-perd. Même si on ne rejette pas le dialogue culturel que ce soit à travers le discours ou les institutions, tout laisse supposer que le paysage social et économique lie la réussite à l'assimilation. Cet état de fait a engendré deux situations : ou bien la tendance à l'émancipation individuelle consistant à participer dans son environnement immédiat en suivant un processus de déculturation / acculturation ou bien résister contre l'assimilation totale en revendiquant la reconnaissance propre des particularités culturelles.

Une partie d'immigrés maghrébins ont choisi la seconde situation. En effet, tiraillés entre les incorporations et les rejets de la nouveauté, les « fondamentalistes » saisissent l'occasion pour alimenter un discours et une idéologie favorisant la conservation et le retour à l'héritage collectif. Ce dernier est soumis à la réinterprétation au présent afin d'assurer l'inscription dans une « identité » ancestrale. La religion est alors un mode de légitimation au présent des valeurs en tant que référence légitimatrice. Cette légitimation convoquée par le travail de la mémoire collective n'est plus un simple objet de nostalgie mais la mémoire devient une forme pleine, significative et partagée par le groupe. De ce fait, elle agit comme une passerelle reliant passé et présent pour assurer la continuité et s'ancrer dans le quotidien. Plus que l'intégration échoue plus que la conscience de soi se renforce chaque jour davantage dont la finalité est fondamentalement politique. Cette reconquête de la mémoire religieuse musulmane orthodoxe au sein de la société française qui se présente comme une contre-culture a pour fin une critique radicale d'une politique assimilationniste « aveugle ».

Dans ce climat encourageant la réappropriation d'un « déjà là » auquel les individus adhèrent, et dont les frontières entre le moi et autrui deviennent opaques, « *l'existence individuelle se trouve alors prise en otage par le destin collectif. Du soi impensable sans les autres* » (Bogumil, 2004 : 190). Même si l'islam prône, du moins en apparence, à l'émancipation de l'individu, mais il cache (mal) l'aliénation fondamentale de celui-ci, ne serait-ce qu'en liant la vie à la mort. L'histoire de l'empire musulman totalitaire est riche des oppressions contre l'autonomie des individus et du politique, l'une et l'autre, séparément, ne peuvent atteindre la plénitude de la liberté.

Ceci explique l'acharnement des islamistes contre la laïcité⁵ qui suppose non seulement, comme le note si bien Marc Augé,

⁵ Celle-ci, dans son principe, contrairement aux représentations « fondamentalistes », n'est pas une négation ou un vide de la religion, mais plutôt, elle garantit qu'aucune religion en son sein prendra tout

l'autonomie du politique, mais aussi l'autonomie de l'individu. Un régime démocratique est un régime dans lequel l'autonomie du politique garantit l'autonomie de l'individu. [...] La laïcité est une valeur ; elle proclame la primauté de la conscience individuelle sur toutes les formes collectives aliénantes (Augé, 2017 : 302).

Cependant, cette « valeur » est une promesse, une notion exigeante, continuellement construite et reconstruite. Sa faiblesse essentielle est sa tendance à couvrir tout le monde sous ses ailes. Les deux sont intolérables l'une à l'autre : la religion politique est hostile à l'autonomie individuelle, la laïcité ne peut abandonner la promesse de vivre ensemble en se détachant de toute contrainte religieuse ou autre. La question alors est de savoir pourquoi ce désir de ces immigrés de convoquer des structures protectrices « aliénantes », de faire appel à des éléments fixe de l'identité, pourquoi ce choix « éthique » qui « nie » l'autre ou du moins la (re)lecture que l'on en fait nie l'autre ? Peut-on avancer que cette réappropriation symbolique est une construction d'un espace sécurisant que les immigrés manquent ? Est-ce que ce manque (s'il existe) est précisément un échec des valeurs de la laïcité en France ? Ou est-ce qu'il est lié à l'islam politique lui-même ?

En réalité le rapport du musulman à la mémoire religieuse est très complexe. Cette dernière est très imposante qu'elle déborde d'elle-même et qu'elle infecte les autres types de mémoires. Cette question est extrêmement présente qu'elle codifie les perceptions de la culture et de l'imaginaire des groupes sociaux ainsi que celles des individus. L'histoire du Coran est pour les musulmans un savoir. Par conséquent, ils s'autorisent toute sorte de réinterprétations non seulement du savoir religieux mais aussi tout le savoir, même profane.

Tout événement nouveau doit trouver d'emblée son interprétation dans l'histoire sacrée, le Coran est la trame de toute l'histoire. De ce fait, peut-on démontrer que l'immigré, s'il convoque la mémoire religieuse pour panser ses blessures actuelles, sera prisonnier d'un passé, d'un temps, d'un langage qui l'empêche de franchir ses horizons limités ?

Pourtant, la religion politique n'est pas le seul « ennemi » de la laïcité. Les défenseurs des droits des cultures opposent souvent la laïcité au multiculturalisme. À ce titre, tout en expliquant que ces défenseurs ne reconnaissent pas que les cultures ignorent souvent l'autonomie des individus, Marc Augé postule que

ceux qui réclament le pluralisme entre les cultures récusent le pluralisme à l'intérieur de chacune d'entre elles. C'est en renversant l'ordre des priorités, ajoutait-il, que l'on a une chance de libérer à la fois les individus et les cultures, les premiers en les désaliénant, les secondes en les aidant à évoluer (Augé, 2017 : 302).

l'espace. Elle garantit également aux individus de parler avec la première personne du singulier sans se référer à un nous quel qu'il soit, une tribu, une religion ou même un club sportif.

Dans la suite de son analyse, l'auteur laisse entrevoir que la laïcité forme un tout cohérent entre l'intégration culturelle et l'autonomie de l'individu, et que,

l'autonomie individuelle n'a besoin d'aucun signe extérieur d'appartenance à quelque communauté que ce soit » (Augé, 2017 : 302). Il conclut enfin, que « *la démocratie la plus achevée sera toujours celle qui laissera la plus large part à l'autonomie de l'individu* » (Marc Augé, 2017 : 304).

2. Les frontières mouvantes de la transculturalité

Il faut souligner d'emblée que notre objectif dans cet exposé est d'aller au-delà des divergences contextuelles⁶, fussent-elles conceptuelles⁷, politiques, assujetti à la notion de transculturalité. Nous suggérons que celle-ci, par son aspect souple et mobile, est susceptible de libérer l'individu des contraintes du destin collectif. Dénonçant l'illusion assimilatrice, intégratrice, multiculturaliste, la transculturalité doit uniquement faciliter les relations de confrontations, de débats, d'échanges dans le respect total de la différence, laissant toujours les appartenances originelles à leur altérité essentielle, tout en évoluant. Ainsi le dualisme demandant le choix entre l'un et l'autre est aboli. On se déplace du choix « soit moi...soit toi » ou « soit nous...soit vous » à l'alternative « et...et ».

Le transculturel implique donc une dynamique de transmutation, c'est pourquoi il se présente « *comme une nouvelle humanité. Humanité enfin dépouillée de son eurocentrisme, débarrassée du carcan de l'Histoire, où il serait possible de réinventer la culture en saisissant l'absence, l'entre-deux qui conduit à l'altérité créatrice* » (Lacroix, 1992). Il récuse l'idée d'assimilation basée sur des réalités éminemment eurocentristes. Il est également fondé sur le choc, l'affrontement et l'échange. Dans les années 1980, dans sa pleine expansion, Jean Lamore définit le transculturel comme :

un processus, consistant à dépasser, « le mot anglo-américain d'« acculturation » –, mais que le processus implique aussi nécessairement la perte ou le déracinement d'une culture antérieure, – ce qu'on pourrait appeler « déculturation », et en outre, signifie la création consécutive de nouveaux phénomènes culturels que l'on pourrait dénommer « néoculturation » (Lamore, 1987 : 18).

Contrairement aux termes interculturel et multiculturel qui *définissent un ensemble et le circonscrivent dans un espace et un temps* (Fulvio, 1985 : 299), le transculturel franchi les frontières et aboli les séparations. Une dimension transversale de l'espace-temps qu'on retrouve même dans l'étymologie du mot « trans » qui veut-dire « au-

⁶ Après sa création, il ne fut accepté que quelques décennies plus tard, et ne fut pas très remarqué dans les années qui suivent par des travaux retentissant. Il faut attendre jusqu'aux années 1980-1990 pour qu'il soit ressuscité par d'intellectuels canadiens collaborant au magazine *Vice versa*.

⁷ Les recherches ne sont pas parvenues à établir de consensus susceptible de délimiter de façon univoque la transculturalité et d'éclairer ses possibles applications.

delà ». Ainsi, la transculturalité s'oppose au multiculturalisme en ce qu'il privilégie le repli de chaque communauté sur elle-même, tel que se sont formés en France des communautés maghrébines distinctes. Cette ghettoïsation a engendré l'enfermement de chaque communauté ethnoculturelle. Ce « laisser-faire radical » vise, en apparence, à rétrécir les écarts rigides où existent des proximités culturelles plus ou moins communes, cependant les distances entre elles sont nettement repérables. En apparence aussi la liberté de tous est garantie par la république, cependant, sans moyens pour se faire entendre, leurs voix restent inaudibles. C'est pourquoi cette liberté peut se révéler illusoire du moment qu'elle est toujours suivie d'une reconnaissance conditionnée par la suprématie de la culture dominante. Celle-ci peut s'avérer quelquefois schizoïde. Elle est républicaine, revendiquant l'égalité entre tous les citoyens et le respect de l'autonomie de chacun, considérant les immigrés comme des citoyens à part entière. Cependant, s'il arrive à ces immigrés d'y croire en essayant de s'intégrer parfaitement, alors on leur rappelle qu'ils appartiennent à une réalité cristallisée irrémédiablement fermée. Cette situation renforce l'isolement, l'inquiétude et la discrimination entre les différentes cultures constituant la France. Cet état de fait, comme le pense remarquablement I. Stengers,

correspond à la conviction que c'est précisément la « teneur schizophrénique » des pratiques, la manière dont elles échappent au « ou bien... ou bien », qui les rend capables d'entrer en calcul avec d'autres « nous » et crée ce que Nathan appelait les « conditions » de l'échange, un échange lui-même à haute teneur schizophrénique. Car l'obligation générale qui régit cet ensemble disparate, le principe de tri- immanent auquel il correspond, est précisément — mais sur des modes différents selon que celui qui y vient y vient soit comme expert soit comme diplomate — l'exclusion active, inventive des « ou bien... ou bien » (Stengers, 197 : 147-148).

On le voit les deux pôles s'opposent et, on se précipite, encore une fois, dans la faute de choisir l'un ou l'autre. Ainsi apparaît la transculturalité comme une notion qui sous-tend la régulation d'affrontement et de dialogue et non une fusion ou une cohésion (qui peut sous-tendre l'assimilation). Il faut la prendre dans son sens de *trans* qui signifie :

(...) traversée, passage, métamorphose continue de l'identité : perte et gain sans arrêt, osmose. [...] Si à la base de la vision transculturelle il y a, au niveau de l'individu, la poursuite et l'acceptation d'une identité multiple, hybride, en devenir continuel, alors sur le plan politique, de la cité, à cette identité devrait correspondre une société libérée des fantasmes du pouvoir [...], enfin l'avènement d'une vraie démocratie à travers l'autonomie de l'individu (Fulvio, 1987 : 23).

Ainsi, l'aspect politique de la démarche transculturel est nécessaire, car on ne peut séparer celle-ci des problèmes d'institution : nous venons à déduire, en effet, qu'il est utopique d'espérer à une transculturalité réussie tant que le politique et les mécanismes institutionnels ne suggèrent pas l'image d'un partage interpénétratif symbolique qui abolit les inégalités. La leçon est claire : pas de transculturalité sans l'autonomie de l'individu et sans l'institution qui l'accompagne dans le respect et la dignité réciproque.

Ces deux derniers peuvent être ainsi suggérés comme des concepts clefs pour décrypter les enjeux permettant l'autonomie de différentes cultures dans une confrontation continue. Le respect exige le débat. Ainsi l'absence d'institution force les individus à rechercher d'autres espaces sociaux et politiques où ils espèrent retrouver « un propre » susceptible de leur offrir respect et dignité. La transculturalité ne peut sortir de la bulle de l'utopie que si elle tirera sa force et sa substance des enjeux politiques qui ne cessent d'être déterminé culturellement, en dépassant les débats purement linguistiques.

L'immigration maghrébine en France peut se révéler ainsi comme un laboratoire pour réfléchir sur le monde du futur, abolissant à la fois l'assimilation et le retour aux origines (religieuses ou nationales...), elle offre la possibilité de lier les deux. Sa composante essentielle est l'entretien d'une dynamique d'ensemble entre la singularité, l'appartenance et l'universel. Elle revendique alors l'idée d'une ouverture profonde de sa propre culture et l'ouverture sur les autres cultures, susceptibles d'inventer, dans le dialogue, la communion, l'effervescence, une culture fertile perpétuellement changeante. Ainsi le transculturel n'est pas stable, jamais clôturer, jamais accompli, car chacun préserve les constituants de son identité tout en embrassant les autres. L'immigré ainsi reste attaché à sa culture originelle, qui miroite sa spécificité, tout en s'intégrant à la culture du pays d'accueil. Les immigrés alors se trouvent entre leur appartenance effective à un certain héritage collectif, à un « nous », à une visée de l'autre et à un « tous ». La séparation ou l'arbitrage entre eux est refusé, l'impératif est de les accompagner afin qu'il puisse leur permettre de vivre en harmonie avec soi et avec l'autre dans un travail délibéré qui est le leur. Les immigrés fractionnent leurs appartenances à travers leurs spécificités. C'est seulement, à notre sens, à travers cette dynamique entre le pays d'accueil et les immigrés qu'on pourrait trouver des garanties de se protéger à la fois des assimilationnistes qui se cachent derrière les valeurs de la France républicaine, et des fondamentalistes qui se réactualise toujours sur des fondements de spécificités exclusives (religieuses ou autres). Faute de quoi, on peut assister à la procréation des inquiétudes et des déceptions qui sont souvent à l'origine de la haine. Les autres, nous ont déçus, et nous leur en voulons.

Conclusion

Nous concluons que les immigrés maghrébins ont connu des situations allant de l'« étranger ouvrier », à l'« immigré inassimilables » jusqu'à d'autres délimitations culturelles continuellement en controverse, dans des conditions et dans des termes qui leur ont été imposés. Ils n'ont pas cessé de négocier leur construction de soi et de l'autre. Nous avons tenté de suivre les interactions, les rapports de force, ainsi que les conceptualisations qui en découlent : de l'universalisme (qui prône l'assimilation), au multiculturalisme (qui revendique la sagesse de la juxtaposition de culture, laissant la

domination culturelle du pays d'accueil) pour arriver à la transculturalité (l'idée centrale de notre travail).

Celle-ci est en fait le second volet de cette réflexion, qui tente de se constituer comme valeur d'interaction susceptible d'imputer des modifications nécessaires, des enrichissements mutuels. Parce que la transculturalité opère par l'interaction, l'échange, le transfert dans un mouvement réciproque et perpétuel, elle est toujours en construction/déconstruction. Et comme elle ne délimite que des valeurs cibles sans être certaine de disposer des moyens qui sont à la hauteur de la besogne, elle peut, de ce fait, se montrer parfois utopique. Mais, les utopies ne sont-elles pas susceptibles d'ouvrir « de l'épaisseur dans le réel » ? Et les grandes œuvres humaines, n'étaient-elles pas au départ utopique ?!.

Bibliographie

Augé, M, 2017. *Qui donc est l'autre*. Paris : Odile Jacob.

Bogumil, J, 2001. « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 56^e année, n° 3, p 625-641. [En ligne] : <https://doi.org/10.3406/ahess.2001.279971> [consulté le 15 janvier 2022].

Bogumil, J. 2004. « Mémoire et représentation pour un vivre ensemble ». *Espaces Temps*, 84-86, *L'opération épistémologique. Réfléchir les sciences sociales*, p. 187-192. [En ligne] : http://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_2004_num_84_1_4250 [consulté le 17 février 2022].

Bourauoi, H, 2005. *Transpoétique : Éloge du nomadisme*. Montréal Canada : Mémoire d'Encrier.

Carrière, M, 2007 « La visée transculturelle, un état de perte : le théâtre de Marco Micone ». In : *1985-2005 : vingt années d'écriture migrante au Québec. Les voies d'une herméneutique*, n° 80, textes rassemblés et présentés par Marc Arino et Marie-Lyne Piccioné, Canada : PUD.

Clanet, C, 1990. *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Éducation et en Sciences Humaines*, Toulouse : Presse universitaire du Mirail.

Fulvio, C, 1985. *Sous le signe du Phénix*. Montréal : Guernica.

Isabelle, S, 1997. « Pour en finir avec la tolérance », *Cosmopolitiques*, 7. Paris : La Découverte.

Jean-Michel, L, 1992. *Métamorphoses d'une utopie*. Paris-Montréal : Presses de la Sorbonne Nouvelle/Éditions Triptyque.

Lamore, J, 1987. « Transculturation : naissance d'un mot ». *Vice Versa*, n° 21, p. 18. Québec : éd, Vice Versa, novembre.

Taylor, C, 1994. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Aubier.

Todorov, T, 2008. *La peur des barbares, Au-delà du choc des civilisations*. Paris : Robert Laffont.



© *Synergies Algérie*, n° 31, Année 2023.
Revue du GERFLINT (Évreux - France)
ARK : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42690100x>
Bibliothèque nationale de France

Première édition de l'article - décembre 2023 -

Éléments sous droits d'auteur –
Modalités de lecture et de citation, politique d'archivage et mentions
légales consultables sur le site de l'éditeur www.gerflint.fr
et de la revue <https://gerflint.fr/synergies-algerie>

Contact : synergies.algerie.gerflint@gmail.com

