

Sens et usages de la communication interculturelle dans le contexte migratoire transnational

(Apports théorico-méthodologiques)

Mohammed ElHajji

Professeur des universités
Université fédérale de Rio de Janeiro - UFRJ

L'analyse qui suit vise à explorer les principales dimensions sémantiques de la notion de communication interculturelle et les usages sociaux qui en découlent. Sa thèse principale défend l'idée selon laquelle la communication interculturelle ne doit pas être perçue uniquement comme un instrument technique de gestion pratique de la diversité culturelle et/ou ethnique en contexte migratoire transnational, mais plutôt comme une dynamique psychosociale originelle, constitutive de la formation et de l'organisation de toute expérience sociale. Son originalité réside, en plus de la mobilisation d'un cadre épistémologique décentrée et transdisciplinaire, dans son rejet des définitions essentialistes des concepts de culture et d'identité culturelle, au profit d'une vision constructiviste, ouverte et imprégnée des principes de la théorie de la complexité.

L'étude s'efforce, dans un premier temps, à situer la notion de culture en tant que phénomène humain d'ordre fondamentalement existentiel – sinon, ontologique. Loin des perspectives fonctionnalistes classiques qui réduisent la communication à un simple échange mécaniciste d'informations, notre approche insiste sur ses attributs psychosociaux d'énonciation de soi, d'affectation et de mise en relation, structurant, ainsi, tout processus de production de subjectivité ou d'organisation sociale.

Notre réflexion se poursuit en questionnant les conceptions réifiantes de la culture, qui réduisent une réalité symbolique en continue mutation à une substance figée ou un héritage immuable. Nous proposons, à l'inverse, une perspective dynamique, relationnelle et performative qui perçoit la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales constamment renégociées et actualisée par les individus dans leur contexte d'interaction, notamment celui des migrations transnationales.

Conjuguant les notions de communication et de culture, l'analyse aborde, ensuite, la question de l'interculturalité, en avançant la thèse selon laquelle celle-ci ne constituerait pas une exception ou un cas limite de la communication humaine et interpersonnelle, mais plutôt la norme intrinsèque à toute pratique culturelle, inhérente à l'espèce. L'interculturalité est ainsi envisagée comme une forme cognitive ouverte, une intelligence symbolique omniprésente dans les interactions quotidiennes, rendue encore plus visible par les dynamiques migratoires. Approche qui souligne, par ailleurs, la

réciprocité attributive de ses composants conceptuels – le substrat culturel de la communication et la vocation communicationnelle de la culture.

En ce qui concerne le contexte général dans lequel notre étude s'inscrit, c'est-à-dire, les migrations transnationales, nous démontrons qu'il s'agit, avant tout, d'un espace social articulé autour d'un ensemble de champs d'action matériels et symboliques d'ordre nécessairement interculturel. Notre positionnement, à ce propos, est que les migrations transnationales contemporaines exacerbent les dynamiques interculturelles et les transforment en catalyseurs puissants du long processus de créolisation du monde. En outre, l'analyse ici développée met en évidence la manière dont les sujets migrants négocient leurs appartenances et leurs identités à travers des stratégies communicationnelles complexes, intégrant simultanément divers cadres symboliques, culturels et sociaux.

Enfin, l'étude se conclut sur l'examen de la relation complexe entre communication interculturelle et migrations transnationales. Cette synthèse réflexive invite à dépasser les traditionnelles approches simplistes, notoirement marquées par les axiomes positivistes de causalité linéaire, et d'adopter une perspective épistémologique basée sur les principes de la complexité ; positionnement théorico-méthodologique qui espère offrir un cadre conceptuel renouvelé, afin de pouvoir saisir la nature fondamentalement dynamique, relationnelle et imprévisible des phénomènes migratoires et interculturels, ainsi que leur indéniable centralité pour toute tentative de compréhension du monde contemporain.

De la communication

Observons, tout d'abord, que le fait communicationnel constitue le substrat fondationnel de tout acte existentiel ou même ontologique. Dans ce sens que la communication se rapporte au vécu et au ressenti des individus, à leur manière singulière d'être au monde ; leur expérience subjective et historique en tant que manifestation de leur existence.

Mais elle est aussi de l'ordre de l'ontologique, dans la mesure où c'est la communication, comme le suggère Heidegger¹, qui permet au *Dasein* (être-dans-le-monde) de révéler son être et de s'inscrire dans un monde partagé. *Dasein* qui ne peut exister que dans le rapport à autrui et avec le monde, dans un processus continu d'échanges symboliques et d'affectation mutuelle.

Il faudrait observer, d'ailleurs, que ce communicationnel existentiel et ontologique ne se limite pas à l'Humain, mais englobe l'ensemble du Vivant dans sa dimension universelle. Rappelons, à ce titre, l'idée d'*Umwelt* qui nous vient de la biosémiotique développée par Uexküll² et qui aura une grande influence aussi bien sur la sémiotique culturelle de Lotman³ et son concept de sémiosphère en particulier que sur l'École de Tartu en général ; le principe de « la communication en tant que propriété fondamentale de tout système

¹ Heidegger, 1986.

² Uexküll, 1984.

³ Lotman, 1999.

vivant » défendu par l'École de Palo alto⁴ ; ou, encore, la notion d'*Autopoïèse*, élaborée dans le cadre de la théorie de la Complexité⁵.

De l'intersubjectif à l'interculturel, en passant par le social, l'économique ou le politique, il n'existe pas d'action humaine qui puisse prendre forme et sens en dehors du canevas communicatif. L'échange, la négociation ou l'interaction ; la collaboration, la coopération ou la compétition ; les disputes, les alliances ou toutes sortes de transactions (soient-elles symboliques, matérielles ou affectives) ne sont que des manifestations, des actualisations ou des mises en contexte de ce paradigme originel qui régit le monde de l'Humain et lui procure les termes de son historicité. Que ça soit dans une perspective philosophique, psychologique, anthropologique ou sociologique, c'est toujours le facteur communicationnel qui définit les contours de la condition humaine et détermine les coordonnées de sa projection dans l'espace et dans le temps.

Sur le plan philosophique, la communication est au cœur des théories existentialistes et phénoménologiques, notamment dans l'œuvre de Heidegger, comme nous l'avons vu, mais aussi chez Merleau-Ponty⁶ qui insiste sur la dimension incarnée et intersubjective de l'existence humaine, soulignant que notre expérience du monde se construit à travers une communication corporelle et symbolique permanente avec autrui ; ou Habermas⁷ qui considère que c'est la communication rationnelle qui permet à l'humanité d'élaborer un monde vécu partagé (*Lebenswelt*) – fondement nécessaire à l'action commune et à l'éthique collective.

Sur le terrain de la psychologie et de l'anthropologie, la communication se révèle tout aussi essentielle pour comprendre les dynamiques humaines. En psychologie sociale, l'interactionnisme symbolique de Goffman⁸ montre que les individus ne se constituent en tant que sujets sociaux qu'à travers des processus constants de communication symbolique. Il affirme, notamment, que les individus performant leur identité sociale par le biais de leurs interactions, dans un jeu subtil de communication verbale et non verbale. De son côté, l'anthropologie souligne le caractère fondamentalement culturel de la communication, à l'exemple de Geertz⁹ qui considère que la culture est essentiellement un ensemble de significations partagées qui ne prennent sens qu'à travers des pratiques communicationnelles continues, telles que les rituels, les récits et les échanges symboliques.

Enfin, la sociologie confirme la centralité du phénomène communicationnel dans l'organisation et l'évolution des sociétés humaines. Pour Luhmann¹⁰, les sociétés modernes se définissent précisément par leur capacité à générer et gérer de manière continue des flux de communication qui façonnent et orientent toutes leurs structures

⁴ Bateson, 1995.

⁵ Maturana & Varela, 2005.

⁶ Merleau-Ponty, 1945.

⁷ Habermas, 1987.

⁸ Goffman, 1959.

⁹ Geertz, 1973.

¹⁰ Luhmann, 1995.

internes. De façon similaire, Bourdieu¹¹ voit dans la communication symbolique, intégrée au sein de divers champs sociaux, un outil de reproduction ou de transformation des rapports sociaux et de pouvoir.

De fait, quelle que soit la perspective théorique adoptée, la communication s'impose toujours en tant que cadre conceptuel incontournable à travers lequel le sujet social et historique inscrit son identité individuelle et collective dans une trame temporelle et spatiale partagée, faisant du facteur communicationnel un paradigme fondamental pour comprendre la condition humaine. C'est la communication (systèmes et processus confondus) qui oriente le déploiement narratif de nos expériences, articule ses dispositifs sémantiques et renforce les repères conceptuels nécessaires à sa réflexivité et compréhension.

Il va sans dire que l'approche proposée ici requiert que l'on dépasse les niveaux instrumentaux et fonctionnalistes usuels de la notion de communication. Au-delà des schémas classiques centrés sur la simple transmission d'informations ou sur les aspects mécanistes des interactions interpersonnelles, au-delà même des fonctions phatiques et conatives, responsables du maintien du canal de communication et de la réception formelle (sinon formaliste) du message, c'est la position expressive-émotive¹² qui doit être privilégiée.

Non seulement parce qu'il est impossible de « dire le monde » sans auparavant « se dire au monde », mais surtout parce que la construction même de l'identité du sujet social et historique, sa pérennité¹³ et l'affirmation de son agentivité¹⁴ passent nécessairement par son auto-narration et son élaboration discursive. La singularité, la subjectivité ou l'identité individuelle du sujet social ne peuvent être esquissées en dehors des cadres communicatifs qui ordonnent les discours sociaux en circulation et structurent leur narrativité polyphonique¹⁵.

Cette réalité est d'autant plus perceptible lorsqu'on observe le rôle crucial que joue la communication dans la formation et fonctionnement des communautés, des collectifs et d'autres organisations humaines à caractère social, culturel ou ethnique. Pour saisir toute la profondeur de cette relation, il suffit d'en explorer le champ sémantique et lexical : les termes communication, communauté et communion dérivent tous de la même racine linguistique latine *communis* et renvoient à un même horizon philosophique de partage, d'échange et d'interaction.

En effet, communiquer, former une communauté ou entrer en communion relèvent du même mouvement existentiel d'approximation, d'acceptation de l'autre et de partage. Raison pour laquelle, la communication ne peut être réduite à un processus mécanique d'émission et de réception d'informations ; mais plutôt comprise en tant que processus

¹¹ Bourdieu, 1982.

¹² Jakobson, 1963.

¹³ Ricoeur, 1990.

¹⁴ Giddens, 1994.

¹⁵ Bakhtine, 1970.

complexe et global de production et de construction du sens social et historique au sein d'une communauté, laquelle est elle-même structurée par les flux communicationnels qui la traversent, lui donnant forme et contenu.

Dès lors, si la communication fonde le processus même de production du sens, la communauté constitue le *locus* naturel où ce sens est produit, construit, transmis, échangé, codé et décodé, avec tout ce que cela implique en termes symboliques, subjectives et idéologiques. Car, comme nous l'avons déjà signalé, ce sont les structures communicatives du groupe qui, en plus de garantir sa cohésion interne, énoncent sa singularité vis-à-vis d'autres organisations sociales et permettent, par cela même, leur mise en relation et mutuelle appréciation.

En synthèse, il nous est permis d'affirmer que la communication constitue l'interface symbolique par le biais de laquelle sont réalisés les échanges de toute nature entre les entités identitaires en contact et est, inversement, le produit même de ce genre de contact. Ce qui ne fait que mettre plus en évidence encore les caractéristiques symboliques, sémantiques et sémiotiques du fait communicationnel ; autrement dit, sa nature profondément culturelle – ce qui nous mène au second niveau de notre analyse : qu'est-ce que la culture ?

De la culture

La question est d'autant plus cruciale que notre époque est particulièrement marquée par la prolifération de narratifs nationalistes, surenchères identitaires et replis communautaires ; la culture étant souvent invoquée comme principe d'explication, justification ou différenciation. Pourtant, contrairement à ce que sa centralité dans les discours sociaux pourrait laisser entendre, la naturalisation de la notion de culture est souvent instrumentalisée à des fins politico-idéologiques, sans être suffisamment questionnée sur le plan conceptuel et théorique.

De fait, si elle est omniprésente dans les argumentaires d'appartenance, les politiques d'intégration ou les conflits de reconnaissance, elle l'est aussi dans les discours de pouvoir, les logiques d'exclusion et les formes de contrôle symbolique. Or, la nature même de ce que l'on désigne sous ce terme demeure sujette à controverse. La culture relève-t-elle d'une essence préexistante, d'une substance immuable transmise d'une génération à l'autre ? Ou doit-elle être appréhendée en tant que pratique vivante, en constante reconfiguration, tributaire de la réalité sociale, du contexte historique et des dynamiques d'interaction entre différents groupes et entre les membres d'un même groupe ?

L'un des principaux obstacles à une pensée critique de la culture réside dans sa sacralisation contemporaine ; la transformation du culturel en cultuel¹⁶ qui l'érige en marqueur identitaire rigide, enfermé dans des grilles de représentation closes et définitives. Pensée comme une essence, la culture devient alors une entité abstraite et

¹⁶ ElHajji, 2013.

ahistorique, qui se transmet sans altération, comme si elle existait indépendamment de ceux qui la vivent, la pratiquent ou la contestent.

Nous savons que cette idée, héritée du culturalisme évolutionniste, qui a longtemps structuré les sciences humaines, a très tôt fait l'objet de critiques académiques et scientifiques ; notamment par Boas¹⁷ qui en avait démontré l'inconsistance dans ses apports pionniers, en insistant sur le caractère construit, appris, contextuel et évolutif des pratiques culturelles. De même que Geertz¹⁸, par exemple, souligne que la culture n'est pas un objet que l'on possède, mais un tissu de significations partagées, en perpétuelle élaboration.

Toute culture est, en ce sens, un processus interprétatif : un acte continu de production, de codage et de recodage du réel à travers des pratiques symboliques, rituelles, langagières ou esthétiques. Ou, si l'on reprend le concept, cité auparavant, de « sémiosphère » proposé par Lotman¹⁹, ce qu'on appelle culture fonctionnerait comme un espace sémiotique englobant, dans lequel s'opèrent les échanges de signes, la construction des significations et l'élaboration des identités.

Pourtant, dans les usages discursifs dominants, l'idée d'une culture-essence persiste et est, souvent, instrumentalisée dans le but de dessiner des frontières identitaires rigides entre « eux » et « nous », en essentialisant les différences, et en naturalisant des appartenances qui sont en réalité historiquement construites. La tentation de figer la culture en entité objectivable et clairement définissable répond, dans les faits, à une logique de pouvoir. Car, comme nous l'avons appris avec Foucault²⁰, « nommer » revient toujours à exercer un pouvoir symbolique ; celui, en l'occurrence, de dicter ce qui est « propre à un peuple », « traditionnel », ou « authentique ».

Un geste, apparemment descriptif, mais qui se révèle fortement prescriptif, dans la mesure où il fixe des frontières, hiérarchise les pratiques, impose une mémoire collective au détriment d'autres récits ou expressions marginalisées, comme le note Eagleton²¹. Ce qui s'avère particulièrement vrai dans le contexte migratoire, quand la notion de culture sert d'alibi pour enfermer les individus et groupes dans des identités culturelles présumées immuables, perçues comme exogènes ou incompatibles

Il n'y a pas de doute, en tout cas, que cet idéal essentialiste de la culture repose, aussi, sur un fantasme de pureté qui suppose que les cultures seraient des blocs clos, étanches et autosuffisants, et justifie, par la même occasion, le rejet de tout ce qui remet à la différence et à la présence de l'Autre. Une fiction idéologique, souvent mobilisée à des fins d'exclusion ou de domination, qui passe par la négation du caractère historique inévitablement métissé de tout espace culturel, nécessairement fait de croisements et

¹⁷ Boas, 1940.

¹⁸ Geertz, 1973.

¹⁹ Lotman, 1999.

²⁰ Foucault, 1966.

²¹ Eagleton, 2003.

traversé par l'altérité et les influences réciproques, contenues dans les dynamiques relationnelles qui le sous-tendent – soient-elles pacifiques et harmonieuses ou violentes et conflictuelles.

En effet, c'est dans les brèches et à travers les tensions relayées par les processus -de nature évidemment communicationnelle- de créolisation, traduction ou contamination que le fait culturel fleurit et libère toute son expressivité. Encore plus dans un monde mu par les flux symboliques, matériels et humains, comme le rappelle Appadurai²², en insistant sur la dimension relationnelle, mais surtout mobile et translocale du phénomène culturel dans l'actualité.

De fait, ce ne sont pas les cultures elles-mêmes qui sont homogènes, mais les récits qui les fétichisent ; à l'exemple du multiculturalisme institutionnel qui reproduit souvent des visions figées de la différence, en assignant les groupes à des pratiques ou à des valeurs définies comme inaltérables. Ce piège, que Stuart Hall²³ qualifie indirectement, mais de façon récurrente, de « centralité perverse de la culture », consiste à transformer la diversité en collection de particularismes, sans historicité ni conflictualité.

Dans cette perspective, les pratiques culturelles ne sont jamais ni neutres ni consensuelles, mais constituent souvent des espaces symboliques de tension entre conservatisme et innovation, tradition et subversion, assignation et autonomie. Elles ne relèvent pas de l'identité fixe mais plutôt de la performance, dans la mesure où elles ne sont pas des héritages à reproduire fidèlement, mais des narratifs continuellement actualisés, réinventés et resignifiés, dont la finalité est toujours, d'une façon ou d'une autre, la négociation du pouvoir symbolique et les modes d'organisation sociale²⁴.

Il importe ici de souligner que cette performativité culturelle ne se limite pas à des manifestations spectaculaires ou codifiées, mais s'incarne dans la trivialité des gestes du quotidien et dans les choix langagiers, vestimentaires ou alimentaires, dans les pratiques de socialisation, de soin, d'éducation ou de transmission. La culture se performe dans l'espace domestique, dans la rue, sur les réseaux sociaux ; se rejoue et se reformule à chaque interaction. C'est ce que l'on observe notamment dans les contextes migratoires, où les individus, confrontés à de nouvelles normes culturelles, recomposent leurs références, adaptent leurs pratiques et renégocient leurs appartenances.

Aussi, nous semble-t-il pertinent, sinon nécessaire, de proposer un virage conceptuel et sémantique radical, mais certainement pas inédit. Nous-mêmes nous y avons déjà procédé dans des études antérieures²⁵, en consonance avec des démarches similaires

²² Appadurai, 2005.

²³ Hall, 1997.

²⁴ Coelho, 2008.

²⁵ Elhajji, 2013.

entreprises par des auteurs de divers horizons, tels que Wallerstein²⁶, Bragança²⁷, Hall²⁸, Coelho²⁹ ou, encore, Appadurai³⁰. Un tournant qui, loin d'être rhétorique ou anecdotique, vise plutôt à déconstruire l'illusion ontologique dont le substantif « culture » est prégnant – en plus d'éviter tout « piège pervers » lié à la centralité de la culture.

La transition du substantif à l'adjectif ne signifie pas que la culture n'existe pas, mais qu'elle n'existe qu'en tant que pratique ; qu'elle n'est ni universelle ni immuable ; qu'elle est relationnelle, située et plurielle ; qu'elle ne précède pas les sujets, mais qu'elle en est une émanation toujours en évolution ; qu'elle ne détermine pas les appartenances, mais qu'elle les négocie ; qu'elle ne dit pas qui nous sommes, mais ce que nous faisons pour devenir ce que nous sommes. Et c'est, justement, dans cette perspective (ni identitaire / exclusiviste, ni substantialiste, ni muséale) que la communication interculturelle peut opérer, en tant qu'espace symbolique de traduction, de production de sens et même en tant que « ligne de fuite »³¹ propice à l'émergence de nouveaux modes de production de subjectivité et de possibilités plurielles de « vivres-ensemble ».

La reconnaissance de la culture comme pratique invite à penser l'interculturel non comme une exception ou un cas limite, mais comme la norme même de toute pratique culturelle ; dans la mesure où toute culture est, nécessairement, traversée par des influences exogènes, par des échanges et des emprunts. L'interculturel n'est pas ce qui arrive quand deux cultures « pures » se rencontrent, mais plutôt le processus sous-jacent à toute forme de culturalité ; raison pour laquelle l'interculturalité, comme nous l'expliquons dans la suite de cette étude, ne doit pas être pensée en tant que dispositif « agencé » à posteriori, mais en tant qu'expression existentielle constitutive de notre « être-au-monde »³².

De l'interculturalité

Avant même d'être une démarche réflexive et systématisée, la communication interculturelle peut être considérée comme une attitude sociale ou (inter) personnelle d'ordre existentiel inhérente au genre humain. L'acte d'aller à la rencontre de l'autre dans sa différence et de désirer échanger (symboliquement et/ou matériellement) avec cet inconnu ne date pas d'hier, mais représente, plutôt, une prédisposition psychosociale permanente et constitutive du processus d'hominisation de l'espèce.

Ainsi, durant le paléolithique, quand plusieurs espèces humaines (Homo sapiens, Néandertal et Denisovien notamment) parcouraient simultanément les mêmes territoires, des formes primitives de communication interculturelle, ou du moins proto-interculturelle, devaient probablement déjà se manifester. Ces rencontres régulières, résultat d'une mobilité dictées par des impératifs écologiques et climatiques, impliquaient

²⁶ Wallerstein, 1994.

²⁷ Bragança, 2000.

²⁸ Hall, 1997.

²⁹ Coelho, 2008.

³⁰ Appadurai, 2005.

³¹ Deleuze & Guattari, 1980.

³² Maffesoli, 1997.

nécessairement la confrontation à l'altérité, imposant la nécessité de négocier symboliquement ou matériellement.

Échanges d'outils, partage d'espaces, apprentissages mutuels, métissage..., ces interactions auraient été autant de manifestations précoces de cette disposition humaine fondamentale à entrer en dialogue avec l'altérité, bien avant toute réflexion structurée sur l'interculturel. À l'image des défis contemporains, ces groupes ont probablement dû surmonter des barrières de langage et de culture pour transmettre des savoirs utiles à la survie, s'adapter mutuellement ou emprunter certaines pratiques. Malgré le peu d'informations précises disponibles, ces rencontres préhistoriques illustrent déjà des dynamiques fondamentales d'échange, d'adaptation et de cohabitation interculturelle. Les preuves de miscégenation génétique, surtout, témoignent d'un contact étroit, qui évoque les formes modernes de métissage culturel.

Dès lors, comment s'étonner de voir émerger aujourd'hui, comme supposément inédit, un phénomène qui accompagne en réalité l'humanité depuis ses origines ? La communication interculturelle, loin d'être un produit exclusif de la modernité mondialisée, constitue en vérité un trait permanent, intrinsèque à notre espèce, résultant naturellement des mobilités incessantes qui marquent notre histoire évolutive. À chaque époque, face à chaque rencontre migratoire ou interculturelle, l'être humain a reproduit cet acte fondamental et ancestral : tenter de comprendre et de communiquer avec l'autre, intégrant ainsi l'interculturel au cœur même de son existence et de son évolution en tant qu'espèce.

À son degré zéro, la communication interculturelle, comme définie, notamment, par Gudykunst & Kim³³, consiste en un ensemble de mécanismes d'interaction verbale ou non verbale entre des acteurs issus de milieux culturels différents, ayant conscience des décalages existant entre leurs codes propres et leurs attentes réciproques, et mobilisant, pour cela, des cadres symboliques de référence distincts. La finalité première de ce type d'interactions est, comme d'ailleurs en toute situation communicationnelle, de réduire les incertitudes, éviter les malentendus potentiels et améliorer la compréhension mutuelle.

Cette description assez mécaniciste, bien que ne reflète pas la complexité historique, subjective et cognitive du phénomène, nous rappelle, néanmoins, que la manifestation de l'interculturel ne se limite pas à des contextes exceptionnels ou à des circonstances artificielles, mais constitue plutôt une constante anthropologique, profondément ancrée dans la dynamique relationnelle du quotidien. C'est ce que nous pouvons appeler d'« interculturel organique » ; qui n'a pas besoin d'être théorisé ou appris pour qu'il puisse prendre sens et forme.

Évidemment, cette organicité / spontanéité apparente est loin d'être naïve ou simpliste ; dans la mesure où elle mobilise inévitablement une intelligence symbolique capable

³³ Gudykunst & Kim, 1996.

d'opérer rapidement les associations et les syntonisations cognitives nécessaires pour assurer une certaine intelligibilité mutuelle. C'est précisément cette dimension intuitive et immédiate qui rend l'interculturel à la fois constant et omniprésent, posant implicitement les jalons pour une réflexion disciplinaire plus formalisée.

De fait, une fois assimilée par les sciences humaines et sociales, et par les structures académiques qu'on connaît, la notion ne cessera d'évoluer et de se complexifier au croisement de plusieurs champs disciplinaires, tels que l'anthropologie, la sociologie, la linguistique, la psychologie sociale et la communication – entre autres. Si, aujourd'hui, elle s'applique à tous les domaines où des cultures différentes se rencontrent, que ce soit en face-à-face ou à distance, en contexte local ou global, les origines de sa mise en forme théorique remontent à l'après-guerre, dans un contexte marqué par :

- Les travaux des anthropologues culturels américains comme Edward T. Hall³⁴, qui est souvent considéré comme le « père fondateur » de la communication interculturelle. C'est lui qui a, notamment, développé les concepts de « distance proxémique », « temps monochronique/polychronique » ou de « contexte faible/fort de communication ».
- L'approche fonctionnaliste et systémique aux États-Unis (années 1950-70), qui cherchait à comprendre et à améliorer les interactions entre personnes de cultures différentes, surtout dans un contexte diplomatique, militaire ou commercial³⁵.
- Un développement parallèle en Europe, en relation avec le courant poststructuraliste et fortement orienté vers des approches critiques, herméneutiques ou postcoloniales, telles que l'analyse du discours, la sociolinguistique critique et les théories de l'Altérité.

En termes épistémologiques, l'on peut affirmer que si, au début, la communication interculturelle, en tant que champ de recherche, a été influencée principalement par les écoles de pensée positivistes, fonctionnalistes et constructivistes, aujourd'hui elle est aussi traversée par des courants critiques comme le post-colonial ou le décolonial, ainsi que par des approches qui cherchent à dépasser le « nationalisme méthodologique » telles que le transnationalisme ou le polycentrisme. Évolution qui peut être schématisée de la façon suivante :

D'abord, une phase descriptive (années 1950-70), qui focalisait la description des différences culturelles en termes de valeurs, comportements, styles de communication, etc.

Ensuite, une phase interprétative (années 1980-90), qui comprenait les processus communicatifs en tant que négociation de sens entre individus et groupes, tout en mettant l'accent sur les modalités de représentation de l'autre, les malentendus (inter) culturels et les techniques à adopter pour une communication interculturelle réussie.

³⁴ Hall, 1984.

³⁵ Trager, 1958.

Enfin, la phase critique (à partir des années 2000), qui remet en question la réification de la notion de culture et y intègre la perspective décoloniale, les rapports de pouvoir et domination symboliques, ainsi que les appartenances multiples et l'hybridation des identités.

Ainsi, en plus de s'inscrire clairement dans le dernier ensemble, l'approche ici proposée est d'ordre spécifiquement psychosocial, fondée sur le paradigme de la « double grille symbolique » élaboré par Schütz³⁶, afin de signifier la tension subjective constitutive de toute expérience migratoire ou d'étrangeté, qui oppose, chez l'étranger / sujet migrant, la grille symbolique intérieure (le système de références hérité de sa socialisation première) à la grille symbolique extérieure, propre à la société d'accueil. La première façonne sa perception du monde, guide ses interprétations et oriente ses comportements ; la seconde structure l'univers de sens partagé par les membres du nouveau groupe.

Dans cette zone de contact entre deux systèmes symboliques et deux logiques culturelles, l'étranger se trouve contraint d'abandonner la familiarité de son propre cadre de pensée sans pour autant maîtriser totalement celui de l'autre ; ce qui le place dans une posture subjective et existentielle à la fois « de dedans » et « de dehors » permanents lucide mais vulnérable. Car, la nature même de cette double grille symbolique est de constituer, d'une part, une interface individuelle et subjective d'appréhension et de communication avec la réalité ; et, d'autre part, à l'échelle collective, un dispositif organisateur des perceptions, des normes et des pratiques d'un groupe donné à un moment donné.

Ainsi, dans la situation-type de la rencontre entre le migrant et les membres d'un groupe d'accueil, quand les deux grilles symboliques (personnelle et collective / intérieure et extérieure) entrent en interaction, il est nécessaire que les deux parties procèdent à une adéquation partielle ou « syntonisation » de leurs cadres symboliques de référence respectifs ; afin que les deux subjectivités culturellement structurées puissent échanger de façon intelligible et efficace. Encore que le processus de syntonisation en question, loin d'exiger une équivalence exacte, fonctionne plutôt par approximation et association discursive et/ou imagière, où la vraisemblance l'emporte sur la prétention à la vérité. L'important étant qu'il se fasse sens et que l'information élaborée (parfois par ricochet) soit formellement opérationnelle.

Ceci parce que le « paradigme de la double grille » peut et doit être appréhendé en tant que « forme cognitive ouverte » ; une grammaire communicative qui permet de lire ou décodifier les pratiques culturelles à la manière d'une langue comme le font les *Cultural Studies* de Birmingham³⁷. De même que, dans la perspective ici adoptée, la notion de culture doit être entendue en une acception large ; en tant que registre symbolique, sémantique et sémiotique constitutif aussi bien de la réalité sociale que de la subjectivité

³⁶ Schutz, 2024.

³⁷ Hall, 1997.

des individus et de l'ethos de la collectivité comme le corrobore le concept de sémiosphère élaboré par Lotman et antérieurement exposé.

Ce qui suggère que :

- L'opérationnalité de cette forme cognitive ouverte ne se limiterait pas aux relations « interculturelles » ou « interethniques » stricto sensu, mais engloberait toute interaction entre des entités identitaires porteuses de subjectivité ou d'ethos différentiels.
- L'écart épistémologique entre communication interculturelle, intraculturelle ou même interpersonnelle / intersubjective se réduit, en vérité, à une question de niveau ou degré et non de nature ; étant donné que toute subjectivité est, avant tout, un registre informatif, symbolique et sémiotique.

Il faudrait, d'ailleurs, signaler que ces différents niveaux ou degrés d'ouverture ne sont pas stratifiés séparément ou de façon isolée, mais sont, en réalité, enchevêtrés, fondus les uns dans autres ; sur le modèle même de nos identités polyphoniques ou polyphonies identitaires. À titre d'illustration, si l'on prend le cas empirique de rencontre entre un.e étranger.e / immigré.e et un.e local.e que ce soit en situation de tourisme, d'immigration ou de conquête militaire, les deux parties mises en contact sont, certes, porteuses de culture, mais aussi de subjectivité et d'innombrables registres identitaires naturellement intersectionnels, comme le sexe, le genre, l'ethnie, la classe sociale, la tranche d'âge, etc.

Ce qui nous autorise à affirmer que toute configuration culturelle ou identitaire (soit-elle individuelle ou communautaire) est nécessairement modelée par les structures communicatives qui la contiennent ; dans la même mesure que ces structures communicatives sont, pour leur part, d'ordre culturel, dans le sens qu'elles sont l'émanation des codes et registres symboliques en circulation ; qu'en somme, comme l'affirme E. T. Hall, la culture est communicative du même mode que la communication est culturelle³⁸.

De facto, l'aspect formel (de l'ordre de la forme) de notre équation lui confère une grande opérationnalité sémiotique, une forte adaptabilité à la topographie sociale de ses agents et acteurs, et une importante capacité d'agencement à l'écologie technologique qui caractérise notre époque en général et le contexte migratoire transnational en particulier³⁹. En conjuguant formes possibles et contenus potentiels, la communication interculturelle s'avère une constante qui ponctue le devenir social et subjectif de notre actualité.

Sa forme cognitive ouverte lui permet de recevoir, absorber et optimiser une multitude de contenus humains et sociaux soient-ils d'ordre psychologique, linguistique, esthétique ou autres. Ce qui contribue à amplifier l'éventail de ses champs de signification et de faciliter le transit entre les différents registres symboliques constitutifs du réel ; et nous autorise à concevoir l'interculturel non seulement en tant qu'objet d'étude, mais aussi en tant que modèle d'inspiration méthodologique d'analyse transdisciplinaire d'une grande variété de

³⁸ Hall, 1984.

³⁹ ElHajji, 2021.

situations, de problèmes et de phénomènes sociaux et culturels parmi lesquels, le contexte migratoire transnational en premier lieu.

Des migrations transnationales

Est-il nécessaire de justifier l'exceptionnelle convergence de sens entre migrations transnationales et communication interculturelle ?

En termes quantitatifs, l'importance du phénomène migratoire transnational est relative et/ou paradoxale : en même temps qu'il s'agit d'un contingent de plus de 300 millions d'individus (l'équivalent des populations du Brésil et du Mexique réunies), ce chiffre ne représente que 3,7% de l'ensemble de l'Humanité⁴⁰. Et, pour avoir un ordre de grandeur historique, rappelons que la population migrante dans le monde est déjà arrivée, lors de la vague des grandes migrations du début du XX^{ème} siècle, à représenter 8,5% des habitants de la planète⁴¹ !

Il faut noter, cependant, que l'impact matériel et symbolique de la mobilité humaine dans l'actualité est, à plus d'un égard, significatif. La proportion du contingent émigré de certains pays (comme la Roumanie, la Moldavie, le Liban ou la Bosnie-Herzégovine), par exemple, peut dépasser le quart de la population totale⁴². Pendant que la présence d'immigrés, dans d'autres, peut, à son tour, dépasser le quart des habitants du pays ; comme cela est le cas de l'Autriche, la Nouvelle-Zélande, l'Australie ou la Suisse⁴³.

D'autre part, dans un grand nombre de pays émetteurs de migrants, cet impact prend une dimension matérielle vitale, eu égard à l'importance de la contribution des émigrés à l'économie du pays principalement par le biais des transferts de fonds qui peuvent représenter plus de 20% du PIB ; comme cela est le cas de Haïti (où la diaspora est surnommée à juste titre de « 25^{ème} province »), la Jamaïque, le Nicaragua ou le Népal⁴⁴. Le véritable impact, toutefois, est surtout d'ordre symbolique et imaginaire, conséquence directe des représentations sociales locales qui se font de l'émigré et l'image de prospérité et de bien-être matériel qu'il projette lors de ses courts passages au pays d'origine à tel point qu'en créole haïtien, par exemple, le terme « diaspora » peut signifier littéralement « richesse matérielle ». Sans oublier, évidemment, l'effet des médias transnationaux et les images en circulation qui contribuent fortement à la production d'un imaginaire planétaire où l'exotisme, l'injonction à la consommation effrénée et le désir « d'aller voir ailleurs » forment un terrain fertile pour l'installation d'un habitus migratoire global et en continue expansion.

Entre réel et réalité, entre diversité et adversité, l'interculturel trouve toujours le moyen de s'immiscer dans les interstices du temps et de l'espace qui composent et articulent aussi bien notre « être-ensemble » que notre « être-dans-le-monde ». Car, loin de se limiter à leur dimension territoriale, les migrations transnationales constituent,

⁴⁰ OIM, 2025.

⁴¹ DEHESA, 2008.

⁴² OIM, 2025.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ DataBankWorld, 2023.

aujourd'hui, un facteur existentiel majeur de reconfiguration des modalités de production de subjectivité, d'appréhension de l'altérité et de signification du réel ; surtout quand on considère que l'actuel scénario global est particulièrement marqué par la centralité de ses dispositifs de mobilité, la prépondérance des moyens de communication et médias électroniques, l'intensification des déplacements humains et l'accélération des échanges matériels et symboliques entre les différentes parties du globe.

Raison pour laquelle, la théorie des flux⁴⁵ défend que la notion de mobilité, dans son sens large, est plus utile pour l'appréhension et la compréhension de la société contemporaine que ses structures, institutions et organisations fixes. C'est, en effet, la mobilité, en tant qu'archétype / prototype technologique, désir / idéal subjectif, et forme / structure organisationnelle qui rythme et ponctue la marche de l'espèce dans le présent et vers le futur. Selon cette approche, le sujet social se trouve, aujourd'hui, confronté à deux types de flux : les flux humains que représentent les migrations transnationales et les flux symboliques incarnés par les médias également transnationaux. Parfois même, en intersection : pris dans le flux migratoire, traversé par les flux symboliques et à la poursuite des flux matériels.

Or, dans un cas comme dans l'autre, le sujet contemporain est, de toute façon, transporté matériellement et/ou symboliquement, déterritorialisé et traversé par une multiplicité de discours et d'images venus de différents horizons sociaux et culturels, et chargés de registres symboliques, sémiotiques et idéologiques les plus divers. Ce qui non seulement remet la question de l'Interculturel, conjugué au phénomène migratoire et aux technologies de l'information et de la communication (TIC), au centre de gravité de la société globale contemporaine, mais signifie surtout que l'interculturel constitue la chair et substance de base du fait migratoire transnational à ses divers niveaux.

D'abord, force est de reconnaître que les migrations transnationales représentent la « situation-type », par excellence, évoquée par Schutz⁴⁶ dans son effort de conceptualisation de la rencontre entre le migrant / étranger et la société d'accueil, quand les deux grilles symboliques (personnelle et collective / intérieure et extérieure) entrent en interaction et que les deux parties s'efforcent à syntoniser leurs cadres symboliques de référence respectifs pour les mettre en adéquation et rendre leurs échanges intelligibles. Le contexte migratoire transnational se révèle, alors, à la fois comme un catalyseur et un amplificateur de la machine interculturelle ; aidant à aiguïser ses engrenages et mécanismes internes, et à maximiser la portée de ses effets matériels et symboliques externes.

Ainsi, en toute disposition subjective de la part du migrant (soit-elle d'ordre social, professionnel ou autre), il y a toujours, à travers la fonction énonciative expressive-émotive déjà exposée⁴⁷, une stratégie (spontanée ou réfléchie) de négociation identitaire, d'appartenance ou de reconnaissance. Quand il s'agit du choix professionnel, par exemple, il n'y a pas de doute qu'au-delà des impératifs matériels (et dans la mesure du possible évidemment), le « négoce ethnique » (culinaire, artisanal, stylistique ou autre)

⁴⁵ Appadurai, 2005.

⁴⁶ Schutz, 2024.

⁴⁷ Jakobson, 1963.

est toujours aussi une « négociation identitaire » – une stratégie déguisée ou déclarée d'affirmer des affinités et des liens symboliques avec la société d'accueil (une façon de dire : regardez comme on est proches !) ou de démontrer l'apport positif de sa présence dans son nouveau pays (regardez comme on est spéciaux, productifs, etc.).

Car, dans le contexte migratoire transnational, le migrant est amené à produire et organiser des pans entiers de sa subjectivité en consonnance avec les cadres de communication en vigueur et les discours sociaux en circulation ; afin de pouvoir, à la fois, assimiler les codes implicites de la nouvelle écologie culturelle qui l'entoure, et proposer à ses interlocuteurs des traductions intelligibles, plausibles ou fonctionnels de ses propres grilles symboliques. Une traduction (ou transduction ?) qui mobilise une autoréflexivité créative et débouche, souvent, sur la formation « adhoc » de dialectes interculturels, riches en emprunts, alternances de codes et autres bricolages sémantiques.

C'est, justement, ce rapport au discours, à la langue et aussi à l'ensemble des langages inhérents à notre « être-ensemble » (le langage corporel, le vestimentaire, le gestuel, la proxémie, etc.) qui sous-tend le travail de reconfiguration de l'identité narrative du migrant, stimule le processus de ses multiples hybridations en devenir et lui permet de transiter entre les différentes sphères constitutives de son nouvel « être-dans-le-monde ». Un « dedans-dehors », un « *in-betweenness* »⁴⁸ qui, comme l'image linguistique le restitue, signifie, en même temps, un tâtonnement continu – dû à la non maîtrise totale de la grammaire sociale partagée et une certaine capacité de ne pas se soumettre passivement à l'ordre établie par les « idoles de la tribu »⁴⁹.

Les déplacements spatiaux, sociaux, culturels et subjectifs du migrant le contraignent à adhérer corporellement et mentalement à une multitude de lieux et territoires, immerger sensiblement et intelligiblement dans leurs réalités, les traduire et se laisser traduire dans leur grammaire propre. Entre trajets spatiaux et trajectoires sociales, le sujet migrant est amené à resignifier les références symboliques et matérielles du territoire qui l'interpellent, afin de pouvoir projeter narrativement les spatialités qui le contiennent et recoudre mnémoniquement les territorialités qui le traversent⁵⁰. À chaque étape de la trajectoire, le sujet redéfinit ses références culturelles et linguistiques, forgeant une identité hybride à même d'attiser ses capacités d'adaptation et de créativité ; faisant de l'identité un projet sans cesse réécrit et resignifié par l'expérience migratoire.

Sans oublier que la connectivité numérique généralisée vient amplifier, sinon complexifier, ces mêmes dynamiques. Les TIC, comme nous l'avons déjà approfondi dans des études antérieures⁵¹, contribuent à la substitution de la « double absence » dénoncée par Sayad⁵² par la « double présence » énoncée, notamment, par Glick-Schiller⁵³ ; insistant encore plus sur la dimension substantiellement interculturelle de la mobilité humaine à notre époque. Pratiques de traduction culturelle, réseaux diasporiques,

⁴⁸ Hall, 1997.

⁴⁹ Kristeva, 1985.

⁵⁰ ElHajji & Escudero, 2019.

⁵¹ ElHajji & Escudero, 2020.

⁵² Sayad, 1999.

⁵³ Glick-Schiller; Basch; Blanc-Szanton, 1992.

échanges numériques et communication communautaire deviennent des dispositifs de négociation où les frontières symboliques sont sans cesse reconfigurées.

Une double (ou multiple) inscription qui nous rappelle que l'identité doit toujours être perçue en tant que processus dynamique : en situation de mobilité, les valeurs, les pratiques et les appartenances se négocient plus encore que dans les traditionnels contextes sédentaires. Une double scène qui fait du sujet migrant un médiateur interculturel capable de circuler entre différents codes (un « *code-switching* contextuel » et différents régimes de signification hétérogènes, redéfinissant, ainsi, aussi bien l'expérience individuelle de la mobilité que les représentations collectives de la diversité. Dans ces espaces sociaux transnationaux, le sujet migrant expérimente simultanément la reconnaissance et la mise à distance, cultivant un sentiment d'appartenance plurielle qui échappe à la logique binaire du nationalisme méthodologique.

Enfin, en plus du fait évident que toute interaction / interlocution de la part des membres de la société d'accueil avec les nouveaux arrivés contient, en soi, une négociation des droits et devoirs de chacun, c'est cette même communication, naturellement interculturelle, qui va aussi servir de base dans l'effort social, communautaire ou institutionnel d'intégrer l'autre au sein de la société, sinon de lui assigner la place et le rôle qu'on attend de lui. Depuis les tractations affectives les plus intimes jusqu'aux politiques publiques et l'ordre sociétal qui en émane, en passant par les arrangements de nature professionnelle ou commerciale, la communication interculturelle s'impose toujours en tant qu'interface symbolique indispensable à la mise en forme des relations humaines, sociales, politiques ou subjectives dans le cadre migratoire transnational.

Une relation complexe

Le parcours réflexif ici développé nous a permis de dépasser les aspects instrumentaux et fonctionnalistes des termes de l'équation que nous nous sommes proposés à examiner. Grâce à l'éclairage apporté, la notion de communication ne se limite pas aux actions mécanistes d'émission, transmission et réception, mais englobe les processus d'énonciation de soi, de mise en relation avec l'altérité, d'affectation et de contagion intersubjective. La culture et la notion d'identité culturelle se libèrent du socle de l'immanence substantive pour assumer leur devenir évolutif de pratique historique. La communication interculturelle, pour sa part, transborde son assignation fonctionnaliste ponctuelle pour embrasser tout son potentiel de forme cognitive ouverte ; en soulignant, notamment, la réciprocité attributive de ses composants conceptuels – le substrat culturel de la communication et la vocation communicationnelle de la culture. Alors que le contexte migratoire transnational, lui, se révèle, d'abord et avant tout, un espace social articulé autour d'un ensemble de champs d'action matériels et symboliques d'ordre nécessairement interculturel.

Aussi, toute exploration des possibilités d'usage de la communication interculturelle en tant que strate analytique et/ou tenseur méthodologique pour l'appréhension de la réalité migratoire transnationale et des cadres sociaux, subjectifs, institutionnels et épistémologiques qui en découlent, doit-elle considérer les thèses issues de ce

cheminement réflexif. Notamment, en questionnant les conceptions binaires, les approches fonctionnalistes, les définitions essentialisantes qui accompagnent, très souvent, les démarches positivistes héritées des origines de la formation de ce domaine de connaissance et d'action ; mais aussi en dépassant les abordages étroits, exclusivistes, binaires et déterministes du nationalisme méthodologique ; et en s'inscrivant dans la lignée épistémologique du corps théorique de la complexité.

En termes génériques, la communication interculturelle peut aider à mieux comprendre les dynamiques de négociation et d'accommodation identitaires vécues par les migrants en contexte interculturel ; identifier les mécanismes qui facilitent ou compliquent les rapports entre les migrants et la société d'accueil et, ainsi, être en mesure d'édifier des stratégies de communication et d'éducation efficaces pour la promotion de la cohésion sociale à travers le dialogue interculturel et la compréhension mutuelle ; et stimuler une vision inclusive, ouverte et dynamique de l'interculturalité, en déconstruisant les conceptions essentialistes des cultures et en exposant l'incohérence ou partialité des préjugés et des stéréotypes liés aux représentations de l'altérité et de la différence⁵⁴.

Sur le plan de la pratique, on peut relever, parmi les applications les plus répandues et les plus consolidées de la communication interculturelle dans le contexte migratoire transnational actuel, la mise en place de politiques locales, régionales ou nationales d'intégration professionnelle des migrants, facilitant l'accès au marché du travail à travers les réseaux sociaux communautaires, la médiation interculturelle, la sensibilisation aux bienfaits de la diversité sur le lieu professionnel, et la formation aux « compétences interculturelles » nécessaires à une adaptation réussie ; l'accompagnement social / communautaire et éducatif, par le moyen d'initiatives destinées à encourager la participation active des migrants à la vie locale, sociale, communautaire ou associative ; et la transmission, à travers les réseaux communautaires (en ligne ou par le biais de l'organisation de rencontres et d'activités culturelles), des pratiques et valeurs culturelles d'origine au sein des familles transnationales et/ou mixtes⁵⁵.

De façon générale, les formulations théoriques et les applications empiriques de la communication interculturelle visent à faciliter la rencontre entre des individus et groupes porteurs de cadres de référence culturels distincts, favorisant l'insertion des nouveaux arrivés et la préparation de la société d'accueil à ce genre de rencontre. Ce qui signifie qu'il y a, aussi, tout un travail de formation à être fait en amont ; d'une part, au sein de l'université – incubatrice privilégiée des cadres conceptuels de la communication interculturelle en tant que champ de connaissance et d'action ; et, d'autre part, dans les sphères associatives et institutionnelles où les initiatives communautaires et les politiques publiques sont expérimentées⁵⁶.

⁵⁴ Camilleri, 1990.

⁵⁵ Cohen-Émerique, 2015.

⁵⁶ Martuccelli, 2006.

D'où la nécessité de concevoir des moyens stratégiques et logistiques d'articulation entre les finalités théoriques (et à long terme) de l'académie et les objectifs pratiques (et immédiats) du monde associatif et institutionnel ; afin de mieux profiter de cette praxis socio-culturelle, fruit de la synergie théorico-empirique qui, en plus de son rôle social et politique, prouve que la communication interculturelle constitue, désormais, un domaine central des études migratoires contemporaines. Le problème qui se pose, cependant, est que la communication interculturelle, telle qu'elle est conçue et pratiquée aujourd'hui, semble encore fortement marquée par son héritage fonctionnaliste et ses prémices de causalité linéaire, en franc décalage avec la réalité complexe du phénomène migratoire, dont la configuration dépend de facteurs et de variables d'une telle hétérogénéité, diversité et instabilité que toute tentative de systématisation ne peut que se révéler insuffisante, sinon inopérante.

La critique de cette généalogie fonctionnaliste n'est, toutefois, ni nouvelle ni inédite. Citons, à titre d'exemple, les analyses de Holliday⁵⁷ qui dénonce l'empreinte d'un certain « positivisme organisationnel », reformulé en un « néo-essentialisme » qui convertit l'altérité en exotisme consommable et réduit les mises en relation de sujets sociaux de cultures différentes à un processus mécaniciste de transfert d'informations et de données prévisibles – comme si l'idée même de culture se limitait à un registre de variables fixes, transmises de façon linéaire par des procédés communicationnels exclusivement techniques vers un sujet statique et unidimensionnel. McSweeney⁵⁸, pour sa part, alerte sur le fait qu'un tel cadre ignore l'historicité du phénomène, et sous-estime l'importance des relations de pouvoir et les variations intra-culturelles qui ont toujours existé au sein de toutes les communautés humaines. Critiques qui convergent pour montrer que le fonctionnalisme, en favorisant la causalité linéaire et les analyses descriptives, se révèle inadéquat pour l'appréhension des aspects complexes et imprévisibles des parcours migratoires et de la condition diasporique.

Dervin⁵⁹, de son côté, pousse le questionnement encore plus loin en démontrant que la notion-clé de « compétences interculturelles » n'est, en vérité, qu'un recyclage de la logique gestionnaire qui propose un répertoire universel d'aptitudes mesurables et quantifiables, gèle les identités humaines, foncièrement diverses, derrière des profils culturels qui ressemblent plus à des portraits-robots, et crée une nouvelle hiérarchie « méritocratique » entre les « compétents » et les « déficients » / les « capables » et les « inaptes » ; car, comme il l'explique, la standardisation « fordiste » de l'interculturel finit, paradoxalement, par renforcer les stéréotypes que la communication interculturelle prétendait combattre. Aussi, faut-il reconnaître que la communication interculturelle ne peut pas être pensée comme un manuel de procédures ni comme un capital de compétences stockables, mais en tant que pratique relationnelle, située et évolutive à même de réintégrer la dimension (inter) subjective et plurielle de la réalité migratoire et

⁵⁷ Holliday, 2011.

⁵⁸ Mcsweeney, 2002.

⁵⁹ Dervin, 2015.

d'éviter, ainsi, que la « systématisation » de l'interculturel ne reproduise les cloisonnements qu'elle ambitionnait, justement, abolir.

C'est, justement, dans ce même esprit que nous avons déjà explicité nos réserves envers les théories néo-classiques et leur appendice méthodo-nationaliste quand il s'agit du contexte général des migrations transnationales ; en insistant, par exemple, sur l'opportunité, sinon l'urgence d'introduire, dans l'équation migratoire, les dimensions subjectives et symboliques, et de les conjuguer aux principes de la théorie de la complexité⁶⁰. Car, comme nous avons eu l'occasion de le démontrer, il n'est pas raisonnable de vouloir réduire un phénomène aussi vieux que l'histoire de l'humanité elle-même, aussi complexe et imprévisible que notre marche évolutive, à la logique systémique linéaire du push-pull.

Qu'il s'agisse des parcours migratoires, des modes d'organisation diasporiques, des dynamiques de négociation / reformulation identitaire ou des manifestations culturelles (soient-elles d'ordre artistique, religieux, linguistique ou autre), l'échafaudage épistémique fonctionnaliste peine à expliquer (ou, encore plus, prévoir) tout ce qui fuit à la logique causale. Alors que les approches théoriques et méthodologiques basées ou inspirées de la théorie de la complexité, en réintégrant les possibilités subjectives de doute, d'incertitude, d'expérimentation et d'improvisation, fournissent une perspective philosophique et un langage conceptuel aptes à dépasser l'étroitesse analytique qui découle des études migratoires classiques.

Plusieurs recherches sur les migrations transnationales en notre époque ont déjà pu démontrer la pertinence de ce genre d'abordage, notamment en adoptant un cadre stratifié du social, et en combinant une analyse institutionnelle, un abordage transnational émancipé du poids réducteur du nationalisme méthodologique et une temporalité adéquate, afin d'évaluer le véritable impact des mobilités humaines. Comme cela est le cas dans les travaux de Portes⁶¹, quand il met en évidence, de façon assez contre-intuitive, qu'au contraire de ce que prônent les théories néo-classiques et le principe du push-pull, l'enrichissement des économies émergentes n'affaiblit pas les flux migratoires, mais transforme leur origine sociale. Ou, encore, quand il affirme que la plupart des flux migratoires ne modifient que la superficie des sociétés d'accueil tout en pouvant bouleverser en profondeur les sociétés d'origine.

En effet, quand il est pensé en tant que système ouvert⁶² d'acteurs, de territorialités, de temporalités et de sociabilités hétérogènes (migrants, familles, réseaux, ONG, États, TIC, etc.), le fait migratoire transnational dévoile sa réalité non-linéaires et démontre que la migration n'est pas une somme de décisions atomisées mais une écologie relationnelle marquée par la pluralité, l'hybridité et une continue interaction / rétroaction entre agents

⁶⁰ ElHajji, 2023.

⁶¹ Portes, 2008).

⁶² Bertalanffy, 1973.

et structures⁶³. De même que, quand il est conçu comme une forme cognitive ouverte, l'interculturel embrasse naturellement la logique de la complexité ; laissant transparaître l'étendue des possibilités d'arrangements / agencements symboliques, subjectifs sociaux et politiques qui découlent du contexte migratoire et leurs répercussions sur les trajets (géographiques) et trajectoires (sociales) du migrant et de sa communauté.

L'adoption des bases conceptuelles de l'interculturel et des cadres théoriques de la communication interculturelle en tant que tenseur méthodologique exige, justement, de ne pas céder à la tentation essentialisante des notions de culture, d'identité culturelle ou de culture nationale au singulier ; de ne pas se laisser prendre au piège de la « centralité perverse de la culture »⁶⁴ ; et de ne pas sacrifier les formules tutorielles souvent imprégnées de systématisme binaire. S'approprier proactivement de la vocation complexe de l'interculturalité ne revient pas seulement à admettre et mettre en avant sa dimension plurielle, multifacette, évolutive, contextuelle et historique, mais à puiser dans son potentiel cognitif de forme ouverte, afin de mieux appréhender la mutabilité continue de ses configurations sémiotiques et de ses projections sémantiques.

Au lieu de considérer la notion de grades symboliques suggérée par Schutz⁶⁵ comme des structures définitives, au sens unique et prédéfini, il serait plus opportun de les concevoir en tant que trames fluides, prégnantes de signifiante sociale et aptes à actualiser leur mode opératoire en fonction du cadre historique qui les contient. Il faudrait pour cela, toutefois, que le chercheur, en plus d'éviter de projeter ses schèmes mentaux (fruit aussi bien de son propre background symbolique que des frames théoriques acquis dans l'univers académique) sur la réalité observée, de mettre en contexte les faits scrutés et d'essayer de les comprendre dans leur dynamique.

De fait, il ne s'agit pas de restituer, par décalque, un sens déjà imprimé dans la déclaration de l'informateur ou dans l'expression sociale et culturelle du groupe, mais de saisir le récit potentiel que la parole ou le geste annoncent ou prénoncent. À la place des interprétations formelles, descriptives et statiques, il serait plus adéquat d'enquêter ce que le discours ou la manifestation veulent signifier et quel récit le sujet ou la communauté désirent transmettre à ce moment exact et dans des circonstances spécifiques. La question sous-jacente à l'observation ne doit pas se contenter à vouloir savoir « qu'est-ce que cela signifie dans les termes de la culture d'origine du sujet ou groupe observés ? », mais, plutôt, « que veulent-ils dire par la parole ou l'acte performés ? », « quelle facette de leur identité veulent-ils mettre en avant ? » ou, encore, « quelles revendications sociales et/ou politiques se cachent derrière leurs locutions apparemment d'ordre exclusivement identitaire ou culturelle ? ».

Évidemment, ce « vouloir dire » ne constitue pas nécessairement un acte intentionnel ou prémédité, mais s'agirait, plutôt, d'une « prégnance discursive » qui correspond à une

⁶³ Wolfel, 2002.

⁶⁴ Hall, 1997.

⁶⁵ Schutz, 2024.

configuration particulière de la sémiosphère environnante. La rétroalimentation continue entre pratiques discursives et pratiques sociales⁶⁶, historiquement situées, fait en sorte que certaines modulations sémiotiques surgissent et s'imposent en tant que narratifs revendicatifs ou explicatifs évidents.

En tout cas, l'usage méthodologique de la communication interculturelle (dans le contexte migratoire transnational, mais pas seulement) ne doit pas se limiter à rapporter ou traduire un contenu formel dans une perspective positiviste, mais doit plutôt chercher à décoder la portée sémiotique de l'acte énonciatif et subjectif en soi – à la manière d'une analyse critique du discours « augmentée » ou enrichie par les apports psychologiques d'une « écoute sensible » : dépasser la relation (dans le sens de relater) protocolaire des faits sociaux et culturels, et chercher à révéler la dimension cachée de l'idéologique, souvent catégorisé en tant que « bruit » pour pouvoir être ignoré, et/ou du subjectif qui, il n'est pas rare, s'immisce dans les brèches et se niche dans le non-dit.

Bibliographie

Appadurai, A. (2005). *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot.

Bakhtine, M. (1970). *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. L'Âge d'Homme.

Bateson, G. (1995). *Vers une écologie de l'esprit*. Seuil.

Bertalanffy, L. von. (1973). *Théorie générale des systèmes : Physique, biologie, psychologie, sociologie, philosophie*. Dunod.

Boas, F. (1940). *Race, language, and culture*. University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. Fayard.

Bragança, J. (2000). A cultura como problema. *Revista de Comunicação e Linguagem*, (28), 13–42.

Camilleri, C., et al. (Eds.). (1990). *Stratégies identitaires*. Presses universitaires de France.

Coelho, T. (2008). *A cultura e seu contrário*. Itaú Cultural.

Cohen-Émerique, M. (2015). *Pour une approche interculturelle en travail social : Théories et pratiques*. Presses de l'EHESP.

⁶⁶ Fairclough, 2001.

World Bank. (s. d.). *World development indicators*.
<https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators/Series/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS>

Dehesa, G. de la. (2008). *Comprender la inmigración*. Alianza.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie*. Minuit.

Dervin, F. (2015, 8–9 avril). *Mors et resurrectio: Towards “realism” in the (r)evolution of intercultural competence (IC)?* [Communication]. Universiti Putra Malaysia.
<https://blogs.helsinki.fi/dervin/files/2015/04/Dervin-IC.pdf>

Eagleton, T. (2003). *A ideia de cultura*. UNESP.

Elhajji, M., & Escudero, C. (2019). Webdiaspora, migrations transnationales et mémoire collective : Entre récits et repères. Dans K. Zouari (Org.), *Migrations contemporaines, territorialité, information et communication médiatisées* (pp. 13–29). Michel Houdiard.

Elhajji, M. (2021). Communication interculturelle : De l'équation originelle à ses dédoublements techno-médiatiques. Dans E. Costa-Fernandes et al. (Éds.), *Technologies de l'information et de la communication, migrations et interculturalité*. L'Harmattan.

Elhajji, M. (2013). Le culte à la culture : Évolution, révolution et régression. Dans F. Dervin (Org.), *Le concept de culture*. L'Harmattan.

Elhajji, M. (2023). *O intercultural migrante : Teorias & análises*. Editora Fi.

Elhajji, M., & Escudero, C. (2020). *Webdiáspora.br : Migrações, TICs e identidades transnacionais no Brasil*. Editora Fi.

Fairclough, N. (2001). *Discurso e mudança social*. UNB.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Giddens, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*. L'Harmattan.

Glick Schiller, N., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). *Towards a transnational perspective on migration*. New York Academy of Sciences.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.

Gudykunst, W. B., & Kim, Y. Y. (1996). *Communicating with strangers: An approach to intercultural communication*. McGraw-Hill.

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. Fayard.

Hall, E. T. (1984). *Le langage silencieux*. Points.

- Hall, S. (1997). *Cultural representations and signifying practices*. Open University.
- Hall, S. (1997). The centrality of culture: Notes on the cultural revolutions of our time. Dans K. Thompson (Ed.), *Media and cultural regulation*. Open University.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard.
- Holliday, A. (2011). *Intercultural communication and ideology*. Sage.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Minuit.
- Kristeva, J. (1985). *Étrangers à nous-mêmes*. Fayard.
- Lotman, Y. (1999). *La sémiotique*. Presses universitaires de Limoges.
- Luhmann, N. (1995). *Social systems*. Stanford University Press.
- Maffesoli, M. (1997). *Du nomadisme : Vagabondages initiatiques*. Livre de poche.
- Martuccelli, D. (2006). Penser l'interculturel. *Sociétés contemporaines*, (62), 21–44.
- Maturana, H., & Varela, F. (2005). *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Lumen.
- McSweeney, B. (2002). Hofstede's model of national cultural differences and their consequences: A triumph of faith – A failure of analysis. *Human Relations*, 55(1), 89–118.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Organisation internationale pour les migrations. (2025). *Rapport annuel 2024*. <https://www.iom.int/msite/annual-report-2024>
- Portes, A. (2008, juillet 1–3). *Migration and social change: Some conceptual reflections* [Communication]. Oxford University. <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/alejandro-portes-migration-and02social-change-some-conceptual-reflections>
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Sayad, A. (1999). *La double absence*. Seuil.
- Schütz, A. (2024). *L'étranger : Un essai de psychologie sociale*. Allia.
- Trager, G. L. (1958). *Paralanguage: A first approximation*. University of Buffalo.
- Uexküll, J. von. (1984). *Mondes animaux et monde humain*. Denoël.
- Wallerstein, I. (1994). A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno. Dans M. Featherstone (Ed.), *Cultura global*. Vozes.

Wolfel, R. L. (2002). *Migration in the new world order: Structuration theory and its contribution to explanations of migration* [Communication]. NESTVAL Conference.