

Article

« Formation et intervention interculturelle : défi pour l'Ontario français »

Anselme Mvilongo-Tsala

Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire, vol. 1, n° 1, 1995, p. 122-140.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/026057ar>

DOI: 10.7202/026057ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Formation et intervention interculturelle: défi pour l'Ontario français

Cet article s'inscrit dans l'effort de formation à l'intervention sociale interculturelle, effort entrepris depuis quelques années par des théoriciens et praticiens sociaux afin de dispenser des services plus adéquats aux personnes provenant de cultures diverses. Après avoir relevé les différents modèles d'approches théoriques et pratiques de la problématique, l'auteur propose d'enrichir cette formation par l'apport du double concept de la centration et de la décentration culturelle. Reconnaisant les répercussions négatives du sociocentrisme cognitif déformant, il suggère aux intervenantes et intervenants franco-ontariens des pistes pour éviter le danger associé à une pratique sociocentriste uniformisante, et pour soulever la question des bases culturelles du style de vie des populations à aider.

Anselme Mvilongo-Tsala

École de service social, Université Laurentienne

L'opresseur n'a pas d'existence apparente. Non seulement il ne s'identifie pas lui-même en tant que tel, mais il n'est même pas désigné comme ayant une réalité propre. La densité immédiate de sa présence est telle qu'il devient invisible dans la totale coïncidence que réalise son univers avec l'Univers. Rarement vu, rarement nommé, il est pourtant le seul à exister à part entière; détenteur de la parole, il est aussi le programmeur suprême qui confère les divers degrés d'existence à celles et à ceux qui sont différents de lui. (Noël, 1989:17)

Le problème de l'intervention sociale dans le contexte du pluralisme culturel de la société canadienne a mobilisé, ces dernières décennies, beaucoup de réflexion de la part des personnes intéressées à l'intervention sociale. Dans un récent article, Sylvie

«...la politique canadienne du multiculturalisme stigmatise celles et ceux qu'elle veut intégrer... elle alimente le racisme et complique l'intervention.»

Perras et Nicole Boucher (1993) ont démontré que la politique canadienne du multiculturalisme stigmatise celles et ceux qu'elle veut intégrer; ce faisant, elle alimente le racisme et complique l'intervention. «La montée récente du racisme, écrivent-elles, n'est pas un effet du hasard. La culture ou la différence ne peut être appréhendée en dehors de son contexte historique, ni analysée sans tenir compte des agents qui la mettent en oeuvre, à un moment historique donné» (p.116). Pour combattre ce racisme, les intervenantes et intervenants sociaux devront éviter de suivre les modèles culturalistes raciaux étrangers et arrêter d'accréditer des concepts ambigus. «C'est par l'analyse et l'innovation, suggèrent ces mêmes auteures, que le service social deviendra capable de lutter efficacement contre le danger de la montée du racisme [...] et de contribuer à bâtir une société nouvelle plus égalitaire et plus juste» (p.117).

Michèle Vatz-Laaroussi (1993) aborde le problème de l'intervention et des stratégies familiales en interculturel et propose un modèle basé sur l'analyse du groupe de vie familiale et sur les stratégies que la famille met en oeuvre dans l'immigration pour assurer sa survie. Ce modèle se fonde sur quatre sous-systèmes culturels, à savoir : «celui du pays d'origine tel que connu avant le départ, celui du pays d'origine tel qu'il figure dans les représentations familiales après l'immigration, celui de la société d'accueil transmise par la communauté ethnique et son organisation, celui enfin, de cette même société à travers ses institutions» (p.60). Un tel modèle, selon l'auteure, devrait permettre d'appréhender la complexité du vécu migratoire et de cheminer avec les membres de la famille dans leur «reconstruction» psychosociale tant individuelle que collective. Et l'auteure estime que «c'est dans cette gestion que l'intervenant social va intervenir, lui-même porteur des valeurs et modèles de la société d'accueil ou de la communauté ethnique dont il peut être membre» (p.60). Ces propos rejoignent la réflexion proposée dans le présent article.

Diane Bernier (1993) fait appel à plusieurs théories sur le stress pour avoir une vision d'ensemble de l'expérience des Indochinois qui arrivent des camps de réfugiés du Sud-Est asiatique. L'auteure retient les formes de stress suivantes : le stress

associé au changement, à l'acculturation, au deuil et au traumatisme. Elle a choisi de souligner, pour la formation à l'interculture, quelques éléments qui sont dans la continuité des théories sur le stress. La résistance traditionnelle des immigrantes et immigrants, des réfugiées et réfugiés à consulter les organismes sociaux, résistance observée d'ailleurs par plusieurs autres auteurs, met en évidence l'importance de la formation à l'intervention en contexte interculturel. L'auteure précise que «la distance culturelle et la particularité des expériences de vie de ces réfugiés justifient une formation spécifique pour les aidants actuels et potentiels de ce réseau» (p.93). Ceci constitue une invitation à explorer d'autres concepts pour élargir cette formation afin d'inventer des solutions aux mille et une questions que soulève l'Ontario multiculturel d'aujourd'hui.

Dans l'ouvrage collectif «Comprendre pour soigner autrement», Ellen, E. Corin et al (1990) relèvent, en Abitibi, trois configurations culturelles qui sont chacune à leur façon le produit d'une histoire particulière et qui ont émergé dans un même espace territorial qu'on pourrait se représenter comme un tout culturellement homogène. Pourtant, c'est au carrefour des différences culturelles en Abitibi que se révèle le profil véritable de la région. Pour offrir des services de santé mentale adéquats dans cette région, ces différences culturelles ont suscité la mise sur pied de quatre modèles, à savoir :

- un modèle centré sur le travail infirmier
- le modèle psychologico-centrique
- le modèle médico-centrique
- et un modèle centré sur l'espace transitionnel.

Ces différentes approches ne sauraient être homogénéisées par une sous-culture dominante si on veut donner de tels services de santé mentale. «Une politique régionale de santé mentale qui annulerait cette pluralité d'approche ne pourrait que rapidement conduire à un appauvrissement» (p.236), affirment les personnes qui ont signé ce texte. Autrement dit, la façon de voir ou de concevoir et de dispenser les services doit absolument respecter chaque sous-culture de la région, pour permettre d'initier de nouvelles pratiques répondant mieux aux besoins des populations.

En 1994, la revue «Nouvelles Pratiques Sociales» dans son dossier sur *L'Arrimage entre le communautaire et le secteur public*, soutient que «l'organisation, le fonctionnement ainsi que les pratiques d'intervention des organismes communautaires se distinguent de ceux qu'on retrouve dans le réseau public de la santé et des services sociaux» (p.46). Il y a donc des différences profondes entre les deux groupes d'organisation: différence de vision de la même société, différence de conception de services à offrir à la même société; bref, deux «cultures organisationnelles» qui doivent se connaître chacune dans sa spécificité de prestation de services, se reconnaître différentes l'une de l'autre, se respecter mutuellement sans que l'une ait des prétentions hégémoniques sur l'autre. Les auteures précisent «qu'il est primordial de mieux cerner la spécificité des pratiques et les éléments qui caractérisent la culture organisationnelle des groupes communautaires» (Nouvelles pratiques sociales, 1994:60). Ceci est pertinent à notre propos d'autant plus que les groupes d'organisations populaires ou groupes d'entraide prennent de plus en plus d'importance en nombre et en qualité. La seule ville de Sudbury comptait, en 1994, plus de 52 groupes d'entraide, ce dont les intervenantes et intervenants sociaux devront désormais tenir compte dans leur pratique.

Gisèle Legault (1991) propose que, pour répondre de façon appropriée aux exigences de la pratique en milieu multi-ethnique et multiculturel, les personnes formées en travail social aient une formation au niveau du savoir, du savoir-être et du savoir-faire. Avant elle, d'autres auteurs comme Albert (1986) et Cohen-Emerique (1984) avaient proposé respectivement le modèle de «sensibilisateur» de culture et le modèle de «prise de conscience» de sa culture.

Le modèle «sensibilisateur» de culture est très utile pour communiquer des informations culturelles, pour augmenter les aptitudes à faire des interprétations culturelles qui soient en accord avec celles de la culture autre que la sienne et pour faciliter les relations entre les personnes de cultures différentes. Le modèle «conscientisateur» permet, à partir d'une connaissance de soi, d'intégrer la connaissance de l'autre avec ses différences socio-culturelles.

«...la population ethno-culturelle perçoit la culture dominante et les personnes qui la représentent comme dominateurs et oppresseurs plutôt que simplement différents.»

Cette problématique semble requérir une exploration interculturelle non seulement du point de vue de la culture dominante et de ses institutions, dont le service social, mais aussi à partir des perspectives culturelles des diverses communautés qui, elles aussi, peuvent constituer des sous-cultures plus ou moins dominantes. Étant donné que, sur le plan social, «la société occidentale-nord-américaine en général fonctionne dans le contexte de hiérarchie de cultures plutôt que d'égalité entre cultures, ce qui permettrait la reconnaissance des différences» (Kalpana, 1988:34), il existe une relation de verticalité entre les communautés culturelles, relation qui se traduit par une stratification qui place au sommet la culture dominante normative. D'une part, la population *ethno-culturelle* perçoit la culture dominante et les personnes qui la représentent comme dominateurs et oppresseurs plutôt que simplement différents. L'intervenante et l'intervenant social comme praticien, praticienne, théoricien ou théoricienne représente la culture dominante et la culture de sa profession. Dès lors, peuvent-ils vraiment être neutres et démystifier les notions erronées véhiculées par des termes tels que «groupe ethnique», «communauté culturelle», «minorité», «allophone», etc?

Pour résoudre ce problème, la réflexion devrait porter sur l'intervention dans une société multiculturelle, source d'une réalité interculturelle, réalité qui s'oppose au dualisme et au monisme. Au dualisme, c'est-à-dire à l'idéologie qui prône la polarisation: d'une part la culture dominante et d'autre part les autres cultures individuelles nullement reliées entre elles, s'ignorant les unes les autres dans une indifférence de ghetto et dans l'autonomie de l'indépendance souveraine, exclusive des autres. Au monisme, où la culture d'un groupe se présente à l'autre comme absolument nécessaire à sa survie et à son existence, au point de ne plus respecter la distinction, la différence et l'irréductibilité constitutive entre les deux.

C'est ce que Dominique Perrot (1990) illustre en parlant de la coopération, quand il écrit: «le coopérant a beau parler de *son* projet, c'est le projet lui-même, comme structure, qui déterminera sa pratique de coopérant» (p.35). De façon similaire, l'on peut dire des intervenantes et intervenants sociaux qu'ils ont beau

avoir tendance à parler de *leurs* interventions, c'est leur sous-culture dominante ou leur culture professionnelle, comme structure, qui déterminera pour une bonne part leur pratique. Or, si nombre de ces interventions consistent, comme l'écrit René Bureau (1978), à remplacer «un potager par un parking chez les végétariens sans voiture», à quoi servirait-il de les sensibiliser et à quoi les sensibiliser? C'est à ces deux questions que nous tenterons d'apporter notre contribution en abordant le problème de la «formation» à l'intervention sociale interculturelle.

Nous ne l'envisagerons pas dans une optique descriptive, montrant ce qu'elle est, comment elle est conçue, quels en sont les effets dans tel ou tel contexte, mais bien sous l'angle normatif de ce qu'elle devrait être. Pour ce faire, nous articulons notre réflexion autour du double concept de *centration et décentration culturelle*.

La centration culturelle est le double phénomène qui consiste à valoriser les réalisations et les aspirations du groupe auquel on appartient et à dévaloriser celles des autres groupes. On surestime son propre groupe et on sous-estime l'autre groupe. La *décentration culturelle* est une démarche scientifique permettant à l'individu de saisir l'autre en tant que lui-même, réduisant ainsi la part de la subjectivité.

Dans ce contexte, on désigne comme *macro-culture* la culture dominante occidentale-nord-américaine par le fait qu'aujourd'hui, la réalité humaine est divisée en plusieurs cultures et sous-cultures dont les sociologiquement dominantes sont la civilisation technologique, le système pan-économique et ce que l'on nomme, de façon populaire, le *mode de vie occidentale*.

Centration culturelle: penser l'autre selon soi

Selon Perrot (1990), attitudes, comportements, façons de voir sociocentriques sont le propre de tout groupement humain. Il démontre que le sociocentrisme comme phénomène est

universel, même si les formes qu'il peut emprunter diffèrent d'une culture à l'autre.

Par ailleurs, les conséquences du sociocentrisme de tel ou tel groupe sont loin d'être identiques. Prenons l'exemple de la culture occidentale-nord-américaine: en raison de sa puissance technologique et économique, elle dispose des moyens capables d'imposer aux autres sa rationalité et sa façon de concevoir et d'implanter le *développement*. C'est en ce sens que le sociocentrisme occidental (nord-américain ou autre) est spécifique, d'une part, dans la menace qu'il fait peser sur toute autre culture et, d'autre part, dans le fait qu'il possède les moyens matériels et financiers pour mettre cette menace à exécution.

Mis à part ce sociocentrisme, exceptionnel par sa capacité de s'imposer matériellement, la culture occidentale possède également une faculté de réflexivité qu'elle a apprise à développer au cours de son histoire. La sensibilisation de l'intervenante et de l'intervenant social devrait donc avant tout miser sur cette aptitude culturelle à réfléchir sur sa culture d'appartenance afin de diminuer les effets de son propre sociocentrisme.

«La sensibilisation de l'intervenante et de l'intervenant social devrait donc avant tout miser sur cette aptitude culturelle à réfléchir sur sa culture d'appartenance afin de diminuer les effets de son propre sociocentrisme.»

Comme tout autre individu, il n'est pas un simple enregistreur de faits, il n'est ni passif ni isolé. Son rôle est actif. En effet, souligne P. Watzlawick (1972), «dès l'enfance, il structure, sélectionne, classe, trie, filtre non seulement les mille et une perceptions sensorielles qui l'affectent à chaque instant mais tous les messages qu'il reçoit» (p.93). S'il n'est pas passif, il n'est pas non plus isolé; il est inséré dans une histoire, une société qui l'empêche à tout jamais de se considérer libre de ce réseau extrêmement complexe de liens entravant sa volonté d'être objectif. Tout au long de son existence, l'individu acquiert des systèmes de référence. Progressivement, cet individu se socialise grâce à la famille, à l'école, au quartier, à la bande, à la profession, etc. Finalement, il intériorise le cercle concentrique le plus englobant, à savoir celui constitué par la culture dominante et ses valeurs.

À ce stade, il assimile les valeurs dont il se servira pour connaître sa réalité qu'il croit être la réalité. L'individu se met graduellement au centre de ses perceptions; de même, il met son groupe au

centre et c'est à partir de ce centre qu'il élabore ses jugements sur la culture des autres. Être socio-centré, c'est donc penser l'autre selon soi, c'est l'illusion systématique et non-consciente d'être en possession d'un savoir objectif, c'est présupposer qu'on n'a pas de présupposés, c'est ignorer l'ampleur de la subjectivité personnelle et sociale. La tâche de la formation est donc de déclencher un mouvement réflexif chez l'intervenante et l'intervenant social pris en tant que sujet individuel culturellement déterminé. La prise de conscience des centres constitutifs de sa personnalité individuelle et sociale est le préalable de la mise à distance de ces repères. Les sources de valorisation positives et négatives n'agissent pas mécaniquement. Les différents contextes détermineront lequel, de la classe sociale, du sexe ou de la profession l'emportera, dans un cas particulier, sur les autres. Perrot (1990) nous apprend que «dans telle circonstance, l'individu réagit en tant qu'ouvrier, dans telle autre, comme homme, comme jeune ou encore comme occidental-nord-américain» (p.37). Avec l'intervenant social, il s'agit d'analyser essentiellement ce sociocentrisme, c'est-à-dire la constellation des valeurs acceptées ainsi que celles rejetées, critiquées ou ignorées tant dans sa propre culture que dans les cultures étrangères. Si la personne responsable de l'intervention saisit ce que signifie une centration au niveau culturel, elle sera par la suite mieux à même d'interroger les autres centres de valeurs qui affectent son comportement et son idéologie.

Se distancer de sa culture par la décentration

Être en mesure de reconnaître ses centrations constitue un premier pas vers la décentration; il ne s'agit pas d'un état achevé que l'on atteindrait au terme d'une formation, mais d'un processus qui évolue avec la prise de conscience et la pratique.

Si, dans le cadre de la formation anti-discriminatoire en intervention sociale, on opte pour la sensibilisation aux deux phénomènes de la centration et de la décentration, il faudra

«Les phénomènes valorisation / dévalorisation existent toujours car ils ne peuvent être éliminés de façon volontariste mais plutôt être amenés à la surface de la conscience.»

renoncer à l'accent prioritaire mis habituellement sur l'information. Il est vain de fournir des éléments de connaissance sur d'autres cultures si cette connaissance n'est pas elle-même soumise à un nouveau regard décentré. On ne se satisfera donc plus d'une simple information transitive présentée comme le reflet *objectif* de la réalité, mais on commencera par interroger le rapport entre la perception occidentale-nord-américaine et cette réalité autre. Cette démarche réflexive sur les mécanismes va contraindre l'intervenante et l'intervenant social à faire face à ce qu'il croit évident. Au lieu d'occuper de façon «naïve» son centre, il s'exercera à le mettre à distance sans pour autant l'abandonner — ce qui est impossible. Les phénomènes valorisation/dévalorisation existeront toujours car ils ne peuvent être éliminés de façon volontariste mais plutôt être amenés à la surface de la conscience.

La décentration ne conduit pas nécessairement à l'objectivité, mais elle y tend. Il n'est pas simple d'ébranler ses centrations qui fonctionnent efficacement comme éléments de structuration de l'identité individuelle et sociale, à travers une relativisation disciplinée, car elles fonctionnent efficacement comme éléments de structuration de l'identité individuelle et sociale. Aussi, il est courant de se heurter au réflexe de défense-type qui consiste à se plaindre pendant les sessions de formation de ce que «l'on fait trop de théorie et pas assez de pratique», que «l'on met trop l'accent sur les problèmes alors qu'il faudrait de l'information utile et positive». De là, très rapidement, on assimile à **théorique** et à **abstrait** ce qui est effectivement problématique. En revanche, est considéré comme utile et pratique tout matériel informatif qui ne soit pas anxiogène mais «factuel», apparemment objectif et neutre, peu propice à la polémique.

Le lien entre théorie et pratique n'est pas toujours aisé à faire accepter. Il est cependant nécessaire de mettre en lumière le lien dialectique entre le sociocentrisme culturel influençant la connaissance et les pratiques de la relation d'aide.

Dualité et ambivalence du sociocentrisme

Le sociocentrisme est un phénomène à la fois double (cognitif et pratique) et ambivalent (identitaire et uniformisant). Double, il s'observe à deux niveaux qui s'interpénètrent constamment : celui de la connaissance et celui de la pratique. Ambivalent, car il existe deux types de sociocentrisme : le sociocentrisme qu'on appelle identitaire et celui qu'on qualifie d'uniformisant. Le premier fonde l'identité de l'intervenant et de l'intervenante (sexuelle, sociale, nationale, macro-culturelle, etc.), le second réduit et va jusqu'à détruire l'identité de l'autre.

Le sociocentrisme occidental ou nord-américain, dans son ambivalence et sa dualité, tel est le phénomène complexe avec lequel l'intervenante et l'intervenant social devrait se familiariser afin de pouvoir prétendre à une expérience plus large et plus enrichissante que celle d'une simple fonctionnalité efficace dans le cadre de son intervention. Cette personne, qu'elle provienne de la culture dominante ou de tout autre sous-culture minoritaire, est en droit d'attendre de la «formation» qu'elle la mette en garde contre son sociocentrisme déformant sur le plan cognitif puisque celui-ci débouche, en pratique, sur un sociocentrisme uniformisant. Les valorisations positives et négatives du sociocentrisme cognitif sont de nature affective et, la plupart du temps, non-conscientes. Ce sont elles qui induisent une perception déformée.

*«Une collègue...
posait la question :
'Pourquoi ne sont-ils
donc pas tous cana-
diens? On n'aurait
pas de problèmes!'"»*

Une collègue travailleuse sociale, dans un atelier sur l'intervention en contexte interculturel, lors d'un colloque tenu à Montréal sur le même thème, posait la question : «Pourquoi ne sont-ils donc pas tous canadiens? On n'aurait pas de problèmes!» Il s'agissait des immigrants et immigrantes. Une sensibilisation devrait permettre de toucher du doigt ce caractère affectif (non rationnel) et amener à la conscience cette perception «automatique» et non-consciente.

Un exemple pour concrétiser ce qui précède. La projection est une manifestation typique du sociocentrisme cognitif. Ayant

«La valeur accordée au travail en Amérique du Nord... est considérée comme étant la norme souhaitable dont les spécialistes sont les garants.»

valorisé un aspect de la société occidentale-nord-américaine, on le projette ailleurs en émettant l'hypothèse qu'il devrait y exister. La valeur accordée au travail en Amérique du Nord, comme en Occident en général, est considérée comme étant la norme souhaitable dont les spécialistes sont les garants. Ce sens du travail découle de la conscience que l'on a acquise en société que le travail est un devoir quasi-sacré, que sans travail (emploi), l'individu n'est «rien» aux yeux de la société sinon un problème (le chômage); que c'est par le travail que l'on s'épanouit dans la vie, que l'on trouve son identité, que le travail doit être efficace et salarié pour être pris au sérieux, etc. En d'autres termes, il s'agit de l'argent que rapporte le travail, l'argent qui donne le pouvoir de faire ce que l'on veut. On oublie ou on ignore que le travail n'est pas toujours salarié, mais qu'en ce cas, il n'est pas moins épanouissant: qu'on pense à tant de mères de familles canadiennes qui sont fières d'avoir élevé leurs enfants, sans salaire pour ce travail. Avant la colonisation européenne, beaucoup de pays ne connaissaient pas le salariat, les gens travaillaient sans salaire et s'épanouissaient autrement, comme par la création d'oeuvres d'art, par exemple la sculpture des masques de bois.

Garante de cette valeur-travail et pas toujours consciente de ses biais la personne responsable de l'intervention va exporter ses normes et ses valeurs. L'efficacité est ici ce qui prime. Cependant, comme le dit R. Pannikar cité par Perrot (1982): «Il n'y a pas de valeurs qui soient transcendantes à la pluralité des cultures pour la simple raison qu'une valeur n'existe comme telle que dans un contexte culturel donné» (p.39). Comment se produit cette projection concrètement? Il y a d'abord valorisation du travail à l'occidentale, puis en conséquence logique, dévalorisation de telle ou telle société qui «n'a pas le même sens du travail». L'intervenante et l'intervenant social sociocentré constatera qu'il manque à son client ce sens, défini comme le sens du travail; c'est donc un vide, une absence, une carence que l'intervention est appelée à combler.

Ces valorisations/dévalorisations peuvent déboucher sur une perception déformée parce qu'en projetant la valeur-travail occidentale, on ne voit pas — on ignore — le type spécifique

de conception du travail existant dans la société du bénéficiaire à aider: de ce fait, on ignore ou on dénie les réalités culturelles du bénéficiaire. Enfin, il y a perception d'autres éléments que le manque du sens *du* travail a rendu visibles: la *perte* de temps en relations sociales par exemple, la *paresse*, le *manque* de responsabilité, etc.

Tentation de vouloir transformer l'autre

Ces trois phases: projection et découverte d'un *manque*, scotomisation et ignorance de la réalité autre, valorisation, dénigrement des traits culturels spécifiques *choisis* par la perception déformée aboutissent à la conclusion selon laquelle il convient de changer l'autre pour le rendre à son image. Cela équivaut, par exemple, à essayer de le «développer». On voudrait qu'il acquière un rapport d'anticipation et de prévision de l'avenir, qu'il accorde le crédit dû à la démarche scientifique, qu'il renonce à son attachement au sacré, qu'il abandonne ses croyances traditionnelles (obstacles au progrès), qu'il respecte les impératifs de la production, eux-mêmes soumis à une certaine conception du travail, tributaire à son tour d'un temps chronométré, découpé et linéaire. Faisant l'étude de l'utilisation de l'espace par les êtres animés dans leurs relations, et des significations qui s'en dégagent, Hall (1971), relève un trait propre à la culture japonaise concernant l'orientation dans l'espace. «Les Japonais, écrit-il, donnent des noms aux intersections plutôt qu'aux rues qui s'y croisent. En fait, chaque coin d'un carrefour possède son identité». Pour pallier ce trait de l'espace japonais, «les forces d'occupations américaines, poursuit l'auteur, donnèrent des noms à quelques grandes artères de la ville et posèrent des plaques écrites en anglais (avenues A, B, C...). Les Japonais attendirent poliment la fin de l'occupation pour retirer les plaques. Ils se retrouvaient pourtant déjà pris aux pièges d'une innovation culturelle étrangère» (p.184). Ainsi, à travers l'exemple d'une manifestation de la perception déformée, à savoir la projection, on est amené à voir comment le manque dont on a

«...ce faux savoir envisageant la différence comme une déficience débouche sur des pratiques non appropriées d'intervention ou de développement.»

parlé détermine une pratique d'uniformisation. Une sensibilisation adéquate devrait permettre de saisir le mécanisme commun à toutes les centrations (valorisations positives et négatives) et à leur conséquence sur le plan de la connaissance, dans un premier temps, puis sur celui de la pratique, dans un deuxième temps. Car, au sociocentrisme cognitif déformant correspond le sociocentrisme pratique uniformisant de la culture ou sous-culture dominante. Ce sociocentrisme est un danger pour toute personne travaillant en intervention, qu'elle provienne de la culture dominante ou dominée. Elle évitera ce danger en se questionnant au départ afin de prendre conscience des bases culturelles du style de vie de la société d'origine de la personne à aider.

Dans le cas spécifique de la projection développée ici, ce faux savoir envisageant la différence comme une déficience débouche sur des pratiques non appropriées d'intervention ou de développement. Si la différence est considérée comme un manque, une erreur ou un obstacle, la pratique cherchera en effet à combler ce manque, à supprimer l'erreur ou à renverser l'obstacle. Pour développer un individu ou un groupe où dominant des valeurs telles que l'équilibre nature/personne, une autosubsistance relative, la richesse des relations sociales, la dépense improductive, il faudra introduire la parcellisation des activités par le travail salarié, introduire les notions de profit et d'individualisme, susciter l'admiration face à des techniques dominant la nature et rationalisant son exploitation, bref désorganiser préalablement le client ou la cliente ou la société à développer. On pressent donc que cette sensibilisation sera autre chose que l'installation auto-satisfaite de l'intervenante ou l'intervenant social dans son intervention, mais bien la compréhension des déterminants cognitifs de sa pratique.

Personne ne saurait prétendre à la décentration complète, mais chacun peut tendre vers une décentration relative. Les valorisations centrant la perception se produiront toujours mais seront aussi conscientes que possible et, de ce fait, susceptibles d'être diminuées ou, du moins, un tant soit peu tenues sous contrôle. Pour une lecture d'inspiration culturelle, l'intervenante ou l'intervenant social devra se poser le problème des bases culturelles du style de vie qui caractérise les gens auprès desquels il inter-

vient. Ces bases culturelles peuvent être à l'origine des problèmes qu'ils présentent. C'est pourquoi, comme dit Goldmann, (1967) «l'une des tâches les plus importantes pour tout chercheur sérieux semble résider dans l'effort pour connaître et faire connaître aux autres ses valorisations en les indiquant explicitement, l'effort qui l'aidera à atteindre le maximum d'objectivité subjectivement accessible au moment où il écrit». Cette tâche est importante en relation d'aide, non pas pour atteindre en priorité cette objectivité, mais bien parce que les personnes sont engagées dans une opération de changement, de développement, c'est-à-dire une ingérence dans les affaires «intérieures» culturelles de la clientèle, d'un groupe donné et que, de ce fait, elles se doivent d'avoir un minimum de recul par rapport au sens de leurs actions. Faute de cela, elles ne peuvent se prévaloir d'un titre professionnel mais bien de celui de *croisé* fonçant au plus proche de son efficacité sociale, *croisé* technocrate et missionnaire, l'imposition et la non-conscience étant les maîtres-mots de sa pratique. Toute défense de la différence face à l'uniformisation doit donc se garder de deux pièges :

1. conférer à la différence, à la spécificité, un contenu fixe, la ranger dans un catalogue de «traits culturels». Le danger ici est d'adopter une attitude passiste, nostalgique d'une époque révolue que l'on souhaite immuable et conforme à des regrets;
2. décréter du dehors ce que devrait être l'identité différentielle d'une société, par exemple: l'État imposant à tous et toutes sa conception d'une identité nationale unique, ou le mouvement révolutionnaire déclinant une identité normative selon les impératifs d'une classe.

Le sociocentrisme identitaire est nécessaire

Cependant, il reste à observer qu'on ne saurait se décentrer sans connaître son propre centre et sans adhérer à ses valeurs. Encore une fois, l'accent est à mettre sur l'illumination des zones non-conscientes et non sur un questionnement de ses valeurs

«...on ne saurait se décentrer sans connaître son propre centre et sans adhérer à ses valeurs.»

propres. Ainsi la pratique du service social dans la communauté minoritaire franco-ontarienne, tout en maintenant les valeurs fondamentales de la culture canadienne ou nord-américaine de démocratie, de liberté, de l'importance de l'individu et de ses droits, doit sauvegarder et s'appuyer sur la mentalité, les coutumes propres aux Franco-Ontariennes et Franco-Ontariens par rapport à la façon de vivre des autres cultures. Plus encore, cette pratique devra tenir compte des populations allogènes francophones vivant en son sein. La tâche d'éducation à l'intégration de l'adolescent de parents francophones allogènes en Ontario peut être un exemple éclairant. Cette tâche est particulièrement difficile, puisque le jeune veut se bâtir une identité à partir des deux cultures dont il est issu. Plus vulnérable que les parents, il n'a pas de personnalité constituée sur laquelle s'appuyer. Il est en proie à la fois à l'angoisse existentielle de l'adolescence et à l'angoisse culturelle. Il éprouve le besoin d'appartenance, mais il n'appartient à aucune des deux cultures. Il veut s'affirmer face à ses parents, mais il risque, en refusant sa culture d'origine pour adopter sans réserve celle de la société d'accueil, l'amputation d'une partie de lui-même. Attiré par la nouvelle société, il subit aussi le rejet de la part de celle-ci; le jeune devient particulièrement insécure car il n'est pas sûr de la place que la nouvelle société est prête à lui reconnaître et des perspectives d'avenir qu'elle peut lui offrir. Il nage dans l'ambiguïté. S'il est rejeté de l'intérieur et de l'extérieur, il court le danger de ne pas s'accepter lui-même. Ce que vit le jeune francophone allogène de l'Ontario peut être vécu, à des degrés divers, par un jeune Franco-Ontarien. Et comment intervenir dans une famille francophone allogène dans un Ontario si fortement multiculturel?

Il faudrait d'abord reconnaître qu'il existe un manque d'outils de base en intervention sociale. Il manque une pensée *familiale* et une théorisation poussée du rôle social et politique de la famille. Dans la société d'accueil, l'accent ayant été le plus souvent mis sur les individus dans la famille plutôt que sur la famille en tant qu'un tout ou une mini-société, il est facile de comprendre les difficultés particulières que connaissent les familles allogènes pour qui les individus s'épanouissent par et dans la famille.

De plus, les normes culturelles de la société dominante sont souvent en conflit avec celles des parents de la culture minoritaire. Être parent dans un groupe racial minoritaire est particulièrement difficile. Les familles francophones allogènes s'intègrent dans un milieu *minoritaire* franco-ontarien lequel est aussi aux prises avec les mêmes problèmes d'éducation dont il a été question précédemment, car il est appelé à s'intégrer à une culture majoritaire. Les familles de groupes raciaux et ethniques minoritaires, affirment Davis et Proctor (1989), confrontent la difficile tâche d'élever leurs enfants dans la culture majoritaire. Donc la famille francophone allogène vit une double minorisation; 1) par rapport à la société franco-ontarienne et 2) par rapport à la société anglophone.

Souvent, il y a une méconnaissance de ce conflit de la part des professionnels et professionnelles de la société dominante ou de la sous-culture dominante. Leurs suggestions peuvent alors ne pas refléter les objectifs des parents pour le développement de leur enfant. L'aide première serait la reconnaissance de ce conflit par les professionnels et professionnelles. Les parents se sentiraient pour le moins déculpabilisés et trouveraient des alliés pour inventer des solutions aux problèmes d'éducation de l'enfant. L'aide idéale serait de développer une théorie du rôle social et politique de la famille qui soit un terrain commun pour l'étude des difficultés éducatives de toute famille dans notre société. Cette théorie pourrait tendre à sensibiliser tous les parents à la dimension sociale des valeurs à inculquer à l'enfant telles que le droit de l'autre d'être respecté en tout domaine, la mise en commun des ressources intellectuelles et autres, pour une réussite en commun, plutôt que la compétition, etc. Se basant sur une telle théorie, les personnes issues de la culture ou de la sous-culture dominante verraient plus facilement ce qui dérange dans le comportement et l'attitude du jeune de parents allogènes. La nouvelle théorie de la famille devrait minimiser le plus possible la fragmentation des champs d'intervention tant auprès des jeunes qu'auprès des familles, afin que parents, éducateurs et autres intervenantes et intervenants puissent échanger et vaquer en concertation à la tâche éducative des jeunes de notre société.

«L'aide idéale serait de développer une théorie du rôle social et politique de la famille qui soit un terrain commun pour l'étude des difficultés éducatives de toute famille dans notre société.»

Conclusion

L'intervention sociale en Amérique du Nord devrait reconnaître les valeurs soutenues par la culture canadienne, nord-américaine ou occidentale, mais également reconnaître les valeurs qui fondent l'identité (de classe, nationale, professionnelle, etc.), car il existe un sociocentrisme identitaire qu'il ne faudrait pas briser sous peine de produire des individus sans ancrage, sans racines, dépourvus de toute attache. En outre, la décentration ne doit pas se contenter d'opérer à l'égard des sociétés autres, mais aussi à l'égard de la culture dominante qui, en son sein, supprime les différences radicales pour n'opérer que des distinctions entre individus atomisés. Il est crucial de savoir d'où l'on vient, culturellement parlant, c'est-à-dire qu'on sache repérer le contenu de notre sociocentrisme déformant et uniformisant tout en maintenant notre sociocentrisme identitaire. En prenant conscience de nos valeurs face à l'emprise uniformisante du développement occidental-nord-américain, nous serions peut-être plus sensibles aux menaces qui pèsent sur les cultures à *développer* selon le mode occidental-nord-américain.

«...la décentration est un processus et le sentiment de son identité est chaque jour à construire.»

L'équilibre à atteindre est délicat et en réalité les jeux ne sont jamais faits, puisque la décentration est un processus et le sentiment de son identité est chaque jour à construire. Cette entreprise est une prise en charge par l'histoire du groupe et cadre mal avec le temps restreint dévolu à la sensibilisation. Cependant, nous suggérons que les enjeux de ce paradoxe : *centration constitutive de l'identité et décentration nécessaire à la connaissance de l'expert-intervenant social*, doivent être mis à jour si l'on veut que la *formation* ait une quelconque pertinence relativement à la relation interculturelle. Il est clair que tant que les interventions issues de la conception dominante du *développement* témoignent de l'impossibilité de l'Occident et de l'Amérique du Nord de s'inclure dans une relation qui ne soit pas simple occasion de réduire l'autre à soi-même, la *formation*, telle que nous l'avons esquissée jusqu'ici, ne facilitera pas l'intervention sociale. Gageons cependant qu'elle

posera des défis autrement plus subtils et plus intéressants que les exigences de la simple efficacité fonctionnelle. À la limite, la décentration peut susciter une révolution dans le sens de renversement. L'intervenante et l'intervenant social pourra se retrouver au service de sa société afin que les personnes d'autres cultures aient une chance de poursuivre ce qui n'aura probablement pas pour nom *intervention sociale*.

Bibliographie

- ALBERT, Rosita Daskal (1986). "Conceptual framework for the development and Evaluation of Cross-Cultural Orientation Programs", *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 10, no 2, pp. 197-214.
- BERNIER, D. (1993). «Le stress des réfugiés et ses implications pour la pratique et la formation», *Service social*, vol. 42, no 1, pp. 81-99.
- BUREAU, R. (1978). *Péril blanc — Propos d'un ethnologue sur l'Occident*, Paris, L'Harmattan.
- COHEN-EMRIQUE, M. (1984). «Choc culturel et relations interculturelles dans la pratique des travailleurs sociaux — Formation à la méthode des incidents critiques», *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, (2 décembre 1984)
- DAS, Kalpana (1988). «Travail social et pluralisme culturel au Québec: des enjeux inexplorés», *Interculture*, Montréal, Le Centre Interculturel Monchanin, no 100, juillet, pp. 31-55.
- DAVIS, Larry et Enola K. PROCTOR. (1989). *Race, gender and class*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- ELLEN, E. Corin et al. (1990). *Comprendre pour soigner autrement*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- GOLDMANN, Lucien (1967). «Épistémologie de la sociologie», dans Jean Piaget, dir. *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, pp. 992-1016.
- HALL, Edward T. (1971). *La dimension cachée*, Paris, Éditions du Seuil.
- LEGAULT, G. (1991). «Formation à une pratique interculturelle», *Revue canadienne de service social*, vol. 8, no 2, été.
- NOEL, Lise (1989). *L'intolérance — Une problématique générale*, Montréal, Boréal.
- NOUVELLES PRATIQUES SOCIALES (1994). «L'arrimage entre le communautaire et le secteur public», vol. 7, no 1, pp. 17-161
- PANNIKAR, R. (1982). «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?», *Diogène*, no 120.
- PERRAS, Sylvie et Nincole BOUCHER (1993). «Intervention sociale contre le racisme: sortir du multiculturalisme et de la pensée magique», *Service social*, vol. 42, no 1, pp. 101-119.
- PERROT, D. (1990). Pour une décentration et une centration culturelles — Alternatives au développement, approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale. Sous la direction de Robert Vachon. Institut interculturel de Montréal. *Éditions du Fleuve, collection Alternatives*, pp. 35-56.

VATZ-LAAROUSSI, Michèle (1993). «Intervention et stratégies familiales en interculturel». *Service social*, vol. 42, no 1, pp. 49-63.

WATZLAWICK, Paul et Janet HELMICK-BEAVIN et al (1972). *Une logique de la communication*, Paris, Éditions du Seuil.