

L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS : UNE CRITIQUE NATIONALISTE,  
RÉPUBLICAINE ET INTERCULTURELLE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

YVON SAVOIE

JUILLET 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je veux exprimer toute ma gratitude à mon directeur de mémoire Jacques Beauchemin, professeur au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Sans son soutien et les nombreuses discussions autour de nos travaux respectifs, cet ouvrage serait demeuré à l'état de projet. Merci aux nombreux professeurs qui ont croisé ma route. Vos réflexions et suggestions de lectures ont certainement contribué à enrichir ma pensée.

Merci à ma femme Isabelle de m'avoir appuyé à chacune des étapes de ce long processus que sont les études supérieures. Merci surtout d'avoir fait en sorte que je puisse m'y consacrer entièrement en accaparant plus que ta part des tâches qui s'imposent à la vie quotidienne d'une famille nombreuse. Merci à mes enfants, Thomas, Juliette, et Florence, qui se sont montés curieux à l'égard de mes travaux. Merci surtout d'avoir accepté mes absences et les contraintes qu'impose un bureau situé dans les aires communes de notre foyer. Merci à mon grand ami, André D'Ulisse, d'avoir lu et commenté les nombreuses versions préliminaires de ce mémoire. Un merci spécial à mes condisciples du centre d'analyse en mondialisation, citoyenneté et démocratie (centre MCD) de l'Université du Québec à Montréal. Votre présence a brisé l'isolement qu'implique tout exercice d'écriture. Merci au Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ) de m'avoir fait boursier. Finalement, merci à tous ceux et celles qui m'auront convaincu de la pertinence d'un ultime retour à la vie universitaire.

## DÉDICACE

*À Isabelle*

## TABLES DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	vii
RÉSUMÉ .....	viii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS DE RECHERCHE ET HYPOTHÈSES .....	4
1.1 La nation québécoise suite à l'échec référendaire de 1995 .....	4
1.2 L'interculturalisme québécois : le rapport majorité-minorités .....	6
1.3 Les questions de recherche .....	8
1.4 Les hypothèses de recherche .....	10
CHAPITRE II	
REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	12
2.1 Le pluralisme et la diversité sociale.....	13
2.2 Le multiculturalisme comme critique de la neutralité libérale .....	15
2.3 La redéfinition de la nation québécoise .....	20
2.3.1 La nation civique de Claude Bariteau .....	20
2.3.2 La nation sociopolitique de Michel Seymour .....	22
2.4 L'interculturalisme québécois comme objet distinct du multiculturalisme canadien.....	26
CHAPITRE III	
CADRE THÉORIQUE .....	30
3.1 La modernité politique et le sujet politique chez Gauchet .....	31
3.1.1 La modernité politique .....	31
3.1.2 Les sociétés contemporaines et l'individualisation des rapports sociaux	32

3.2	Le sujet politique chez Beauchemin .....	35
3.2.1	Le Politique .....	35
3.2.2	La fragmentation de la communauté politique.....	39
3.2.3	Pluralisme et monde commun : la Commission Bouchard-Taylor comme illustration du cadre théorique.....	42
3.2.4	Au-delà la Commission Bouchard-Taylor .....	46
CHAPITRE IV		
	MÉTHODOLOGIE.....	48
4.1	La lecture experte .....	48
4.2	Le corpus .....	50
4.3	Grille de lecture .....	52
CHAPITRE V		
	LA NATION ET L'INTERCULTURALISME CHEZ BOUCHARD.....	54
5.1	La nation chez Bouchard .....	54
5.1.1	Nationalisme ethnique et nationalisme civique : la thèse des nations ethniques .....	55
5.1.2	La nation québécoise comme francophonie nord-américaine.....	58
5.1.3	Une histoire nationale revisitée.....	61
5.2	L'interculturalisme chez Bouchard.....	63
5.2.1	Les conditions et fondements de l'interculturalisme québécois .....	64
5.2.2	Interculturalisme et pluralisme.....	69
5.2.3	La culture publique commune et son rapport à la majorité historique....	72
5.2.4	Le rapport majorité-minorités .....	77
5.2.5	Interculturalisme et multiculturalisme .....	80
5.2.6	Interculturalisme et laïcité.....	86
CHAPITRE VI		
	LES CRITIQUES DES CONCEPTIONS BOUCHARDIENNES DE LA NATION ET DE L'INTERCULTURALISME .....	95
6.1	Une critique nationaliste culturelle de l'interculturalisme : la nation chez Jacques Beauchemin .....	96
6.1.1	Quelle recomposition du sujet politique ?.....	97
6.1.2	Quelle place pour la majorité historique ? .....	99
6.1.3	Dépasser le refus de soi : un sujet politique qui assume sa dimension culturelle.....	100

6.1.4	De la pertinence de la question nationale.....	103
6.2	La critique de l’interculturalisme chez Beauchemin .....	105
6.3	La critique de Bouchard chez Thériault.....	107
6.3.1	Critique de l’américanité.....	107
6.3.2	Critique de l’interculturalisme .....	110
6.4	Une critique républicaine de l’interculturalisme .....	112
6.4.1	Un Québec républicain ?.....	112
6.4.2	La citoyenneté comme vecteur d’intégration.....	114
6.4.3	Laïcité.....	116
6.4.4	Le Bien commun .....	117
6.5	Une critique interculturelle de l’interculturalisme.....	118
6.5.1	Quel consensus ?.....	118
6.5.2	La distanciation du multiculturalisme.....	119
6.5.3	Les registres de l’interculturel.....	120
	CONCLUSION.....	123
	BIBLIOGRAPHIE .....	128

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
4.3 Grille de lecture : Les thèmes par univers .....	51

## RÉSUMÉ

Depuis l'échec référendaire de 1995, le Québec est traversé par une réflexion incessante sur les relations interculturelles. Le débat politique y est particulièrement préoccupé par le rapport majorité-minorités, qui apparaît désormais comme une question incontournable pour la sociologie politique. Ce rapport s'est trouvé au coeur des exercices de redéfinition de la nation québécoise occupant l'espace public à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Ces exercices ont ceci en commun qu'ils sont tous soucieux de favoriser l'inclusion des minorités culturelles à la nation québécoise entraînant la transformation de la représentation du sujet politique québécois.

Plus près de nous, la « crise des accommodements raisonnables » illustre la centralité des relations interculturelles dans les débats sur la nation. À ce propos, la voie du Québec serait celle de l'interculturalisme qu'il importerait de distinguer du multiculturalisme canadien.

C'est à l'analyse de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité culturelle que l'auteur du mémoire convie le lecteur. Plus particulièrement, il s'agit d'accorder une attention particulière au modèle d'interculturalisme québécois du sociologue et historien Gérard Bouchard. Son modèle est abordé à la lumière des critiques que lui adressent quelques propositions nationalistes culturelles, républicaines et interculturelles de la gestion de la diversité sociale. Il s'agit plus particulièrement d'examiner si l'interculturalisme implique une certaine atténuation du rôle de la majorité historique comme vecteur d'intégration à la nation québécoise.

Mots clés :

Québec, interculturalisme, multiculturalisme, nation, sujet politique, républicanisme, interculturel, pluralisme, diversité, accommodements raisonnables, laïcité.

## INTRODUCTION

Alors que j'étais trop jeune pour prendre la pleine mesure du débat entourant le référendum sur l'indépendance du Québec de 1980, je me suis intéressé de près à celui de 1995 qui se déroulait pendant mes études de baccalauréat. Si une certaine effervescence était palpable sur le campus universitaire, j'étais pour le moins surpris par la véhémence du discours critiquant non seulement l'option indépendantiste, mais aussi, plus fondamentalement, la nation. En effet, il n'était pas étonnant de voir les protagonistes des deux camps tenter de nous convaincre des vertus de leur option respective. Il n'y avait pour moi rien de neuf à entendre Jean Chrétien défendre le fédéralisme ou Jacques Parizeau déclamer la valeur d'un Québec indépendant. Cependant, il était plus étonnant d'entendre un discours hostile à la nation québécoise en l'accusant d'ethnisme et d'antidémocratie. Comment de telles accusations pouvaient-elles sembler crédibles alors même que le Québec s'apprêtait à tenir ce qui m'apparaissait comme l'ultime exercice démocratique : un référendum ?

C'est pendant cette période que je découvre la plume des Derriennic (1995), Khouri (1995) et Richler (1992). Dans leurs écrits polémiques, la nation n'apparaît plus comme une forme politique propice à l'émancipation collective, mais comme l'incarnation du repli sur soi et de la fermeture à l'*Autre*. Si j'en suis venu à mettre rapidement de côté ces ouvrages polémiques, il n'en demeure pas moins qu'ils ont introduit chez moi un intérêt inépuisable pour la question de l'articulation de la nation et de l'ouverture à l'*Autre*.

Parcourant moult travaux s'entendant pour faire l'apologie du pluralisme dont les bienfaits sont, me semble-t-il, indéniables, il m'est toujours apparu difficilement

compréhensible que les auteurs qui s’y intéressent soient insensibles à la question de la majorité historique québécoise. C’est donc à une réflexion systématique sur un impensé du pluralisme que je convie le lecteur. Il s’agit ici de réfléchir à la question du rapport majorité-minorités en accordant une place importante à la majorité historique. Il est surtout question de mettre en évidence les effets qu’aura sur elle un discours politique de plus en plus acquis aux vertus de la diversité. Cela dit, une thèse réactionnaire dénonçant les effets néfastes du pluralisme n’est pas mise de l’avant, car un tel exercice tomberait dans le piège de la polémique inépuisable et indigne d’intérêt. Ce travail s’intéresse en fait à prendre la pleine mesure du pluralisme et à analyser l’articulation du rapport majorité-minorités dans l’espace public québécois.

Pour ce faire, l’interculturalisme québécois est appréhendé en tant que modèle de gestion de la diversité, modèle mis en rapport avec d’autres approches se proposant elles aussi de concilier les attentes de la majorité historique de la société québécoise et l’ouverture à la diversité sociale. Nous nous intéresserons donc à la représentation des rapports entre majorité et minorités que chacun des modèles propose en accordant toutefois une place privilégiée à l’interculturalisme.

Il sera d’abord présenté une brève problématique dans laquelle seront abordées les récentes transformations de la nation qui est travaillée par ce que Jacques Beauchemin (2007) désigne comme étant la fragmentation du sujet politique. Cette partie de la recherche interroge la pertinence d’adopter l’interculturalisme comme objet de recherche alors que, mis à part les travaux Bouchard (2012), peu d’ouvrages théoriques majeurs abordent directement l’interculturalisme comme politique de gestion de la diversité culturelle. Les limites de la recherche seront aussi présentées. Le premier chapitre se termine par la présentation des questions de recherche et des hypothèses.

Après quelques réflexions à portée générale sur le pluralisme et la diversité, la revue de la littérature (chapitre II) débutera donc par quelques considérations sur le

multiculturalisme. Un examen sommaire du principe de reconnaissance, qui apparaît aujourd'hui comme un élément incontournable à l'analyse du débat politique portant sur l'identité, sera présenté. Après avoir examiné la question de la représentation de la nation québécoise, l'interculturalisme sera abordé plus directement. Cette partie de la recherche se conclura par un bref examen comparatif de l'interculturalisme et du multiculturalisme. Seront alors mises en lumière les particularités de l'interculturalisme dont la spécificité légitime l'interculturalisme comme objet de recherche.

Suivra le chapitre III dont l'objet sera la présentation du cadre théorique de la recherche qui s'appuie principalement sur les travaux de Beauchemin autour de *La société des identités*. Les considérations méthodologiques feront ensuite l'objet du chapitre IV qui discutera de la pertinence d'adopter une approche reposant sur *la lecture experte*. Arrivant au cœur de cet exercice, les travaux de Bouchard seront présentés et analysés au chapitre V. Les critiques de sa conception de la nation et de l'interculturalisme seront l'objet du chapitre VI. Avant de conclure, un bref examen des retombées de la recherche sera enfin proposé.

## CHAPITRE I

### PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS DE RECHERCHE ET HYPOTHÈSES

#### 1.1 La nation québécoise suite à l'échec référendaire de 1995

La nation québécoise, comme toutes les nations modernes, se représentait traditionnellement comme société globale (Bourque *et al.*, 1997 ; Dumont, 1962). Elle y arrive dorénavant avec difficulté, alors qu'elle traverse ce que d'aucuns n'hésitent pas à qualifier de crise, voyant en elle un modèle dépassé, entre autres sur son aptitude à faire face aux risques d'un monde globalisé (Beck, 2008). Plusieurs en appellent même à un redéploiement du Politique sur des bases élargies (Europe) offrant un contrepoids plus adéquat à la sphère économique mondialisée (Beck, 2000 ; Habermas, 2013). La société serait aussi traversée par une individualisation des rapports sociaux (Beck et Beck-Gernsheim, 2002) mettant à mal les identités nationales et favorisant le redéploiement du politique autour de la société civile au détriment des formes traditionnelles de médiations politiques (Beck, 2016).

Bien que ces tendances lourdes ne soient pas absentes du débat québécois portant sur la nation, il est surtout question ici de l'un des aspects du débat tel qu'il se dessine dans l'espace public québécois marqué par des considérations relevant principalement de l'identité collective et de son rapport à l'altérité : *Qui est québécois ?* (Mathieu, 2001) Cette question s'impose depuis la déclaration de Jacques Parizeau attribuant la défaite référendaire à « l'argent et des votes ethniques ». Cette déclaration met en évidence le

fait que la nation possède à la fois des dimensions civiques (citoyenneté) et culturelles (Dieckhoff, 2006). Plus encore, elle interroge la dimension des rapports majorité-minorités et l'ouverture de la nation québécoise à l'égard des citoyens issus de la diversité culturelle. Cela ne saurait se résorber en affirmant simplement que toute personne qui habite le territoire du Québec est québécoise (Dion, 1995, p. 585). En fait, plusieurs événements récents (crise des accommodements raisonnables, débat sur la charte des valeurs, débats sur la laïcité, etc.) ont ramené les questions identitaires à l'avant-plan de la scène politique et remettent en question cette affirmation trop simpliste. Cela est d'autant plus évident que la nation est aujourd'hui de *facto* traversée par une identité ouverte à la diversité, métissée et plurielle. En cela, le Québec ne diffère pas des autres sociétés occidentales de la modernité tardive qui serait caractérisée par les limites du caractère totalisant de l'identité nationale. Cette dernière ne subsumerait plus les identités particulières se trouvant au sein de la nation, alors qu'elle se présente sous la figure de la fragmentation du sujet politique propre à la société des identités (Beauchemin, 2007a). C'est dans un tel contexte que se pose la question du rapport majorité-minorités (Beauchemin, 1999). En plus, celui-ci est au cœur des débats portant sur la redéfinition de la nation (Venne, 2000) qui se démarque en occultant la dimension ethnique du phénomène national au profit d'une conception civique de celui-ci (Mathieu, 2001).

Si le débat opposant les conceptions civiques et ethniques de la nation semble aujourd'hui derrière nous, il fut le révélateur d'une préoccupation grandissante pour les relations interculturelles qui appelleraient un réaménagement des rapports majorité-minorités, ce qui est fondamental dans la représentation de la nation proposée par Bouchard (1999). Dans *La nation québécoise au futur et au passé*, il annonce en quelque sorte le pluralisme normatif dans lequel s'inscrit sa vision de l'interculturalisme. Ce dernier lui apparaît comme étant la manière la plus appropriée

de répondre à la diversité sociale grandissante de la société québécoise dont il fait le constat<sup>1</sup>.

## 1.2 L'interculturalisme québécois : le rapport majorité-minorités

L'interculturalisme québécois prétend articuler les aspirations culturelles du groupe majoritaire dans un cadre favorable à l'accueil des membres des groupes minoritaires. À première vue, les traits qui distinguent l'interculturalisme du multiculturalisme consistent en une insistance sur les caractéristiques identitaires de la majorité historique franco-québécoise qu'ils conviendraient de préserver, au premier chef la langue française (Rocher *et al.*, 2007).

Il semble d'autant plus opportun d'étudier l'interculturalisme qu'il s'offre comme étant la voie privilégiée par le Québec en matière de gestion de la diversité culturelle (Bouchard, 2011) et qu'il se trouve au cœur du rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles<sup>2</sup> (2008). Dans cette optique, la présente recherche porte sur la proposition de Bouchard contenue dans les pages de *L'interculturalisme : un point de vue québécois* (2012) qui constitue un important effort de théorisation sur la question et suscite toujours de vives réactions dans l'espace public.

---

<sup>1</sup> Nous verrons plus loin que Bouchard distingue pluralité (un état de fait) et pluralisme (une position normative). Il convient aussi de distinguer la diversité (un état de fait) de la position normative diversitaire qui lui est parfois associée. D'une manière générale, nous employons le terme diversité dans sa dimension descriptive.

<sup>2</sup> Ci-après désigné Commission Bouchard-Taylor.

L'étude de l'ouvrage de Bouchard ouvre une perspective intéressante et originale qui se démarque de la plupart des travaux traitant de l'interculturalisme qui font surtout état des politiques gouvernementales adoptées de manières éparses censées donner sa substance au modèle<sup>3</sup>. D'une manière générale, le modèle proposé par Bouchard sera mis en perspective à la lumière d'autres propositions de gestion de la diversité culturelle qui le critiquent, le complètent ou le récuse. L'étude du seul modèle de Bouchard se présente comme un choix intéressant, car il apparaît difficile de prétendre saisir l'interculturalisme dans toutes ses manifestations. En effet, un examen des études portant sur la question révèle le caractère polysémique de ce modèle dont aucune proposition ne fait consensus. Quelques précisions s'imposent donc afin de délimiter la portée de la présente recherche.

Il n'est ainsi pas question d'étudier toutes les déclinaisons de l'interculturalisme qui sont multiples et variées. Rocher et White (2014) distinguent à cet effet trois registres de l'interculturel. Le premier renvoie à la *réalité sociologique* de la rencontre de personnes provenant d'horizons culturels différents. Le second registre fait état de l'interculturel comme traditions de pensée, alors que le troisième concerne l'interculturalisme comme politique de gestion de la diversité culturelle. La présente recherche s'intéresse d'ailleurs surtout à ce troisième registre tel qu'il se décline dans la proposition de Bouchard (2012). Ce faisant, il ne s'agit pas de dégager une représentation de l'interculturalisme pouvant s'appliquer à l'ensemble des sociétés de

---

<sup>3</sup> À titre d'exemple, le ministère de l'Éducation a publié il y a une vingtaine d'années le document *Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle* (Québec et Ministère de l'éducation, 1998). Plus récemment, Le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion publiait, en collaborations avec plusieurs ministères *Ensembles, nous sommes le Québec* (Québec et al., 2015) qui accorde une certaine importance à l'interculturalisme. Cela dit, l'interculturalisme ne fait toujours pas l'objet d'une politique officielle au Québec. Il en est de même dans les pages de *Québécois : notre façon d'être Canadiens* (Québec et al., 2017) Le gouvernement du Québec y annonce sa volonté d'adopter une politique officielle en matière d'interculturalisme. Les propos du document épousent pour une large part la conception bouchardienne de l'interculturalisme.

la modernité avancée. L'interculturalisme québécois est intimement lié aux contingences historiques qui traversent la société québécoise, car « [l]a signification du multi- ou de l'interculturalisme n'a de sens que dans les contextes canadien ou québécois » (Rocher, 2015, p. 43). De plus, la position adoptée se veut constructiviste, descriptive et analytique, elle ne prétend pas dégager de proposition normative transcendant les débats portant sur l'interculturalisme.

### 1.3 Les questions de recherche

L'interculturalisme, comme conception de l'intégration, se veut un moyen d'aménagement des rapports sociaux résolument différent à la fois du *Melting pot* américain, du multiculturalisme canadien et du républicanisme français (Rocher et White, 2014). Il importe donc d'en dégager les spécificités. Par ailleurs, comme Gérard Bouchard inscrit sa réflexion dans le paradigme de la dualité, il accorde beaucoup d'attention au rapport majorité-minorités. Il semble donc intéressant de porter notre attention sur cette dimension de l'interculturalisme québécois. L'analyse répondra à la question de recherche suivante :

Quelle conception des rapports entre majorité et minorités l'interculturalisme suppose-t-il en tant que mode de gestion de la diversité ?

Cette question apparaît d'autant plus pertinente qu'aucun gouvernement québécois n'a adopté de politique officielle sur la question. Il serait donc opportun d'analyser les écrits sur la question afin de dégager les propositions d'aménagement des rapports interculturels qu'elle révèle. Cette question semble importante, car, bien que la reconnaissance de la diversité sociale constitue le paradigme de l'analyse des rapports sociaux auquel souscrit Bouchard, elle peut, selon les points de vue théoriques, prendre plusieurs formes et manifester à des degrés divers d'ouverture à l'altérité.

Ainsi, les différentes propositions de gestion de la diversité culturelle articulent ouverture à l'altérité et cohésion sociale d'une manière particulière, contingentes à leurs cadres nationaux. Cela serait d'autant plus préoccupant s'agissant du groupe majoritaire du Québec que sa situation politique se caractérise par son double statut : minoritaire au sein du Canada et majoritaire sur son territoire. Conséquemment, cela expliquerait la nécessité de cerner les conditions d'actualisation d'un modèle de gestion de la diversité favorisant l'adhésion du groupe majoritaire, pouvant avoir l'impression que son identité collective est menacée, tout en étant propice à l'accueil des minorités. Il s'agira ici de dégager l'articulation de la cohésion sociale et de la reconnaissance des groupes minoritaires découlant des propositions d'aménagement des rapports interculturels. Cette question sera d'ailleurs abordée en considérant la conception de la nation qui s'en dégage et sur laquelle la proposition de Bouchard s'appuie. Cela apparaît particulièrement significatif, puisqu'il est question du groupe majoritaire dont l'identité collective est largement définie par son appartenance à la nation québécoise.

Cela dit, malgré son importance indiscutable, il convient d'insister sur le fait que l'interculturalisme de Bouchard ne s'impose pas de manière hégémonique dans le débat sur la gestion de la diversité culturelle au Québec. Ainsi, comme le suggèrent les travaux de Courtois (2010) et Lamy (2015), plusieurs propositions coexistent dans la littérature abordant la gestion de la diversité, entre autres à l'égard de l'approche à adopter en matière de laïcité. Les propositions mises en lumière dans ces travaux favorisent différents aménagements des rapports entre majorité et minorités. Dans cette perspective, nous tâcherons de répondre à la question de recherche suivante :

Quelles critiques les modèles alternatifs de gestion de la diversité culturelle adressent-ils à l'interculturalisme ?

Il s'agit de les mettre en évidence afin de dégager les particularités de l'interculturalisme ainsi que ses limites. L'angle adopté pour aborder cette question est

donc celui de la critique de l'interculturalisme, critique provenant d'auteurs proposant des conceptions de rechange à l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité culturelle.

#### 1.4 Les hypothèses de recherche

L'étude de l'interculturalisme implique *de facto* un examen attentif du rapport majorité-minorités. Plus encore, le pluralisme normatif questionne ce qui pourrait être désigné comme la primauté du groupe majoritaire dans la constitution d'un sujet politique unitaire (Beauchemin, 2007a). On n'aborderait donc plus les relations interculturelles sous l'angle de l'assimilation des groupes minoritaires à la culture du groupe majoritaire, mais de les examiner sous l'angle d'un dialogue interculturel.

Il serait ainsi pertinent de formuler l'hypothèse suivante : l'interculturalisme tend à réaménager les rapports entre la majorité nationale et les minorités dans lesquels le rôle intégrateur de la majorité est atténué.

Au cœur de ses travaux, Bouchard (1999, 2012) propose d'aménager de manière théorique le rapport majorité-minorités d'une manière qui répondrait adéquatement au pluralisme de la société québécoise. La multiplicité des critiques qui lui sont adressées interroge la capacité du modèle de Bouchard à répondre de manière satisfaisante à cette question. Par ailleurs, le rapport majorité-minorités demeure central aux propositions qui s'offrent comme solution de remplacement à l'interculturalisme en matière de gestion de la diversité culturelle.

De manière très schématique, lors des recherches exploratoires, on note qu'il est possible d'avancer aux moins trois lectures alternatives à la position soutenue par Bouchard quant au rapport majorité-minorités. Ainsi, certains auteurs, dont

Beauchemin (2010b) et Cantin (2014), prônent une assimilation des minorités à la culture et à la mémoire (histoire) du groupe majoritaire et perçoivent la reconnaissance des particularismes comme une menace à la cohésion sociale. C'est ce que nous désignons comme étant la critique nationaliste culturelle de l'interculturalisme. D'autres auteurs, comme Lamonde et Demers (2013), insistent sur les valeurs civiques et prônent l'établissement d'une culture publique commune comme source de cohésion sociale. C'est ce que nous désignons comme étant la critique républicaine de l'interculturalisme. Enfin, les penseurs interculturels, comme White (2015), se démarquent par le fait qu'ils accordent généralement la primauté aux droits individuels dans l'aménagement des rapports majorité-minorités et qu'ils remettent en cause toute primauté du groupe majoritaire. C'est ce que nous désignons comme étant la critique interculturelle de l'interculturalisme. Ces critiques de l'interculturalisme se démarquent significativement du modèle proposé par Bouchard qui se caractérise par une reconnaissance des cultures minoritaires et majoritaires conviées au dialogue interculturel participant à la fois à la préservation des appartenances particulières et à l'établissement d'une culture publique commune.

Ces quatre aménagements des rapports majorité-minorités impliquent des formes d'ouverture à la diversité relativement différentes les unes des autres. Elles s'inscrivent dans des perspectives théoriques différentes s'agissant, par exemple, des concepts de nation, de républicanisme et de philosophie libérale. Cela dit, malgré cette diversité des perspectives, une seconde hypothèse s'impose, soit que : la question de l'équilibre entre droits collectifs et individuels, d'une part, et l'affirmation de la culture majoritaire et l'ouverture à la diversité, d'autre part, est au centre des critiques adressées à l'interculturalisme.

## CHAPITRE II

### REVUE DE LA LITTÉRATURE

Historiquement, on observe une tendance à considérer les relations interculturelles d'une perspective se démarquant de l'assimilationnisme (nationalisme républicain, par exemple) pour tendre vers une perspective interculturelle, bien que certains auteurs plaident toujours les vertus de l'assimilation (Labelle et Dionne, 2011).

Les relations interculturelles ont été étudiées par des disciplines variées telles l'éducation, les communications, la psychologie, les sciences politiques, la philosophie et la sociologie. Les *cultural studies* et les *postcolonial studies* ont aussi contribué au développement des connaissances sur les relations interculturelles. On note que ces deux derniers courants ont révélé le caractère construit des identités et insisté sur leur fluidité, contribuant ainsi à en marginaliser les conceptions essentialistes. On pourrait les rapprocher de ce que Thériault (2019) représente comme cosmopolitisme culturel et dont il critique le refus de l'institution.

Généralement, ces travaux se déclinent en effet dans un cadre postnational convenant mal à l'objet de la présente recherche, car les politiques de gestion de la diversité culturelle s'incarnent essentiellement dans un cadre national. Cela est d'autant plus important s'agissant du Québec que la question nationale est irrésolue et demeure une source de préoccupation pour de nombreux Québécois.

Ce chapitre débutera par une brève discussion sur la notion de pluralisme dont la prise en compte traverse les débats sur la nation, sur le multiculturalisme et sur l'interculturalisme. N'ayant pas la prétention de traiter exhaustivement du multiculturalisme dont les travaux sont riches, variés et nombreux<sup>4</sup>, ce chapitre se poursuivra par un bref tour d'horizon du multiculturalisme comme critique de la neutralité libérale. À ce propos, quelques travaux sur le multiculturalisme libéral de Will Kymlicka et sur le multiculturalisme communautaire de Charles Taylor seront discutés. Par la suite, nous reviendrons sur la redéfinition de la nation québécoise de la fin des années 1990 et du début des années 2000. La dernière partie du chapitre interrogera, pour sa part, la pertinence de faire de l'interculturalisme un objet distinct du multiculturalisme.

## 2.1 Le pluralisme et la diversité sociale

La notion de pluralisme, tout comme celles de diversité ou d'identité, s'impose de plus en plus dans le domaine des sciences sociales. Si l'utilité de ces notions est largement débattue et qu'elles appartiennent en quelque sorte à des univers préconceptuels<sup>5</sup>, il n'en demeure pas moins qu'elles participent au débat politique tel qu'il se décline dans les sociétés contemporaines.

---

<sup>4</sup> Au-delà du traitement que nous lui accordons dans ces pages, le lecteur intéressé par le sujet est invité à consulter les travaux de Kymlicka, (2017) ; Modood, (2013) ; Parekh, (2000) ; Taylor *et al.*, (2009) et Tully, (1995).

<sup>5</sup> Pour une discussion sur la notion d'identité, voir Brubaker (2001). Sur la notion de diversité consulter Beauchemin, (2010a).

Quant au pluralisme, il n'est pas question ici de présenter une analyse épistémologique approfondie de cette notion. Limitons nous au simple constat qu'il possède à la fois des dimensions descriptives et normatives participant à la conception du vivre-ensemble se déployant dans les sociétés contemporaines. Sa prise en compte est en ce sens notable dans le multiculturalisme, l'interculturalisme ainsi que dans le débat sur la nation.

Karmis (2003) distingue lui aussi l'aspect descriptif du pluralisme (pluralisme de fait) de son caractère idéologique, qui relève de la normativité. Selon lui, « [...] le pluralisme normatif s'oppose à la citoyenneté une et indivisible sur la base d'une variété de communautés identitaires. Ce que propose le pluralisme normatif, c'est une citoyenneté plurielle et différenciée » (Karmis, 2003, p. 88). Celle-ci s'opposerait à une conception moniste de la nation et de la citoyenneté.

Plus encore, il semblerait que cette proposition normative, qui se déclinerait aussi sous la forme d'une certaine apologie de la diversité sociale, posséderait une dimension prescriptive importante. Pour Beauchemin (2010a, p. 5)

[l]a dimension normative [de la diversité sociale] tient à sa connotation essentiellement positive en vertu de laquelle la diversité sociale constituerait un avantage en toute société. Elle recèle enfin un aspect prescriptif au sens où elle indique la direction à suivre en proposant un modèle d'intégration sociale fondé sur la reconnaissance identitaire et sur une exhortation à l'ouverture à l'altérité.

Nous retrouvons une telle position à l'égard du pluralisme chez les philosophes multiculturalistes dont l'influence des travaux est manifeste depuis bientôt une trentaine d'années.

## 2.2 Le multiculturalisme comme critique de la neutralité libérale

Bien que s'inscrivant lui aussi dans le cadre de la démocratie et du libéralisme, le multiculturalisme<sup>6</sup> se distingue de la philosophie libérale procédurale. En effet, tel qu'elle se décline dans les travaux de Rawls (2009) portant sur la théorie de la justice, l'approche procédurale met l'accent sur la neutralité libérale en matière de gestion de la diversité. Celle-ci se résumerait plus ou moins à l'assimilation des minorités au groupe majoritaire, alors que Rawls renvoie l'appartenance culturelle à la sphère privée de l'existence, ce que les penseurs du multiculturalisme dénoncent (May, 2016). Ces derniers ont plutôt tendance à percevoir que « [l']intégration est un processus où l'on s'engage dans les deux sens – elle requiert que la société dominante s'adapte aux immigrants et que ces derniers s'adaptent à elle » (Parekh, 1990, cité dans Kymlicka 2017, p.142).

Cette approche se démarque aussi de l'approche procédurale défendue par Habermas dans ses écrits sur le patriotisme constitutionnel alors qu'il appelle au dépassement des appartenances particulières afin d'éviter la décomposition de la communauté politique. La cohésion sociale est dans cette perspective assurée par l'éthique de la discussion. À ses yeux, aucune conception du bien ne saurait transcender le débat politique (Habermas, 2014).

Les penseurs du multiculturalisme rejettent donc la neutralité libérale et l'approche procédurale en accordant à la culture et aux appartenances communautaires une

---

<sup>6</sup> Dans la tradition anglo-saxonne, le multiculturalisme a été étudié avec abondance. Une référence plus directe à l'interculturalisme est plus rare, mais quelques auteurs tentent d'articuler interculturalisme et multiculturalisme, dont Charles Taylor et Will Kymlicka.

légitimité à occuper la sphère publique<sup>7</sup>. Ils défendent en plus l'idée de l'insuffisance de la tolérance des différences et de l'universalité de traitement pour faire de tous les citoyens d'une communauté donnée des égaux (Santerre, 2017, p. 4).

Les philosophes Charles Taylor (2009) et Will Kymlicka (2017) éclairent particulièrement les débats portant sur la place à accorder à la reconnaissance des identités minoritaires au sein des sociétés libérales. Taylor met en lumière la centralité de la reconnaissance des identités au sein des sociétés de la modernité avancée, reconnaissance qu'il lie à la valeur d'authenticité. Kymlicka propose quant à lui un modèle de gestion de la diversité culturelle qui distingue minorités nationales et minorités ethniques.

Pour Taylor, la reconnaissance est un besoin vital qui vient structurer dialogiquement l'identité des individus et des collectivités à l'aune de l'égale dignité qui fait en quelque sorte figure de nouvel universel répondant à la « diversité profonde » des sociétés contemporaines (Taylor *et coll.*, 2009). Pour lui, la reconnaissance apparaît comme étant impérative pour répondre aux malaises de la modernité (rationalité instrumentale, désenchantement du monde, individualisme, etc.) (Taylor, 2007). Ce faisant, Taylor rejette la « neutralité bienveillante » du libéralisme. Les travaux de Honneth (2013) et Fraser (2004) illustrent aussi la centralité de la lutte pour la reconnaissance dans le débat politique. Ces deux derniers auteurs se distinguent des penseurs du

---

<sup>7</sup> Si les débats opposant philosophes libéraux et communautariens faisaient place à des visions différentes quant à l'importance à accorder aux droits collectifs, il semble que cette opposition n'est plus aussi nette pour certains d'entre eux. Ainsi en est-il de Rawls qui cherche à équilibrer droits individuels et droits collectifs dans ses travaux tardifs. À ce sujet, le lecteur est invité à consulter *La nation pluraliste* de Seymour et Gosselin-Tapp (2018).

multiculturalisme en articulant une préoccupation pour la justice distributive à leur réflexion sur la reconnaissance (Fraser et Honneth, 2003, p. 2).

Si les travaux de Taylor demeurent essentiellement de nature philosophique tout ayant des visées normatives (pluralisme normatif), la proposition de Kymlicka prend pratiquement la forme d'une justification théorique du multiculturalisme canadien. La représentation de l'État multiculturel soutenue par ce dernier s'appuie sur une conception différenciée de la citoyenneté prévoyant l'octroi de droits particuliers (droits à l'autonomie gouvernementale, droits polyethniques et droits spéciaux de représentation) aux membres des minorités culturelles. Son approche se démarque donc de l'approche républicaine de la nation au sens où l'entend Dominique Schnapper (1994) lorsqu'elle relève le caractère universel de la citoyenneté.

Le modèle multiculturel libéral de Kymlicka est ouvert à l'octroi de droits collectifs aux minorités nationales et à leur articulation dans le cadre d'un État multinational favorisant une certaine autonomie gouvernementale. Il se fait cependant plus restrictif pour les minorités ethniques dont il entend plutôt favoriser l'intégration à la culture sociétale généralement portée par le groupe majoritaire. Pour être multiculturel, un état doit faire ainsi l'effort d'avoir un cadre institutionnel accommodant à la diversité, combattant la discrimination et favorisant l'intégration (Kymlicka, 2003b, p. 152). Sa conception multiculturelle de l'État propose aussi une limitation de certains droits collectifs qui contreviendraient au libéralisme en imposant des contraintes internes aux membres des communautés culturelles elles-mêmes. Il pose de la sorte des balises permettant d'éviter que soient brimés les droits individuels des membres des communautés culturelles. Il se montre toutefois ouvert aux revendications qu'adressent les groupes minoritaires à la société dans son ensemble (protections externes). Pour le dire autrement, il ne s'agit pas de considérer les droits individuels et les droits collectifs comme deux réalités irréconciliables, mais de considérer à la fois l'impact des droits particuliers sur les relations entre les groupes de même qu'à l'intérieur de ces derniers.

Par ailleurs, Kymlicka accorde beaucoup d'importance à la culture sociétale dont le plein accès est primordial à une inclusion citoyenne optimale. Il affirme que :

[...] les libéraux devraient se soucier de la viabilité des cultures sociétales, d'une part parce que celles-ci favorisent l'autonomie individuelle et, d'autre part, parce que les individus leur sont si profondément attachés. [...] [L]es minorités nationales disposent du type de culture sociétale méritant d'être protégée, contrairement à des immigrants qui viennent s'intégrer et, par la suite, enrichir la culture de la société dans son ensemble (Kymlicka, 2017, p. 138-139).

Sa position à l'égard de la culture est intéressante, car, bien qu'il en reconnaisse l'importance et qu'il relève qu'elle vise à favoriser l'inclusion des membres des minorités culturelles, il pose des limites à la reconnaissance des droits particuliers assurant ainsi une certaine cohésion sociale structurée par les principes libéraux universels. Ce faisant, il évite le piège du relativisme absolu que mettent en évidence les travaux de Schnapper (2009). Afin d'articuler cette tension, Kymlicka postule en quelque sorte la primauté des droits individuels sur les droits collectifs. Le multiculturalisme lui apparaît comme étant le modèle le plus souhaitable s'agissant des sociétés multinationales comme la société canadienne.

Si le multiculturalisme lui semble le modèle approprié en matière étatique, il propose son articulation à l'interculturalisme en matière individuelle. Ainsi, pour lui, l'interculturalisme s'adresse d'abord aux individus dont le rapport avec l'État multiculturel est médié par la citoyenneté (Kymlicka, 2003b). Dans cette optique, les politiques étatiques s'appuient donc sur le multiculturalisme, un multiculturalisme potentiellement renforcé par les pratiques interculturelles des citoyens. Cela dit, Kymlicka (2003b, p. 166) relève trois formes de tensions venant potentiellement miner les effets positifs des pratiques interculturelles censées favoriser la cohésion sociale par l'interaction entre les différents groupes :

(1) that the intercultural citizen may prefer global interculturalism, while multicultural justice requires focusing on local interculturalism, (2) that the model of the intercultural citizen requires a level of intercultural exchange which may unfairly burden some isolationist groups and (3) that the model of the intercultural citizen requires a level of mutual understanding that is either tokenistic (if focused on superficial cultural differences) or utopian (if focused on deep cultural differences), while justice requires acknowledging the limits of mutual understanding and accepting the partial opaqueness of our differences.

En somme, l'approche développée par Kymlicka tente d'articuler interculturelisme et multiculturalisme dans une perspective libérale. Son propos expose la pertinence de l'interculturelisme et pose certaines limites à son efficacité comme source de cohésion sociale.

En résumé, tout en étant préoccupée par la cohésion sociale <sup>8</sup>, l'approche multiculturaliste propose une vision de la communauté politique s'éloignant des représentations culturellement homogènes de la nation telle qu'elles se déclinèrent aux premiers jours de la modernité. L'État multiculturel repose ainsi sur les trois principes suivants :

[...]the state is not a possession of the dominant national group, but belongs equally to all citizens; that assimilationist and exclusionary nation-building policies should be replaced with policies of recognition and accommodation; and that historic injustice should be acknowledged » (Kymlicka, 2003b, p. 154).

Toutefois, de nos jours, le modèle républicain interroge, lui aussi, la tension entre la reconnaissance des communautés particulières et les pratiques communes permettant

---

<sup>8</sup> À ce sujet, consulter La voie canadienne : repenser le multiculturalisme de Kymlicka (2003a).

d'assurer la cohésion de la société nationale, question que Schnapper (2002) aborde à la lumière du principe d'égalité.

### 2.3 La redéfinition de la nation québécoise

La prise en compte de la diversité culturelle et du pluralisme s'impose aussi dans le débat sur la nation québécoise de la fin des années 1990 et du début des années 2000. Pour illustrer ce fait, deux propositions de redéfinition de la nation québécoise seront abordées. Nous verrons que la proposition de Bariteau, au contraire de celle de Seymour, bien qu'elle parte du constat d'un pluralisme de fait de la société québécoise, se distance toutefois du pluralisme normatif. Ce dernier est par ailleurs largement présent au cœur des travaux de Bouchard qui seront analysés au chapitre V. Cependant, la proposition de redéfinition de la nation de Bouchard n'étant pas hégémonique, il semble opportun de revenir sur quelques propositions s'en distinguant, tout en partageant avec elle une évidente préoccupation pour le pluralisme et la diversité culturelle.

#### 2.3.1 La nation civique de Claude Bariteau

Concernant l'importance que prend le pluralisme, la proposition de redéfinition de la nation québécoise de Bariteau (1998, 2000) est évocatrice. S'inspirant entre autres des écrits d'Habermas sur le patriotisme constitutionnel, Bariteau insiste essentiellement sur l'ancrage politique de la nation qu'il conviendrait en quelque sorte de distancer de son héritage culturel. L'élément clé de sa proposition s'articule autour de la citoyenneté québécoise dont le français constitue dans cette perspective un véhicule essentiellement communicationnel plutôt que la langue de convergence culturelle au sens où l'entendait

Fernand Dumont (1997). Pour le dire autrement, Bariteau propose une conception procédurale de la nation québécoise.

Prônant une démarcation nette des sphères privées et publiques, Bariteau souligne l'importance de définir une culture politique commune dont la citoyenneté constitue la force agissante dans l'espace public. Pour lui, « [u]ne conception civique de la nation ne saurait se jumeler à une conception ethnique ou culturelle » (Bariteau, 2000). Ne se contentant pas d'opposer de manière mutuellement exclusive les deux conceptions de la nation, il conçoit que le pluralisme irréductible de la société québécoise fait en sorte que seule une représentation civique de la nation est souhaitable. Il avance l'idée qu'elle seule est à même de permettre la construction d'un monde politique commun par le biais de l'action citoyenne impliquant l'affranchissement de tout communautarisme.

Bien qu'intéressante et articulée, cette approche s'appuie sur des conceptions mutuellement exclusives des idéaux types de nation ethnique et de nation civique dont plus tôt (voir chapitre précédent) la complémentarité a été évoquée se fondant sur les travaux de Dieckhoff (2006).

Par ailleurs, malgré sa prétention à répondre au pluralisme (de fait) de la société québécoise, la proposition de Bariteau soulève de nombreuses critiques. D'une perspective pluraliste, une telle position mésestimait le fait que toute conception monologique de la nation, reposant sur des bases civiques ou ethniques, reviendrait à favoriser la culture du groupe majoritaire :

Que ce soit volontaire ou non, défendre une conception de l'identité nationale prétendument neutre sur le plan culturel c'est défendre une conception moniste de l'identité nationale qui favorise le groupe culturel et linguistique majoritaire. En effet, comme tout ensemble de principes politiques est indissociable d'une culture, d'une histoire et d'une langue, affirmer que l'identité nationale se limite à un ensemble de principes

politiques c'est aussi imposer la culture, l'histoire et la langue du groupe culturel et linguistique qui promeut ces principes, c'est à dire généralement le groupe majoritaire ou le plus puissant (Karmis, 2003, p. 92).

La critique de Karmis va dans le sens du pluralisme normatif et prescriptif évoqué précédemment. Il est par ailleurs remarquable que la proposition de Bariteau soit tout aussi critiquée par d'autres auteurs plus favorables à la culture et à la mémoire du groupe majoritaire. Ainsi en est-il de Bock-Côté (2007a) qui s'inquiète de la dénationalisation qu'une telle approche légitimerait.

### 2.3.2 La nation sociopolitique de Michel Seymour

S'éloignant d'une conception moniste de la citoyenneté et cherchant justement à dépasser la dichotomie des définitions ethniques ou civiques de la nation dont il expose les limites, le philosophe Michel Seymour (1999) en propose une conception sociopolitique. Il estime qu'il conviendrait de s'appuyer sur un « pluralisme conceptuel » qui serait plus à même de saisir la complexité du phénomène national que les positions « monistes »<sup>9</sup> traitant traditionnellement de la question (Seymour, 1998b, p. 436). Selon lui, il s'agit plutôt de proposer une définition de la nation inclusive afin de composer avec le pluralisme culturel de la société québécoise (Seymour, 2000).

La nation sociopolitique se distingue par l'articulation de dimensions sociologiques et politiques et se démarque ainsi de la nation culturelle, qui ne considère pas suffisamment cette deuxième dimension (Seymour, 1998b, p. 457). Sa conception de la nation repose sur quatre facteurs : « [...] une communauté politique, une majorité

---

<sup>9</sup> Par moniste, il entend les conceptions ethniques et civiques de la nation considérées comme exclusives.

nationale, un certain territoire, et enfin une majorité d'individus au sein de cette communauté politique qui se représentent comme faisant partie d'une nation contenant une majorité nationale » (Seymour, 1998b, p. 457).

Bien qu'adhérant à une conception élective de l'identité, il considère que l'appartenance à une communauté politique n'est pas facultative et ne saurait être strictement subjective. Elle ne lui apparaît pas non plus uniquement objective. Ce faisant, les Anglo-Québécois forment une minorité nationale et sont, tout comme les minorités ethniques, partie intégrante de la nation québécoise (Seymour, 1998b, p. 456-458).

En somme, selon Seymour, l'élément déterminant de la nation sociopolitique se trouve du côté de la présence d'un groupe majoritaire se représentant comme nation<sup>10</sup>. Il considère que, si tel est le cas, les membres des minorités nationales « [...] ne peuvent refuser de se percevoir comme faisant partie de la nation » (Seymour, 1998b, p. 462). Par ailleurs, le groupe majoritaire doit, pour sa part, reconnaître le caractère pluriculturel de la nation et y inclure les minorités nationales. Son approche, quoique

---

<sup>10</sup> Pour Seymour, « la communauté politique en question [la nation] doit avoir certains traits sociologiques précis. Elle doit inclure sur son territoire une majorité d'individus ayant en commun une langue, une culture et une histoire données. Cette majorité doit constituer également à l'échelle mondiale la plus grande concentration de gens ayant cette langue, cette culture et cette histoire » (Seymour, 1998a, p. 220).

fort distincte de celle de Bariteau, s'éloigne elle aussi de la nation culturelle que propose Dumont qui nie l'existence de la nation québécoise<sup>11</sup>.

S'il présente le Québec comme une nation pluriculturelle ayant une identité civique commune, Seymour (2000, p. 254) s'éloigne cependant de la conception exclusivement civique de Bariteau. En effet, selon lui,

[l]'identité québécoise ne doit pas se dissoudre dans une identité civique qui ignore la présence d'une majorité nationale de francophones. Il faut reconnaître que la langue, la culture (comme carrefour d'influences spécifiques) et l'histoire de la majorité nationale des Québécois francophones sont à la base de l'identité civique commune de tous les Québécois.

Il est aussi remarquable que Bariteau conçoit sa proposition sur les bases d'un éventuel Québec indépendant, alors que Seymour semble plus accommodant à l'égard du Canada et du multiculturalisme. Pour lui, l'existence de la nation sociopolitique québécoise ne repose pas exclusivement sur la prémisse d'un Québec souverain, mais pourrait certainement s'accommoder de la reconnaissance d'une pluralité de nationalismes à l'intérieur d'un Canada multinational. Il conviendrait alors de faire preuve de tolérance à l'égard du nationalisme de chacune des communautés nationales : « Les Québécois doivent permettre que les Canadiens se réfèrent majoritairement à une conception de nation purement civique et les Canadiens doivent accepter l'existence d'une nation sociopolitique québécoise » (Seymour, 1998a, p. 223).

---

<sup>11</sup> À ce sujet Fernand Dumont (1997, p. 66), dans les pages de *Raisons communes*, affirme : « Veut-on, ainsi que beaucoup le laissent entendre, créer un État-nation? En tout cas, on parle couramment de nation québécoise. Ce qui est une erreur, sinon une mystification. Si nos concitoyens anglais du Québec ne se sentent pas appartenir à notre nation, si beaucoup d'allophones y répugnent, si les autochtones s'y refusent, puis-je les y englober par la magie du vocabulaire ? L'histoire a façonné une nation française en Amérique ; par quelle décision subite pense-t-on la changer en une nation québécoise ? »

Les deux propositions de redéfinition de la nation québécoise présentées ici permettent de mettre en évidence que la prise en compte du pluralisme de la société québécoise peut conduire à des positions divergentes à l'égard de l'importance à accorder à la majorité historique. Nous verrons que la conception de la nation de Bouchard (chapitre V) interroge aussi la place à accorder au groupe majoritaire et qu'elle se distingue à cet égard de la critique nationaliste qui lui est adressée (chapitre VI).

Ainsi il importe de constater, s'agissant de la position à l'égard du pluralisme, qu'il est possible de regrouper les auteurs traitant de la représentation de la nation québécoise en deux groupes. Un premier groupe (Bariteau, 1998 ; Bouchard, 1999 ; Seymour, 1999) insiste plutôt sur une représentation de la nation comme communauté politique s'ouvrant à la diversité identitaire qui la traverse. Un second groupe défend une représentation de la nation en tant que communauté politique, s'appuyant sur un récit national et une mémoire partagée (Beauchemin, 2002, 2015; Cantin, 2014; Dumont, 1996, 1997; Thériault, 2002). Cela dit, au-delà des différences manifestes qui les distinguent, il apparaît indéniable que le pluralisme occupe tout de même une place centrale dans chacune des propositions de définition de la nation québécoise. Il constituerait une réalité à prendre en compte dans l'aménagement des rapports sociaux afin d'assurer la cohésion de la société québécoise. En ce sens, les différentes conceptions de la nation se distinguent quant aux modes de gestion de la diversité qu'elles favorisent.

Elles ont en commun d'être préoccupé par la question de la cohésion sociale. C'est ce que relève Borduas (2006, p. 23) alors qu'il commente les travaux de plusieurs auteurs traitant de la nation québécoise articulant pluralisme identitaire et un sujet politique cohérent :

Cette cohérence se forme, chez Bouchard, autour de la langue française et d'une vision rénovée de la nation québécoise. Selon Bariteau, il s'agit de neutraliser les effets d'une trop grande centration sur la culture franco-

québécoise en établissant, au Québec, une forme de patriotisme constitutionnel, comme chez Habermas. Pour Seymour, le pluralisme s'exprime dans l'idée de nation sociopolitique, ce qui, dans le cas du Québec, serait une réalité appelée à se concrétiser davantage, en fonction de sa non-reconnaissance par le Canada. Beauchemin, pour sa part, en appelle à l'univers de sens franco-québécois comme ciment social de la diversité nouvelle.

En somme, le pluralisme de la société interroge à nouveaux frais la façon de faire communauté. Nous y reviendrons au moment de présenter le cadre théorique sur lequel s'appuie cette recherche ainsi que lors de l'analyse de l'interculturalisme de Bouchard qui s'inscrit comme incarnation du pluralisme normatif.

#### 2.4 L'interculturalisme québécois comme objet distinct du multiculturalisme canadien

L'interculturalisme québécois s'inscrit donc, lui aussi, dans le paradigme du pluralisme normatif évoqué plus haut. Il s'agit là d'un point commun qu'il partage avec le multiculturalisme (Rocher, 2015, p. 42). L'examen des différentes politiques québécoises contenant des propositions interculturelles confirme d'ailleurs une vision des relations interculturelles marquée par une ouverture grandissante au pluralisme (Rocher et White, 2014).

Analysant différentes politiques gouvernementales québécoises, Rocher (2015) prétend que l'interculturalisme se distinguerait du multiculturalisme canadien sur plusieurs dimensions, entre autres, par la reconnaissance qu'il accorde au groupe majoritaire ainsi que par le statut de langue officielle accordé au français comme seule langue publique commune. En cela, ses propos rejoignent ceux de Bouchard (2015) pour qui le multiculturalisme ne reconnaît pas particulièrement le groupe majoritaire et opte pour une politique de bilinguisme officiel.

La question nationale québécoise contribuerait aussi à distinguer les deux modèles et à en complexifier l'analyse. Elle révèle une divergence fondamentale quant à la représentation de ce qu'est la communauté politique québécoise et la reconnaissance ou non de son caractère distinct. Alors que la politique du multiculturalisme se représente le Canada comme une nation multiculturelle, il en va autrement au Québec. En effet, aucun gouvernement québécois n'a adhéré à cette vision, percevant plutôt le Canada comme une société multinationale (Rocher, 2015). En somme, la présence de deux modèles concurrents révèle que « la reconnaissance de la pluralité des cultures devient un enjeu dans un conflit plus large qui porte sur l'intégration de la citoyenneté au sein de deux communautés politiques distinctes, sinon antithétiques, les nations canadienne et québécoise » (Bourque et Duchastel, 2000). En fait, le multiculturalisme et l'interculturalisme apparaissent comme étant « des projets d'intégration nationale concurrents » (Gagnon et Iacovino, 2019, p. 199).

De plus, alors que le multiculturalisme profite d'une reconnaissance officielle (Loi sur le multiculturalisme canadien), l'interculturalisme ne possède pas ce statut. L'interculturalisme possède néanmoins un certain ancrage juridique par le biais de la Charte des droits et libertés de la personne et de la Charte de la langue française qui demeurent toutefois soumises au cadre constitutionnel canadien. Cela dit, tandis que le multiculturalisme s'offre comme un modèle institutionnalisé, l'interculturalisme québécois « [...] constitue, la plupart du temps, une référence générale à la manière dont l'État québécois appréhende la diversité » (Rocher et White, 2014, p. 37).

On relève aussi que la politique québécoise, plus soucieuse de la survie culturelle du fait francophone, serait davantage préoccupée par l'intégration que sa contrepartie canadienne (Bouchard, 2015 ; Rocher *et al.*, 2007). Le multiculturalisme est toutefois lui aussi l'objet de nombreuses discussions autour de la thématique de la cohésion sociale. En effet, si certains auteurs comme Bissoondath (1998) et Gwyn (1995) reprochent au multiculturalisme de favoriser la formation de ghettos, Kymlicka (2003a)

répond à ces critiques en soulignant *a contrario* qu'il favorise l'intégration des membres des minorités culturelles à la société canadienne.

Finalement, l'interculturalisme se caractériserait par la centralité qu'occupe le dialogue interculturel en son sein, ce qui n'est pas nécessairement le cas du modèle multiculturel (Kymlicka, 2003b). Le dialogue interculturel peinerait cependant à s'incarner dans un cadre institutionnel (Azdouz, 2018).

Ce bref examen comparatif illustre que des différences significatives distinguent les deux approches. La Commission Bouchard-Taylor définit l'interculturalisme québécois de la manière suivante :

- a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels ;
- b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits ;
- c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social ; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation ; et e) préconise la pratique des interactions (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 121).

Alors que Bouchard et Taylor défendent la singularité de l'interculturalisme québécois<sup>12</sup>, cette vue des choses n'est pas hégémonique. De nombreux auteurs estiment *a contrario* que le multiculturalisme et l'interculturalisme ne se distinguent pas significativement (Beauchemin, 2010c ; Bock-Côté, 2010), l'interculturalisme constituant une variante du multiculturalisme. Dans cette perspective, il serait juste d'affirmer que multiculturalisme et interculturalisme ont en commun d'appartenir à ce que (Beauchemin, 2010c) désigne comme un éthos pluraliste, ce qui fait en sorte que

---

<sup>12</sup> Nous reviendrons plus en détail sur la proposition de Bouchard au chapitre V. Nous reviendrons aussi rapidement sur quelques propos de Taylor qui tendent à gommer les différences entre l'interculturalisme et le multiculturalisme.

les deux approches ont un certain nombre d'éléments en commun. Ces propos vont dans le sens de ceux de (Rocher *et al.*, 2007, p. 38), qui soulignent par ailleurs la spécificité de l'interculturalisme, quand il affirme que « l'interculturalisme et le multiculturalisme se rejoignent en effet sur la pluralité des cultures et la représentation d'une citoyenneté ouverte à l'hétérogénéité ».

Par ailleurs, malgré la prégnance du pluralisme normatif en matière de relations interculturelles dans l'espace québécois, l'absence d'une politique officielle favorise probablement le fait que de nombreuses conceptions de la gestion des relations interculturelles y font toujours débat. La diversité des positions antagoniques sur la laïcité illustre ce fait (Lamy, 2015). À cet effet, Lamy dégage trois idéaux types : républicain conservateur, républicain civique et libéral qu'il conviendrait de distinguer quant à la conception de la laïcité. De même, de nombreux modèles concurrents s'opposeraient à l'interculturalisme comme modèle de gestion des relations interculturelles, tels les modèles de type républicain (Courtois, 2010).

L'interculturalisme serait aussi l'objet de nombreuses critiques (Rocher *et al.*, 2007). En somme, si l'interculturalisme comme *réalité sociologique* apparaît incontestable, comme modèle de gestion des relations interculturelles il est toutefois sujet à débat. On trouve, par exemple, matière à débat sur le registre de son caractère distinct et sur celui du consensus qu'il susciterait. La posture de Bouchard à l'égard de cette question sera abordée en détail au chapitre V.

## CHAPITRE III

### CADRE THÉORIQUE

Le cadre théorique de cette recherche s'appuie principalement sur les travaux de Beauchemin (2007a) portant sur la notion de sujet politique telle qu'elle se décline dans l'ouvrage *La société des identités*. Outre cette notion fondamentale, l'essai du sociologue de l'UQAM porte plus généralement sur les tensions constitutives de la modernité politique de même qu'il s'intéresse à l'identité comme principe de regroupement des acteurs sociaux de la modernité avancée. Ainsi, il apparaît donc opportun, concurremment à la notion de sujet politique, de décrire les grandes lignes de sa réflexion sur le Politique, la communauté politique et la citoyenneté.

Afin de circonscrire la spécificité de sa proposition, nous aborderons la conception du Politique qui se dégage des travaux de Rancière. Des travaux de Rosanvallon viendront pour leur part appuyer la thèse centrale du livre de Beauchemin qui soutient la difficulté à faire monde commun dans les sociétés contemporaines. Nous y reviendrons après avoir examiné sommairement la conception de la modernité politique qui émane des travaux de Gauchet, qui est particulièrement éclairante sur la question de l'individualisme contemporain. Un bref examen de la commission Bouchard-Taylor comme illustration du cadre théorique sera ensuite présenté. Pour conclure ce chapitre, le cadre théorique sera replacé dans le contexte particulier de la présente recherche.

### 3.1 La modernité politique et le sujet politique chez Gauchet

#### 3.1.1 La modernité politique

Dans un ouvrage datant de 1985 intitulé *Le désenchantement du monde*, Gauchet pose comme point de départ de la modernité « l'enclenchement du processus de sortie de la religion » (Gauchet, 2002, p. 336) qu'il conceptualise comme le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. Le principe de légitimité de l'ordre social est alors dissocié de la foi chrétienne et trouve ses fondements dans l'immanence. Il présente la société moderne comme étant le fruit d'un agir sur elle-même. Plus encore, cette autoproduction de la société puise sa source dans le corps politique, qui a « ses raisons toutes à l'intérieur de lui-même ». La fonction du Politique se présente ainsi comme le vecteur offrant à « la collectivité le sentiment d'une prise sur son destin » (Gauchet, 2002, p. 226). La redéfinition du Politique qui s'opère alors s'appuie sur l'État-nation, au sein duquel s'incarne la capacité collective d'agir sur le monde.

Pour Gauchet, la modernité ne se comprend pas uniquement sous le registre collectif. Elle est plus fondamentalement intelligible comme mise en tension de l'agir collectif (un sujet politique) et d'un sujet individuel. Par exemple, l'État-providence est largement marqué par l'agir collectif et impose un certain effacement du sujet individuel au profit de l'émancipation collective. À son essoufflement, vers le milieu des années 1970<sup>13</sup>, les sociétés contemporaines verront s'inverser le rapport entre l'individuel et le collectif.

---

<sup>13</sup> Le lecteur intéressé à cette question est invité à se référer à l'ouvrage *La crise de l'État-providence* écrit par Rosanvallon en 1981.

### 3.1.2 Les sociétés contemporaines et l'individualisation des rapports sociaux

Dans les sociétés contemporaines, une place importante sera faite à un sujet individuel inscrivant son action dans un mode de régulation des rapports sociaux essentiellement structuré par les droits de l'homme. Gauchet (2002, p. 330) affirme à cet effet que : « Les droits de l'homme sont effectivement devenus, par une imprévisible évolution de nos sociétés, la norme organisatrice de la conscience collective et l'étalon de l'action publique ».

Autrement dit, les droits de l'homme font pratiquement office de politique à la *société des individus*. Si cette centralité des droits favorise la liberté individuelle, elle est toutefois concomitante à un relatif effacement du Politique et du social-historique, qui compromet la possibilité de délibérer et de décider en commun, plaçant littéralement la démocratie en crise alors même que s'annonce son triomphe<sup>14</sup>. La démocratie apparaît donc profondément transformée par l'approfondissement de ses fondements juridiques (droits de l'homme) et le recul de ses dimensions politiques et historiques. Alors que la première modernité est marquée par l'affrontement de visions concurrentes du monde, par des idéologies rivales centrées sur la collectivité, la modernité avancée délaisse ce terrain et se recentre sur l'individu. La dynamique politique contemporaine ne remet donc plus en cause la démocratie qui se retrouve face à elle-même. Elle est en quelque sorte victime de son triomphe :

Le laborieux domptage du politique et du social historique a eu pour effet de rendre indomptable à son tour la composante juridique à laquelle ils n'avaient laissé jusque-là qu'une vie limitée et précaire. [...] Il a ouvert une carrière sans limite à ses revendications, pour la première fois en position

---

<sup>14</sup> Sur le triomphe de la démocratie libérale, le lecteur est invité à consulter *La fin de l'histoire et le dernier homme* de Fukuyama, (1992).

de se faire entendre dans toute leur étendue concrète (Gauchet, 2002, p. 378-379).

À cette dynamique interne des démocraties occidentales, l'individu devient d'autant plus central que les sociétés contemporaines voient s'estomper « [...] l'ensemble des facteurs structurants qui continuaient de figurer une transcendance des collectifs par rapport aux individus » (Gauchet, 2002, p. 340). En somme, la modernité naissante, qui est le théâtre des affrontements de l'hétéronomie et de l'autonomie, annonce une émancipation collective à l'égard du religieux, elle permet tout de même une certaine transcendance sur la base des vestiges de l'hétéronomie. Les sociétés contemporaines verront cette transcendance s'évanouir, produisant en quelque sorte un second « désenchantement du monde ». Ainsi, il sera révélé que le corps politique qui se dessine à la modernité « procède de l'artifice » et « n'est composé que d'individualités égales » (Gauchet, 2002, p. 337). Ainsi, bien que la modernité naissante substitue à la transcendance divine une certaine transcendance politique, elle favorise en même temps l'apparition d'un sujet individuel en quête d'émancipation prenant appui sur l'État social. Ce dernier, en se posant comme principale source de la solidarité sociale, libère alors l'individu de ses déterminations sociales premières, dont la famille. Ainsi, la modernité se comprend, en partie, comme un lent processus d'individualisation, processus paradoxalement soutenu par le sujet politique s'incarnant historiquement dans l'État-nation (Gauchet, 2002, p. 375).

Ce processus est d'une importance telle que Gauchet considère qu'un détour par une compréhension du sujet individuel est impératif à celle du sujet politique (Borduas, 2006, p. 9). Cela semble d'autant plus juste que la conception du sujet individuel avancée par Gauchet permet de saisir la centralité de l'individualisation des rapports sociaux ayant particulièrement cours à l'époque de la modernité avancée. Elle permet aussi de mettre en évidence la difficulté que pose l'individualisme contemporain à l'inscription des rapports sociaux dans un tout signifiant. Alors que :

[.]usqu'à présent, la montée de l'individualisme s'était traduite par une exigence croissante de *personnalisation des adhésions*. [...] Nous avons basculé dans la période récente vers un individualisme de *déliaison* ou de *désengagement*, où l'exigence d'authenticité devient antagoniste de l'inscription dans un collectif (Gauchet, 2002, p. 245).

En résumé, l'approfondissement de l'individualisme contemporain est marqué d'une socialisation ne permettant plus à l'individu de se « regarder comme un parmi d'autres ». Ainsi s'est perdue la capacité « de l'abstraction de soi qui crée le sens du public, de l'objectivité, de l'universalité [...] qui vous permet de vous placer au point de vue du collectif, abstraction faite de vos implications immédiates » (Gauchet, 2002, p. 244).

Sur le registre de l'identité, Gauchet considère que devenir soi implique un certain détachement des appartenances contingentes qui nous particularisent au profit de « l'universel en soi » (Gauchet, 2007, p. 122). Il constate toutefois un renversement de cette perspective dans les sociétés contemporaines où « Il ne vous est plus demandé, pour être citoyen, que d'«être vous même» » (Gauchet, 2007, p. 123).

Plus encore, l'individualisation des rapports sociaux y est telle que la modernité avancée est l'époque de l'individu qui ignore le fait de vivre en société, qui ignore la « précedence du social » (2002, p. 254). Cela dit, Gauchet démontre bien qu'une telle ignorance par le sujet individuel n'implique en rien un effacement du social, mais procède plutôt du fait suivant :

Une société d'individus est une société spécifiquement travaillée par la difficulté à se représenter pratiquement comme société, c'est-à-dire comme tout susceptible de s'imposer à ses parties. La dimension « holiste » n'a pas disparu : elle fonctionne de manière latente ou cachée. Elle devient de plus en plus invisible au fur et à mesure que la poussée de l'égalité individuelle achève de dissoudre les restes de normativité contraignante et d'imposition collective hérités de l'univers où la dépendance et l'autorité avaient pour

rôle de rendre sensible l'obligation d'appartenance (Gauchet, 2002, p. 112-113).

La prééminence du social s'impose donc aux individus, peu importe la conscience qu'ils en ont. Ainsi, en est-il du discours économique idéologiquement conquis aux vertus de l'individualisme qui en est progressivement venu à masquer la primauté du social au profit de la primauté de l'économique (Gauchet, 2005, p. 407-413).

Gauchet conçoit ainsi la modernité comme étant marquée par l'apparition d'un sujet politique (collectif) en tension avec un sujet individuel. Si la première modernité est largement dominée par le sujet collectif, la modernité tardive sera celle de la domination du sujet individuel entraînant une importante difficulté à penser le monde sur la base du commun. Nous reviendrons sur la difficulté à faire monde commun, qui est soulignée par de nombreux auteurs dont Jacques Beauchemin, à la section suivante.

## 3.2 Le sujet politique chez Beauchemin

### 3.2.1 Le Politique

Similairement à la proposition de Gauchet évoquée précédemment, Beauchemin (2007a, p. 35) considère que la modernité est caractérisée par le fait que la société s'apparaît à elle-même comme autoproductrice symbolique et institutionnelle, comme un agir prenant forme par le biais du politique. Plus particulièrement, le Politique est à la fois le lieu d'expression et d'aménagement du conflit social au sein d'une société tiraillée entre les idéaux potentiellement contradictoires de liberté et d'égalité. Beauchemin affirme que (2007a, p. 37) :

[l]e politique est en effet traversé par une tension constitutive entre la poursuite de l'émancipation et le maintien cependant nécessaire des

conditions qui rendent possible l'aménagement du conflit social et de la pluralité. À travers lui tentent de s'affirmer le commun contre le particulier, l'universel contre la contingence, la volonté de la majorité contre celle de la minorité.

Cette tension constitutive est fondamentale et dégage une conception dynamique du Politique, ce dernier étant appelé à un incessant travail sur lui-même dont le fruit est un compromis constamment remis en question. Il est remarquable que la conception du Politique que dégage Beauchemin se rapproche de celle qui traverse l'œuvre de Claude Lefort. Ce dernier insiste, lui aussi, sur l'importance de la dimension critique au cœur de la démocratie. Pour Lefort, la démocratie se conçoit comme « [...] le régime qui ne peut s'établir qu'à travers une interrogation permanente sur lui-même ; régime qui ne saurait jamais être définitivement donné ni entièrement accompli par les institutions qui le fondent [...] » (Rosanvallon, 2006, p. 170).

Quoique Beauchemin place le conflit social au cœur de sa démonstration, il importe toutefois de remarquer que, pour lui, comme pour Lefort, cette dimension n'épuise pas à elle seule la question du Politique. Cela étant, sa conception du Politique est remarquablement différente de celle de Rancière, bien qu'il place, lui aussi, le conflit au cœur de sa proposition. Alors que l'auteur de *La méésentente* (Rancière, 1995) conçoit essentiellement le Politique comme l'institution du litige (Lanthier, 1997, p. 158), Beauchemin appelle à son dépassement. Il se démarque donc grandement de Rancière pour qui le dissensus est pratiquement indépassable, les contre-sujets s'érigeant au nom d'un inextinguible principe d'égalité, « l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui ». Plus encore, Rancière assimile le monde commun à un espace cherchant à invisibiliser le conflit, à *la police*. Il se rapproche donc des penseurs de la démocratie radicale dont la pensée est caractérisée par l'exacerbation du moment conflictuel de la démocratie et par le refus de son institutionnalisation (Thériault, 2019).

En somme, alors que pour Rancière le Politique est rare et implique une remise en question du monde commun, nous concevons avec Beauchemin que le Politique n'implique pas nécessairement la révolution, la rupture, le renversement du pouvoir en place afin d'apparaître. Il peut aussi survenir du réformisme, des transformations importantes des institutions sociales. Le Politique s'incarne pour ainsi dire dans la « civilisation du conflit », par l'institutionnalisation qui découle de l'expression du conflit dans la sphère publique.

Plus fondamentalement, pour l'auteur de *La société des identités*, le recours à l'aspect dynamique du Politique révèle la centralité de « l'unité synthétique » du Politique et de l'éthique, cette dernière assurant les fondements d'une cohésion sociale inévitablement travaillée par les forces émancipatrices que libère la modernité. Cela est d'autant plus important que la dimension éthique se pose alors comme balise à des rapports sociaux inévitablement conflictuels. En effet, s'ils n'étaient considérés que sous l'angle de l'émancipation des individus que porte en elle la modernité, que sous l'angle de la liberté, les rapports sociaux se résumeraient en quelque sorte à « une guerre de tous contre tous » minant la cohésion sociale.

Le Politique incarne en fait la capacité d'un agir sur elle-même par la société s'articulant comme projet éthico-politique. Historiquement, ce projet prendra plusieurs formes. Par exemple, aux premiers jours de la modernité, il articule un projet d'émancipation des individus à un discours de la responsabilité, de la discipline. Lui succède le projet providentialiste dont la solidarité constitue l'ancrage éthique. Ces deux exemples illustrent qu'afin de bien saisir la dynamique politique moderne, il importe de relever que la citoyenneté y repose sur un éthos de fraternité et qu'elle est à la fois espace de liberté individuelle et de cohésion sociale, c'est-à-dire de solidarité. Beauchemin (2007a, p. 37) illustre ce dernier point en présentant la citoyenneté comme condition de possibilité d'expression d'une liberté individuelle reposant sur « l'adhésion à un projet éthique de vivre-ensemble dans le cadre d'un débat mené sous

les auspices de la délibération démocratique au sein de la communauté politique ». La citoyenneté moderne est ainsi le vecteur de l'émancipation des individus, émancipation s'inscrivant dans un projet que la société se donne à elle-même en prenant appui sur une communauté d'histoire et de mémoire.

La communauté politique est donc un important facteur de régulation sociale. À ses yeux, elle n'est ni plus ni moins que

[...] le creuset dans lequel la société a trouvé le moyen que ne s'abolissent pas l'une l'autre les forces libérées par les divers intérêts liées aux volontés émancipatrices issues tout autant du marché, de la citoyenneté dans l'État de droit que du projet d'autoréalisation d'eux-mêmes des individus (Beauchemin, 2007a, p. 29).

Autrement dit, la communauté politique apparaît comme étant le rempart contre les effets potentiellement déstructurants des forces libérées par l'idéal de liberté. Ainsi, si la modernité est émancipatrice et qu'elle libère une pluralité d'intérêts aux effets potentiellement déstructurants, elle voit le politique s'instituer de telle manière que ne s'efface pas la possibilité de faire monde commun sous la figure d'un sujet politique abstrait, unitaire et transcendant, dont la nation sera l'incarnation (Beauchemin 2007a, p. 39). Ces trois caractéristiques du sujet politique national sont par ailleurs particulièrement importantes afin de saisir la dynamique politique moderne, mais aussi l'importante transformation dont elle fera l'objet à la modernité tardive.

S'agissant de la nation, il est remarquable de constater qu'elle a assuré son unité en subsumant la diversité des appartenances culturelles et identitaires qui la traverse au sein d'un sujet politique unitaire transcendant toutes les autres appartenances. La nation moderne est par ailleurs une représentation abstraite qui porte un projet universalisant qui surplombe la réalité sociale davantage qu'elle ne s'offre comme expression de la diversité des rapports sociaux qui la traverse. Plus encore, elle est en quelque sorte le

sujet collectif qui favorise le déploiement d'un projet politique rassemblant les acteurs sociaux autour du « bien commun ».

### 3.2.2 La fragmentation de la communauté politique

Si la modernité fut le théâtre du déploiement d'un sujet politique abstrait surplombant la société et s'appuyant sur une conception relativement consistante de l'être ensemble, les sociétés contemporaines, dont le Québec, sont marquées par une fragmentation grandissante de la communauté politique, par son ouverture au « particulier » (Beauchemin, 2011, p. 2). Cette ouverture au particulier, conjuguée au rabattement du sujet politique sur la réalité sociale (les rapports sociaux effectifs plutôt que l'égalité formelle au cœur de l'abstraction du projet politique moderne) favorise l'émergence d'une multitude de revendications politiques ayant l'identité comme principe de regroupement des acteurs sociaux. Sur ce point, les travaux de Beauchemin sur l'identité sont traversés par une importante préoccupation pour la question de la fragmentation de la communauté politique. Ils rejoignent de nombreux travaux abordant cette dynamique produits dans le cadre de la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie qui mettent en évidence la dynamique que libère la reconnaissance des identités particularistes. À ce sujet, Bock-Côté (2007, p. 68) relève que le débat politique est aujourd'hui marqué par le fait que les droits sociaux se généralisent, alors qu'ils sont redéployés de l'égalité formelle à l'égalité « réelle » prenant la forme d'une multiplication importante des demandes de reconnaissance à saveur identitaire (Couvrat, 2007).

C'est en ce sens que Beauchemin parle alors d'une société des identités, qui offre le portrait d'une communauté politique traversée par une multitude de contre-sujets dont le mouvement des femmes, celui des LGBTQ et l'abondance des regroupements

affinitaires (*Father for justice*, les orphelins de Duplessis, etc.) constituent des exemples probants remettant en question la légitimité du projet universel moderne s'étant historiquement incarné dans la nation. Les analyses de Beauchemin illustrent d'ailleurs que l'aspect le plus caractéristique des sociétés de la modernité avancée est situé du côté de la centralité de la reconnaissance d'un pluralisme politique et identitaire (Larouche, 2003). Le conflit politique se déplace donc lui aussi sur cet axe. Il s'agit d'un terrain relativement différent de celui que se partageaient traditionnellement la gauche et la droite, alors que la lutte des classes occupait l'avant-scène des revendications politiques.

Cela dit, il ne s'agit pas ici de défendre une thèse qui conteste la valeur et la légitimité des luttes politiques menées par ces contre-sujets, car, si la fragmentation du sujet politique inquiète l'auteur de *La société des identités*, il ne nie pas pour autant la légitimité de ces demandes de reconnaissance :

Nos sociétés paraissent s'ouvrir aux paroles minoritaires et consentir à reconnaître différents groupes de la société réduits naguère au silence. Nous saluons à juste titre la reconnaissance sociale des femmes, des minorités ethniques ou des personnes discriminées sur la base de leur orientation sexuelle. Mais, en même temps, ces revendications n'ont-elles pas pour effet de fragmenter la communauté politique ? (Beauchemin, 2011, p. 2)

Il s'agit plutôt de noter que le passage de l'égalité formelle à l'égalité réelle n'est pas sans effet et qu'il remet en question l'universalité d'un sujet politique s'offrant simultanément comme « synthèse de l'identité collective et sublimation de la diversité sociale » (Beauchemin, 2007a, p. 40). Conséquemment, ce qui est mis à mal c'est la possibilité de former une représentation du vivre-ensemble favorisant le déploiement d'un projet politique ayant l'intérêt général comme horizon (Beauchemin, 2007a, p. 46), ce qui est d'autant plus vrai que l'individualisme s'offre comme horizon éthique et que la citoyenneté particulariste se présente comme horizon politique (Beauchemin,

2011, p. 4-6). Dans cette perspective, il ne s'agit cependant pas de parler d'une totale atomisation des rapports sociaux, mais de relever que l'identité nationale doit désormais composer avec des identités particularistes auxquelles les individus adhèrent sur une base électorale. Rosanvallon aborde aussi cette dynamique des sociétés contemporaines quand il relève la difficulté qu'elles ont à faire monde commun. Dans *La société des égaux* (2011), il souligne le recul de la communalité au profit de la généralisation du *séparatisme social*. Dans la même optique, les transformations que porte en elle la société des identités sont telles que Beauchemin interroge la capacité de la nation à s'incarner comme projet politique dans un contexte de fragmentation du sujet politique national. Cette difficulté à faire projet est d'ailleurs soulignée par de nombreux auteurs, dont Gauchet (voir section précédente) et Rosanvallon que nous venons d'évoquer. Rosanvallon, qu'il envisage cette question sous l'angle de *La contre-démocratie* (2014) ou de la dénationalisation, y apporte un éclairage intéressant. Pour lui, les sociétés contemporaines ne sont pas celles des projets, mais du rejet (Rosanvallon, 2006, p. 175-195) et la dénationalisation des démocraties apparaît sous sa plume comme étant une « évolution sociologique majeure » (Rosanvallon, 2011, p. 385). En ce sens, ses propos rejoignent les préoccupations de Beauchemin alors qu'il tente d'articuler la tension opposant les revendications particularistes avec ce qu'il perçoit comme la nécessité de faire monde commun.

### 3.2.3 Pluralisme et monde commun : la Commission Bouchard-Taylor comme illustration du cadre théorique

Au Québec, la question des rapports interculturels s'est affirmée avec insistance lors de la fameuse « crise »<sup>15</sup> des accommodements raisonnables. Le Québec n'échappe donc pas à la dynamique politique et sociale dont nous venons d'esquisser les grandes lignes. Avec Gauchet, Rosanvallon et Beauchemin, on constate l'individualisation grandissante des rapports sociaux, une dénationalisation des démocraties et la difficulté à faire monde commun. Ce dernier point est important, car il rejoint la dynamique évoquée par la problématique de cette recherche, qui s'intéresse particulièrement au pluralisme culturel des sociétés modernes et aux rapports majorité-minorités. Le pluralisme apparaît ainsi aujourd'hui comme une *réalité sociologique* indépassable mettant en tension les particularismes identitaires et la prétention de la nation à les subsumer dans un universel s'offrant comme monde commun. Cette mise en tension est par ailleurs particulièrement évidente dans les pages du rapport de la Commission Bouchard-Taylor qui insiste sur les vertus du *pluralisme intégrateur* (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 115). Par ce bref tour d'horizon du rapport de la Commission, il ne s'agit pas de tenter de trancher les débats portant sur lui. L'intention est plutôt de mettre en évidence qu'il s'offre comme un exemple particulièrement parlant du cadre théorique de la présente recherche. Il se rapproche de fait de la conception du politique avancée

---

<sup>15</sup> Aux dires de certains, elle n'avait de crise que le nom. En effet, il est par ailleurs intéressant de constater que le vocable de crise qui s'est imposé dans les médias laissait supposer que le Québec était alors le théâtre d'une multiplication incontrôlable du nombre de demandes d'accommodements adressés au tribunal administratif de la Commission des droits de la personne. Il semble pertinent de relever que la crise ne peut se justifier sur la base du nombre de cas d'accommodements et que le traitement médiatique de la question n'est pas à négliger dans sa genèse (Armony, 2010 ; Potvin et Tremblay, 2008). Il n'en demeure pas moins que le Québec est depuis lors traversé par un questionnement incessant au sujet des relations interculturelles.

par Beauchemin. La conception de la nation sur laquelle il s'appuie semble aussi aller dans le sens de la thèse défendue dans *La société des identités*. Nous y reviendrons après quelques considérations générales portant sur le rapport de la Commission.

La Commission, par son adhésion à l'interculturalisme et à la laïcité ouverte, s'inscrit en droite ligne dans le pluralisme normatif <sup>16</sup> évoqués précédemment (voir section 2.1). Il s'appuie cependant sur une vision procédurale qui, « [l]orsque exacerbée [,] a tendance à occulter la dimension historique du vivre-ensemble » (Thériault, 2018, p. 277). En adoptant une telle perspective, le rapport de la Commission témoigne de l'importance du juridique dans les sociétés contemporaines (voir section 3.1.2).

Plus encore, la proposition des commissaires Bouchard et Taylor porte aussi sur des demandes particularistes s'exprimant sous la forme d'accommodements raisonnables<sup>17</sup>, soit un concept juridique. Elle ne s'y est toutefois pas limitée et l'optique privilégiée :

[...] consistait à voir dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970. Cette perspective invitait à revenir sur l'interculturalisme, l'immigration, la laïcité et la thématique de l'identité québécoise (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 17).

---

<sup>16</sup> Il est notable que le thème des relations interculturelles s'impose d'autant plus que nos sociétés sont depuis longtemps déjà plurielles. Le Québec lui-même a par ailleurs suivi une trajectoire historique qui «[...] ne va pas dans la direction d'un rejet du pluralisme» (Gagnon et Boucher, 2016, p. 183).

<sup>17</sup> Bosset (2009, p. 6) propose la définition suivante de l'accommodement raisonnable : « l'adaptation d'une norme de droit, notamment dans le but d'atténuer ou d'éliminer l'impact que cette norme peut avoir sur un droit ou une liberté constitutionnellement protégés, par exemple la liberté de conscience ».

En adoptant une telle perspective, elle déborde du cadre juridique, tout en lui accordant une place centrale. Le rapport se présente donc plus généralement comme une proposition en matière de gestion de la diversité culturelle.

En souscrivant aussi à une conception de l'interculturalisme sensible au rapport majorité-minorités, le rapport devrait *de facto* composer avec la question nationale québécoise qui demeure irrésolue à ce jour. Le rapport de la Commission demeure cependant évasif sur la question et la nation n'y apparaît certainement pas sous les traits d'un sujet politique unitaire, mais plutôt sous ceux d'un sujet politique angoissé à l'idée de disparaître. On constate par ailleurs que le rapport fait plutôt l'économie d'une prise de position politique sur la question nationale. Ce faisant, il examine la question des accommodements raisonnables et des relations interculturelles dans une optique procédurale et culturaliste adoptant le pluralisme comme paradigme.

Le cantonnement de l'analyse à une perspective culturelle alors même que les cultures sont aujourd'hui perçues à l'aune de « l'égalité » équivaut à réduire la majorité d'ascendance canadienne-française à un statut de groupe culturel comme un autre. À ce sujet, le rapport rejoint paradoxalement le multiculturalisme canadien, et ce, même s'il cherche pourtant à s'en démarquer. La perspective adoptée ne correspond d'ailleurs plus à l'image que les francophones du Québec se font d'eux-mêmes, alors qu'ils sont encore nombreux à se représenter leur identité sous la chape de la nation, qui se veut, depuis la Révolution tranquille, essentiellement politique et non plus culturelle (Balthazar, 2013).

Il n'est donc pas étonnant que le rapport soit jugé sévèrement par bon nombre de citoyens sensibles au devenir et à la fragilité de la nation québécoise. Si Bouchard-Taylor examine les relations interculturelles sous l'axe du rapport qu'entretient le groupe majoritaire avec les groupes minoritaires, on remarque, comme Beauchemin, que la Commission exulte l'idéologie diversitaire et qu'elle se méfie de l'appartenance

nationale comme communauté d'histoire, de mémoire. Plus encore, la Commission est particulièrement critique à l'égard de la majorité francophone qu'il faudrait en quelque sorte éduquer :

Il ne [...] semble pas abusif de dire que, pour l'essentiel, le rapport rappelle à l'ordre la majorité franco-québécoise, l'invitant à davantage d'ouverture vis-à-vis des minorités, en même temps qu'il l'incite à se méfier de sa tendance au repli et à l'exclusion de l'autre (Beauchemin, 2010c).

La conception de la nation qui se dégage des travaux de la Commission illustre aussi la difficulté qu'a la nation québécoise contemporaine à transcender les différences culturelles. Ainsi, bien que l'interculturalisme se présente comme une « tension constitutive entre deux pôles : d'une part, la reconnaissance de la diversité et l'ouverture à l'enrichissement mutuel et, d'autre part, la continuité d'une identité québécoise francophone et distincte et la préservation du lien social » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 119), la Commission est plutôt encline à valoriser la diversité culturelle au même moment qu'elle est méfiante à l'égard du groupe majoritaire. Ainsi, « les Québécois issus de la majorité francophone représentent dans ce rapport une entrave à la construction d'un vivre-ensemble harmonieux plutôt que le pôle de rassemblement de la diversité québécoise » (Beauchemin, 2008).

La Commission est aussi particulièrement réservée à l'égard de la nation québécoise et de la question nationale. Ce faisant, la Commission ne présente pas la nation comme « synthèse de l'identité collective et sublimation de la diversité sociale » (Beauchemin, 2007a, p. 40). Elle adhère en fait à une vision relativement fragmentée de la communauté politique, dont la cohésion serait en partie assurée par les échanges interculturels.

Par ailleurs, le peu d'empressement des gouvernements qui se sont succédé à Québec depuis la parution du rapport de la Commission à en mettre en œuvre les recommandations semble aller dans le sens d'une difficulté à faire projet. Pour le dire autrement, l'immobilisme relatif des dix dernières années en matière de gestion de la diversité culturelle pourrait aller dans le sens de la difficulté des sociétés modernes à faire monde commun.

Dans l'espace public, les recommandations du rapport font cependant toujours l'objet de débats et de nombreux intellectuels s'interrogent sur les mérites et démérites de la Commission (Lefebvre et St-Laurent, 2018). Le gouvernement du Québec n'a d'ailleurs toujours pas adopté une politique officielle sur l'interculturalisme. En cela, on peut dire que les travaux de la Commission illustrent la centralité du conflit dans la sphère politique des sociétés modernes, mais qu'ils n'ont pas permis de passer au second moment du Politique, soit celui de son institutionnalisation.

#### 3.2.4 Au-delà la Commission Bouchard-Taylor

Si la discussion qui précède permet d'apprécier la valeur du cadre théorique à offrir une lecture de la Commission Bouchard-Taylor, elle permet aussi de dégager sa validité comme cadre d'analyse des travaux ultérieurs de Bouchard qui sont au cœur des préoccupations de ce travail. Il en est de même des propositions s'offrant comme alternatives à l'interculturalisme.

Nous verrons aussi dans les chapitres subséquents que les modèles de gestion de la diversité, qui se distinguent de l'interculturalisme, s'appuient sur des conceptions de la nation adoptant à l'égard de la diversité sociale des positions singulièrement différentes de celles de l'interculturalisme. Nous verrons que ces modèles reposent également sur des conceptions distinctes du sujet politique. Cela dit, ils proposent des modes

d'ouverture à la diversité devant aussi, comme l'interculturalisme, composer avec la volonté de préserver la cohésion sociale. Nous pourrions de plus observer que certaines propositions de gestion de la diversité culturelle prennent la forme de tentative de recomposition de la communauté politique nationale. L'emploi de la notion de sujet politique contribue à produire une grille de lecture originale dégageant à la fois les spécificités de l'interculturalisme et des propositions qui s'opposent à lui.

## CHAPITRE IV

### MÉTHODOLOGIE

#### 4.1 La lecture experte

De nos jours, l'analyse de textes s'appuie souvent sur l'utilisation de l'ordinateur, utilisation qui s'est d'autant plus répandue que se présentent désormais une multitude de logiciels abordables s'inscrivant dans l'une ou l'autre des traditions que sont les analyseurs lexicographiques et les analyseurs morphosyntaxiques. Si l'utilisation de l'ordinateur présente plusieurs avantages dont nous discuterons sommairement, elle présente aussi certains désavantages. N'ayant pas pour objectif une discussion exhaustive du bien-fondé ou non du recours à l'informatique dans les sciences humaines en général ou en analyse textuelle en particulier, nous nous contenterons d'exposer les raisons pour lesquelles nous avons opté pour une approche plus traditionnelle de la lecture, soit une lecture qualifiée « d'experte » par Paquin et Beauchemin (1989).

Le premier élément ayant conduit à adopter pour une approche traditionnelle de la lecture plutôt qu'une lecture assistée par ordinateur consiste en la taille relativement petite du corpus à analyser. Ayant un corpus comptant moins de quatre cents pages, l'un des principaux arguments plaidant en faveur de l'utilisation de l'ordinateur, soit la possibilité de traiter un volume élevé de documents, ne s'applique pas à la présente

recherche. Mais l'utilisation de l'ordinateur présente d'autres avantages qui ne sauraient être réduits à la possibilité de traiter une importante masse d'information. Toutefois, l'approche qualitative que nous privilégions s'accorde mal avec les analyseurs lexicographiques qui produisent pour l'essentiel des données quantitatives utiles au niveau de calculs statistiques. Par ailleurs, si les analyseurs morphosyntaxiques semblent plus pertinents à une approche qualitative de l'analyse de textes, ils requièrent des ressources importantes afin que soient programmés des algorithmes présidant à leur mise en œuvre et s'appuient souvent sur des équipes multidisciplinaires (en linguistique, en informatique, en sociologie) exigeant des ressources largement supérieures à celles attribuées au présent projet de recherche.

Au-delà de ces considérations logistiques, l'analyse du corpus exige que le chercheur soit en mesure de faire de très nombreux liens avec une littérature beaucoup plus diverse et éclatée que les ouvrages qui constituent le corpus lui-même. Ces références centrales à la présente démarche reposent plutôt sur un savoir et une culture qui écartent l'utilisation de la lecture automatisée. La lecture automatisée est en fait plus utile à l'exécution de tâches répétitives sur des corpus imposants et homogènes qu'à l'analyse des textes et à leur mise en relation. En ce sens, il importe de mettre en évidence une limite importante des outils informatiques : ils ne permettent pas l'interprétation des textes qui demeure le propre de l'herméneutique qui s'inscrit dans un paradigme distinct de l'informatique (Bourque *et coll.*, 1988, p. 71). La lecture automatisée que permet l'informatique ne peut ainsi se priver de la lecture humaine au moment d'interpréter les textes.

Paquin et Beauchemin (1989, p. 23) mettent en évidence que le texte est un objet complexe dont la lecture déborde le cadre de la linguistique. Ils affirment que tout texte s'inscrit dans un dialogue permanent avec la pluralité des textes qui occupent l'espace social. Ils définissent la lecture experte de la manière suivante :

« [...] lire un texte c'est tout à la fois prendre connaissance de l'information "brute" qu'il contient, considérer le dialogisme que nous avons évoqué, s'y situer comme tiers et de juger de la valeur de l'ensemble à partir de critères extrêmement complexes. »

La lecture experte apparaît d'autant plus appropriée au cadre de cette recherche que le dialogisme évoqué par Paquin et Beauchemin est au cœur de sa démarche qui analyse l'interculturalisme à la lumière des textes de Bouchard, mais aussi à la lumière des discours concurrents à sa proposition. D'une manière générale, la démarche employée correspond à une herméneutique contrôlée dont la rigueur s'appuie sur des hypothèses explicites et une grille de lecture systématique qui ont été présentées précédemment. Ainsi, nous ne prétendons pas épuiser toutes les interprétations possibles des textes constituant le corpus dont nous souhaitons plutôt extraire les données pertinentes aux questions qui guident la présente recherche.

#### 4.2 Le corpus

Afin de mener à bien la recherche, l'approche qualitative favorisée consiste en une analyse de sources secondaires préexistantes à la présente recherche. Plus précisément, le corpus est constitué de deux essais majeurs s'agissant d'interculturalisme envisagé sous l'angle des modèles de gestion de la diversité au Québec, soit *L'interculturalisme : un point de vue québécois* (Bouchard, 2012) et *La nation québécoise au futur et au passé* (Bouchard, 1999). Il semble en fait incontournable d'analyser ensemble les deux ouvrages, car la conception de la nation proposée par Bouchard sert d'assise aux propositions qu'il soutient dans son livre sur l'interculturalisme.

Reposant sur la conception de l'interculturalisme d'un seul auteur, le potentiel de généralisation que permet la présente recherche est forcément limité. L'essai de Bouchard demeure cependant à ce jour le seul essai portant directement sur

l'interculturalisme québécois comme modèle de gestion de la diversité culturelle, modèle qu'il aborde de manière théorique. De plus, les réactions suscitées par cet essai dans l'espace public en font un objet d'étude valable quant au débat sur l'interculturalisme au Québec.

Par ailleurs, l'ouvrage de Bouchard s'inscrit en droite ligne avec la problématique que dégage la présente recherche. En ce sens, si c'est suite au dernier référendum sur la souveraineté que les questions de la diversité et du pluralisme de la nation québécoise se sont affirmées avec insistance dans l'espace public québécois, la proposition contenue dans *L'Interculturalisme : un point de vue québécois* constitue l'aboutissement de la réflexion de Bouchard sur l'aménagement du rapport majorité-minorités. Cela est d'ailleurs remarquable s'agissant des propos de l'un des signataires du rapport de la Commission Bouchard-Taylor portant sur les accommodements raisonnables fortement préoccupé par le rapport majorité-minorités.

Comme nous avons choisi de ne traiter que du point de vue de Bouchard sur l'interculturalisme, le corpus de ce travail constitue donc un échantillon représentatif de la pensée de l'auteur sur la question.

Par ailleurs, la recherche s'appuie sur des modèles de gestion de la diversité retenus comme critiques de l'interculturalisme. Les études sont particulièrement abondantes si nous considérons tout à la fois le nationalisme culturel, le libéralisme et le républicanisme dans leurs différentes déclinaisons. Il n'est donc pas question ici de prétendre saisir la critique de l'interculturalisme de manière exhaustive.

Les ouvrages critiques ont été retenus sur la base de trois critères. Premièrement, les critiques ont été formulées dans des écrits publiés au Québec depuis l'an 2000, soit après la publication du plus ancien ouvrage constituant le corpus publié en 1999. Deuxièmement, les écrits retenus proposent une approche de la gestion de la diversité

culturelle qui se présente comme une alternative à l’interculturalisme québécois. Troisièmement, n’ont été retenus que des ouvrages adoptant directement un point de vue pouvant être assimilée à une critique à l’endroit de l’un ou des deux ouvrages formant le corpus. Ainsi, il n’a été retenu que des critiques qui se distinguent à l’égard d’au moins une des dimensions suivantes de l’interculturalisme de Bouchard : sa conception du nationalisme, sa conception de la culture publique commune ou sa conception de l’articulation du rapport majorité-minorités. Malgré l’objectivité de ces critères, le choix des ouvrages critiques conserve tout de même une part de subjectivité alors que nous ne retiendrons que des ouvrages ayant eu un impact dans la sphère publique.

### 4.3 Grille de lecture

Afin de structurer l’analyse du corpus, une grille de lecture sert d’assise à l’analyse thématique des données. S’articulant sur trois axes abordant trois univers distincts, elle permet de dégager les dimensions du concept d’interculturalisme.

L’axe général aborde l’univers social et les représentations de la société. Une attention particulière y est accordée à la diversité et aux conditions d’inclusion et d’exclusion à la société québécoise. Le thème du racisme et de la discrimination est aussi considéré. L’univers normatif est l’objet d’un deuxième axe, qui se penche plus directement sur la question de la diversité et de son traitement institutionnel. Il aborde la question du vivre-ensemble et interroge plus particulièrement l’adhésion de la proposition de Bouchard au pluralisme et au multiculturalisme. La question de l’intégration y est abordée. Un troisième axe aborde l’univers politique. Il concerne plus directement la question de la nation et du sujet politique ainsi que le rapport majorité-minorités. Il interroge particulièrement les relations interculturelles, la place accordée à la langue

française, les accommodements raisonnables et le degré d'ouverture aux groupes minoritaires, ainsi que la question de la solidarité.

TABLEAU 4.3

Grille de lecture : Les thèmes par univers

UNIVERS SOCIAL	UNIVERS NORMATIF	UNIVERS POLITIQUE
Diversité (métissage, pluralité, etc.)	Multiculturalisme	La nation
Inclusion / exclusion	Pluralisme	Le sujet politique (unitaire ou pluriel)
Racisme / discrimination	Assimilation / intégration	Relations interculturelles
		Rapport majorité-minorités
		Langue française
		Solidarité
		Laïcité

La présente grille de lecture est la version finale d'un processus où de nombreuses versions exploratoires ont été construites. Elle est donc le fruit d'une démarche évolutive. Il apparaît que l'approche qualitative permet suffisamment de souplesse pour qu'elle soit ajustée tout au long de la recherche, ainsi qu'au moment de la lecture des ouvrages composant le corpus (Paillé et Mucchielli, 2011).

## CHAPITRE V

### LA NATION ET L'INTERCULTURALISME CHEZ BOUCHARD

#### 5.1 La nation chez Bouchard

Dans les pages qui suivent, les principales caractéristiques de la conception *bouchardienne* de la nation seront dégagées, selon la grille de lecture présentée à la section 4.1. On remarquera toutefois qu'il n'est pas question ici de reprendre un à un chacun des thèmes qui la constitue ou de présenter la conception de la nation qui se dégage des travaux de Bouchard en toute exhaustivité, ce qui aurait demandé une revue de l'ensemble de ses travaux sur la question. L'objectif est en fait plus modeste et cherche à tracer les grandes lignes de sa réflexion sur la question en ayant à l'esprit qu'une telle démarche éclaire la compréhension de l'interculturalisme qu'il défend et qui sera l'objet de la deuxième partie de ce chapitre.

Cette première partie du chapitre V débutera par un examen de la thèse des nations ethniques afin de faire ressortir les traits distinctifs de la nation québécoise comme francophonie nord-américaine qui sera présentée ensuite. Finalement, les grandes lignes des propos de Bouchard sur la nécessité de réécrire l'histoire nationale seront présentées.

### 5.1.1 Nationalisme ethnique et nationalisme civique : la thèse des nations ethniques

La conception de la nation soutenue par Bouchard prend forme dans ce qui a été évoqué plus tôt (voir section 2.3) sous la rubrique de redéfinition de la nation québécoise, redéfinition qui serait rendue nécessaire par la prise en compte du pluralisme de la société. En cela, sa proposition rejoint celles de Bariteau et de Seymour abordées au chapitre II. Elle est par ailleurs fort distincte de ces dernières.

Selon Bouchard (1999, p.15), le Québec n'est pas différent des autres nations occidentales qui font face à « [...]des problèmes de *révision* du cadre national ». Cette révision consiste en une prise en compte de la diversité ethnique et culturelle, dont on reconnaît de plus en plus les apports et le droit à la différence, ce qui se distingue des visions de la nation défendue auparavant suggérant que la nation est source d'uniformisation culturelle voire « d'assimilation forcée, de discrimination et d'exclusion » (Bouchard, 1999, p. 32). Dans ce contexte, il juge nécessaire de revoir les assises culturelles de la communauté politique et de la nation qu'il faudrait rendre plus inclusive en reconnaissant la diversité des apports de l'ensemble des communautés culturelles à sa constitution. La conception qu'a Bouchard de la nation s'éloigne ainsi d'un point de vue unitaire du sujet politique au profit d'une conception plurielle de celui-ci.

Dans *La nation québécoise au futur et au passé*, paru en 1999, Bouchard cherche à se démarquer des conceptions civiques et ethniques de la nation monopolisant, à l'époque, les débats sur la question. Ces deux conceptions lui apparaissent inaptées à répondre au caractère pluriel de la société québécoise. En ce sens, il critique particulièrement les travaux de Bariteau (1998) et de Dumont (1997, 2002). À Bariteau, Bouchard reproche une conception de la nation négligeant la pertinence des référents collectifs trop limitée

aux droits et acquise à l'individualisme<sup>18</sup>. Elle accuserait en quelque sorte un déficit dans la prise en compte de ses assises collectives nécessaires à la cohésion et à la solidarité sociale. Conséquemment, la nation civique ne serait pas viable sur le plan sociologique, car elle « pêche par abstraction et réduction » (Bouchard, 1999, p. 26). Elle lui apparaît malgré tout comme une sorte d'idéal (Bouchard, 1999, p. 22). En fait, tout en considérant que « [...] subsistent toujours des contenus *ethniques* qui ne sont nullement incompatibles avec les présupposés juridiques de la nation civique » (Bouchard, 1999, p. 29), la proposition de Bouchard cherche surtout à se distinguer du nationalisme ethnique, dont les travaux de Dumont seraient l'incarnation idéaltypique. À Dumont, Bouchard reproche en effet l'ethnisme<sup>19</sup> de sa proposition. Pour ce dernier, la *nation française*<sup>20</sup> du modèle dumontien repose en effet sur des bases singulièrement proches de la nation canadienne-française. En cela, elle lui semble incapable de s'imposer comme modèle de gestion de la diversité culturelle, car elle instituerait une certaine hiérarchisation des cultures favorisant le groupe majoritaire au détriment des minorités culturelles. En d'autres mots, la *culture de convergence*

---

<sup>18</sup> Il n'est donc pas étonnant de constater que Bouchard prend aussi ses distances à l'égard de la notion de *culture publique commune* telle qu'elle se décline dans les travaux de Caldwell et Harvey (1994). Aux yeux de Bouchard, celle-ci négligerait les assises sociologiques de la culture et des rapports interculturels et serait trop limitée à l'universalisme du droit (Bouchard, 1999, p. 68).

<sup>19</sup> À ce sujet, Bouchard affirme : « [...] l'ethnicité, comme toute la culture, devient évidemment condamnable lorsqu'elle s'arroge une supériorité intrinsèque et, pour cette raison, entreprend de s'affirmer ou de s'étendre aux dépens des autres. Dans ce cas toutefois, il faut, à proprement parler, dénoncer non pas la nation ethnique, mais la société ethnocentriste ou, mieux encore, l'ethnisme (Bouchard, 1999, p. 30).

<sup>20</sup> Pour Dumont, la nation québécoise n'existe pas. Il distingue plusieurs nations au sein de l'espace québécois, nations se distinguant culturellement. Le lecteur intéressé par la conception dumontienne de la nation est invité à consulter l'ouvrage *Raisons communes*, notamment le chapitre III.

défendue par Dumont ne pourrait favoriser l'émergence d'une véritable culture nationale inclusive.

Cette lecture de la proposition de Dumont, qui conduirait inévitablement à l'ethnicisme, est remise en question par Serge Cantin (2014, p. 187-209) qui y voit une mauvaise interprétation de la pensée de l'auteur de *Raisons communes*, notamment quant à la notion de culture de convergence. Selon Cantin, Bouchard discrédite Dumont sur la base d'une prémisse erronée postulant l'adéquation de la nation française et de la nation canadienne-française. Cantin rejette une telle lecture et défend plutôt la thèse d'une culture française qui n'appartiendrait pas en propre au groupe majoritaire se distinguant de la culture canadienne-française, qui relèverait pour sa part de la mémoire. Dans une telle perspective, la culture française constituerait donc une *culture de convergence* et s'offrirait comme lieu de médiation ouvert à la diversité sociale qui surplombe la société pour former la communauté politique.

Pour d'autres commentateurs, toutefois, l'analyse de Bouchard propose plutôt que, chez Dumont, la culture du groupe majoritaire (la culture française, soit la culture canadienne-française modernisée et délestée de ses atours religieux) s'érige en culture nationale. Elle équivaldrait ainsi en l'imposition de la culture du groupe majoritaire, comme culture nationale, à l'ensemble des citoyens québécois (Mathieu, 2001, p. 102). Pire encore, si la conception dumontienne de la nation « [...] devait prévaloir, elle viendrait en quelque sorte confirmer tout le mal que l'on entend ici et là à propos du nationalisme québécois, tous ces préjugés et stéréotypes malveillants qui l'associent au repli, à l'ethnicisme, au refus de la différence » (Bouchard, 1999, p. 54).

Au-delà de la polémique entourant la pensée de Dumont, ce qui est présenté ici est d'intérêt pour notre propos et illustre la difficulté à penser la nation comme un sujet politique unitaire mobilisé autour d'une culture nationale puisant sa source dans l'histoire particulière du groupe majoritaire. Ainsi, la culture du groupe majoritaire

prônerait nécessairement l'assimilationnisme, alors que la voie à favoriser serait plutôt celle de l'intégration et de l'ouverture à la diversité culturelle.

Désirant donc s'éloigner d'une conception unitaire de la nation, les limites des conceptions ethniques et civiques de la nation étant exposées, Bouchard inscrit plutôt sa réflexion dans le paradigme de l'homogénéité et de la différence (diversité). Il considère en fait que la nation ne peut plus être conçue comme le vecteur de l'assimilation culturelle à une culture nationale synonyme d'homogénéité. Il part donc du postulat que la pluralité de fait de la nation québécoise impose une conception plurielle de la nation, soit un pluralisme normatif qui serait incontournable afin de rendre la nation québécoise plus inclusive. Ce serait d'ailleurs la voie qu'auraient déjà prise différentes nations, dont le Québec depuis les années 1950. Ces nations se livreraient ainsi à « [...] la recherche de nouveaux fondements symboliques de la vie collective qui conviennent à un contexte de pluralisme » (Bouchard, 1999, p. 36-37), ce qui est le programme au cœur de l'exercice de redéfinition de la nation québécoise de Bouchard.

### 5.1.2 La nation québécoise comme francophonie nord-américaine

Au cœur de la conception de Bouchard de la nation québécoise se trouve la langue française qui, en qualité de langue nationale, fait partie « [...] des contenus *ethniques* qui ne sont nullement incompatibles avec les présupposés juridiques de la nation *civique* » (Bouchard, 1999, p. 29). Ainsi, peut-il placer au centre de son modèle la langue française qui, forte des succès de la loi 101, compte 94 % de locuteurs au Québec. Tablant sur ce constat empirique, la langue française devient alors le principal facteur d'inclusion à la nation québécoise. Pour bien saisir sa pensée, il importe de relever que, si le français constitue l'un des traits marquants de la nation canadienne-

française, Bouchard (1999, p. 62-63) propose « [...] une redéfinition, un élargissement du *nous* collectif en l'associant non plus aux Canadiens français mais à l'ensemble de la francophonie québécoise ».

Bouchard considère ainsi impératif de redéfinir l'identité collective en proposant pour le Québec un modèle où la nation culturelle se superpose à la nation civique (Bouchard, 1999, p. 62). On constate toutefois que cette conception de la nation réduit sa dimension culturelle à sa plus simple expression, soit la langue, qu'elle soit langue maternelle, langue seconde ou langue d'usage (Bouchard, 1999, p. 63) : « Le coefficient d'ethnicité, si on nous permet cette expression, se trouve ainsi réduit à la langue, comme vecteur indispensable de la vie collective » (Bouchard, 1999, p. 64). Bouchard propose en fait une conception de la nation pour laquelle l'ethnicité est pratiquement écartée. Nous verrons toutefois que les critiques qu'on lui présente contestent particulièrement cet aspect de sa proposition.

Poussant plus loin sa réflexion, il soutient que les Québécois devraient prendre conscience d'une représentation de leur identité collective qui serait plus juste que celle de la *survivance*. Longtemps propagée par les élites, l'idéologie de la survivance devrait donc être mise de côté afin que soit assumée l'*américanité* de l'identité collective. Cette dernière étant assurément plus diversifiée, voire métissée, que la représentation homogène qu'en perpétuaient les idéologues de la *survivance*, il faudrait proposer une conception de la nation qui est plus conforme à la réalité (Bouchard, 1999, p. 65).

Selon Bouchard, l'abandon d'une telle représentation homogène permettrait tout de même de concevoir la nation comme étant source de cohésion et de solidarité sociale. En plus, en se redéfinissant comme « [...] francophonie nord-américaine circonscrite par la langue, livrée aux interactions entre ses composantes et ouverte à toutes les

expériences du continent [...] » (Bouchard, 1999, p. 69), la nation serait plus inclusive que sa contrepartie canadienne-française.

En redéployant la dimension culturelle de la nation sur des bases linguistiques, Bouchard cherche aussi à inscrire l'histoire de la collectivité québécoise dans son expérience continentale. Ce faisant, il propose que, bien que possédant une historicité qui lui est propre, donc particulière, la mémoire québécoise s'inscrirait dans une « [...] trame dont les résonances universelles sont évidentes » (Bouchard, 1999, p. 70). Pour ce faire, Bouchard met de l'avant une révision de l'histoire nationale qui conviendrait à la conception du sujet politique national qu'il dégage, soit un sujet politique pluriel non seulement ouvert à la diversité, mais constitué par elle.

Ainsi, du point de vue de Bouchard, il n'est pas tant question de nier l'importance de la culture du groupe majoritaire d'ascendance canadienne-française dans la constitution d'un tel sujet politique que « d'ouvrir le cercle de la nation » afin d'en assurer la cohésion (Bouchard, 1997). En fait, les impératifs qu'imposent les sociétés pluralistes exigent que la nation et la culture du groupe majoritaire s'ouvrent aux rapports interculturels. Une telle dynamique permet de constituer une culture nationale en constante transformation ouverte aux apports de la diversité culturelle qui la traverse.

En faisant de la langue française son « dénominateur commun », Bouchard considère qu'il arrive à redéfinir le nationalisme sur les bases de l'inclusion plutôt que sur celles de l'exclusion. C'est ce qui lui semble d'autant plus juste que faire de la langue française la langue officielle du Québec ne peut, selon lui, être assimilable à de la discrimination à l'égard de ceux qui ne le parle pas (Bouchard, 1999, p. 71). Il affirme d'ailleurs : « Dans ce cas précis, il faudrait plutôt parler d'auto-exclusion. De plus, la majorité des citoyens visés ici appartiennent au groupe anglo-québécois dont les droits sont précisément protégés à titre de minorité officielle » (Bouchard, 1999, p. 72). Aussi, il ajoute que « [...] la conception d'une francophonie délimitée uniquement par la

langue permet[trait] de lui annexer pleinement les nouvelles figures culturelles associées à ce qu'on appelle maintenant la génération de la loi 101 » (Bouchard, 1999, p. 72). Ainsi, à ses yeux, l'unité du sujet politique pluriel québécois passe-t-elle essentiellement par la langue française<sup>21</sup>. On comprendra alors pourquoi il lui importe de revisiter l'histoire nationale qui, jusqu'alors, reposait principalement sur l'imaginaire canadien-français.

### 5.1.3 Une histoire nationale revisitée

Si Bouchard jette les bases de sa représentation de la nation québécoise en la distinguant de la proposition dumontienne, on peut aussi dire qu'il propose une conception de l'histoire s'éloignant de l'histoire nationale telle qu'elle se décline dans la *Genèse de la société québécoise* (Mathieu, 2001, p. 85-86). En effet, Bouchard préconise une réécriture de l'histoire nationale dans une perspective comparative qu'il présente comme un processus d'objectivation permettant l'écriture d'une histoire scientifique<sup>22</sup>. Il considère que l'approche positive qu'il adopte permet de dégager non

---

<sup>21</sup> Si nous avons mis en évidence que la conception de la nation proposée par Bouchard cherche à se distinguer de la conception qu'en avait le regretté Fernand Dumont, il est aussi remarquable de constater que pour Dumont la culture ne saurait se résumer à la langue française. Le lecteur intéressé par cette question est tout simplement invité à retourner à l'œuvre de Dumont elle-même tant il est vrai que la culture lui est centrale. Par ailleurs, la réponse qu'adresse Serge Cantin aux accusations d'ethnisme qu'impute Bouchard à Dumont aborde sommairement la question. À ce sujet, voir Cantin (2014, p. 187-209) et Cantin (2019).

<sup>22</sup> Le lecteur intéressé par l'approche de Bouchard (2001) est invité à consulter *Genèse des nations et cultures du nouveau monde: essai d'histoire comparée*.

seulement les spécificités de la nation québécoise, mais aussi les nombreux points communs qu'elle partage avec les autres *collectivités neuves*.

Au-delà des débats d'historiens qui dépassent l'objet de la présente recherche, il serait important de dégager quels impacts une telle approche implique pour la représentation du sujet politique québécois. En résumé, l'approche de Bouchard consiste en l'inscription de l'histoire nationale québécoise dans son *américanité* en mettant l'accent sur ce qu'elle a d'universel (lien colonial, capitalisme, le rapport à la modernité, etc.). Bouchard considère ainsi que la trame historique dégagée est nécessairement plus inclusive que la conception traditionnelle de l'histoire nationale centrée sur le destin des Canadiens français<sup>23</sup>. Bouchard propose donc une vision de l'histoire québécoise ouverte à l'universel et minimisant les singularités du parcours historique de la collectivité canadienne-française. Il souhaite toutefois une réécriture de l'histoire nationale portée par les élites en *la réconciliant* avec l'histoire sociale qui est, pour sa part, plus soucieuse de son *américanité*. Cela reviendrait donc à réécrire l'histoire nationale afin de produire une mémoire ouverte au pluralisme dont l'ancrage universel s'offrirait comme facteur de cohésion sociale. Le modèle de Bouchard compte ainsi assurer la cohésion de la nation sur les bases de la langue française et du récit pluraliste émanant d'une histoire nationale revisitée.

L'exercice de réécriture de l'histoire nationale auquel Bouchard entend se livrer rejoint conséquemment la vision du sujet politique pluriel présentée à la section précédente. L'histoire nationale devrait en fait être retirée, elle aussi, du paradigme de l'homogénéité au profit de celui de la diversité (Bouchard, 1999, p. 99) Ainsi, Bouchard inscrit la majorité historique dans un parcours historique où l'histoire

---

<sup>23</sup>Bouchard (1999, p. 116) cherche donc à s'éloigner de la représentation traditionnelle de la nation qui, à ses yeux s'appuyait sur de «fausses identités».

nationale s'ouvre nécessairement à la diversité et à la pluralité. Plus encore, il s'agit de « [...] fonder la cohésion collective le plus loin possible de l'ethnicité, hors de l'unanimité idéologique et l'homogénéité culturelle, dans le respect des croyances et des différences de toutes sortes » (Bouchard, 1999, p. 98). Cela étant dit, nous nous limiterons ici à ces quelques considérations et réexaminerons la question au moment de présenter les critiques que formulent Jacques Beauchemin et Joseph Yvon Thériault relativement à la position défendue par Bouchard (voir section 6.1).

Les assises de la conception de la nation soutenue par Bouchard étant établies, notre regard se tourne maintenant sur sa vision de l'interculturalisme. Comme nous le constaterons, sa conception de la nation annonçait pour une large part la prémisse pluraliste au cœur de l'interculturalisme québécois tel qu'il le présente.

## 5.2 L'interculturalisme chez Bouchard

Avant d'aborder la contribution de Bouchard à la théorisation de l'interculturalisme québécois, il serait opportun de revenir sur ce qu'il considère comme les paramètres qui fondent sa réflexion sur le sujet et qui constituent l'assise sociologique de sa proposition. Nous verrons que celle-ci vient baliser l'interculturalisme québécois tel qu'il le conçoit. Sa conception du pluralisme et de la culture publique commune attirera ensuite notre attention. S'il a précédemment débattu de la pertinence de l'abandon du paradigme de l'homogénéité pour les sociétés pluralistes (Bouchard, 1999), nous verrons que la réflexion de Bouchard sur l'interculturalisme s'est éloignée du paradigme de la diversité au profit du paradigme de la dualité, qui conviendrait mieux aux aspirations de la société québécoise en matière de gestion de la diversité culturelle. Dans cette perspective, le rapport majorité-minorités sera alors plus directement examiné. Avant de conclure enfin ce chapitre par la proposition de laïcité inclusive

avancée par Bouchard, nous aborderons sommairement le rapport entre interculturelisme et multiculturalisme.

### 5.2.1 Les conditions et fondements de l'interculturalisme québécois

Conscient que tout modèle de gestion de la diversité culturelle s'inscrit dans le cadre spécifique d'une société donnée, Bouchard pose comme première limite de son modèle d'interculturalisme, l'espace québécois, à savoir la nation québécoise comme société d'accueil des immigrants (Bouchard, 2012, p. 20). Le Québec concilierait alors le respect des droits des minorités aux aspirations de la société hôte (Bouchard, 2012, p. 9), en prenant soin de protéger les droits des citoyens issus des minorités ethnoculturelles et en assurant leur pleine intégration à la société québécoise.

Ainsi, sa proposition n'a aucune prétention à l'universalité et elle s'appuie largement sur l'expérience historique du Québec en matière de gestion de la diversité culturelle ces cinquante dernières années, dont il dégage les principaux jalons :

création d'un ministère de l'Immigration (1968), rejet du multiculturalisme canadien (1971), adoption d'une Charte des droits et libertés de la personne (1975), institution du français comme langue officielle du Québec (1974, 1977), élaboration d'une politique dite de convergence culturelle (1978, 1981), rapport Chancy sur l'éducation interculturelle (1985), déclaration du gouvernement sur les relations interethniques et interraciales (1986), énoncé d'une politique de « contrat moral » (1990-1991), entente Québec-Ottawa sur la responsabilité de l'immigration (1991), orientation axée sur la citoyenneté (fin des années 1990, début des années 2000), approche pluridimensionnelle qui réintroduit pleinement la dimension culturelle dans la démarche gouvernementale (2004), commission Bouchard-Taylor (2007-2008), lutte contre le racisme (2008) (Bouchard, 2012, p. 46-47).

Bouchard pose comme premier fondement le fait qu'une majorité de citoyens québécois considèrent former une nation qui jouit de solides assises juridiques,

institutionnelles, territoriales et historiques. Il propose une conception de la nation rejoignant pour une large part ses précédentes contributions sur la question, mais elle s'en distingue sur certains points importants. Ainsi alors que la conception de la nation présentée à la première partie du présent chapitre faisait des autochtones les premiers Québécois, la question autochtone<sup>24</sup> n'est pas abordée dans *L'interculturalisme : un point de vue québécois*.

De plus, si ses ouvrages précédents portant sur la nation québécoise insistaient surtout sur sa redéfinition pour qu'elle s'ouvre à la diversité et qu'elle s'incarne dans sa nord-américanité (Bouchard, 1997, 1999 ; Lamonde et Bouchard, 1995), Bouchard est ici plus préoccupé par la recherche d'un équilibre dans les rapports majorité-minorités. Ce terme traverse d'ailleurs tout l'ouvrage. C'est que, à ses yeux, la reconnaissance est aussi fondamentale pour la majorité historique francophone qu'elle l'est pour les minorités culturelles (Bouchard, 2012, p. 53). Cette nécessité s'expliquerait aussi par le double statut de la nation québécoise dont le groupe majoritaire doit aussi composer avec son évidente minorisation à l'échelle canadienne (comme nation) et au niveau continental (comme culture) :

En tant que minoritaires, les francophones québécois ne se sont jamais défaits d'une inquiétude légitime quant à leur avenir, qu'il s'agisse de leur langue, de leurs valeurs fondamentales, de leurs traditions ou de leurs institutions (Bouchard, 2012, p. 20-21).

---

<sup>24</sup> À ce sujet, Bouchard (2012, p. 17) souligne la volonté maintes fois manifestée traiter avec les autochtones de nation à nation. Elle s'inscrirait dans le sillage de ce qu'il est de coutume d'appeler « La paix des braves ».

Cette inquiétude<sup>25</sup> serait, entre autres, accentuée par les nombreux effets de la mondialisation. Elle expliquerait l'importance qui est accordée à l'intégration des minorités ethnoculturelles dans l'interculturalisme québécois. L'intégration des minorités apparaît donc pratiquement comme une condition de survie de la nation québécoise (Bouchard, 2012, p. 24). Dans la même perspective, Bouchard souligne l'importance de prendre conscience de la puissance des mythes nationaux<sup>26</sup> et des questions identitaires. Il serait d'autant plus important pour les intellectuels d'intervenir dans le champ de l'identitaire que ce dernier risquerait autrement d'être livré aux mains d'acteurs populistes comme le montraient les audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor. C'est pourquoi il importerait de

[...] rester à l'écoute du grand public et ne pas abandonner la gestion de l'identitaire au libre marché des démagogues et des opportunistes. S'il est nécessaire de porter attention au sentiment d'insécurité des minorités, ce serait une erreur de négliger ce même sentiment qui se manifeste également au sein de la majorité, d'une part parce que cette inquiétude, elle aussi, peut être légitime, et d'autre part parce qu'une majorité inquiète n'est jamais une partenaire idéale pour des minorités (Bouchard, 2012, p. 28).

Les tensions autour des accommodements raisonnables illustrent que l'intégration des immigrants à la société ne saurait être négligée et qu'elle n'est pas exempte de défis. Bouchard (2012, p. 21) relève en effet qu'en matière de gestion de la diversité, une certaine difficulté à « [...] penser conjointement l'avenir de la culture francophone héritée de quatre siècles d'histoire et celui de l'ensemble de la culture québécoise [...] »

---

<sup>25</sup> Cette inquiétude est relevée par plusieurs auteurs. Elle est au cœur de travaux récents sur l'immigration au Québec. Sur cette question le lecteur est invité à consulter les ouvrages suivants : *Le remède imaginaire: pourquoi l'immigration ne sauvera pas le Québec* de Dubreuil et Marois, (2011); *Disparaître?: afflux migratoires et avenir du Québec* de Houle, (2019).

<sup>26</sup> Le lecteur plus particulièrement intéressé à la question des mythes nationaux est invité à consulter le récent ouvrage de Bouchard (2019) sur cette question : *Les nations savent-elles encore rêver ?*

teinte les interrogations sur le rapport majorité-minorités qui tendent à se décliner sous deux pôles à dépasser. Ainsi, il entend se démarquer à la fois les propositions abordant le rapport majorité-minorités sous l'angle de l'assimilation au groupe majoritaire et celles qui oblitèrent ce même rapport au nom de principes civiques abstraits (Bouchard, 2012, p. 21). Avec ces précisions, il inscrit sa démarche dans le paradigme de la dualité, qui aborde la diversité sous l'angle de rapports entre une majorité fondatrice et les minorités ethnoculturelles.

On ne peut manquer toutefois de souligner que ce paradigme s'impose bien davantage à lui qu'il ne le choisit, car la dualité structurerait, au Québec, « [...] la réflexion et les débats sur la diversité » (Bouchard, 2012, p. 37). En ce sens, il souligne que ce paradigme ne conduit pas nécessairement à l'interculturalisme :

[l'interculturalisme] ne crée pas la dualité et il n'en fait pas la promotion. Il en prend simplement acte lorsqu'elle s'est formée dans une culture nationale et il a comme objectif premier de l'arbitrer, c'est-à-dire : a) de redresser les torts qu'une majorité peut causer à des minorités ; et b) d'éviter que la dualité ne soit source de tensions et de conflits. Il a aussi comme objectif d'atténuer au maximum la dualité et le clivage Eux-Nous qui l'accompagne ordinairement, de façon à élargir constamment le champ d'un Nous inclusif, sans faire violence à la diversité" (Bouchard, 2012, p. 58).

On peut donc constater que sa proposition prétend conjuguer à la fois les aspirations de la majorité historique et la protection des minorités culturelles. De plus, il lui apparaît légitime que la majorité francophone, étant donné son poids démographique, constitue le principal vecteur d'intégration (Bouchard, 2012, p. 22), ce qui est une position conciliable avec la place qu'il accorde à la langue française comme principal facteur de cohésion de la nation québécoise.

Dans son traitement de la question nationale, la voie du compromis qui caractérise l'interculturalisme est manifeste. En effet, il fait reposer l'histoire nationale sur « [...]

les valeurs universelles, a vocation citoyennes, forgées dans le passé de cette nation » ou encore d'articuler les contributions de la majorité historique et des minorités en faisant ressortir les concordances de leurs trames historiques respectives (Bouchard, 2012, p. 23). Cette position a d'ailleurs déjà été soutenue dans sa proposition de réécriture de l'histoire nationale (voir 5.1.3).

Bouchard suggère aussi que le rapport à la religion de la majorité historique d'ascendance canadienne-française ne saurait être négligé dans l'analyse de l'interculturalisme. La séparation de l'État et de l'Église relèverait en effet d'une valeur fondamentale et la religion serait considérée avec méfiance (Bouchard, 2012, p. 23). Cette réalité doit donc être prise en compte, entre autres, dans les débats traitant de laïcité.

Si Bouchard rappelle par ailleurs le libéralisme de la société québécoise, il prend soin de souligner que celui-ci conjugue les droits individuels et collectifs (Bouchard, 2012, p. 23-24). Le libéralisme à la québécoise incorporait plus volontiers des éléments collectifs (par exemple loi 101, solidarité sociale, etc.) que ses contreparties états-unienne et britannique plus enclines à l'individualisme. Les valeurs universelles s'incarneraient davantage dans l'historicité particulière de la société québécoise, car elles ne sauraient être désincarnées et prendraient appui sur ce que Bouchard (2012, p. 25) appelle « un ciment symbolique ». Il souligne à cet effet que les rapports sociaux s'inscrivent dans une certaine intégration des individus à des institutions collectives. Il cherche ainsi à inscrire sa démarche dans une perspective qui dépasse l'opposition manichéenne de la tradition (le symbolique dans sa perspective) et de la modernité (les droits abstraits). Au contraire d'opposer tradition et modernité, la proposition de Bouchard demande en fait que les valeurs d'une société soient le fruit d'un processus d'historicisation, qu'elles s'incarnent dans des institutions qui seraient le résultat du travail de la société sur elle-même. Dans la même optique, il s'éloigne des points de

vue qui opposent identité collective et droits, soulignant que ces derniers sont, comme l'identité, la conséquence d'un processus d'historisation.

### 5.2.2 Interculturalisme et pluralisme

Parmi les fondements présentés plus haut, il s'en trouve un qui est central pour Bouchard, soit sa préoccupation pour la pluralité culturelle grandissante de la société québécoise depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. S'il prend bien soin de distinguer pluralité et pluralisme, sa démarche (2012, p. 12-13) participe toutefois d'une position normativement pluraliste. Ainsi, sous sa plume, la pluralité semble appeler comme une fatalité une approche pluraliste de la gestion de la diversité culturelle<sup>27</sup>. Les fondements de sa proposition suggèrent en fin de compte de considérer l'apport de la majorité dans le processus d'historisation de la nation québécoise. Il importe toutefois de noter que cet apport se conjugue avec une adhésion au pluralisme :

Ce concept est entendu ici d'une façon très générale, comme une orientation qui préconise une attitude respectueuse de la diversité et le droit de chaque citoyen de cultiver, s'il le désire, une référence plus ou moins étroite à son groupe ethno-culturel d'origine (majoritaire ou minoritaire), le tout en conformité avec les règles et valeurs fondamentales d'une société. Le pluralisme suppose donc la prise en compte de l'enracinement culturel des citoyens, il commande la condamnation de toute forme de discrimination basée sur les caractéristiques ou les orientations culturelles distinctives d'une personne, et il invite à une grande sensibilité à l'égard des droits des minorités (Bouchard, 2012, p. 12).

---

<sup>27</sup> On retrouve aussi une telle position théorique dans les travaux de Georges Leroux (2007) portant sur la refonte des cours éthique et culture religieuse. Voir particulièrement *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*. Son plus récent ouvrage sur la question, préfacé par Charles Taylor, *Différence et liberté: enjeux actuels de l'éducation au pluralisme* (2016), abonde aussi en ce sens.

Ce dernier, tout comme la diversité, est essentiellement considéré sous son jour positif. Il se retrouve au cœur de la définition de l'interculturalisme proposée par Bouchard :

L'interculturalisme, comme pluralisme intégrateur, est un modèle axé sur la recherche d'équilibres qui entend tracer une voie entre l'assimilation et la segmentation et qui, dans ce but, met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité (Bouchard, 2012, p. 51).

Cette adhésion normative au pluralisme<sup>28</sup> est d'autant plus centrale à son modèle qu'il qualifie sa version de l'interculturalisme de « pluralisme intégrateur ». Dans cette perspective, le pluralisme est présenté comme une importante source de cohésion sociale. C'est ce qu'affirme Bouchard en s'appuyant sur de nombreux travaux<sup>29</sup>, il est démontré que le maintien des langues et traditions d'origine favorise l'intégration à la société d'accueil (Bouchard, 2012, p. 54 - 55). Sans rejeter la valeur de cette proposition, nous verrons au chapitre suivant qu'elle n'est pas hégémonique et qu'elle est prise à partie dans la critique qu'adresse Beauchemin aux travaux de Bouchard. Ainsi, sans anticiper sur notre propos, rappelons simplement que Bouchard, contrairement à une critique souvent présentée à son modèle<sup>30</sup>, considère que le pluralisme de la société ne conduit pas à l'effritement de la cohésion sociale et à la fragmentation. Autrement dit, sa proposition se pose en faux contre les travaux qui

---

<sup>28</sup> Selon Bouchard, le pluralisme peut prendre diverses formes, dont le multiculturalisme, l'interculturalisme, le républicanisme peuvent constituer des variantes.

<sup>29</sup> Voir Bouchard, (2012, p. 54-55).

<sup>30</sup> Les travaux de Mathieu Bock-Côté (2016) vont en ce sens. À ce sujet le lecteur est invité à consulter *Le multiculturalisme comme religion politique*.

interrogent les effets négatifs qu'aurait la diversité culturelle sur la solidarité sociale<sup>31</sup>. Au contraire, Bouchard estime que la reconnaissance des différences culturelles, tout comme celle de ce qui est partagé ou commun, favoriserait l'intégration à la société et donc la cohésion sociale. En fait, l'interculturalisme ne doit considérer exclusivement le particulier, mais l'articuler avec le commun et arbitrer les conflits qui en résulteraient. Autrement dit, « [il] y a donc ici encore une voie étroite à suivre qui consiste à promouvoir l'expansion de la culture commune et le renforcement de la culture nationale québécoise, mais sans mettre en péril la diversité des cultures dont elles se nourrissent » (Bouchard, 2012, p. 87).

Considéré sous cet angle, l'interculturalisme s'éloigne forcément des approches préconisant l'assimilation des minorités culturelles à la nation. Il s'agit plutôt de considérer la pleine participation à la vie collective par la voie de l'intégration à celle-ci, ce qui n'est pas anodin alors que l'intégration est perçue dans cette perspective comme un pilier de la gestion de la diversité culturelle (Bouchard, 1997). Pour l'interculturalisme, l'intégration est favorisée tant par des éléments de nature juridiques (respect des droits, lutte contre le racisme et la discrimination, etc.) que par des éléments de nature culturelle (reconnaissance des cultures minoritaires et majoritaires). Les interactions entre les citoyens y occupent aussi une place importante. Elles sont considérées favoriser l'ouverture à l'autre, tant issu du groupe majoritaire que des minorités culturelles, en combattant les stéréotypes et les préjugés. Elles favorisent aussi la formation et le développement de la culture publique commune, en constante transformation à laquelle contribuent tous les citoyens du Québec, peu importe leur origine culturelle.

---

<sup>31</sup> À ce sujet, consulter *Bowling alone: the collapse and revival of American community* de Putnam (2001).

### 5.2.3 La culture publique commune et son rapport à la majorité historique

Selon Bouchard (2012, p. 68), la culture publique commune repose sur des éléments de nature prescriptive (par exemple, la démocratie ; les normes, les lois ; les principes universels d'égalité et de justice; le français comme langue officielle de la vie publique, la séparation de l'Église et de l'État, etc.) et sur ce qu'il nomme « [...] des normes ou des modèles correspondant à des valeurs largement partagées mais non codifiées ( la solidarité, l'autonomie personnelle, le respect mutuel, le sens du bien commun, le respect du passé, le civisme... ». Ces divers éléments, de nature potentiellement conflictuelle, témoignent d'une certaine historicité dont elles tirent leur particularité. S'y ajoutent des éléments de nature identitaire ainsi que l'histoire nationale. Si les seconds sont l'objet de nombreux débats, les éléments prescriptifs apparaissent comme des remparts au relativisme. Elles constituent, pour reprendre l'expression de Bouchard, des limites non négociables : « [l]es exigences du pluralisme et de la politique de la reconnaissance s'arrêtent là où ces valeurs [les valeurs fondamentales] sont remises en cause » (Bouchard, 2012, p. 68).

Par ailleurs, si les éléments prescriptifs y tiennent un rôle important, force est de constater que la formation de la culture publique commune ne saurait s'y réduire. Cette dernière résulte aussi des rencontres interculturelles qui y tiennent une place prépondérante. La culture publique commune est alors considérée en partie comme provenant de la rencontre de la diversité sociale porteuse de multiples particularités sociologiques. Elle est donc produite par le débat que tient sur elle-même la société.

Aussi, il convient de remarquer, comme Bouchard fait essentiellement porter son analyse sur des éléments de nature institutionnelle et étatique, et qu'il considère légitime l'intervention de l'État dans ce que nous désignons à sa suite comme les éléments de nature prescriptive, qu'il demeure conscient de l'importance des

interactions interculturelles qui ont cours dans la vie des citoyens. Ces dernières, qui débordent largement le cadre institutionnel, participent donc elles aussi de la formation et la transformation de la culture publique commune.

Sans reprendre l'argumentaire que Bouchard oppose à la culture de convergence, on remarque que sa proposition s'en éloigne. Si l'apport du groupe majoritaire y est considéré, on note que son apport à la culture commune serait balisé par une attitude plus soucieuse du pluralisme et de la diversité culturelle que la proposition de culture de convergence ne l'est.

La culture publique commune contribuerait donc à la cohésion sociale. Elle viendrait s'ajouter à la multitude des appartenances qui composent l'identité des citoyens. Dans la proposition de Bouchard, elle apparaît élective et pratiquement dénuée de toute transcendance. La culture publique commune est aussi dénuée d'intentionnalité et émerge simplement des rencontres interculturelles. Elle ne s'élève pas au-dessus du social, elle en constitue (en partie du moins) le reflet. Elle ne se donne donc pas nettement comme une médiation transcendant l'immédiateté des rapports sociaux<sup>32</sup>.

Sur le plan culturel, l'intégration qui y est valorisée par l'interculturalisme se démarque de l'assimilation, car les citoyens issus des minorités culturelles n'ont pas à abandonner leur culture première pour être pleinement citoyens. À l'inverse, au nom d'un idéal d'égalité de reconnaissance d'inspiration taylorienne, leur culture première est considérée

---

<sup>32</sup> Cela étant dit, il importe de prendre en considération que la proposition de Bouchard doit tout de même être comprise à la lumière d'un certain sociologisme : l'individu bouchardien n'est pas un être désincarné de toute précedence du social. Il est minimalement déterminé par le social, par les appartenances collectives. C'est ce qui semble se dégager de l'insistance de ce dernier à inscrire sa démarche dans un cadre qui déborde l'univers des règles et des valeurs fondamentales auxquelles il conviendrait d'ajouter la prise en compte de dimensions culturelles, symboliques et mémorielles afin de dégager une compréhension intelligible des phénomènes sociaux.

avec respect, à l'aulne de l'égalité. Quant aux considérations juridiques, soucieux de conter la discrimination dont sont parfois victimes les membres des minorités culturelles, l'interculturalisme se montre particulièrement favorable, par exemple, aux accommodements raisonnables et aux mesures d'accès à l'égalité en emploi (Bouchard, 2012, p. 128). Ces mesures légales, favorisant l'intégration des citoyens issus des minorités culturelles, viseraient essentiellement à atténuer les rapports de pouvoir défavorables à ces dernières au profit de la majorité<sup>33</sup>.

Dans le même esprit, Bouchard invite à faire preuve de prudence dans ce que nous considérons comme des valeurs fondamentales qu'il conviendrait de circonscrire avec justesse afin d'éviter tout débordement qu'entraînerait l'élévation de valeurs particulières au rang de valeurs universelles :

On doit éviter d'ériger en valeurs universelles et fondamentales (donc prescriptives) des valeurs qui n'en sont pas, soit parce qu'elles découlent d'une simple coutume ou d'une tradition parmi d'autres, soit parce qu'elles reflètent des choix passagers (Bouchard, 2012, p. 151).

Cependant, malgré toutes les précautions que prend Bouchard pour en baliser l'influence, il considère qu'en raison de son poids démographique, la majorité fondatrice demeure appelée à jouer un rôle significatif dans l'établissement et la transformation d'une telle culture publique commune (Bouchard, 2012, p. 69). Des éléments de nature juridique, comme la loi 101 qui favorisent la pérennité du français comme langue officielle, vont en ce sens.

---

<sup>33</sup> À ce propos, le lecteur est invité à consulter Armony (2010). Dans son texte intitulé *Les rapports majorité / minorités au Québec : question culturelle ou enjeu de pouvoir ?* chapitre d'un ouvrage collectif, sont mis en évidence la question du pouvoir que détient la majorité, mais aussi ce que l'auteur nomme la fragilité identitaire des Franco-Québécois.

Selon Bouchard, il serait d'ailleurs inopportun d'opposer le sort de la culture de la majorité historique à celui de la culture publique commune ainsi considérée. Il conçoit plutôt que

dans la mesure où la culture commune au Québec s'exprime principalement en français et se nourrit de toute la diversité ethnoculturelle, son essor représente une voie d'avenir pour la majorité fondatrice étant donné que les effectifs démographiques sur lesquels elle repose sont en décroissance [...] et que, dans le contexte de la mondialisation, elle doit s'ouvrir plus que jamais à la diversité (Bouchard, 2012, p. 147-148).

La majorité dont il est question ne saurait cependant être réduite ou se confondre à la culture des francophones d'ascendance canadienne-française. Elle semble plutôt ouvrir à l'ensemble des francophones.

Malgré cette importante nuance s'agissant de la place qu'y occupe la majorité historique (majorité fondatrice<sup>34</sup> dans sa terminologie), Bouchard demeure en fait conscient qu'elle contribue assurément à la culture publique commune. Cette dernière apparaît cependant comme conséquente aux interactions de l'ensemble des citoyens québécois. Dans la même perspective, s'il ouvre l'interculturalisme à l'apport de l'ensemble des citoyens de toutes origines culturelles, il ne considère pas que l'interculturalisme québécois soit pour autant neutre culturellement. Ainsi, il s'oppose aux penseurs libéraux qui prônent la neutralité culturelle de l'État. Il considère plutôt comme légitimes certaines interventions de l'État dans la sphère culturelle. Ainsi, quand ils n'entrent pas en contradiction avec les droits fondamentaux, il serait légitime de poser des gestes qui assurent la continuité historique et la cohésion sociale. Les

---

<sup>34</sup> Bouchard emploie cette terminologie tout en prenant bien soin de souligner que ce statut ne sous-entend aucune forme de hiérarchisation des groupes sociaux. Elle réfère pour l'essentiel « [...] à l'héritage symbolique d'une collectivité [...] » (Bouchard, 2012, p. 33).

mesures de protection de la langue nationale, de promotion des valeurs civiques et de sauvegarde du patrimoine iraient en ce sens (Bouchard, 2012, p. 79). Plus encore, citant Maclure et Taylor, (2010)<sup>35</sup>, Bouchard affirme : « il est normal que certaines normes publiques s'enracinent dans les attributs et les intérêts de la majorité ». En somme, il serait erroné de considérer Bouchard comme un penseur systématiquement opposé à la majorité. Cela dit, la majorité serait à distinguer du seul groupe ethnoculturel canadien-français. On remarque aussi que le groupe majoritaire lui-même auquel réfère Bouchard prend ses distances avec toute forme d'essentialisme ou de conception homogène des groupes sociaux, car le groupe majoritaire est lui-même considéré dans toute sa diversité. À ce propos, il affirme : « Quand on y regarde de près, on réalise qu'au-delà de la langue commune et des traditions les plus ancrées, de forts éléments de diversité se retrouvent presque toujours au cœur même du noyau majoritaire » (Bouchard, 2012, p. 37).

Bouchard souligne par ailleurs le caractère dynamique de la culture publique commune. Il considère que sa transformation constante est un gage de santé. Cela n'impliquerait en rien l'évanescence de l'identité québécoise. Voilà la leçon qu'il tire des multiples transformations de l'identité de la collectivité québécoise au cours de son histoire dont il souligne qu'elle ne « [...] s'en est nullement trouvée affaiblie » (Bouchard, 2012, p. 149). Ainsi, malgré certains éléments de rupture, l'identité de la collectivité est aussi faite de continuité.

En somme, les considérations de Bouchard sur la culture publique commune permettent de comprendre que, pour lui, l'identité collective possède une certaine électivité. Elle n'est que l'une des multiples dimensions de l'identité des individus. Y

---

<sup>35</sup> Tiré de Bouchard (2012, p. 79).

cohabitent des éléments de la culture d'origine (ou première) et des éléments de la culture citoyenne. Il propose d'ailleurs ce qu'il considère comme une conception large de la citoyenneté comprenant cinq dimensions :

- une dimension culturelle : l'harmonisation des différences, notamment religieuses ;
- une dimension juridique : le respect, l'arbitrage des droits individuels et collectifs, incluant les droits culturels ;
- une dimension sociale : l'insertion socioéconomique, la lutte contre les inégalités, les rapports de domination, la discrimination et le racisme ;
- une dimension proprement civique : la participation à la vie de la Cité ;
- une dimension politique : d'une part, le rôle de gestionnaire de l'État et, d'autre part, dans le contexte québécois, son rôle de médiateur entre Québec et Ottawa (Bouchard, 2012, p. 86).

Ici encore, ce qui est notable, c'est le caractère dynamique des rapports sociaux sur lequel se fonde sa proposition. Ces rapports sociaux qui appellent de plus le compromis ou la négociation en matière culturelle, par exemple. Cette dimension de la proposition de Bouchard est par ailleurs particulièrement manifeste dans le rapport majorité-minorités.

#### 5.2.4 Le rapport majorité-minorités

Selon Bouchard, il conviendrait de porter attention au rapport majorité-minorités qui s'imposerait à l'heure actuelle dans le débat et les représentations des relations interculturelles. Le Québec serait ainsi un digne représentant du paradigme de la dualité, alors que le Canada logerait plutôt du côté du paradigme de la diversité. Il ne s'agit cependant pas tant pour Bouchard de faire la promotion d'un tel rapport que de constater qu'il existe. Mais, surtout, il est question de le baliser afin d'en limiter les impacts négatifs sur les minorités culturelles et religieuses dont il conviendrait plutôt de favoriser l'inclusion à la nation québécoise (Bouchard, 2012, p. 58).

Si les propos de la section précédente mettent en relief ce que Bouchard entend par majorité qu'il prend soin d'éloigner de toute forme d'essentialisation, dont une bonne partie de son caractère distinctif tiendrait essentiellement au fait de parler la langue française<sup>36</sup>, on relève qu'il considère que les concepts de majorité et de minorités possèdent des frontières floues qui peuvent varier au fil des débats et des enjeux (Bouchard, 2012, p. 38). Dans le même esprit qui caractérise son recours à la notion de majorité, il convient de souligner qu'il évite aussi toute forme d'essentialisation en ce qui a trait aux minorités ethnoculturelles :

Dans cet esprit, la notion de minorité doit être entendue d'abord dans son acception statistique, mais aussi dans un sens anthropologique. En ce sens, elle désigne un foyer culturel ou une sociabilité distincte qui se déploie à la fois en coexistence et en relation avec la culture majoritaire, et dont les frontières peuvent être très floues (Bouchard, 2012, p. 36).

Ainsi, bien qu'il lui faille composer avec le rapport majorité-minorités qu'il nomme aussi dualité, il faut, pour lui, chercher à en atténuer les potentiels effets négatifs sur les relations interculturelles. Bouchard prend donc parti en faveur du pluralisme. Si au moment d'examiner sa conception de la culture publique commune, la majorité culturelle est considérée plutôt positivement comme un important élément de continuité de la collectivité québécoise, sa proposition se montre ici réservée à l'égard de la majorité.

En ce sens, Bouchard fait remarquer que la reconnaissance du rapport majorité-minorités au cœur du paradigme de la dualité appelle à un certain encadrement de celui-

---

<sup>36</sup> Dans la société québécoise plusieurs représentations cohabiteraient. Au sens large, il désignerait l'ensemble des francophones de naissance. Au sens étroit, il serait limité aux francophones de « souche » canadienne-française (Bouchard, 2012, p. 38). Cela dit, Bouchard (2012, p. 59) propose aussi que « [...] le concept peut se référer à l'ensemble des parlants-français (comme langue première, seconde ou autre [...]) ». Quoi qu'il en soit, cela illustre le caractère fluctuant de ce que recouvre cette notion.

ci afin que soient évitées les dérives potentielles d'un groupe majoritaire qui imposerait des contraintes excessives aux minorités culturelles.

À ses yeux, « Il importe donc d'inscrire dans le paradigme de la dualité une orientation fermement pluraliste et des mécanismes de correction » (Bouchard, 2012, p. 39). C'est justement l'un de ces mécanismes de correction, l'accommodement raisonnable, qui est un fondement de l'interculturalisme québécois qui fut, comme souligné précédemment (voir section 3.2.3), la principale préoccupation de la Commission Bouchard-Taylor.

Si pour ses opposants, le principe d'accommodement raisonnable doit être remis en question, car il favoriserait une certaine ghettoïsation, Bouchard conçoit plutôt que c'est un mécanisme favorisant une pleine intégration à la société québécoise. Il considère aussi que cet argument défavorable aux accommodements raisonnables relève de certaines méprises à leur égard (Bouchard, 2012, p. 124-134). Ce risque de ghettoïsation serait d'autant moins important que l'interculturalisme favorise les interactions interculturelles (Bouchard, 2012, p. 126).

Autrement dit et en droite ligne avec les propos de la section précédente, il importe de relever que

l'interculturalisme reconnaît le statut de la majorité culturelle (sa légitimité, le droit de perpétuer ses traditions, ses valeurs, son héritage) tout en l'encadrant pour réduire le risque de dérives auquel succombent souvent les majorités (Bouchard, 2012, p. 39).

Pour Bouchard (2012, p. 43), l'aménagement des rapports interculturels serait nécessaire pour éviter « [...] que le rapport Eux-Nous se durcisse, qu'il dresse des cloisonnements et en vienne à favoriser des formes de domination, de discrimination et d'ethnicisme, consacrant ainsi un régime de citoyenneté inéquitable ».

### 5.2.5 Interculturalisme et multiculturalisme

De nombreux débats opposent interculturalisme et multiculturalisme. Si certains auteurs soulignent la similarité des deux modèles, d'autres tendent plutôt à relever leurs distinctions. Mais nous ne dégagerons que les grandes lignes du regard que porte Bouchard sur cette question. Nous verrons de plus ultérieurement qu'une large part de la critique de sa proposition tend à présenter les deux modèles sous l'angle de leurs similarités.

Bien que pour Bouchard l'interculturalisme constitue un modèle distinct du multiculturalisme canadien, il relève cependant que cette distinction ne se donne pas nécessairement comme une évidence tant les propositions sur le sujet sont polysémiques et ne tiennent pas toujours compte des transformations récentes du multiculturalisme (Bouchard, 2012, p. 94-95). Au-delà de ce débat, il importerait cependant de relever que :

[, d'] un point de vue sociologique, il est manifeste aussi que le multiculturalisme avait été conçu pour le Canada anglophone. L'inquiétude pour la langue y est absente et, sauf chez quelques auteurs, les questions associées au statut de minorité nationale y trouvent peu d'écho (Bouchard, 2012, p. 94).

L'interculturalisme, dans cette optique, viserait donc à répondre aux besoins spécifiques de la nation québécoise en matière de gestion de la diversité culturelle.

Bouchard cherche à s'éloigner des analyses qui opposent interculturalisme et multiculturalisme en proposant de ce dernier une définition qui ne tient pas compte de ses évolutions récentes. Il serait en fait inopportun de prétendre en l'unicité de l'interculturalisme sur la base d'une représentation figée du multiculturalisme canadien. Bouchard avance ainsi que bon nombre de commentateurs proposent une vision

erronée du multiculturalisme de laquelle il serait d'autant plus facile de distinguer l'interculturalisme. Le multiculturalisme ainsi défini se caractériserait par :

- a. une définition de la nation comme un ensemble d'individus et de groupes, qui ne reconnaît pas l'existence d'une culture nationale ou d'une culture majoritaire ;
- b. une ouverture à la diversité qui peut compromettre l'intégration, allant jusqu'à exposer une société au risque de la fragmentation ;
- c. une pratique du pluralisme qui donne dans le relativisme, au détriment des valeurs fondamentales, universelles ;
- d. une promotion des minorités ethnoculturelles qui en rend captifs ceux de ses membres qui souhaiteraient s'en distancier ;
- e. une faible préoccupation pour l'institution d'une culture commune qui devrait assurer à la nation ou à la société un fondement symbolique indispensable, un point de ralliement qui soit une source de cohésion et de solidarité (Bouchard, 2012, p. 95).

Si distinguer l'interculturalisme d'une telle proposition coulerait de source, cette dernière apparaît schématique et peu fidèle à la réalité (Bouchard, 2012, p. 95). C'est que le multiculturalisme initialement adopté en 1971 se serait progressivement transformé. La promotion de la diversité des langues et des cultures aurait été peu à peu abandonnée au profit de la lutte contre les exclusions au cours des années 1980. Les années 1990 et 2000 font alors place à une préoccupation pour la cohésion sociale et l'identité nationale canadienne. Plus près de nous, un appel au dialogue interculturel se ferait entendre (Bouchard, 2012, p. 96-97). Le multiculturalisme quitterait ainsi peu à peu le paradigme de la diversité et se rapprocherait singulièrement du paradigme de la dualité (Bouchard, 2012, p. 98). Cela serait d'ailleurs manifeste à la préoccupation croissante du Canada anglais pour la préservation de la culture canadienne que menacerait la culture états-unienne. D'autres éléments, comme la Loi sur les langues officielles, bien qu'adoptée en 1969, irait aussi dans le sens du paradigme de la dualité. Cela dit, si Bouchard admet qu'interculturalisme et multiculturalisme présentent de nombreux points communs, il souligne que l'unicité de l'interculturalisme serait tout de même notable. Il soutient donc une position que dénoncent à la fois les nationalistes

culturels, que nous présenterons au chapitre suivant en présentant les analyses de Beauchemin et de Thériault, et certains penseurs plus favorables au fédéralisme canadien.

Parmi ces derniers, il est remarquable de constater que Charles Taylor, contrairement à la position soutenue dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, ne perçoit pas que les modèles québécois et canadien de l'intégration soient aussi distincts l'un de l'autre que le soutient Bouchard. C'est du moins ce qui se dégage dans *Interculturalism or multiculturalism*, publié en 2012, où Taylor souligne surtout que l'insistance des Québécois à distinguer multiculturalisme et interculturalisme repose sur des considérations politiques : « These policies are in fact quite similar when one spells them out. But it nevertheless has been politically imperative to use a different name » (Taylor, 2012, p. 413). Ces propos rejoignent ceux tenus par Daniel Weinstock, (2008, p. A27), qui avance que « [...]le rapport Bouchard-Taylor propose à la société québécoise un modèle de gestion de sa diversité interne qui est somme toute assez canadien ». La distinction des deux approches étant essentiellement de nature rhétorique (Weinstock, 2012).

Bouchard ne nie aucunement la dimension politique au cœur de la volonté de distinguer multiculturalisme et interculturalisme, mais il considère qu'elle ne saurait s'y réduire. Il propose plutôt que l'interculturalisme différerait du multiculturalisme sur au moins dix points. Premièrement, contrairement au multiculturalisme, l'interculturalisme reconnaît l'existence de la nation québécoise, qui engloberait tous les citoyens du Québec, ce qui diffère du multiculturalisme qui ne reconnaît que les Canadiens français comme l'un des groupes ethniques composant l'ensemble canadien. Autrement dit, le multiculturalisme ne reconnaît pas le caractère plurinationnel du Canada. Dans la même optique, Bouchard souligne que les deux modèles relèveraient de paradigmes différents. L'interculturalisme reconnaît certes l'existence de rapports majorité-minorités en s'inscrivant dans le paradigme de la dualité, mais il ne reconnaît officiellement aucune

culture majoritaire ou nationale. Cela dit, malgré son inscription dans le paradigme de la diversité, le multiculturalisme ne serait pas exempt de rapport majorité-minorités. Ainsi, Bouchard relève que ce n'est pas parce qu'elle n'est pas reconnue officiellement que la culture nationale canadienne cesse d'exister (Bouchard, 2012, p. 101). De nombreux auteurs s'inquiètent d'ailleurs à son sujet, dont Will Kymlicka (2003). Elle serait menacée à la fois par la culture des États-Unis et par la difficile intégration des nouveaux arrivants à la culture nationale (Bouchard, 2012, p. 100). La distinction entre les deux modèles porterait ainsi davantage sur la reconnaissance de l'existence de rapports majorité-minorités que sur l'existence de tels rapports au sein de l'espace canadien. À ce propos, Bouchard (2012, p. 100) affirme :

Dans un cas, on reconnaît l'existence d'une culture majoritaire et on insiste sur le développement d'une culture commune et d'une culture nationale. Il s'agit donc ici d'orchestrer dans un esprit pluraliste le rapport entre la culture majoritaire et les cultures minoritaires. Dans l'autre cas, ce rapport n'est pas formalisé puisqu'on ne reconnaît pas l'existence d'une culture majoritaire.

L'interculturalisme serait aussi plus préoccupé d'intégration que le multiculturalisme. Alors que le multiculturalisme est axé sur la reconnaissance des différents groupes ethniques qui composent la mosaïque canadienne, l'interculturalisme valoriserait « [...] les interactions, le rapprochement entre cultures, le développement d'un sentiment d'appartenance et l'émergence d'une culture commune dans le respect des minorités » (Bouchard, 2012, p. 101).

L'interculturalisme se distinguerait aussi par sa préoccupation pour le commun, alors que le multiculturalisme serait plutôt le résultat d'un libéralisme individualiste. La différence de vues à l'égard de la protection de la langue illustrerait d'ailleurs ce point (Bouchard, 2012, p. 102).

Le Québec composerait par ailleurs plus difficilement avec le pluralisme, telle en matière d'accommodements, que sa contrepartie canadienne, cette dernière étant moins préoccupée par sa survie culturelle (Bouchard, 2012, p. 102). Bouchard souligne que les demandes d'accommodements raisonnables seraient d'autant plus accueillies positivement qu'elles insisteraient sur l'intégration qu'elle sous-tend (Bouchard, 2012, p. 103).

Le rapport au religieux serait aussi singulièrement différent au Québec, alors qu'il serait empreint d'une méfiance s'expliquant par la place y ayant historiquement occupé l'Église. Cette histoire marquée par les abus de pouvoir ferait en sorte que les Québécois seraient ainsi particulièrement soucieux de la séparation des religions et de l'État. Selon Bouchard (2012, p. 103), il s'agit d'une préoccupation « [...] dont on ne trouve l'équivalent ni au Canada anglophone ni dans le multiculturalisme canadien ».

D'importantes différences seraient aussi observables au niveau de la mémoire collective. La majorité francophone aurait de la difficulté à redéfinir la mémoire collective pour l'ouvrir à la diversité :

[...] dans un contexte marqué par la présence croissante des immigrants et des minorités, comment enseigner cette mémoire de la majorité sans la diluer de son contenu symbolique, sans la vider de son ressort psychologique, tout en faisant droit à la mémoire des minorités ? On voit que ce genre d'interrogation n'a pas la même résonance dans une perspective multiculturaliste où la problématique de la culture majoritaire est tout simplement absente (Bouchard, 2012, p. 102-103).

Enfin, en mettant l'accent sur l'établissement d'une culture publique commune comme facteur de cohésion sociale, l'interculturalisme québécois place au centre de son modèle les interactions interculturelles. Il s'agit là, selon Bouchard, d'une caractéristique que le multiculturalisme n'est venu qu'à partager tardivement avec l'interculturalisme. Bouchard voit d'ailleurs dans le rapprochement du

multiculturalisme et de l'interculturalisme l'une des causes de la difficulté à distinguer les deux modèles.

Il considère de plus que le peu d'empressement du gouvernement québécois à reconnaître officiellement l'interculturalisme va en ce sens. Malgré les nombreuses distinctions qu'il observe entre les deux approches, Bouchard (2012, p. 104) remarque aussi que « [...] si l'on compare les politiques effectivement mises en œuvre depuis quelques décennies par les gouvernements canadien et québécois en matière de relations interculturelles, on observe d'importantes similitudes ». Bouchard insiste toutefois sur le fait que la reconnaissance de la culture majoritaire qui se trouve au cœur de l'interculturalisme fait en sorte que « la recherche d'équilibre se fait plus impérieuse dans le contexte québécois » (Bouchard, 2012, p. 104).

Bouchard démontre certes la spécificité de l'interculturalisme, mais il perçoit aussi que les deux modèles présentent de nombreuses similitudes, qu'ils convergent sur plusieurs plans. Le multiculturalisme tendrait à se rapprocher de l'interculturalisme. Cependant, au-delà de l'évolution historique du multiculturalisme, comme nous l'avons déjà souligné au moment de la revue de la littérature, l'interculturalisme et le multiculturalisme appartiennent à un éthos pluraliste. Il apparaît d'autant plus important de le rappeler que la critique de l'interculturalisme repose en grande partie sur ce point commun.

### 5.2.6 Interculturalisme et laïcité<sup>37</sup>

Bouchard souligne que le lecteur attentif se questionnera peut-être sur la pertinence de traiter de la laïcité dans un ouvrage portant sur l'interculturalisme tant il est vrai que ces questions semblent à première vue relever de problématiques différentes. C'est que, souligne-t-il, « [...] la diversité religieuse apparaît comme une des figures principales de la diversité ethnoculturelle [...] » Il relève aussi que bon nombre de demandes d'accommodements raisonnables ont pour motifs des considérations religieuses. Il lui apparaît donc que « [...] l'interculturalisme et la laïcité peuvent et même doivent être traités de concert, et à partir des mêmes prémisses » (Bouchard, 2012, p. 197). L'examen de cette question est par ailleurs d'intérêt, car la critique républicaine de l'interculturalisme, qui sera vue au prochain chapitre, porte en grande partie sur la laïcité.

Bouchard (2012, p. 199) fonde sa réflexion sur la notion de régime de laïcité qui reposerait sur cinq principes ou valeurs :

1. La liberté de croyance ou de conscience ;
2. l'égalité entre les systèmes de croyances (religieuses et autres) ;
3. la séparation ou l'autonomie réciproque de l'État et des systèmes de croyances institutionnalisés (comme les « Églises ») ;
4. la neutralité de l'État vis-à-vis de toutes les religions (ou systèmes de croyances profondes, convictions de conscience ancrées dans des visions du monde) ;
5. les valeurs coutumières ou patrimoniales.

---

<sup>37</sup> La richesse des débats sur cette question est telle que nous n'entendons pas situer la proposition de Bouchard quant à l'ensemble de ceux-ci. Le lecteur intéressé plus spécifiquement par cette question est invité à consulter *Laïcité et valeurs québécoises: les sources d'une controverse* de Lamy publié en 2015.

Ces cinq éléments seraient minimalement en tension sinon parfois en contradiction. Par exemple, il fait remarquer que les accommodements raisonnables mettent en tension la liberté de religion et le principe de la séparation de l'État et des religions (Bouchard, 2012, p. 201). Il n'est pas rare non plus de constater des tensions entre les valeurs patrimoniales et d'autres éléments du régime de laïcité. Leur aménagement nécessite parfois la préséance ad hoc de valeurs patrimoniales ou coutumières sur les quatre autres éléments bien que ceux-ci soient plus formels que ces dernières. Bouchard (2012, p. 200) illustre cette tension par de nombreux exemples :

les funérailles nationales de chefs d'État dans une église catholique, les symboles de fêtes chrétiennes (Noël notamment) sur les places publiques et dans les édifices gouvernementaux ou paragouvernementaux, la participation financière de l'État à la préservation d'anciens édifices chrétiens, le choix très orienté des jours fériés, la croix sur le drapeau du Québec, la sonnerie quotidienne des cloches des églises catholiques, les croix érigées le long des routes rurales, etc.

La préséance ad hoc de valeurs patrimoniales et coutumières sur les autres principes du régime de laïcité lui apparaît légitime dans de nombreux cas, par exemple, quand il s'agit « pour une collectivité de préserver son fondement symbolique » (Bouchard, 2012, p. 200). Ce faisant, le régime de laïcité inclusif proposé par Bouchard apparaît à première vue comme étant particulièrement préoccupé par la majorité qui est la source première de ce fondement symbolique.

Cela dit, Bouchard prend soin de distancer sa proposition de toute forme de hiérarchisation<sup>38</sup> des cinq principes à la base du régime de laïcité. Il s'agit constamment de rechercher « [...] un équilibre entre ces cinq valeurs, afin de mieux rendre compte

---

<sup>38</sup> Bouchard considère une telle posture comme étant radicale.

de la diversité des situations et d'arbitrer plus équitablement les droits mis en concurrence » (Bouchard, 2012, p. 202).

En ce sens, proche des travaux de Jean Baubérot<sup>39</sup>, il propose une conception de la laïcité qu'il qualifie d'inclusive, qui « se veut un modèle mitoyen, entre la formule républicaine, trop peu soucieuse de la libre expression des différences, et le néolibéralisme individualiste, trop peu sensible aux impératifs collectifs » (Bouchard, 2012, p. 224). Sa proposition se montre par ailleurs favorable à l'enseignement non confessionnel<sup>40</sup> obligatoire et au cours Éthique et culture religieuse<sup>41</sup>, qui expose la diversité des croyances religieuses.

Il emploie sciemment ce qualificatif afin de distinguer sa proposition des nombreuses conceptions de la laïcité ouverte. C'est qu'il les estime accusées à tort de professer une ouverture sans balises aux accommodements raisonnables, tout en ne mettant pas suffisamment en évidence l'orientation générale du régime de laïcité, soit « [...] l'intégration de la diversité religieuse dans le respect des droits individuels et des valeurs fondamentales de la société » (Bouchard, 2012, p. 202).

---

<sup>39</sup> Pour la liste des travaux auxquels réfère Bouchard, le lecteur est invité à consulter Bouchard (2012, p. 248).

<sup>40</sup> Il est pour le moins mitigé quant aux écoles ethnoconfessionnelles subventionnées par l'État. Voir Bouchard (2012, p. 222-223).

<sup>41</sup> Ce cours devrait cependant être révisé afin qu'il « [...] évite de faire la promotion du religieux, qu'il en fasse voir toutes les dimensions (positives et négatives) et accorde toute la place qui leur revient aux systèmes de croyances (ou de convictions) non religieuses » (Bouchard, 2012, p. 225). Pour une réflexion plus poussée sur le cours Éthique et culture religieuse, le lecteur est invité à consulter les ouvrages de Leroux, (2007), de même que celui de Leroux et Taylor, (2016).

Pour éviter de telles accusations, il suggère que soient adoptés des critères dérivés précis permettant de trancher les litiges concernant les accommodements raisonnables dont il propose de nombreux exemples (Bouchard, 2012, p. 202-203). Cela dit, il insiste surtout pour qu'aucune hiérarchie prédéterminée des critères ne soit consacrée. La préséance ad hoc entre les critères s'appliquant en fonction des situations. Il affirme : « On notera aussi que, souvent, il est possible de concevoir des modulations qui permettent de surmonter l'apparente incompatibilité entre les impératifs en jeu » (Bouchard, 2012, p. 204). En somme, bien que sa proposition fasse intervenir des critères pour les baliser, il demeure difficile de dépasser la gestion au cas par cas qui a cours actuellement en matière d'accommodements religieux. Bouchard souligne cependant le caractère souverain des valeurs fondamentales en cette matière. À ce propos, il affirme que :

L'expression du religieux (ou de l'ensemble des croyances et des rituels qui en découlent) reste subordonnée au respect des valeurs fondamentales de la société québécoise. Il ne doit pas exister d'ambiguïté sur ce point. Comme indiqué plus haut, les opposants à ce qu'on appelle la laïcité ouverte font souvent un faux procès à ses défenseurs, à savoir qu'au nom du pluralisme ils seraient disposés à sacrifier les valeurs fondamentales du Québec (Bouchard, 2012, p. 206).

La situation se complexifie toutefois quand il s'agit de prendre position quand deux droits fondamentaux sont impliqués dans un argumentaire. Ainsi en est-il par exemple de la liberté de religion (qui implique souvent le port de signes religieux distinctifs) et la séparation des religions et de l'État.

Dans un tel cas de figure, les propos de Bouchard nous rappellent les grandes lignes du rapport de la Commission Bouchard-Taylor. Il serait uniquement légitime de

contraindre le port de signes religieux des personnes occupant des postes précis les plaçant en situation d'autorité et ayant un pouvoir de coercition<sup>42</sup>. Ainsi,

dans l'esprit de la laïcité inclusive, on doit permettre autant que possible l'expression des croyances profondes, en particulier les croyances religieuses et certains rites qui leur sont associés. Cette disposition s'étend, en principe, à l'ensemble de l'espace public, incluant les instances de l'État. Cependant, l'application de ce droit peut souffrir des restrictions s'il se présente des motifs supérieurs (Bouchard, 2012, p. 207).

Dans cet esprit, il serait donc légitime de contraindre le port des signes religieux des magistrats, jurés, gardiens de prison, agents de sécurité et membres des forces de l'ordre. Ce n'est pas uniquement au nom de la neutralité de l'État, mais surtout en considération du « pouvoir extraordinaire » qui est associé à ces fonctions, que le port de signes religieux peut être restreint. Il serait « [...] de la plus haute importance que de ces fonctions émane une image d'objectivité intégrale » (Bouchard, 2012, p. 208). Comme ils incarnent l'institution de l'État, il serait aussi légitime d'étendre cette restriction au président et aux vice-présidents de l'Assemblée nationale ainsi qu'aux greffiers des municipalités. S'il s'oppose à l'inclusion des enseignants dans la liste des emplois interdits de port de signes religieux, Bouchard conçoit cependant que des motifs supérieurs d'ordre pédagogique peuvent aussi être évoqués pour interdire le port du voile intégral pour ceux-ci. Il serait légitime que les employés de l'État communiquent avec les citoyens en ayant le visage découvert (Bouchard, 2012, p. 208-209).

---

<sup>42</sup> Il s'agit d'une position que défend toujours avec vigueur Gérard Bouchard. Lors des consultations publiques entourant l'adoption du Projet de loi 21 sur la laïcité, il s'est opposé à l'inclusion des enseignants dans la définition des employés de l'État considérés comme des personnes en autorité. À ce propos, consulter Bélair-Cirino, (2019).

Somme toute, si Bouchard cherche à se distinguer des tenants de la laïcité ouverte, force est de constater que sa proposition est très proche de celle soutenue par de nombreux ténors de cette proposition, qui accorde une place importante aux droits individuels, telle la liberté de religion. En ce sens, Lamy (2015) place d'ailleurs Bouchard parmi les penseurs libéraux avec bon nombre des tenants de la laïcité ouverte.

Il se démarque toutefois des penseurs qui proposent ce qu'il nomme « la prohibition intégrale »<sup>43</sup> des signes religieux hors de la sphère privée (Bouchard, 2012, p. 210-214). C'est que Bouchard distingue la laïcité de l'État de celle des citoyens qui sont à son service ou fréquentent ses instances. Il conviendrait donc de distinguer les manifestations religieuses chez les personnes (qui sont permises) et les manifestations institutionnelles du religieux<sup>44</sup> (Bouchard, 2012, p. 211). Distinguant les salariés ordinaires (la très vaste majorité des fonctionnaires) des rares fonctions ayant ce qu'il nomme « un rapport structurel » avec l'État, l'interdiction de porter des signes religieux se limiterait à ces derniers (président de l'Assemblée nationale, juges, policiers, etc.).

Ainsi, au-delà des quelques exceptions avancées par Bouchard interdisant le port de signes religieux, il conviendrait plutôt de favoriser l'intégration des personnes issues de la diversité religieuse en permettant l'expression de leurs différences religieuses. Il serait de mise autant que faire se peut d'éviter de restreindre leurs libertés individuelles. Cela lui apparaît d'autant plus évident qu'il considère que l'interdiction intégrale des signes religieux contreviendrait aux chartes des droits et libertés et qu'elle ne passerait

---

<sup>43</sup> Voir note 13, Bouchard (2012, p. 210).

<sup>44</sup> C'est sur cette base qu'il conviendrait par exemple d'interdire la prière dans les conseils municipaux.

donc pas le test des tribunaux (Bouchard, 2012, p. 213). Ainsi en est-il par exemple de l'interdiction du port du hidjab dans l'espace public.

Par ailleurs, Bouchard fait remarquer qu'une interdiction intégrale des signes religieux pour l'ensemble des fonctionnaires de l'État ferait en sorte que bon nombre de croyants, dont la religion fait du port permanent des signes religieux une obligation, pourraient difficilement travailler pour l'État sans porter atteinte à leurs croyances. En ce sens, comme l'État est un important employeur, l'interdiction intégrale des signes religieux pour tous les employés de l'État irait à contre-courant de l'interculturalisme, qui place l'intégration au cœur de ses préoccupations (Bouchard, 2012, p. 213-214). Plus encore, cette interdiction, comme celle du hidjab, pourrait contribuer à produire « [...] un repli et une radicalisation de certains milieux » (Bouchard, 2012, p. 218).

Comme la laïcité concerne les manifestations religieuses de l'ensemble de la société, elle touche non seulement les minorités religieuses, mais aussi la majorité historique de traditions catholiques. L'interdiction de la prière aux conseils municipaux illustre ce point. Ainsi, en fonction du devoir de neutralité de l'État en matière religieuse, il conviendrait d'interdire la prière aux conseils municipaux qu'il considère comme « [...] contraire à l'esprit de la laïcité inclusive » (Bouchard, 2012, p. 218). C'est que selon Bouchard (2012, p. 219) :

la règle de neutralité veut éviter que des personnes n'appartenant pas à la religion majoritaire soient lésées de quelque façon à cause de leurs croyances ou de leurs convictions de conscience. On rejoint ici la finalité générale des régimes de laïcité, qui est de permettre à tous les citoyens d'exprimer librement leurs croyances ou leurs convictions profondes, dans le respect des valeurs fondamentales.

Contrairement à ce que peut laisser supposer l'exemple qui précède, Bouchard considère que les principes de neutralité de l'État et de séparation des religions et de l'État ne peuvent s'appliquer intégralement et de manière stricte. En ce sens, il conçoit

que des éléments patrimoniaux peuvent avoir préséance sur ces principes. Il affirme à ce propos :

Une société n'a pas à répudier son histoire au nom du pluralisme, même si cette histoire est fortement associée à la majorité culturelle. Il s'ensuit qu'à certaines conditions la tradition religieuse de la majorité fondatrice peut manifester sa présence dans la culture (publique) commune, y compris dans les instances de l'État. L'aire d'application de cet argument doit cependant être soigneusement circonscrite (Bouchard, 2012, p. 219).

En somme, le caractère patrimonial d'un symbole religieux pourrait être invoqué dans la mesure où ce dernier satisferait certains critères. Il s'agirait surtout que le caractère religieux se soit « désactivé<sup>45</sup> [...]et sécularisé étant désormais incorporé au patrimoine culturel d'une société » (Bouchard, 2012, p. 220). Ce serait le cas, par exemple, de la préservation du patrimoine architectural composé de nombreuses églises, des croix de chemin dans les campagnes, etc.

Cela dit, la distinction entre les symboles visuels et les actes performatifs, comme les prières et messes, serait nécessaire. Aux yeux de Bouchard, si la « désactivation » du caractère religieux de symboles visuels peut souvent être établie, il en va autrement des actes performatifs. Ces derniers pourraient de ce fait difficilement prétendre au statut patrimonial. Il conviendrait d'autant plus d'être circonspect en la matière que la majorité pourrait être tentée d'élargir la portée de ce qui peut être considéré comme étant de nature patrimoniale (Bouchard, 2012, p. 220-221).

En résumé, la laïcité inclusive avancée par Bouchard se distingue de celle soutenue par le républicanisme. Exempte de toute hiérarchisation des principes et valeurs au cœur

---

<sup>45</sup> Bouchard demeure conscient que cette désactivation demeure difficile à établir en toute certitude.

du régime de laïcité, elle s'appuie sur les mêmes grands principes que l'interculturalisme. Elle s'inscrit donc dans le paradigme du pluralisme normatif mis en évidence dans l'ensemble de ce chapitre. Elle demeure cependant distincte de l'interculturalisme tout en contribuant à la cohésion sociale. Soucieuse de la protection des droits individuels, elle circonscrit l'interdiction des signes religieux, dont elle limite la portée aux seuls employés de l'État détenteurs d'un pouvoir coercitif ou incarnant l'État.

Quant au rapport majorité-minorités qu'elle sous-tend, il s'agit essentiellement pour la majorité d'ascendance canadienne-française de conserver ses symboles patrimoniaux, mais de se soumettre aux mêmes critères de laïcité que les minorités religieuses. La proposition de Bouchard balise ainsi la définition du caractère patrimonial des symboles religieux. Ce faisant, elle limite la marginalisation des minorités religieuses que pourrait entraîner une définition trop souple du patrimoine religieux, qui en sol québécois est surtout le fait de la longue tradition catholique qui traverse l'histoire de la nation. Conséquemment, elle favorise l'intégration des minorités religieuses sans s'attendre à leur acculturation par une assimilation à la culture nationale portée en grande partie par la majorité historique.

## CHAPITRE VI

### LES CRITIQUES DES CONCEPTIONS BOUCHARDIENNES DE LA NATION ET DE L'INTERCULTURALISME

Proposant une conception de la nation québécoise ayant une certaine filiation avec les travaux de Fernand Dumont<sup>46</sup> que cite et commente abondamment Beauchemin, il n'est pas étonnant que ce dernier soit plutôt critique des travaux de Bouchard sur la nation et sur l'interculturalisme. Dans *L'histoire en trop*, publié en 2002 Beauchemin critique frontalement les travaux de Bouchard sur la nation. Tout en abordant cette critique, ainsi que celle qu'il adresse à l'interculturalisme, nous rappellerons les grandes lignes de la conception de la nation québécoise défendue par Beauchemin en la distinguant de celle soutenue par Bouchard. Notre regard se tournera ensuite vers les propos de Joseph Yvon Thériault, qui critique, lui aussi, la conception bouchardienne de la nation, comme l'usage qu'il fait du concept d'*américanité*. Après nous être penchés sur cette critique nationaliste culturelle de la nation bouchardienne, nous aborderons la critique républicaine de sa proposition. Ce chapitre se conclura ensuite par une critique interculturelle de l'interculturalisme. Cela étant dit, il importe de

---

<sup>46</sup> Il est remarquable que Beauchemin est, au tournant des années 2000, plutôt à contre courant sur ce point. Alors que la plupart des intellectuels qui s'interrogent sur le devenir de la nation québécoise, à l'exception indéniable de Serge Cantin, tendent à s'éloigner de la conception dumontienne de la nation, Beauchemin reconnaît « marcher dans les traces d'un devancier » et partager avec Dumont une conception de la nation qui ne cherche pas à évacuer la notion de culture de sa constitution (Beauchemin, 2002, p. 15-16).

relever que les critiques adressées à l'interculturalisme sont nombreuses et variées. Notre proposition ne prétend donc pas à l'exhaustivité en la matière. Elle se limite pour l'essentiel à ce que certains désignent comme une critique *moniste* de l'interculturalisme (Rocher et White, 2014). C'est que cette recherche porte pour l'essentiel sur le registre politique de celui-ci. Il est toutefois notable que l'interculturalisme est aussi l'objet de critiques débordant ce registre. Pour illustrer cela, il nous est apparu pertinent d'aborder ce que nous désignons comme étant la critique interculturelle de l'interculturalisme, critique dont nous dégagerons les grands traits en nous référant aux travaux de l'anthropologue de l'Université de Montréal, Bob W. White.

#### 6.1 Une critique nationaliste culturelle de l'interculturalisme : la nation chez Jacques Beauchemin

Comme nous l'avons souligné au moment d'aborder le cadre théorique de la recherche, ainsi qu'au moment de présenter la conception bouchardienne de la nation, la modernité avancée se caractérise, entre autres, par la difficulté pour la nation à se représenter comme sujet politique unitaire et totalisant. Ainsi, il serait désormais difficile d'associer le sujet politique à une mémoire particulière portée par la majorité historique (Beauchemin, 2002, p. 18). C'est que selon Beauchemin (2002, p. 11) : « L'approfondissement du pluralisme, dans nos sociétés, a pour effet de desserrer cette étroite association entre le sujet politique abstrait et la communauté d'histoire qui lui fournit son « matériel » éthique ». Ainsi, de nos jours, le lieu central de l'identité ne passe plus nécessairement par la nation ce qui fait en sorte que

le discours nationaliste québécois, dans sa dimension communautariste, se trouve désormais en concurrence avec celui qu'inspire le pluralisme constitutif de la société et qui lui oppose un idéal éthicopolitique fondé sur la reconnaissance de tous par tous sanctionné et protégé par le droit. C'est

dire que le nationalisme franco-qubécois aura de plus en plus de peine à montrer les raisons éthiques pour lesquelles la représentation qu'il propose du destin québécois devrait s'imposer à ceux qui, au nom d'une autre éthique politique, contestent sa légitimité dans la perspective du droit des minorités (Beauchemin, 2002, p.20).

Sur ce constat, les pensées de Bouchard et de Beauchemin convergent. Il en est de même quant au fait que le rapport majorité-minorités tend à s'imposer dans l'analyse politique de la question nationale. Toutefois, nous verrons que c'est dans la réponse qu'appellerait la prise en compte du pluralisme identitaire que le débat s'installe.

#### 6.1.1 Quelle recomposition du sujet politique ?

Alors que Bouchard cherche à recomposer le sujet politique québécois en « élargissant le cercle de la nation », soit en adoptant un sujet politique pluriel, Beauchemin défend la pertinence de « l'héritage canadien-français » dans la composition du sujet politique québécois. De sérieuses divergences de vues l'opposent d'ailleurs à la démarche de réécriture de l'histoire nationale que propose le sociologue et historien de l'Université du Québec à Chicoutimi<sup>47</sup>. Il lui reproche, par exemple, sa contribution à la « mise en retrait de la mémoire franco-qubécoise » (Beauchemin, 2003). Ainsi, alors que Bouchard propose une réécriture de l'histoire nationale dans la perspective pluraliste de son *américanité*, qui l'éloignerait d'une conception particulariste de la société

---

<sup>47</sup> Il importe de constater que Bouchard n'est pas le premier auteur à proposer une réécriture de l'histoire de la collectivité de manière à prendre en contre le pluralisme de la société canadienne-française. De nombreux travaux critiquent l'histoire nationale et en interrogent l'interprétation depuis le début des années 1980. Ainsi en est-il des tenants de l'histoire sociale qui sont à l'origine d'un courant parfois considéré comme révisionniste qu'aurait inauguré *Histoire du Québec contemporain* (1979) de Linteau, Durocher et Robert. Le lecteur intéressé par cette question est invité à consulter les travaux de Ronald Rudin (1995).

québécoise en l'inscrivant dans son universalité, il s'agit plutôt pour Beauchemin (2002, p.13) d'assumer la « [...] dimension communautariste du nationalisme québécois ». Il reconnaît la valeur des travaux de Bouchard et de Lamonde traitant de *l'américanité*. Par exemple, il souligne que ceux-ci auraient permis à la collectivité québécoise d'apercevoir son parcours historique comme étant similaire à celui des autres *collectivités neuves*, donc un parcours *normal* (Beauchemin, 2010b, p. 82-84). Il considère cependant que cette normalité se payerait chèrement au prix de la perte du « [...]sentiment de la singularité de notre parcours historique » (Beauchemin, 2015, p. 37).

Si Bouchard considère favoriser l'intégration à la nation québécoise des membres des minorités culturelles en adoptant un sujet politique pluriel décentré de la mémoire canadienne-française, Beauchemin, quant à lui, critique cette option. Il considère fondamentale la possibilité de faire monde commun, monde commun qui n'implique pas une renonciation à soi-même (Beauchemin, 2010c). Ainsi, ce monde commun s'organise autour de la majorité historique et appelle un aménagement politique des rapports entre la majorité et les minorités. Il n'implique aucunement l'abandon de ce que ce groupe historique porte de particulier. Autrement dit, Beauchemin plaide pour la pertinence d'une certaine retotalisation du sujet politique autour d'un projet de société suffisamment fédérateur pour que s'y reconnaissent, à la fois, les membres de la majorité historique francophones et les membres des minorités culturelles (Beauchemin 2002, p.184-185). Plus encore, cette retotalisation lui apparaît être une condition fondamentale à la capacité du sujet politique à s'incarner comme projet, projet qui implique que le Québec puisse se donner à lui-même une représentation allant au-delà des divisions qui traversent inévitablement toute société pluraliste.

### 6.1.2 Quelle place pour la majorité historique ?

Ainsi, sur la place qu'elle accorde à la majorité, la proposition de Beauchemin se rapproche donc d'un nationalisme républicain faisant de la majorité historique francophone le pôle de l'intégration à la nation québécoise. Il constate par ailleurs que cette collectivité est largement structurée autour du groupe majoritaire, entre autres en ce qui a trait à la question nationale et au projet de reconnaissance politique qu'elle porte (Beauchemin, 2000).

Toutefois, il ne défend pas avec nostalgie un sujet politique québécois qui ne serait que le sujet politique canadien-français affublé de quelques nouveaux atours, mais de reconnaître que le sujet politique québécois possède un héritage historique particulier qu'il n'y a pas lieu d'effacer. D'autant plus que cet héritage historique lui donnerait, entre autres, sa légitimité (Beauchemin, 2001, p. 218-220). Il adopte donc une posture singulièrement différente d'une quelconque adhésion au pluralisme. Il cherche plutôt à

[...] montrer de quelle manière une dynamique politique englobante (la montée en puissance des identités dans une société ouverte au pluralisme) oriente la réflexion dans une certaine direction : celle d'une adhésion presque sans partage à une conception du devenir québécois pour laquelle la présence de l'histoire francophone est en trop parce qu'elle semble appeler une fermeture sur elle-même (Beauchemin, 2002, p.15).

Autrement dit, à ses yeux, si dans une société pluraliste il importe que la question nationale s'ouvre à l'apport de tous les Québécois, cette ouverture ne se trouve pas dans ce qu'il désigne comme étant « l'effacement de la mémoire franco-québécoise » (Beauchemin, 2002, p. 18). Il fait de cette mémoire, de cette culture particulière, le pôle d'un monde commun auquel tous les Québécois, peu importe leur ascendance, sont invités à contribuer.

Ainsi, bien que Bouchard inscrive sa démarche dans le paradigme de la dualité et que celui-ci interpelle le rapport majorité-minorités, la proposition de Beauchemin s'en distingue grandement à cet égard. C'est que pour Beauchemin, comme nous venons de l'évoquer, l'articulation de ce rapport ne passe pas par la révision de la mémoire nationale que porte en elle la majorité historique comme sujet d'une histoire et d'une culture particulière. De plus, Beauchemin (2007b) propose une conception de la majorité historique plus positive, alors qu'il ne remet pas en cause sa légitimité démocratique.

### 6.1.3 Dépasser le refus de soi : un sujet politique qui assume sa dimension culturelle

On comprendra alors qu'il se démarque en cherchant à réconcilier le nationalisme québécois avec son héritage canadien-français. Ce faisant, il s'agit pour lui de le délester du refus de soi qui le caractérise depuis la Révolution tranquille. Cette dernière a été si souvent représentée comme une entrée dans la modernité prenant la figure d'une rupture avec le traditionalisme de la société canadienne-française qu'elle aura été vécue par les hommes de la génération de Fernand Dumont comme une forme de refus de soi (Beauchemin, 2002, p. 49). De nos jours, un tel refus de soi s'exprimerait, par exemple, dans l'adhésion à un cosmopolitisme réfractaire à tout communautarisme, ainsi que dans la montée en puissance de l'individualisme et dans le fait que les rapports sociaux sont essentiellement structurés par le droit.

Pour sortir de ce refus de soi, il faudrait aujourd'hui arriver à dépasser les représentations de la nation québécoise qui opposent une conception nécessairement vertueuse du nationalisme civique à une critique de la dimension culturelle du nationalisme québécois. Cette dernière serait nécessairement négative, car fermée à la diversité. Il s'agit donc de remettre en contexte le communautarisme du nationalisme

canadien-français afin d'en proposer une compréhension qui dépasse les accusations d'antidémocratie et d'ethnisme dont il est l'objet.

En somme, Beauchemin entend mettre un baume sur la mauvaise conscience qu'éprouvent bon nombre de nationalistes à se montrer fidèles à la mémoire canadienne-française, une mémoire dont la trame narrative n'a pas toujours été inclusive et que l'on peut qualifier d'ethnique. Beauchemin préfère pour sa part parler du communautarisme du nationalisme canadien-français, notion qui échappe en partie à l'essentialisme de l'ethnisme. À ce propos, il affirme :

L'ethnisme suppose un enfermement en soi-même qui le rend incapable de percevoir la subjectivité de ce qui est présenté sous le caractère de l'inné. À l'inverse, le communautarisme se constitue dans une mise en discours de soi-même dans laquelle est assumé le caractère «narratif» ou «imaginé»<sup>48</sup> du sujet collectif qui y prend forme (Beauchemin, 2002, p. 26).

Ce faisant, Beauchemin souligne au passage que la figure de « l'autre » est centrale à la trame narrative de l'historiographie francophone et qu'elle l'a longtemps structurée, entre autres à l'intérieur d'un rapport de force avec le Canada. Celle-ci s'est donc constituée dialogiquement.

Malgré le souci évident de Beauchemin pour la mémoire historique et la culture, sa position théorique n'est pas assimilable à une conception ethnique de la nation telle qu'elle se décline dans le paradigme de «la survivance». Il importe ainsi grandement pour lui de distinguer le sujet politique québécois de son ancrage culturel canadien-français (Beauchemin, 2020). Ainsi, bien que partageant avec Dumont une position théorique reconnaissant la valeur de la culture, Beauchemin se distingue de ce dernier.

---

<sup>48</sup> Le lecteur intéressé à la question du caractère imaginé de la nation est invité à consulter Anderson (1991).

En adhérant à une conception de la nation québécoise dont Dumont récuse l'existence, Beauchemin s'éloigne en effet de la conception dumontienne de la nation, qui la sépare de la communauté politique. De plus, Beauchemin adresse de sérieuses critiques à l'approche historique avancée par Dumont dont il souligne le caractère monologique et téléologique. Il n'en demeure pas moins que les conclusions qu'il en tirera ne l'empêcheront pas d'avancer une conception de la nation ayant une certaine parenté avec celle défendue par ce dernier.

C'est que pour Beauchemin, comme pour Dumont, le sujet politique ne saurait se limiter aux considérations abstraites et universelles du droit. Certes, ces dimensions du sujet politique sont importantes, mais il lui faut aussi un terreau culturel, une mémoire se trouvant au fondement de l'intention éthique et de l'action politique qui anime toute société démocratique. En cela la position théorique qu'il avance rejoint les propos de Dumont voyant dans les cultures « des *ethos*, des éthiques incarnées » (Dumont, 1995, p. 222). Dans une telle perspective, le politique est par ailleurs fondamental à toute action de la société sur elle-même s'incarnant comme projet visant à assurer le bien commun (Beauchemin, 2002, p. 124-136). Ainsi, loin d'opposer les composantes culturelles et civiques de la nation, Beauchemin montre plutôt que toute participation à l'universel de la citoyenneté ne saurait être autrement que culturellement située, ce qui n'implique aucunement de considérer la culture comme une essence. Cette dernière, tout comme le politique, est le fruit des rapports de forces et des contingences qui traversent tous les rapports sociaux. Considérée sous cet angle, elle est en quelque sorte une réalité mouvante et déessentialisée qui échappe à la critique ethniciste, faisant d'elle une réalité figée. On comprendra ainsi qu'elle puisse s'ouvrir aux apports de la diversité sociale qui participe à sa transformation, ce qui n'implique en rien l'effacement de la mémoire historique du groupe majoritaire.

Plus encore, si Beauchemin ne se pose pas en faux contre l'importance de l'inclusion des minorités culturelles à la nation québécoise et au projet éthicopolitique qu'elle porte,

il est convaincu de la pertinence d'un sujet politique n'ayant pas renoncé à ses assises historiques canadiennes-françaises (Beauchemin, 2002, p. 133). C'est que, selon lui, la proposition de Bouchard évacuerait à peu de frais la composante communautariste du nationalisme québécois. Sur ce point, Beauchemin relève que la conception bouchardienne de la nation tend surtout à s'éloigner de tout ce qui peut être associé à de l'ethnicité. Elle chercherait en quelque sorte l'ethnicité zéro (Beauchemin, 2003). Bien que Bouchard s'en défende, son rapport à la langue française (voir section 5.1.2) est à cet égard évocateur. Sous sa plume, celle-ci est ramenée à ses fonctions communicationnelles, ce qui aurait pour effet de « [...] la délester de la profonde signification qu'elle revêt aux yeux de ceux qui la défende depuis deux siècles » (Beauchemin, 2003, p. B5).

Cela étant dit, il ne s'agit pas de prétendre que Bouchard propose une conception de la nation qui évacue tout communautarisme. Simplement, en l'opposant à celle de Beauchemin, il nous semble plus aisé de constater que cette dimension communautariste est minimale et qu'il insiste surtout sur les vertus civiques du nationalisme qu'il propose. À l'opposé, il serait faux d'affirmer que la proposition de Beauchemin est exempte de toute dimension civique bien qu'elle insiste sur la pertinence d'éléments communautaristes.

#### 6.1.4 De la pertinence de la question nationale

Beauchemin (2003) souligne que la position théorique adoptée par Bouchard n'est pas sans conséquence et qu'elle interrogerait même la pertinence de la défense de la question nationale québécoise, voire de la souveraineté du Québec. C'est qu'une large part de l'argumentaire favorable à la souveraineté du Québec est assuré par une volonté de s'extraire collectivement des injustices dont la collectivité canadienne-française a

été historiquement l'objet. Dans la même optique, il met en évidence que le sujet politique pluriel avancé par Bouchard ne saurait justifier le projet de souveraineté du Québec (Beauchemin, 2002, p.139). Le lieu de cette justification se trouvant justement du côté de l'histoire nationale dont Bouchard tend à reléguer la spécificité au second plan. Délestée de cette légitimité forte, la proposition de Bouchard et son attachement à la souveraineté apparaît à Beauchemin (2002, p. 143) comme étant une téléologie<sup>49</sup> : « C'est parce que l'avenir a pour mission de prolonger le passé que la souveraineté s'impose comme conclusion normale de la trajectoire franco-québécoise ».

Pour Beauchemin, il importe donc de reconnaître la centralité du groupe majoritaire dans la défense et la promotion du projet national, dont la légitimité lui apparaît indiscutable, même en contexte pluraliste (Beauchemin, 2015, p.40). Il considère donc qu'il est légitime de parler au *nous*. Encore faudrait-il que ce dernier se conjugue avec l'ouverture à l'autre, une ouverture à l'autre, qui n'impliquerait aucun renoncement à la mémoire canadienne-française.

En résumé, Beauchemin dénonce la fermeture au particularisme culturel qui émane des travaux enclins à faire l'apologie du nationalisme civique auquel il associe la proposition de Bouchard. Il montre plutôt la pertinence de la culture et de la mémoire historique, celles-ci offrant un ancrage éthique à l'action politique. De plus, alors que Beauchemin perçoit favorablement l'unité du sujet politique, unité qui favoriserait la cohésion sociale, Bouchard considère plutôt le pluralisme de fait de la société comme appelant un pluralisme normatif. Ce dernier se traduirait nécessairement en un sujet

---

<sup>49</sup> Il s'agit d'une critique que lui a aussi adressé Jocelyn Létourneau (2000) dans les pages de *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*.

politique pluriel. Par ailleurs, il impliquerait, nous l'avons vu, la réécriture de l'histoire nationale en la décentrant du parcours historique des Canadiens français.

En somme, si les deux auteurs conviennent de l'importance d'ouvrir le sujet politique à l'ensemble des Québécois, ils divergent particulièrement d'opinion quant au traitement à réserver à la mémoire historique et à la place à accorder à la majorité. Beauchemin avance en effet que la proposition de Bouchard évacue une large part des dimensions culturelles que portent en lui le groupe majoritaire et avec elle les raisons profondes donnant un sens à la question nationale. Cela dit, un tel sujet politique ne saurait cependant être confondu avec un quelconque sujet politique canadien-français, ce qui serait une méprise. La tâche qui attend les Québécois serait plutôt de repolitiser et réconcilier le sujet politique québécois avec sa dimension culturelle, dont la mémoire est pour une large part constituée de l'héritage canadien-français (Beauchemin, 2020, sous presse).

## 6.2 La critique de l'interculturalisme chez Beauchemin

Dans sa critique de l'interculturalisme, tout comme dans celle de la nation, Beauchemin remet en question la posture idéologique donnant comme allant de soi que le pluralisme de fait de la société québécoise appellerait nécessairement le pluralisme normatif. Selon lui, il conviendrait plutôt de favoriser l'appartenance au monde commun, car affirme-t-il,

« la participation de l'acteur social à un projet éthique de partage des biens sociaux, de poursuite de la justice ou de tolérance à l'égard de la différence tient à son sentiment d'appartenance à la communauté morale que constitue "sa" société. Or, cette appartenance, c'est dans la mémoire et la culture qu'elle se forge » (Beauchemin, 2010b, p. 88).

La proposition bouchardienne, nous l'avons vue au moment d'examiner sa conception de la nation, jette justement un regard suspicieux à la mémoire du groupe majoritaire d'ascendance canadienne-française. Il en va de même de la majorité, sa conception de la démocratie étant surtout axée sur la reconnaissance des minorités.

En ce sens, Beauchemin (2010c) affirme :

Dans cet éthos pluraliste (dans lequel s'inscrivent le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois), la démocratie n'est pas l'affaire de la majorité, mais celle des minorités, ce qui lui confère une signification à la fois singulière et réductrice : celle du simple respect des droits fondamentaux. Le politique n'est plus le lieu d'une négociation difficile, parce que traversé de rapports de forces, mais celui du consensus et de l'acceptation de la différence.

On comprendra d'autant plus les réticences de Beauchemin à l'égard de l'interculturalisme que celui-ci irait à l'encontre de sa conception du politique que nous avons exposée à la section 3.2. L'importance du commun, qui se trouve au centre de sa conception de la nation est mise à mal par la proposition de Bouchard. C'est que ce dernier participerait ainsi à un *éthos pluraliste* réfractaire à toute préséance du commun sur le particulier. De plus, cet extrait met en évidence une certaine parenté entre l'interculturalisme et le multiculturalisme quant à son inscription dans ce que Beauchemin appelle un *éthos pluraliste* (voir section 2.4).

Ainsi, Beauchemin met en évidence la difficile conciliation de la proposition interculturelle de Bouchard avec certaines formes de républicanisme. En ce sens, il critique Bouchard sur la mise en retrait de la majorité qu'impliquerait l'interculturalisme (Beauchemin, 2010c). Commentant le rapport Bouchard-Taylor Beauchemin (2008), qui considère plus favorablement la majorité historique que ne le font les tenants du pluralisme, affirme que :

[...] le rapport aurait dû se porter à la rencontre des inquiétudes identitaires non pas seulement pour les considérer comme matière explosive, mais pour y reconnaître la traduction du légitime désir de la majorité francophone de former le coeur de la nation. Le rapport choisit plutôt de présenter la société québécoise comme rencontre d'identités se fécondant les unes les autres alors qu'aucune ne doit prétendre à la prééminence.

Si cette critique était relativement prévisible pour tout lecteur un peu familier avec les travaux de Beauchemin, on peut dire qu'elle met en évidence une opposition majeure à la posture défendue par Bouchard s'agissant d'intégration. Alors que Bouchard considère l'assimilation comme une forme d'exclusion et qu'il est sur ce point accompagné de nombreux auteurs favorables au pluralisme, Beauchemin y voit plutôt la résultante de l'adhésion à un monde commun auquel sont conviés les Québécois de toute ascendance. Il insiste particulièrement sur le fait que ce monde commun est culturellement et historiquement situé. Ce qui à ses yeux ne saurait être synonyme d'intolérance, les Québécois ayant depuis longtemps fait la preuve de tolérance et d'ouverture à l'autre. Seulement, il s'agit pour lui de mettre en évidence qu'une telle ouverture ne saurait signifier l'effacement de la culture québécoise au profit d'un cosmopolitisme essentiellement structuré par le droit. Autrement dit, il s'agit pour lui d'affirmer la pertinence du politique comme source de l'agir de la société sur elle-même, ce qui rejoint la notion d'intentionnalité que nous retrouverons dans les travaux de Thériault et de sa *critique de l'américanité* à la section suivante.

### 6.3 La critique de Bouchard chez Thériault

#### 6.3.1 Critique de l'américanité

Thériault est très critique des travaux de Bouchard sur l'américanité, comme en témoignent sa *Critique de l'américanité*, publié en 2002, et un article publié précédemment dans la revue *Argument* en 2000. Il n'hésite pas à qualifier

*l'américanité* de « concept poubelle » (Thériault, 2002, p. 23). Par exemple, il s'oppose, tout comme Beauchemin, à la représentation de la nation québécoise soutenue par Bouchard. Ce dernier, de concert avec Yvan Lamonde, nous révélerait donc que :

L'américanité québécoise serait une vieille histoire, mais le Canada français ne le savait pas, ce fait lui aurait été caché par l'idéologie « largement imaginaire » appuyée sur de « fausses représentations de soi et des autres [...] » déployées par ses élites pendant près de deux siècles (Thériault, 2000).

Conséquemment, Bouchard propose la réécriture de l'histoire nationale dont nous avons abondamment discuté dans les sections précédentes. Selon Thériault, une telle posture consisterait ni plus ni moins qu'en l'effacement du sujet historique francophone, donc à l'effacement de sa mémoire historique. Il conteste d'autant plus la démarche proposée par les tenants de l'américanité que cette dernière témoignerait d'une radicalisation de la modernité que les intellectuels peineraient à interpréter autrement que comme

le déploiement des grandes catégories rationalisantes et universalisantes, incapable de penser une articulation moderne entre le monde vécu, toujours contextualisé, lieu d'expression, par des personnalités historiques, par des acteurs sociaux, d'intentionnalités, et le monde des choses et des systèmes (Thériault, 2000).

Autrement dit, la proposition de Bouchard peinerait à articuler le monde vécu (et l'intentionnalité qui en émerge) avec le monde des systèmes dont Thériault dira qu'ils sont « autopoïétiques ». Plus encore, la proposition de Bouchard conduirait donc ainsi en la perte de toute intentionnalité dans la conduite de la politique et de la culture. À ce sujet, il affirme :

[...]l'américanité québécoise accouche d'une conception de la société où l'intentionnalité tant culturelle que politique disparaît pour être remplacée par la déambulation existentielle de l'individu postmoderne, par

l'« autopoïétique des systèmes », des territoires, des grands procès d'institutionnalisation de la modernité, par la réduction de l'Amérique au code pratique de la modernité (Thériault, 2000).

En somme, la proposition de Bouchard conduirait à ne considérer que l'une des facettes de la modernité, celles des lumières et de la rationalité qu'elle porte en ignorant que la modernité est aussi le lieu de la mémoire, de la nation. Sa proposition participe donc d'une lecture tronquée de la modernité politique, sinon en une lecture radicale de cette dernière.

En d'autres termes, Thériault (2002, p. 32) met ainsi en évidence que chez les penseurs de l'*américanité*, celle-ci est intimement liée à la modernité radicale, sinon parfois confondue avec la modernisation. Plus encore, il considère qu'en interprétant les sociétés sous le prisme de la modernité radicale, le Québec, comme américanité, n'est que l'expression de cette modernité radicale. La spécificité proprement nationale ou culturelle disparaît alors, noyée dans le procès d'institutionnalisation de toutes les sociétés modernes (Thériault, 2002, p. 173).

Voilà qui explique pourquoi la proposition bouchardienne évacuerait à peu de frais la mémoire canadienne-française. Elle le fait d'autant plus aisément qu'elle conçoit cette dernière dans une approche essentiellement constructiviste. Dans cette optique, Thériault (2002, p. 220) suggère que « [l]a modernité radicale ne peut envisager qu'un travail des vivants sur la mémoire; elle n'arrive pas à penser le travail des mémoires sur les vivants. En faisant cela, elle abolit la mémoire et, par le fait même, la possibilité de penser la nation ».

De plus, la proposition bouchardienne apparaît à Thériault comme prenant des allures de bricolage identitaire. Il n'y aurait donc pas lieu d'élargir le cercle de la nation en réduisant la spécificité culturelle du Québec à la langue, mais en reconnaissant la pluralité des mémoires (Thériault, 2002, p.220).

On comprendra donc que Thériault adhère, lui aussi, à une conception de la nation articulant aux grands principes civiques de la modernité, une forte composante culturelle, une mémoire qui ne saurait être autrement qu'historiquement située. Une telle posture n'équivaudrait pas pour autant à faire de cette mémoire une réalité figée, car c'est une « mémoire comme tradition vivante » (Thériault, 2018a). Plus encore, cette mémoire est essentielle et fondamentale afin de permettre à la petite nation qu'est le Québec de conserver une vision autoréférentielle lui permettant de se penser comme société, comme nation (Thériault, 2003). En somme, sans entrer plus en détail dans les thèses de Thériault, qui ne sont pas au centre de nos préoccupations, il importe de souligner que la critique qu'il adresse à Bouchard rejoint les propos de Beauchemin. Ainsi nos deux critiques s'opposent-ils à la proposition de réécriture de l'histoire avancée par Bouchard. Ils affirment ainsi la légitimité de cette collectivité à vouloir s'incarner dans un projet et à se perpétuer comme sujet historique et politique. Par ailleurs, bien qu'elle ne pose pas le débat sur la nation en terme de rapport majorités-minorités, la proposition de Thériault s'accorde *de facto* avec une certaine centralité du groupe majoritaire dont il n'est nullement question de gommer l'influence dans la mémoire nationale.

### 6.3.2 Critique de l'interculturalisme

Si Thériault ne consacre pas un article portant spécifiquement à *L'interculturalisme un point de vue québécois*, il critique par ailleurs le rapport de la commission Bouchard-Taylor et succinctement l'interculturalisme au centre de ce dernier (Thériault, 2018b ; Thériault, 2010). Sa critique porte surtout sur la dimension procédurale du rapport, qui occulterait la dimension communautaire du Québec. À ce propos, il affirme :

Lorsque exacerbée [la vérité procédurale], elle a tendance à occulter la dimension historique du vivre-ensemble. Ainsi en est-il du rapport, qui se

présente comme un vade-mecum des grands principes de la diversité contemporaine, peu ancré dans la tradition vivante de la société québécoise (Thériault, 2018b, p. 277).

Cette occultation de la dimension historique du vivre-ensemble est telle que l'interculturalisme, malgré sa prétention à le faire, n'arriverait pas à réunir la raison procédurale et la raison historique, se distançant de tout ce qui relève de la mémoire longue (Thériault, 2018b, p.285).

Cette observation rejoint la critique formulée à l'égard de la démarche de réécriture de l'histoire nationale au cœur de la proposition bouchardienne. En ce sens, Thériault (2018b, p.286) fait remarquer que la proposition interculturelle de Bouchard contenue dans les pages de *L'interculturalisme un point de vue québécois* « [...] s'appuie uniquement sur la mémoire libérale du Québec ». Pour Thériault, dépasser le libéralisme procédural et éviter d'occulter la dimension culturelle de la nation sont des considérations fondamentales. Autrement dit, aux yeux de Thériault la commission Bouchard-Taylor n'a pas réussi à inscrire les valeurs universelles qu'elle promeut dans un ancrage sociétal, dans une mémoire historique particulière, une *tradition vivante*<sup>50</sup>. En ce sens, elle aurait échoué à s'imposer comme synthèse du républicanisme et du communautarisme faisant plutôt de la mémoire historique longue la cause de l'insécurité identitaire des Québécois (Thériault, 2010, p. 154-155).

---

<sup>50</sup> Par ailleurs, Thériault interroge le débat sur la laïcité québécoise. S'inspirant de la philosophie de Burke, il remarque que la tradition est relativement absente des débats sur la question, alors que l'accent y est essentiellement mis sur les valeurs universelles et le droit. Thériault, encore une fois, met en évidence l'importance d'un ancrage social des valeurs universelles, qui ne suffisent pas à faire société. À ce sujet, consulter : Thériault (2010).

## 6.4 Une critique républicaine de l'interculturalisme

La critique républicaine de l'interculturalisme, nous le verrons, a une parenté évidente avec la critique nationaliste culturelle de l'interculturalisme que nous venons de présenter. C'est que les deux positions théoriques s'appuient, entre autres, sur le concept de culture nationale. Autrement dit, malgré tout ce qui les distingue par ailleurs, les penseurs nationalistes et républicains se rejoignent dans la critique qu'ils formulent à l'endroit de l'interculturalisme, comme quand il est question de l'unicité de celui-ci<sup>51</sup>. Afin d'illustrer cette critique, quelques travaux de Parenteau sont abordés. Y sont discutés l'influence de l'idée de république chez les penseurs nationalistes, ainsi que les concepts de citoyenneté, de laïcité et de bien commun qui sont au cœur de la pensée républicaine.

### 6.4.1 Un Québec républicain ?

Si Thériault (2010) voit en Bouchard un penseur républicain, cela n'empêche pas un certain nombre d'intellectuels plus directement associés à cette mouvance de critiquer sa proposition interculturelle. Parmi eux, Danic Parenteau (2008 et 2010) s'oppose à la proposition interculturelle telle qu'elle se décline dans le rapport de la commission

---

<sup>51</sup> Afin d'éviter tout malentendu, il importe de clarifier que notre propos ne prétend pas dégager un portrait exhaustif de l'idée de république au Québec. Il s'agit surtout ici de dégager la critique républicaine de l'interculturalisme. Le lecteur intéressée à approfondir cette question est invitée à consulter (Chevrier, 2012 ; Chevrier *et al.*, 2013 ; Parenteau, 2014b, 2015). Notre propos s'appuie principalement sur deux articles de Parenteau dont la proposition est présentée à titre d'illustration de la critique républicaine de la proposition interculturelle soutenue par Bouchard.

Bouchard-Taylor <sup>52</sup> . Par exemple, il rejette toute prétention à l'unicité de l'interculturalisme québécois « dont une partie de l'élite québécoise tente depuis quelques années de nous faire croire qu'il s'agit là véritablement de la voie québécoise » (Parenteau, 2010, p. 45). Ce dernier ne serait qu'une version particulière du multiculturalisme canadien et s'abreuverait à la même source idéologique que celui-ci, soit : le libéralisme anglo-saxon (Parenteau, 2008, p. 81-84).

Plus encore, le modèle multiculturaliste serait en tension avec un autre modèle d'inspiration républicaine « [...] inscrit dans une certaine pratique sociale qui s'est avec le temps développée au Québec » (Parenteau, 2014a, p. 61). Ainsi une large part de la critique qu'adressent les penseurs nationalistes au multiculturalisme tiendrait au fait que bon nombre d'entre eux adhèrent plus ou moins explicitement à une conception républicaine de la société québécoise (Chevrier, 2012). Cette conception républicaine de la société entrerait inévitablement en opposition avec le libéralisme pluraliste d'inspiration anglo-saxonne. Plus encore, bon nombre de Québécois seraient monarchistes sur le plan politique tout en étant plus républicains « dans la manière dont ils ont de penser la société et par suite de concevoir la manière de s'y intégrer et le rôle de l'État quant à la gestion de la diversité qui en découle » (Parenteau, 2014a, p. 62). Autrement dit, le modèle québécois d'intégration serait d'inspiration républicaine, bien que le Québec ne soit pas une république au sens politique du terme.

Ce modèle républicain serait visible à l'insistance qu'ont les Québécois à se percevoir porteurs d'une identité nationale issue d'une histoire particulière (Parenteau, 2008, p.

---

<sup>52</sup> Parenteau ne commente pas directement l'ouvrage de Bouchard au cœur du corpus. Toutefois, son opposition à l'interculturalisme peut difficilement être ignorée, car les travaux de Bouchard sont très proches de ce qui était contenu dans le rapport de la commission Bouchard-Taylor qu'aborde directement Parenteau.

86), ce qui différencierait grandement du multiculturalisme canadien. En effet, ce dernier ne reconnaît pas de culture nationale et propose une conception atomisante de la société qui, pour sa part, n'est plus que la somme des individus qui la compose (Parenteau, 2008, p. 84). C'est que pour le penseur républicain, le *Bien commun* ne saurait se résumer à la somme de la quête individuelle des intérêts privés des citoyens. Faire société est donc plus que l'agrégation des individus porteurs de droits et reconnus dans leur différence, cela implique plutôt de faire communauté, une communauté ayant une certaine *intentionnalité* pour le dire comme Thériault ou se donnant un *projet pour elle-même* qui transcende le pluralisme de la société moderne comme le dirait Beauchemin.

#### 6.4.2 La citoyenneté comme vecteur d'intégration

Tout lecteur un peu familier avec les travaux sur le républicanisme ne s'étonnera pas de retrouver le thème de la citoyenneté au centre des propos de Parenteau. Selon ce dernier (2014, p.64), pour le penseur républicain

[...]la citoyenneté est toujours nationale. Peuple et nation forment un couple indissociable, en ce qu'être citoyen, consiste précisément à appartenir à une communauté politique particulière, qui possède ses institutions symboliques et politiques, issues d'une expérience historique nationale singulière. C'est être membre d'un peuple qui, conscient de son caractère national, forme une communauté politique ouverte à l'intégration de nouveaux membres.

S'il est ouvert à l'intégration de nouveaux citoyens, le modèle républicain serait cependant plus exigeant que sa contrepartie libérale en ce qui concerne l'intégration des citoyens, qu'ils soient natifs ou issus de l'immigration. C'est que la citoyenneté n'est pas reçue passivement (comme les droits et la reconnaissance au sein des sociétés libérales), elle s'acquiert par le biais de la socialisation, telle par la scolarisation (Parenteau, 2014, p.64). De là la centralité de l'institution scolaire pour les modèles

républicains, l'école permettant d'élever les individus au rang de citoyens, favorisant leur intégration et l'acquisition de la culture nationale faisant partie du *Bien commun*. Dans une telle perspective, l'acquisition de la culture nationale, entre autres de la langue nationale, est fondamentale pour que soit possible la participation à la vie citoyenne. En somme, il s'agit pour l'État de fournir les ressources favorisant l'intégration des immigrants et pour ces derniers de faire les efforts nécessaires à cette intégration. Les immigrants se devraient, par exemple, d'apprendre la culture nationale de leur pays d'accueil. Parenteau distingue d'ailleurs assimilationnisme et intégration. Il s'éloigne d'une conception de la culture nationale prônant l'assimilationnisme, une telle conception ne pouvant convenir à une société pluraliste (Parenteau, 2014a, p. 67-68). Convenant par ailleurs de l'importance de la reconnaissance, qu'il perçoit comme un devoir pour toute société d'accueil Parenteau (2014a, p.68) affirme cependant qu'

[...] il est évident que d'un point de vue républicain, intégrer ces derniers est un processus beaucoup plus complexe, structurant et exigeant que cette attitude généreuse d'ouverture à la différence. Pour une société d'accueil, se montrer accueillante à l'égard des nouveaux arrivants ne saurait en soi tenir lieu de politique d'intégration, pas plus d'ailleurs que le simple fait de leur garantir des droits.

En somme, tout en reconnaissant le pluralisme de fait de la société québécoise et l'importance que prend dans un tel contexte la reconnaissance, Parenteau (2010, p. 39-40) n'adhère pas au pluralisme normatif que porte en lui le multiculturalisme canadien, une telle approche étant adaptée à la société canadienne, mais certainement pas à la réalité québécoise. Ainsi

[p]lutôt que de mettre de l'avant un vivre-ensemble dans la différence, tel que celui auquel aspire le multiculturalisme, la pratique québécoise [...] valorise plutôt l'idée de convergence culturelle et d'intégration nationale. La pratique québécoise trouve appui sur une certaine conception positive de la société, qui voit en elle l'expression d'un certain idéal national marqué par un fort désir de survivance et un attachement à une langue, la française (Parenteau, 2010, p. 45-46).

Rejetant ce vivre-ensemble dans la différence comme source de cohésion sociale (le pluralisme intégrateur chez Bouchard), force est de constater que la proposition de Parenteau dégage plutôt la pertinence d'un sujet politique totalisant. Ce point de vue se distingue d'ailleurs nettement du sujet politique pluriel promu par Bouchard.

#### 6.4.3 Laïcité

Parenteau s'intéresse aussi à une autre dimension du républicanisme, qui interroge particulièrement le procès d'intégration à la société, soit la question de la laïcité. Il oppose la laïcité républicaine au sécularisme libéral. La laïcité républicaine insiste sur une nette séparation des affaires religieuses et de l'État, reléguant ces dernières à la sphère privée. Le sécularisme libéral se contente de la neutralité de l'État en cette matière. L'approche libérale accorde donc une plus grande latitude à la présence du religieux dans l'espace public. Les Québécois seraient, pour des raisons historiques associées à la prégnance du religieux avant la Révolution tranquille, plus près de la laïcité républicaine (Parenteau, 2013).

Par ailleurs, Parenteau relève que le sécularisme libéral se rapproche de la laïcité ouverte soutenue par la commission Bouchard-Taylor. Cette conception est aussi un fondement de la proposition interculturelle de Bouchard, conception que rejettent les tenants d'une conception républicaine de la laïcité. Voilà qui s'observerait, entre autres, dans l'argumentaire qu'opposent ces derniers aux mesures d'accommodements raisonnables.

#### 6.4.4 Le Bien commun

Parenteau souligne qu'une préoccupation pour le bien commun traverse toute la pensée républicaine. Le penseur républicain insiste donc sur l'importance du commun, la citoyenneté étant pensée comme lieu de médiation entre les individus et l'État. Ce dernier apparaît alors comme le lieu de l'institutionnalisation du projet que se donne pour elle-même la collectivité, que se donne à lui-même un peuple soucieux de son identité nationale. Ainsi considéré, l'État devient l'outil, le moyen d'agir sur elle-même de la collectivité, qui se donne des lois et s'y soumet. L'agir politique prend place dans l'espace public et implique une certaine transparence afin que s'apparaisse à elle-même la société. Selon Parenteau (2014a, p.73), « dans la perspective républicaine, parmi les principaux éléments qui entrent dans la composition du Bien commun, il y a la préservation de l'identité de la nation ». Il met en évidence que cette préservation s'incarne dans certaines pratiques sociales d'inspiration républicaines qui sont parfois en contradiction avec la neutralité libérale. Ainsi en est-il à ses yeux de la *Charte de la langue française*. Dans la même optique, il apparaît légitime que l'État québécois soit interpellé pour mobiliser les nouveaux arrivants autour du projet de préservation de l'identité nationale.

En résumé, les propos de Parenteau s'opposent en grande partie à l'interculturalisme québécois. Y sont plutôt dégagés les pratiques sociales qui font que malgré son appartenance à l'espace canadien, le Québec a su composer avec la diversité sociale d'une manière qui lui est propre, une manière relevant d'une conception républicaine de la société. Cela dit, ce modèle demeure largement dépourvu d'assises institutionnelles, ce qui n'est pas sans complexifier l'intégration des immigrants qui se trouvent alors tiraillés entre deux modèles : le multiculturalisme canadien et le républicanisme québécois.

## 6.5 Une critique interculturelle de l'interculturalisme

Bien que reconnaissant la valeur des travaux de Bouchard et malgré une inscription favorable au pluralisme (dans sa dimension descriptive) - *la diversité* n'y apparaissant pas comme un problème - les travaux de Bob W. White (2014, 2015) critiquent la position *bouchardienne* d'interculturalisme. Nous aborderons les principaux points de cette critique telle qu'elle se décline dans quelques textes qui prennent directement position dans le débat que suscite l'interculturalisme et interpellent directement les travaux de Bouchard. Il nous semble d'autant plus important d'examiner les propos de White qu'ils permettent d'illustrer que la vision de l'interculturalisme soutenue par Bouchard est aussi remise en question à l'extérieur des cercles nationalistes et républicains. En somme, nous verrons que les travaux des penseurs interculturels permettent de mettre en évidence que la critique de l'interculturalisme ne saurait être réduite à la réserve qu'éprouveraient les nationalistes et les républicains à l'égard de la possibilité de faire de la reconnaissance de la diversité le socle de la cohésion sociale.

### 6.5.1 Quel consensus ?

Dans *Quel métier pour l'interculturalisme au Québec ?*, White (2014, p. 23-30) remet en question le caractère prétendument consensuel de l'interculturalisme soutenu par Bouchard. Il y aurait en fait au Québec au moins deux façons de concevoir l'interculturalisme mettant chacune l'accent sur des notions différentes, soit la culture ou la citoyenneté (White, 2014, p. 22). Par ailleurs, deux éléments centraux à la proposition de Bouchard susciteraient de nombreuses critiques : l'inscription de l'interculturalisme dans le paradigme de la dualité (rapports majorité-minorités) et le concept de « préséance ad hoc ». Considérant ces divergences, l'interculturalisme serait remis en question dans ses fondements (White, 2014, p. 30) et les audiences de

la commission Bouchard-Taylor ne permettraient pas de dégager une vision claire et consensuelle de l'interculturalisme (White, 2014, p. 23-24). Si nous suivons White jusqu'au bout, il semblerait que les mêmes reproches puissent être formulés à l'égard du livre de Bouchard qui se trouve au centre de nos préoccupations.

### 6.5.2 La distanciation du multiculturalisme

Rejoignant sur ce point les travaux de Taylor (2012) que nous avons évoqués précédemment, White considère que l'insistance à distinguer multiculturalisme et interculturalisme s'expliquerait essentiellement par des raisons politiques. En ce sens, à la suite d'Eliadis, il souligne que « [...] plusieurs observateurs ont remarqué une tendance dans le discours souverainiste à mettre l'accent sur les différences semble être aussi fréquente que la tendance fédéraliste à les minimiser » (White, 2014, p. 32). La position de Bouchard sur cette question illustrerait parfaitement cette observation.

Si cette observation n'est pas inintéressante, elle est assez commune dans les écrits critiquant l'interculturalisme. Par ailleurs, au-delà du caractère distinct ou non de l'interculturalisme, White relève pertinemment plusieurs angles morts de ce dernier. Ainsi, il souligne le caractère fortement normatif de la proposition *bouchardienne*. Il convient toutefois que cette caractéristique est largement partagée dans la littérature sur l'interculturalisme, qui aurait aussi tendance à instrumentaliser le dialogue interculturel (White, 2014, p. 34-35). Ce dernier point apparaît ici particulièrement préoccupant alors qu'il s'agit d'un élément central de l'interculturalisme. Il permet de relever que de manière générale, il conviendrait de faire des efforts supplémentaires dans la théorisation de la notion d'interaction.

Dans le même esprit, White considère qu'une certaine confusion terminologique règne quant à l'usage des termes interculturalisme (idéologie) et interculturel (un état de fait).

S'il convient que cette confusion est fort répandue dans la société québécoise et qu'elle ne saurait être attribuable aux travaux de Bouchard, il critique le fait que ce dernier ne distingue pas clairement les deux notions perpétuant ainsi cette confusion.

### 6.5.3 Les registres de l'interculturel

White (2015, p. 1 - 2) souligne le fait que la proposition de Bouchard se limite essentiellement à un seul registre de l'interculturel, soit le registre politique. Ce faisant, en ne traitant que superficiellement les deux autres registres de l'interculturel (l'interculturel comme réalité sociologique et l'interculturel comme courant de pensée), la proposition bouchardienne souffrirait en quelque sorte d'un certain déficit interculturel. Il relèverait de l'idéologie politique et serait critiquable pour son enfermement dans le paradigme national, ce dernier n'étant pas propice à l'établissement de relations véritablement interculturelles (White, 2014).

Si White critique l'inscription de l'interculturalisme dans le paradigme de la dualité (rapports majorité-minorités) les analyses qu'il en tire détonnent considérablement des propos que tient Beauchemin sur le même thème. Alors que Beauchemin s'inquiète du relatif effacement de la majorité historique que suppose l'interculturalisme, les tenants de l'interculturel opposent le constat inverse : l'interculturalisme serait essentiellement un projet de société au service de la perpétuation de la majorité historique.

Voulant se démarquer de l'interculturalisme, White considère qu'il serait opportun de concevoir l'interculturel comme une « voie alternative » au multiculturalisme et au républicanisme, plutôt que comme une « voie mitoyenne » à ces approches comme le propose Bouchard. Il propose de réfléchir cette thématique autrement qu'en référence aux paradigmes relativistes et assimilationnistes (White, 2015, p. 2). Pour y parvenir,

White (2015, p. 3) suggère qu'il conviendrait d'adopter *un regard interculturel* dont il présente trois éléments constitutifs : Premièrement, il souligne l'importance de la reconnaissance de la diversité, tout en soulignant que celle-ci est nécessaire, mais ne saurait suffire à l'établissement d'un réel dialogue interculturel, celui-ci débutant nécessairement par « [...] la centration (c'est-à-dire la connaissance du soi comme porteur d'une identité culturelle) ». Sur ce point, White reconnaît la valeur des travaux de Bouchard. En second lieu, il invite au dépassement de « toute logique binaire » qui opposerait les intérêts du groupe majoritaire à ceux des minorités. Il conviendrait plutôt de chercher une voie qui « protège tout le monde » et évite « le piège de la préséance » et l'accentuation de « la dichotomie entre la majorité et les minorités ». Finalement, White considère que parmi la multiplicité des identités, il est souhaitable de « [...] privilégier celles qui permettent davantage l'égalité des chances, comme par exemple l'identité citoyenne, une notion qui constitue une partie essentielle de la pensée interculturelle ». Il s'agirait de concevoir le tout dans un rapport minimal à l'État, car White conçoit difficilement qu'un État puisse être multiculturel, cette appellation lui apparaissant comme un oxymoron. En ce sens, la proposition de White appelle à *dépolitisation* de la question interculturelle en l'éloignant de l'interculturalisme. Il s'agit plutôt pour lui de proposer un champ d'intervention plus proche du terrain et plus prometteur de ce point de vue : la ville interculturelle (Rocher et White, 2014).

En résumé, la proposition de White permet de faire ressortir que la critique de l'interculturalisme ne se limite pas aux défenseurs du multiculturalisme et aux penseurs nationalistes culturels et républicains. Le rapport majorité-minorités apparaît ainsi largement problématique pour chacune de ces options. La problématisation retenue serait cependant en partie attribuable aux options politiques défendues par chacune de ces conceptions de la communauté politique. Si les nationalistes culturels et les républicains mettent l'accent sur les effets délétères de l'interculturalisme sur la cohésion sociale et déplorent que la majorité historique y voie son rôle atténué, les penseurs interculturels considèrent *a contrario* que la majorité historique y occupe une

place trop importante. Il s'agit donc dans un cas de dénoncer l'effacement de la dimension culturelle du sujet politique québécois et dans l'autre d'en appeler à la poursuite de cet effacement. Plus encore, en mettant l'accent sur les deux premiers registres de l'interculturel (l'interculturel comme réalité sociologique et l'interculturel comme courant de pensée), la proposition interculturelle de White procède d'un certain *refus* du politique. En effet, en évacuant la question des rapports entre majorité et minorités, il rabat la question de l'aménagement de la diversité sur le simple fait culturel : diverses cultures sont toujours présentes en toutes sociétés et leurs interrelations ne peuvent être que fécondes et enrichissantes. Si les autres critiques de l'interculturalisme présentées sont aussi favorables à la diversité culturelle, ils ne considèrent pas que cette attitude dispose de la question irréductiblement politique des rapports majorité-minorités. La question des signes religieux en constitue un bon exemple. Ces derniers ne constituent pas en effet qu'une simple expression de la diversité religieuse inhérente aux sociétés modernes. Ils soulèvent la question des attentes légitimes (ou pas) d'une majorité en ce qui a trait au respect de ses valeurs, et traditions culturelles. En ce sens, la position de White conçoit que la dimension politique de toute la communauté humaine est rabattue sur l'expérience sensible et esthétique de la rencontre d'un autre que soi-même. Tout cela étant dit, les positions critiques de l'interculturalisme mettent en évidence que ce dernier implique une profonde mutation de la place qu'occupe la majorité historique dans le maintien de la cohésion sociale et dans l'intégration des minorités à la nation québécoise. Il apparaît par ailleurs évident que l'approche interculturelle ne saurait en aucun cas être assimilée aux conceptions unitaires ou monistes du sujet politique. Elle semble appeler de ses vœux une représentation culturelle et plurielle du sujet québécois.

## CONCLUSION

La conception du rapport majorité-minorités a été au centre de nos préoccupations tout au long de la recherche. C'est que, nous l'avons vu, le rapport majorité-minorités (dualité) occupe une place centrale dans la proposition de Bouchard, tout comme dans celles des critiques qui lui sont adressées par les autres modèles de gestion de la diversité culturelle. Cela illustre parfaitement le fait que la sociologie politique ne peut aujourd'hui faire l'impasse sur cette question tant il est vrai qu'elle est devenue incontournable.

Plus précisément, nos observations vont dans le sens de l'hypothèse de départ de la recherche. Ainsi, nous constatons que l'interculturalisme tel que le conçoit Bouchard, bien qu'il s'en défende, tend à réaménager les rapports entre la majorité nationale et les minorités dans lesquels le rôle intégrateur de la majorité est atténué. Cela nous semble manifeste à même son appréciation du rapport majorité-minorités. Il s'agirait essentiellement pour l'interculturalisme d'atténuer les effets négatifs de la dualité au profit d'une représentation inclusive de la collectivité : un *Nous réellement* inclusif.

L'atténuation du rôle intégrateur de la majorité apparaît par ailleurs sur plusieurs plans : dans la conception de la nation québécoise et de la culture publique commune, dans la conception de l'histoire nationale, dans l'abandon de l'assimilation au profit de l'intégration, dans la proposition de laïcité inclusive. On peut même dire que cette atténuation est pratiquement constitutive de l'interculturalisme et qu'elle prend la figure de la prémisse pluraliste qui est au cœur du modèle. Cette dernière a pour ainsi dire plusieurs effets sur la majorité historique, qui se voit dépouillée de sa prétention à former le cœur de la nation québécoise.

Ainsi, bien qu'il cherche un certain équilibre entre la continuité historique de la collectivité et la reconnaissance de la diversité, c'est surtout ce deuxième élément qui est caractéristique de la proposition de Bouchard, car sa vision de l'équilibre semble surtout résider dans l'imposition de balises au groupe majoritaire, balises ayant pour objet d'éviter qu'il commette des actes qui soient défavorables à la diversité sociale. Certes, certains penseurs républicains déploreront peut-être cette propension à s'inquiéter des actes potentiellement discriminatoires de la majorité, mais peut-on réellement considérer que la protection des droits des minorités n'est pas un objectif louable ? À quel titre cette précaution serait-elle condamnable ? Peut-on nier que des relations de pouvoir sont parfois défavorables aux minorités culturelles ?

Dans cette optique, il ne s'agit plus pour la culture nationale d'assimiler les minorités culturelles à une culture nationale qui transcende les différences, portée par le groupe majoritaire comme le souhaiteraient les penseurs républicains, mais pour cette dernière d'être sensible à cette différence, d'en être le reflet. Voilà qui appelle ce que nous avons désigné comme le passage d'une représentation unitaire du sujet politique à une représentation plurielle de celui-ci. Si le groupe majoritaire influence la culture nationale, son influence se veut moins centrale, plus limitée dans l'interculturalisme que dans les autres modèles abordés dans notre recherche. En ce sens, la culture publique commune apparaît comme le fruit de la rencontre de la diversité sociale. L'importance de la diversité sociale est telle qu'il s'agit de la considérer jusque dans la mémoire de la collectivité. Cette dernière repose alors sur une trame historique qui s'éloigne de l'histoire nationale du groupe majoritaire d'ascendance canadienne-française, notamment de la version de celle-ci inscrite dans le paradigme de la survivance au profit de son *américanité*. Avec Thériault, cette recherche a exposé qu'il en résulte la perte d'une certaine intentionnalité pour la collectivité québécoise ainsi détachée de sa *tradition vivante* prenant racine dans la mémoire canadienne-française.

Dit autrement, si l'interculturalisme ne prône pas l'effacement du sujet politique québécois, il l'éloigne cependant de son assise culturelle. Cette dernière n'était-elle pas, malgré la rupture avec lui que représente pour certains la Révolution tranquille, en partie du moins, le fruit des particularités du récit canadien-français ? Ce récit, porté traditionnellement par le groupe majoritaire, peut-il être évacué aussi facilement que le conçoivent Bouchard et le révisionnisme historique qui accompagne sa démarche ?

En somme, dans l'ensemble, la proposition de Bouchard adopte comme prémisse une attitude favorable au pluralisme, attitude se traduisant par une vision normative faisant de celui-ci une importante dimension au centre du modèle de gestion de la diversité adopté par le Québec. Il s'agit là d'une position théorique bien éloignée du nationalisme culturel et du républicanisme, qui insistent tous deux essentiellement sur l'importance du commun reposant sur une représentation abstraite de la communauté politique. Ainsi, pour ces derniers, l'assimilation des minorités culturelles est d'autant plus envisageable qu'elle appelle à la participation au projet commun que la collectivité se donne à elle-même.

Cela dit, Bouchard se défendrait de déconsidérer le commun et sa pensée nous est apparue empreinte d'un certain sociologisme. Mais le commun n'est à ses yeux que l'une des dimensions de la cohésion sociale. L'autre se trouverait du côté de la reconnaissance de la diversité culturelle et religieuse donnant tout son sens au « pluralisme intégrateur ». Force est toutefois de constater que la voie du compromis qu'il trace suscite de son propre aveu de nombreuses critiques (Bouchard, 2012, p. 109-196). Nous sommes d'avis que l'accumulation des critiques qui s'adresse à la proposition de Bouchard illustre la difficulté de régler théoriquement la question de la dualité. La critique qui lui est adressée n'est d'ailleurs pas le propre des penseurs nationalistes et républicains. Même chez les penseurs plus ouvertement favorables au pluralisme, comme les penseurs de l'interculturel que nous avons évoqué sur la base des travaux de White, sa proposition soulève de nombreux mécontentements. Pas assez

favorable à la majorité pour les uns (nationalistes culturels et républicains), elle le serait trop pour les autres (les tenants de l'approche interculturelle). Voilà qui illustre à quel point la question de la dualité, bien qu'incontournable, peut difficilement se régler théoriquement. Il nous semble plutôt qu'il s'agit là d'une question dont la réponse que lui adresse chaque communauté est avant tout politique avant d'être théorique ou sociologique. Elle appelle un aménagement, une réponse qui demeure en dernière analyse le fruit d'un rapport de force.

En résumé, si les propos de Bouchard sur la culture publique commune ne prônent pas l'effacement de la majorité. Nous constatons que cette majorité ne se limite pas à la majorité historique. Ainsi, bien que sa proposition souligne le fait que la majorité contribue significativement à la formation et à la transformation de la culture publique commune, elle interroge la composition même de cette majorité : de quelle majorité s'agit-il ? Celle-ci demeure bien distincte du seul héritage historique que porte en elle la majorité d'ascendance canadienne-française. Cela n'est pas sans conséquence pour le majoritaire et pour les nombreux Québécois pour qui cet héritage culturel forme le cœur de l'identité collective, de même que la justification de la question nationale.

En renvoyant ainsi nombre de Québécois au caractère ethnique d'une importante composante de leur identité collective, n'y a-t-il pas là un sérieux motif pour considérer que l'interculturalisme se rapproche singulièrement du multiculturalisme duquel le Québec cherche justement à se distinguer ? Au-delà des différences que les deux modèles laissent apercevoir, ne trouve-t-on pas ici la parfaite illustration du caractère hautement politique de cette question ? C'est du moins ce que souligne, nous l'avons vu, un penseur comme Charles Taylor. D'autre part, une analyse comparative plus poussée du multiculturalisme et de l'interculturalisme permettrait peut-être de trancher plus nettement le débat qui entoure la spécificité ou non de l'interculturalisme québécois. L'adoption d'une politique officielle en matière d'interculturalisme par le gouvernement québécois rendrait assurément cette comparaison plus aisée et plus nette.

Cela dit, l'appartenance du Québec à l'espace canadien appelle peut-être aussi la réalisation d'une étude exposant les limites de l'interculturalisme dans un tel cadre. Si la proposition de Bouchard laisse entrevoir que l'une d'elles est sans conteste pour toute politique de pouvoir passer « le test des tribunaux ». Cela ne résulte-t-il pas en la consécration d'un veto canadien sur toute politique québécoise en matière d'interculturalisme ? C'est ce que laisse penser le fait que la Cour suprême a été appelée à trancher de nombreux litiges portant sur des questions interculturelles, illustrant au passage la judiciarisation des rapports sociaux mise en évidence dans notre cadre théorique.

Quoi qu'il en soit, à l'heure de la *société des identités*, il importe de constater que le statut de majoritaire vient avec de nombreuses responsabilités, dont celle de la protection des droits des minorités culturelles et religieuses. S'il ne réussit pas à résoudre la tension au cœur du rapport majorité-minorités, l'ouvrage de Bouchard possède de nombreux mérites. Il aura surtout réussi à mettre en évidence la centralité de ce rapport pour toute entreprise de gestion de la diversité culturelle.

## BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. and extended ed). London ; New York : Verso.
- Armony, V. (2010). Les rapports majorité / minorité au Québec: Question culturelle ou enjeu de pouvoir ? Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat* (p. 77-92). Montréal : Québec Amérique.
- Azdouz, R. (2018). L'interculturalisme : multiculturalisme déguisé ou modèle distinct ? *Relations*, (794), 28-29.
- Balthazar, L. (2013). *Nouveau bilan du nationalisme au Québec* (Édition revue et augmentée). Montréal : VLB éditeur.
- Bariteau, C. (1998). *Québec, 18 septembre 2001: le monde pour horizon*. Montréal : Québec Amérique.
- Bariteau, C. (2000). Le Québec comme nation politique, démocratique et souveraine. Dans M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise* (p. 229-243). Montréal : Québec Amérique.
- Beauchemin, J. (1999, 9 juin). L'identité québécoise : Une fascination qui mine le projet souverainiste. *Le Devoir* (Montréal), p. A9.
- Beauchemin, J. (2000). Défense et illustration d'une nation écartelée. Dans M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise* (p. 259-282). Montréal : Québec Amérique.
- Beauchemin, J. (2001). Le sujet politique québécois : l'indicible « nous ». Dans A.-G. Gagnon et J. Maclure (dir.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain* (p. 205-220). Montréal : Québec Amérique.
- Beauchemin, J. (2002). *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*. Montréal : VLB éditeur.
- Beauchemin, J. (2003, 18 janvier). Réponse à Gérard Bouchard - Quelle mémoire pour le Québec? *Le Devoir* (Montréal), p. B5.

- Beauchemin, J. (2007a). *La société des identités: éthique et politique dans le monde contemporain* (2<sup>e</sup> éd.). Outremont : Athéna éditions.
- Beauchemin, J. (2007b, 20 janvier). “La mauvaise conscience de la majorité franco-québécoise”. *Le Devoir* (Montréal). Récupéré de [http://classiques.uqac.ca/contemporains/beauchemin\\_jacques/mauvaise\\_conscience\\_qc/mauvaise\\_conscience\\_qc.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/beauchemin_jacques/mauvaise_conscience_qc/mauvaise_conscience_qc.pdf)
- Beauchemin, J. (2008, 23 mai). La question identitaire mal posée. *La Presse*, p. A21.
- Beauchemin, J. (2010a). La notion de diversité comme lieu commun. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité Québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres* (p. 27-41). Montréal : Québec Amérique.
- Beauchemin, J. (2010b). Le pluralisme identitaire et le conflit des mémoires au Québec. Dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 77-90). Bologne : Éditions Pendragon.
- Beauchemin, J. (2010c, 22 janvier). Au sujet de l’interculturalisme - Accueillir sans renoncer à soi-même. *Le Devoir*, p. A9.
- Beauchemin, J. (2011). Grand résumé de La Société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain, Montréal, Athéna Éditions, 2007. Suivi d’une discussion par Gilles Labelle et Jan Spurk. *SociologieS*. Récupéré de <http://sociologies.revues.org/3737>
- Beauchemin, J. (2015). *La souveraineté en héritage*. Montréal : Boréal.
- Beauchemin, J. (2020). *Une démission tranquille. La dépolitisation de l’identité québécoise*. Montréal : Boréal.
- Beck, U. (2000). The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity. *The British journal of sociology*, 51(1), 79–105.
- Beck, U. (2008). *La société du risque: sur la voie d’une autre modernité* ( L. Bernardi, trad.). Paris : Flammarion.
- Beck, U. (2016). Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités. *Lien social et Politiques*, (75), 191. doi: 10.7202/1036304ar
- Beck, U. et Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences* ( P. Camiller, trad.). London ; Thousand Oaks ; New Delhi : SAGE.

- Bélaïr-Cirino, M. (2019, 9 mai). Gérard Bouchard défie Simon Jolin-Barrette. *Le Devoir* (Montréal), p. A1-A2.
- Bissoondath, N. (1998). *Le marché aux illusions: la méprise du multiculturalisme*. Montréal : Boréal : Liber.
- Bock-Côté, M. (2007a). *La dénationalisation tranquille: mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*. Montréal : Boréal.
- Bock-Côté, M. (2007b). Le multiculturalisme comme idéologie. Dans J. Beauchemin et M. Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire* (p. 61-79). Montréal : Athéna éditions.
- Bock-Côté, M. (2010). *Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentation thérapeutique*, 18(3), 227-267.
- Bock-Côté, M. (2016). *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Borduas, J. (2006). *La définition du sujet politique québécois dans la sociologie québécoise contemporaine* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/3458>
- Bosset, P. (2009). Droits de la personne et accommodements raisonnables : le droit est-il mondialisé? *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 62(1), 1. doi: 10.3917/riej.062.0001
- Bouchard, G. (1997). Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité. *L'Action nationale*, LXXXVII(4), 107-137. Récupéré de <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3531941>
- Bouchard, G. (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB.
- Bouchard, G. (2001). *Genèse des nations et cultures du nouveau monde: essai d'histoire comparée*. Montréal : Boréal.
- Bouchard, G. (2011). Qu'est ce que l'interculturalisme ? *McGill Law Journal*, 56(2), 395-468. doi: 10.7202/1002371ar
- Bouchard, G. (2012). *L'interculturalisme: un point de vue québécois*. Montréal : Boréal.

- Bouchard, G. (2015, 12 mars). Précisions au sujet de l'interculturalisme québécois. *Le Devoir*, section Idées, p. A7.
- Bouchard, G. (2019). *Les nations savent-elles encore rêver?: les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*. Montréal : Boréal.
- Bourque, G. et Duchastel, J. (2000). Multiculturalisme, pluralisme et communauté politique : Le Canada et le Québec. Dans M. Elbaz et D. Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (p. 147-169). Québec : Les Presses de l'Université Laval. Récupéré de [http://classiques.uqac.ca/contemporains/bourque\\_gilles/multiculturalisme\\_pluralisme/multiculturalisme\\_pluralisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/bourque_gilles/multiculturalisme_pluralisme/multiculturalisme_pluralisme.pdf)
- Bourque, G., Duchastel, J., Beauchemin, J. et Plante, P. (1988). *Restons traditionnels et progressifs: pour une nouvelle analyse du discours politique: le cas du régime Duplessis au Québec*. Montréal : Boréal.
- Bourque, G., Duchastel, J. et Kuzminski, A. (1997). Les grandeurs et les misères de la société globale au Québec. *Cahiers de recherche sociologique*, (28), 7-17. doi: 10.7202/1002524ar
- Brubaker, R. (2001). Au-delà de L'« identité ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139(1), 66-85. doi: 10.3406/arss.2001.3508
- Caldwell, G. et Harvey, J. (1994). Le prérequis à l'intégration des immigrants : une culture publique commune. *L'Action nationale*, LXXXIV(6), 786-794. Récupéré de <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3531911>
- Cantin, S. (2014). *La souveraineté dans l'impasse*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Cantin, S. (2019). *La distance et la mémoire : Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Chevrier, M. (2012). *La république québécoise: hommages à une idée suspecte*. Montréal : Boréal.
- Chevrier, M., Harvey, L.-G., Kelly, S. et Trudeau, S. (dir.). (2013). *De la république en Amérique française: anthologie pédagogique des discours républicains au Québec, 1703-1967*. Québec : Septentrion.
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Bouchard, G. et Taylor, C. (2008). *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation ; rapport*. Québec : l'auteur. Récupéré de

<https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>

- Courtois, S. (2010). Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme. *Argument*, 1(13). Récupéré de <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>
- Couvrat, C. (2007). Fragmentation identitaire et multiplication des groupes de revendications : deux figures contemporaines de la dissolution du sujet politique. Dans J. Beauchemin et M. Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire* (p. 131-137). Outremont : Athéna éditions.
- Demers, B. et Lamonde, Y. (2013). *Quelle laïcité?* Montréal : Médiaspaul.
- Derriennic, J. P. (1995). *Nationalisme et démocratie: réflexion sur les illusions des indépendantistes québécois*. Montréal : Boréal.
- Dieckhoff, A. (2006). Nationalisme politique contre nationalisme culturel. Dans A. Dieckhoff et C. Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*. (p. 105-129). Paris : Presses de Science Po.
- Dion, L. (1995). Une identité incertaine. Dans S. Langlois et Y. Martin (dir.), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont* (p. 451-472). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Dubreuil, B. et Marois, G. (2011). *Le remède imaginaire: pourquoi l'immigration ne sauvera pas le Québec*. Montréal : Boréal.
- Dumont, F. (1962). L'étude systématique de la société globale canadienne-française. *Recherches sociographiques*, 3 (1-2), 277-292. <https://doi.org/10.7202/055137a>
- Dumont, F. (1995). *Le sort de la culture*. Montréal : Hexagone.
- Dumont, F. (1996). *Genèse de la société québécoise*. Montréal : Boréal compact.
- Dumont, F. (1997). *Raisons communes*. Montréal : Boréal.
- Fraser, N. (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du MAUSS*, 23(1), 152. doi: 10.3917/rdm.023.0152
- Fraser, N. et Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*. London ; New York : Verso.

- Fukuyama, F. (1992). *La fin de l'histoire et le dernier homme* ( D. A. Canal, trad.). Paris : Flammarion.
- Gagnon, A., G. et Boucher, F. (2016). L'État québécois devant les défis de la diversité ethnoculturelle. Dans A. Gagnon G. et J.-C. St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec: Laïcité, réciprocité, pluralisme* (p. 173-195). Montréal : Québec Amérique.
- Gagnon, A.-G. et Iacovino, R. (2019). Interculturalisme et multiculturalisme : ressemblances et dissemblances. Dans G. Nootens et H. Vézina (dir.), *Explorer le lien social : mélanges en l'honneur de Gérard Bouchard* (p. 187-203). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.
- Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard.
- Gauchet, M. (2005). *La condition politique*. Paris : Gallimard.
- Gauchet, M. (2007). *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard.
- Gwyn, R. J. (1995). *Nationalism without walls: the unbearable lightness of being Canadian*. Toronto : McClelland & Stewart.
- Habermas, J. (2013). *Après l'État-nation une nouvelle constellation politique* ( R. Rochlitz, trad.). Paris : Pluriel.
- Habermas, J. (2014). *De l'éthique de la discussion* ( M. Hunyadi, trad.). Paris : Flammarion.
- Honneth, A. (2013). *La lutte pour la reconnaissance* ( P. Rusch, trad.). Paris : Gallimard.
- Houle, J. (2019). *Disparaître?: afflux migratoires et avenir du Québec*. Montréal : Liber.
- Karmis, D. (2003). Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain: clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours. Dans A. G. Gagnon (dir.), *Québec: État et Société, tome 2* (p. 85-115). Montréal : Québec Amérique.
- Khouri, N. (1995). *Qui a peur de Mordecai Richler?* Montréal : Editions Balzac.

- Kymlicka, W. (2003a). *La voie canadienne: repenser le multiculturalisme* ( A. Robitaille, trad.). Montréal : Boréal.
- Kymlicka, W. (2003b). Multicultural States and Intercultural Citizens. *School Field*, 1(2), 147-169. doi: 10.1177/1477878503001002001
- Kymlicka, W. (2017). *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités* (P. Savidan, trad.). Montréal : Boréal.
- Labelle, M. et Dionne, X. (2011, septembre). *Les fondements théoriques de l'interculturalisme : rapport présenté à la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles*. Québec. Récupéré de <https://criec.uqam.ca/upload/files/Rapport%20Inter%20final%2029%20sept%202011.pdf>
- Lamonde, Y. et Bouchard, G. (dir.). (1995). *Québécois et Américains: la culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*. Montréal : Fides.
- Lamy, G. (2015). *Laïcité et valeurs québécoises: les sources d'une controverse*. Montréal : Québec Amérique.
- Lanthier, I. (1997). [Compte rendu du livre *La mésentente*, par J. Rancière]. *Politique et Sociétés*, 16(3), 158. doi: 10.7202/040089ar
- Larouche, J.-M. (2003). Présentation. Dans J.-M. Larouche (dir.), *Reconnaissance et citoyenneté: au carrefour de l'éthique et du politique* (p. 1-5). Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Lefebvre, S. et St-Laurent, G. (dir.). (2018). *Dix ans plus tard: la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?* Montréal : Québec Amérique.
- Leroux, G. (2007). *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*. Montréal : Fides.
- Leroux, G. et Taylor, C. (2016). *Différence et liberté: enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*. Montréal : Boréal.
- Létourneau, J. (2000). *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : Boréal.
- Linteau, P. A., Durocher, R. et Robert, J.-C. (1979). *Histoire du Québec contemporain*. Montréal : Boréal Express.

- Maclure, J. et Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.
- Mathieu, G. (2001). *Qui est Québécois? Synthèse du débat sur la redéfinition de la nation*. Montréal : VLB éditeur.
- May, P. (2016). *Philosophies du multiculturalisme*. Paris : Presses de Sciences Po.
- Modood, T. (2013). *Multiculturalism: a civic idea* (2. ed). Cambridge : Polity.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2011). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Paquin, L.-C. et Beauchemin, J. (1989). Apport de l'ordinateur à l'analyse des données textuelles. Dans C. Ouellon (dir.), *La description des langues naturelles en vue d'applications linguistiques* (p. 21-31.). Québec : Centre international de recherche sur le bilinguisme. Récupéré de [https://archive.org/details/ERIC\\_ED317072/page/n25](https://archive.org/details/ERIC_ED317072/page/n25)
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Basingstoke : Macmillan.
- Parenteau, D. (2008). Interculturalisme, Multiculturalisme : Blanc Bonnet, Bonnet Blanc. *L'Action Nationale*, XCVIII(9 et 10), 81-86. Récupéré de <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3532048>
- Parenteau, D. (2010). Une synthèse récapitulative, Critiques du multiculturalisme canadien. *L'Action Nationale*, C(3), 36-46. Récupéré de <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3532059>
- Parenteau, D. (2013). Laïcité républicaine et sécularisme libéral au Québec. *L'Action Nationale*, CIII(8) 32-51. Récupéré de <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3532087>
- Parenteau, D. (2014a). Nationalisme québécois et multiculturalisme canadien. Une critique républicaine du libéralisme anglo-saxon. Dans M. Labelle et R. Antonius (dir.), *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle* (p. 61-78). Montréal : Éditions de l'Institut d'Études Internationales de Montréal.
- Parenteau, D. (2014b). *Précis républicain à l'usage des Québécois*. Anjou, Québec : Fides.
- Parenteau, D. (2015). *L'Indépendance par la République: de la souveraineté du peuple à celle de l'État*. Anjou, Québec : Fides.

- Potvin, M. et Tremblay, M. (2008). *Crise des accommodements raisonnables: une fiction médiatique?* Montréal : Éditions Athena.
- Putnam, R. D. (2001). *Bowling alone: the collapse and revival of American community* (1. touchstone ed). New York, NY : Simon & Schuster.
- Québec et Ministère de l'éducation. (1998). *Une école d'avenir: politique d'intégration scolaire et éducation interculturelle*. Québec : l'auteur. Récupéré de [http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site\\_web/documents/education/adaptation-scolaire-services-comp/PolitiqueMatiereIntegrationScolEducInterculturelle\\_UneEcoleAvenir\\_f.pdf](http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/education/adaptation-scolaire-services-comp/PolitiqueMatiereIntegrationScolEducInterculturelle_UneEcoleAvenir_f.pdf)
- Québec, Ministère de l'immigration, de la diversité et de l'inclusion et Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2015). *Ensemble, nous sommes le Québec: politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion*. Québec : l'auteur. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2680401>
- Québec, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, Québec (Province) et Direction des communications. (2017). *Québécois: notre façon d'être Canadiens : politique d'affirmation du Québec et de relations canadiennes*. Québec : l'auteur. Récupéré de <https://www.sqrc.gouv.qc.ca/documents/relations-canadiennes/politique-affirmation.pdf>
- Rancière, J. (1995). *La mésentente: politique et philosophie*. Paris : Galilée.
- Rawls, J. (2009). *Théorie de la justice* ( C. Audard, trad.). Paris : Points.
- Richler, M. (1992). *Oh Canada! Oh Quebec! Requiem for a divided country*. Toronto: Penguin.
- Rocher, F. (2015). Multi- et interculturelisme: Les cas canadien et québécois. *Le Débat*, 4(186), 33-43. doi: 10.3917/deba.186.0033
- Rocher, F., Labelle, M., Field, A.-M. et Icart, J.-C. (2007). *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois: généalogie d'un néologisme : rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles (CCPARDSC)*. Montréal ; Ottawa : CRIEC, UQAM, UOttawa.

- Rocher, F. et White, B. W. (2014). L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien. *IRPP*, (49). Récupéré de [http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher\\_francois/interculturalisme\\_qc\\_contexte\\_can/interculturalisme\\_qc.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_francois/interculturalisme_qc_contexte_can/interculturalisme_qc.html)
- Rosanvallon, P. (1981). *La crise de l'Etat-providence*. Paris : Éditions du Seuil.  
Récupéré de <http://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782021287752>
- Rosanvallon, P. (2006). *La contre-démocratie la politique à l'âge de la défiance*. Paris : Éditions du Seuil.
- Rosanvallon, P. (2011). *La société des égaux*. Paris : Éditions du Seuil.
- Rudin, R. (1995). La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec. *Bulletin d'histoire politique du Québec*, 3(2), 9-42.
- Santerre, O. (2017). Analyse critique des notions de groupe ethnique, de culture et d'identité dans les théories du multiculturalisme de Charles Taylor et de Will Kymlicka (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://archipel.uqam.ca/9818/1/M14869.pdf>
- Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*. Paris : Gallimard.
- Schnapper, D. (2002). *La démocratie providentielle: essai sur l'égalité contemporaine*. Paris : Gallimard.
- Schnapper, D. (2009). Le relativisme culturel : signification et limites. *Commentaire*, Numéro128(4), 893-900. doi: 10.3917/comm.128.0893
- Seymour, M. (1998a). Pour un Québec multiethnique, pluriculturel et multinational. Dans M. Sarra-Bournet (dir.), *Le pays de tous les Québécois. Diversité culturelle et souveraineté* (p. 219-236). Montréal : VLB Éditeur.
- Seymour, M. (1998b). Une conception sociopolitique de la nation. *Dialogue*, 37(03), 435-471. doi: 10.1017/S001221730002045X
- Seymour, M. (1999). *La nation en question: essai*. Montréal : Hexagone.
- Seymour, M. (2000). Une nation inclusive qui ne nie pas ses origines. Dans M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise* (p. 245-258). Montréal : Québec Amérique.

- Seymour, M. et Gosselin-Tapp, J. (2018). *La nation pluraliste: repenser la diversité religieuse au Québec*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Taylor, C. (2007). *Grandeur et misère de la modernité*. Saint-Laurent : Bellarmin.
- Taylor, C. (2012). Interculturalism or multiculturalism? *Philosophy and Social Criticism*, 38(4-5), 413-423. doi: 10.1177/0191453711435656
- Taylor, C., Gutmann, A., Rockefeller, S. C., Walzer, M. et Wolf, S. (2009). *Multiculturalisme différence et démocratie* ( D. A. Canal, trad.). Paris : Flammarion.
- Thériault, J. Y. (2000). L'américanité comme effacement du sujet québécois. Dans *Argument*. Récupéré de <http://www.revueargument.ca/article/2000-10-01/148-lamericanite-comme-effacement-du-sujet-quebecois.html>
- Thériault, J. Y. (2002). *Critique de l'américanité: mémoire et démocratie au Québec*. Montréal : Québec Amérique.
- Thériault, J. Y. (2003). Le désir d'être grand. Dans *Argument*. Récupéré de <http://www.revueargument.ca/article/2003-03-01/225-le-desir-detre-grand.html>
- Thériault, J. Y. (2010a, 10 avril). Le Devoir de philo - Identité: le manifeste de Burke. *Le Devoir*.
- Thériault, J. Y. (2010b). Entre républicanisme et multiculturalisme : La Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée. Dans B. Gagnon (dir.), *La Diversité québécoise en débat* (p. 143-155). Montréal : Québec Amérique.
- Thériault, J. Y. (2018a). La mémoire comme tradition vivante. *Bulletin d'histoire politique*, 26(3), 158-164. doi: 10.7202/1046916ar
- Thériault, J. Y. (2018b). L'oubli de la pensée communautarienne dans le rapport Bouchard-Taylor. Dans S. Lefebvre et G. St-Laurent (dir.), *Dix ans plus tard : La commission Bouchard-Taylor, succès ou échec ?* (p. 275-287). Montréal : Québec Amérique.
- Thériault, J. Y. (2019). *Sept leçons sur le cosmopolitisme: agir politique et imaginaire démocratique*. Montréal : Québec Amérique.
- Tully, J. (1995). *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

- Venne, M. (dir.). (2000). *Penser la nation québécoise*. Montréal : Québec Amérique.
- Weinstock, D. (2008, 11 juin). Bouchard aurait du s'y attendre. *La Presse* (Montréal), p. A27.
- Weinstock, D. (2012). Opposition to multi- and interculturalism in Québec : a perfect storm. *Canadian Diversity / Diversité canadienne*, 9(2), 13-15.
- White, B. W. (2014). Quel métier pour l'interculturalisme au Québec ? Dans L. Emongo et B. W. White (dir.), *L'interculturel au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques* (p. 21-44). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- White, B. W. (2015). Quelques réactions au livre L'interculturalisme : un point de vue québécois. *Vivre ensemble*, 22(77), 1-3.