

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE DÉPLACEMENT DES FRONTIÈRES CITOYENNES QUÉBÉCOISES :
DES RÉCITS IDENTITAIRES EN TENSION

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
CLAUDIE THIBAUDEAU

DÉCEMBRE 2015

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.07-2011). 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

Dans le cadre de ma maîtrise, j'ai été si bien entourée. La liste des proches que j'aimerais remercier est longue, mais elle n'est pas moins significative.

Je tiens d'abord à remercier mon directeur Alain-G. Gagnon qui a cru en mon projet. Je suis reconnaissante de sa rigueur, de son appui plus que considérable et de sa constance inébranlable.

Je tiens aussi à remercier tout spécialement Marianne. Merci d'avoir partagé mes moments de folies comme d'anxiété. Mon parcours universitaire et ses suites ont été enrichis par nos échanges, par ton soutien indéfectible et par tes mots d'encouragement.

Je ne pourrais passer sous silence un tas de collaborateurs-trices universitaires et amis-es. Dans l'ordre ou dans le désordre, je remercie Lysa pour ton support administratif et personnel; Olivier pour ton cynisme réconfortant et ton soutien logistique; Jean-Rémi pour nos courses et nos correspondances; Jean-Charles pour ces discussions qui n'intéressent personne et pour ta générosité; Mathieu pour ton réalisme et tes envolées caricaturales; Mélissa et Jonathan pour l'humour noir et la légèreté, en ville comme dans les bois; Valérie pour ton dynamisme contagieux; Paul pour un certain dîner où tu as remis de l'espoir dans mon projet; Alexandre pour le partage de ton expérience et Valérie et Annie parce que vous m'avez appris à devenir une vraie combattante.

Je remercie aussi mes amis.es Cloé, Dominique et Maude pour votre frivolité, votre fraîcheur et vos encouragements; Catherine pour nos sessions d'études

réconfortantes ; Jérôme et Sarah pour votre frénésie et nos complicités avec le rouquin; Réda pour ton écoute fidèle et Léo pour ta bienveillance et ta persévérance dans la subversivité.

Je remercie également Amélie et Marie-Michèle. Merci de m'avoir comprise, épaulée et aimée avec toutes mes contradictions depuis toutes ces années.

Je tiens à remercier singulièrement Véro pour ta bienveillance persistante et pour l'esprit de combattivité que tu inspires.

Un merci particulier à Vincent pour ta droiture, comme tes folies légères, et pour ton support immuable. Merci à mes parents Lise et Pierre sans qui ce projet n'aurait pas été facilité. Merci d'avoir cru en moi depuis que je suis une « pitchounette ». Je remercie également mes grands-mères : Thérèse pour ta fraîcheur, ta douceur et ton soutien plurivoque et Marie-Ange pour ta foi contagieuse, nos confidences et ta sérénité.

Finalement, je remercie Benjamin d'avoir rendu mon quotidien à la fois plus léger et significatif, pour ta passion qui déborde, pour tes fantaisies déconcertantes et pour ton soutien.

Merci à toutes et à tous de m'avoir aidée à relativiser toute cette aventure.

Je tiens enfin à souligner les organismes subventionnaires qui ont grandement contribué à la réalisation de mon parcours au deuxième cycle, soit le Conseil de recherche en Sciences humaines et le Fonds québécois de recherche Société et culture.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'INTERCULTURALISME FACE À L'ADVERSITÉ	5
1.1 Le virage pluraliste de l'État québécois	5
1.2 Les différentes acceptions de l'interculturalisme	10
1.2.1 L'interculturalisme : un idéal type distinct ?	10
1.2.2 L'interculturalisme : le modèle de l'État québécois ?	11
1.2.3 L'interculturalisme : un récit sur l'appartenance citoyenne?	14
1.3 Le projet de loi 60 : une réinterprétation du Québec interculturel	17
1.3.1 Question de recherche	20
1.4 Méthodologie de recherche	22
1.4.1 Analyse de discours : la grille de lecture	22
1.4.2 La présentation du corpus	23
CHAPITRE II	
LA CONCURRENCE DES RÉCITS COMME LIEUX DE REDÉFINITION DES FRONTIÈRES CITOYENNES	25
2.1 Lieux de construction des frontières citoyennes	26
2.1.1 La dimension symbolique de la citoyenneté	26
2.1.2 Les récits sur l'appartenance citoyenne : lieux d'inclusion ou d'exclusion symbolique	28
2.2 Pluralisme normatif : complémentarité d'une approche agonistique	29
2.2.1 Le pluralisme normatif et les déclinaisons de l'inclusion symbolique	29
2.2.2 Repenser le caractère « essentialisant » de la reconnaissance	31
2.3 Le pluralisme agonistique : ses lieux d'inclusion et d'émancipation	34
2.3.1 L'hétérogénéité des modes d'identification	34
2.3.2 Le caractère irréductible des différends politiques	36

2.3.3 Le processus infini de déplacement des frontières citoyennes.....	39
CHAPITRE III	
LES RÉCITS SCIENTIFIQUES QUÉBÉCOIS SUR LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE.....	
	43
3.1 Les récits monistes	44
3.1.1 Le Québec comme communauté historique.....	46
3.1.2 Le Québec comme espace civique.....	51
3.2 Les récits pluralistes	56
3.2.1 Le Québec multiculturel : une vision libérale de la citoyenneté.....	56
3.2.2 Le Québec comme lieu du dialogue interculturel	64
3.2.3 Le Québec pluriel relu par les critiques pluralistes.....	70
CHAPITRE IV	
LE DÉBAT PUBLIC : LIEU DE CONCURRENCE DES RÉCITS CITOYENS.....	
	79
4.1 Défense d'une vision moniste de la citoyenneté : le récit civique républicain	81
4.2 Défense d'une vision libérale de la citoyenneté : le récit multiculturel	89
4.3 Vers une représentation interculturelle de la citoyenneté	95
4.4 Vers une représentation critique de la citoyenneté : la perspective de la non- domination.....	101
CONCLUSION.....	111
ANNEXE A	
GRILLE DE LECTURE POUR L'ANALYSE DE DISCOURS.....	117
ANNEXE B	
LISTE DES MÉMOIRES ANALYSÉS	119
BIBLIOGRAPHIE	130

RÉSUMÉ

Depuis plus d'une trentaine d'années, le Québec aurait entrepris un projet « interculturel ». Le dépôt du projet de loi 60, soit la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, par le gouvernement québécois nous rappelle pourtant que l'interculturalisme est loin de faire l'unanimité parmi les intellectuels-les, les acteur-trices politiques et les acteurs-es sociaux-ales au Québec. Dans le cadre de cette recherche, nous analysons les différents *récits sur citoyenneté et la diversité*, aux sensibilités pluralistes variables, qui se font concurrence à la lumière de ce débat. Par une analyse du discours public, nous souhaitons révéler le caractère hétérogène et discontinu des récits sur l'identité québécoise dans un contexte de diversité. Adoptant une perspective pluraliste et agonistique, nous soutenons que les luttes au sujet de la reconnaissance constituent des espaces politiques de redéfinition continue des frontières de la citoyenneté.

Mots-clés : citoyenneté, diversité, récits identitaires, interculturalisme, pluralisme agonistique

INTRODUCTION

Le Québec est couramment, et de plus en plus, présenté comme « interculturel ». Si l'interculturalisme ne fait l'objet d'aucune politique officielle, il se reflète dans l'élaboration des stratégies étatiques en matière d'intégration depuis les années 1980 (Rocher et al. 2007, p.8) et occupe une place importante dans les débats publics sur l'aménagement de la diversité culturelle. Au moment d'écrire ce mémoire, le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion présente l'interculturalisme dans un document soumis à une consultation publique dans le cadre du façonnement d'un nouvel énoncé de politique publique ayant pour objectif de définir les fondements d'un « Québec interculturel, pluriel et inclusif » (Québec, 2014, p.3). Ainsi, tout porte à croire que le gouvernement québécois souhaite aller de l'avant avec cette approche. Certains observateurs ont d'ailleurs fait le constat d'un consensus autour de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité le mieux adapté au contexte particulier du Québec (Bouchard, 2011, 2012). Devant cet engouement, l'interculturalisme apparaît de plus en plus comme un « nouveau mythe fondateur » (White, 2014, p.12) sur la communauté politique québécoise. Ce mythe permet de redéfinir et de relégitimer la nation québécoise afin de la rendre davantage inclusive et attrayante aux yeux du plus grand nombre dans un vaste projet de construction nationale.

L'interculturalisme peut aussi être compris comme un « discours » sur la communauté politique dans un contexte de diversité. À ce titre, Charles Taylor soutient que l'interculturalisme doit être compris comme une *trame narrative* à l'égard de l'accueil de l'« autre ». Selon Taylor, il s'agit d'un récit qui concilie, d'un côté, la quête d'ouverture et d'enrichissement au contact d'autrui; et de l'autre, la

volonté que l'intégration se fasse à l'intérieur de la francophonie québécoise (2012, p.418-419). Dans le cadre de ce mémoire, nous considérons l'interculturalisme comme un des « récits » qui participent à la construction, à la légitimation ou à la contestation des représentations de l'identitaire (Wodak et *al.*, 2009, p.8) au Québec.

Présenté selon cette approche narrativiste, l'interculturalisme n'apparaît plus comme unique : il entre plutôt en concurrence avec d'autres récits qui façonnent les représentations collectives du Québec dans une lutte pour redéfinir les paramètres de l'inclusion citoyenne. Ainsi, d'autres trames narratives, aux sensibilités pluralistes variables, se sont exprimé, réinterprété et fait concurrence au gré des luttes politiques. Les narrations québécoises oscilleraient entre le désir d'assurer la pérennité de l'identité, la cohésion et l'intégration au sein de la nation québécoise et de proposer une vision plurielle de la citoyenneté. À ces récits s'ajouteraient aussi des narrations alternatives et critiques des discours traditionnels sur la communauté politique. De ce point de vue, le refrain consensuel qui se répète à l'égard de l'interculturalisme québécois sonne faux. Il apparaît nécessaire de tester l'idée répandue selon laquelle le Québec se distingue par sa tendance interculturelle. Dans le cadre de ce mémoire, nous nous intéressons donc à la résonance du récit interculturel au sein de la société québécoise.

En 2014, un vaste débat public a secoué le Québec sur des enjeux partant de la prise en compte de la diversité culturelle et religieuse à l'inclusion citoyenne. Le débat qui a entouré le dépôt du projet de loi 60, soit la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, offre un espace discursif unique pour évaluer la portée du récit interculturel auprès de la population québécoise. Il s'avère aussi être un terrain propice pour dresser un portrait des représentations antagoniques de l'identité et de la diversité telles qu'exprimées par les acteurs-trices sociaux-ales.

La question suivante guidera notre réflexion : *Quels sont les « récits » concurrents au chapitre de la citoyenneté et de la diversité qui se sont exprimés à la lumière du débat sur la Charte des valeurs québécoises et quelle est leur importance relative?* Cette question nous permet de nous intéresser à la lutte narrative pour la définition des frontières de la communauté politique en identifiant les récits dominants et secondaires sur l'identité québécoise et d'évaluer la portée sociale du récit interculturel.

Dans le premier chapitre, nous nous penchons sur les différentes acceptions, dans la littérature scientifique, de l'interculturalisme et sur l'approche narrative privilégiée dans ce mémoire. Nous nous intéressons ensuite au projet de loi 60 et à l'espace de réinterprétation qu'il offre eu égard à la concurrence des récits sur la citoyenneté dans un contexte de diversité. Après avoir précisé les questionnements qui guident cette recherche, nous présentons notre méthodologie de recherche : la grille de lecture qui guide notre analyse de discours et le corpus étudié.

Dans le second chapitre, nous nous intéressons à la dimension symbolique de la citoyenneté et à l'importance des récits, pluralistes aussi bien que monistes, dans la construction des paramètres de l'inclusion au sein de la communauté politique. Après ces quelques clarifications conceptuelles, nous circonscrivons notre cadre théorique inspiré du pluralisme agonistique. Selon cette perspective, les luttes au sujet de l'identité et de la diversité doivent être posées comme des espaces politiques de redéfinition continue des frontières symboliques de la citoyenneté.

Dans le troisième chapitre, nous dressons un portrait des grands récits, tels qu'exprimés au sein de la littérature scientifique, sur la citoyenneté et la diversité du Québec. Dans le dernier chapitre, nous présentons finalement les discours sur la communauté politique qui se sont fait concurrence au sein de la société québécoise à

la lumière des débats entourant le projet de loi 60. Nous revenons sur notre question de recherche afin d'y évaluer la résonance de la trame interculturelle.

CHAPITRE I

L'INTERCULTURALISME FACE À L'ADVERSITÉ

1.1 Le virage pluraliste de l'État québécois

Au tournant des années 1960-1970, les discours étatiques sur la nation québécoise tentent de redéfinir le Québec comme une société d'accueil inclusive. Avec la Commission Parent, mise sur pied pour analyser la situation de l'enseignement au Québec (1965-1966), et l'adoption de la Charte de la langue française (1977), le gouvernement québécois prend acte du défi posé par l'intégration des immigrants-es aux communautés anglophones et affirme sa volonté d'articuler l'identité québécoise autour du français comme langue de la vie commune (Rocher et al., 2007, p.2-5). À propos de la loi 101, Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino soutiennent qu'elle vient confirmer « la vision d'une communauté politique linguistique unilingue et ethniquement pluraliste au Québec, une vision qui contribuerait du reste à nourrir les futurs modèles d'intégration » (2003, p. 421). De la création du ministère de l'Immigration en 1968 à la signature de l'*Accord Canada-Québec relatif à l'immigration et à l'admission temporaire des aubains* de 1991, l'État québécois réaffirme sa volonté de définir le Québec comme un espace sociopolitique distinct, à l'intérieur de la fédération canadienne, où sont pensées les questions liées à l'accueil et à la diversité (Rocher et al., 2007, p.7).

Depuis la fin des années 1970, l'approche québécoise en matière d'« aménagement » de la diversité se consolide. Il s'agit alors de proposer un régime de citoyenneté qui soit adapté au « contexte minoritaire » du Québec et qui propose une vision rassembleuse du « vivre-ensemble ». Avec la publication du *Livre blanc sur la*

culture de 1978, le gouvernement québécois pose les premières balises de ce qui deviendra le modèle interculturel québécois¹. Le ministère introduit le concept de convergence qui souligne la reconnaissance des patrimoines des groupes minoritaires, pose la « culture franco-québécoise » comme vecteur d'intégration et insiste sur l'échange interculturel (Bouchard et Taylor, 2008, p.116). L'idée de convergence culturelle sera reprise dans *Autant de façon d'être Québécois* de 1981. Le ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (MCCI) stipule que la culture québécoise de descendance canadienne-française constitue le « foyer de convergence des autres traditions culturelles qu'il veut maintenir originales et vivantes partout où elles s'expriment » (Québec, 1981, p. 9) et est le « moteur principal de la culture québécoise » (Québec, 1981, p. 11-12). Malgré l'intention de rallier les Québécois-es de tous les horizons derrière un projet collectif, le modèle de convergence culturelle proposée par le gouvernement sera critiqué pour sa vision ethnicisante, statique et hiérarchique de l'identification au sein de la communauté québécoise (Labelle, 2008, p.27-28).

En 1990, le Québec se dote d'un *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Le MCCI y présente une vision civique de l'appartenance et de l'inclusion au sein de la communauté politique québécoise. Ce document propose l'établissement d'un « contrat moral » entre la société d'accueil et les nouveaux-elles arrivants-es. Il insiste sur les principes juridico-politiques et démocratiques au fondement de la nation québécoise, sur la participation civique et le dialogue comme mode de règlement des rapports sociaux conflictuels et des incompréhensions qui émergent de l'expression de la diversité culturelle (Bouchard et Taylor, 2008, p.117). A l'instar de l'esprit qui guide l'Énoncé de 1990, la notion de « culture publique

¹ La conception interculturelle développée au Québec n'est toutefois pas l'apanage de l'État. Une vision radicalement pluraliste, en tant que pratique et que tradition philosophique, a été développée parallèlement dans les communautés culturelles et au sein de l'Institut interculturel de Montréal. À ce sujet, voir Ancil (2014), Emongo (2014b) et Lévy (2014).

commune »² viendra par la suite remplacer l'idée d'une culture de convergence. Plutôt que de concevoir l'intégration comme un processus unidirectionnel dont la responsabilité incombe aux néo-Québécois-es, la culture publique commune conçoit l'inclusion citoyenne et le rapprochement culturel comme un engagement partagé par l'ensemble des citoyens-nes.

À la fin des années 1990, une approche axée sur la citoyenneté se consolide. Elle est explicitée dans la proposition émise lors du *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* de 2000. Selon Micheline Labelle et François Rocher, un modèle d'aménagement de la diversité qui insiste sur l'intégration citoyenne est prometteur puisqu'il permet de dépasser les débats orientés sur les « valeurs culturelles » pour les recentrer sur le terrain politique. Ainsi, les auteurs-es défendent :

Nous pensons [...] que les idées de rapprochement et de convergence culturelle sont insuffisantes, car elles rabattent les rapports sociaux dans le domaine de la culture. Pour nous, l'interculturalisme trouverait son aboutissement dans une perspective plus large, plus profonde, celle de la citoyenneté qui renvoie au statut légal, à l'accès et l'exercice des droits, à la participation de tous au sein de la communauté politique et au sentiment d'appartenance à un territoire, celui du Québec (Labelle et Rocher, 2010, p.202).

Le virage citoyen entrepris depuis l'Énoncé de 1990 et approfondi lors du Forum de 2000 est porteur du point de vue de la conception de l'interculturalisme qui sera approfondie subséquemment dans la documentation gouvernementale, puisqu'il reconnaît que la reconnaissance de la diversité culturelle représente un enjeu multidimensionnel qui engage l'ensemble des Québécoises et Québécois. Il appréhende l'inclusion comme un défi citoyen complexe, dont la responsabilité est

² La notion de culture publique commune n'est pas non plus à l'abri de critiques. Pour un aperçu des débats contemporains qui sous-tendent la notion de culture publique commune au Québec, voir Gervais et al. (2008).

partagée réciproquement par la société d'accueil et les nouveaux-elles arrivants-es. L'approche québécoise prend davantage ses distances de l'idée de convergence culturelle : elle mise sur la rencontre interculturelle, elle définit le français comme langue de la vie publique, elle reconnaît l'apport des immigrants-es au rayonnement de la société québécoise, elle insiste sur la participation civique de tous-tes et propose une vision labile de l'identité québécoise.

En 2008, le rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles – la Commission Bouchard-Taylor (CBT) – propose de circonscrire ce qui constituerait les fondements de l'approche interculturelle québécoise. Selon Bob White et François Rocher, la portée de la définition proposée dans le rapport de la CBT est importante même si elle n'a pas été formalisée par le gouvernement québécois, puisqu'on y réfèrera désormais dans le discours public (2014, p.13). À propos de l'interculturalisme, les coprésidents Gérard Bouchard et Charles Taylor soutiennent que ce modèle:

- 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 (Bouchard et Taylor, 2008, p. 121).

Plus récemment, le *Plan d'action stratégique 2012-2016* du Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (Québec, 2013) reprend les éléments constitutifs de l'approche interculturelle telle qu'énoncée par la CBT. Notamment, le document gouvernemental insiste sur l'idée que l'inclusion citoyenne constitue un devoir mutuel unissant la société d'accueil et les nouveaux-elles arrivants-es. Le plan d'action table sur l'échange interculturel dans le but de favoriser l'intégration –

économique, sociale et culturelle – à la collectivité québécoise (Québec, 2013, p.17)³. Fin 2014, avec son document de consultation publique sur l'élaboration d'un nouvel énoncé de politique publique, le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (Québec, 2014) réitère l'importance de formaliser l'approche interculturelle québécoise. Le rapport présenté au ministère dans le cadre de cette consultation par Gagnon et *al.* abonde également dans le sens d'une officialisation des principes directeurs de l'interculturalisme. Basés-es sur une approche inclusive de l'intégration sociale et politique, les auteurs-es soutiennent que « pour pouvoir servir de socle à la cohésion sociale, les valeurs communes promues par le gouvernement doivent être rassembleuses et compatibles avec l'expression même de la diversité » (Gagnon et *al.*, 2014).

Si l'État québécois s'inscrit dans une approche interculturelle, l'idée que l'interculturalisme soit une caractéristique distinctive de la stratégie du Québec en matière de citoyenneté et d'inclusion ne fait toutefois pas consensus. Dans la prochaine section, nous nous intéresserons à la polémique que soulève l'utilisation de la notion d'interculturalisme dans la littérature scientifique. Terme polysémique, l'interculturalisme réfère à la fois à une philosophie pluraliste, à une stratégie étatique de prise en compte de la diversité qui inspire un ensemble de politiques publiques, de même qu'à un récit sur la communauté politique. Nous distinguerons donc ces trois différents registres afin de préciser le sens que nous entendons lui attribuer dans ce mémoire.

³ White et Rocher soutiennent toutefois que l'accent est mis sur la responsabilité morale des immigrants-es (2014, p.14).

1.2 Les différentes acceptions de l'interculturalisme

1.2.1 L'interculturalisme : un idéal type distinct ?

En tant qu'idéal type pluraliste de citoyenneté, l'interculturalisme est basé sur l'acception selon laquelle l'appartenance culturelle de l'être humain doit être reconnue et considérée dans l'aménagement du « vivre ensemble » (Taylor, 2009). À l'instar des approches multiculturelles, elle propose une vision inclusive, dynamique et plurielle de la communauté politique. Un premier pan de la littérature affirme néanmoins que l'interculturalisme se distingue des autres solutions normatives pluralistes puisqu'il insiste sur le rapprochement entre les individus et les communautés (Karmis, 2003 ; Cantle, 2012 ; Zapata-Barrero, 2015)⁴. Selon les auteurs-es épousant cette approche, la philosophie interculturelle vise non seulement la prise en compte de la diversité culturelle, elle mise sur l'échange et la transformation positive du « soi » au contact de l'« autre »⁵. L'interculturalisme appellerait ainsi à la rencontre mutuelle et à l'échange symétrique entre citoyens-nes issus de différents horizons culturels.

D'autres auteurs défendent plutôt qu'il n'y a pas de différences entre les approches multiculturelles et interculturelles si l'on considère les principes cardinaux qui les sous-tendent (Taylor, 2012⁶ ; Kymlicka, 2003b ; Modood et Meer, 2012). De ce nombre, Tariq Modood et Nasar Meer (2012) soutiennent que les différences en

⁴ D'autres auteurs soutiennent toutefois qu'il n'y a pas de différences entre les approches multiculturelles et interculturelles si l'on considère les principes philosophiques qui les sous-tendent. Voir à ce sujet Taylor (2012), Kymlicka (2003b) et Modood et Meer (2012).

⁵ Pour une défense de l'idée selon laquelle le dialogue interculturel permet un regard réflexif et critique sur « soi », voir Todorov (1991).

⁶ Taylor avance qu'il n'y a pas de différences fondamentales en termes de principes philosophiques entre ces deux modèles. Il soutient également qu'il n'existe pas de divergences considérables entre les politiques publiques canadiennes et québécoises en matière de diversité et de citoyenneté. Cependant, il défend que l'interculturalisme et le multiculturalisme diffèrent du point de vue de la narration mobilisée et du récit exprimé sur le pluralisme dans le contexte, respectivement, du Québec et du Canada (Taylor, 2012).

termes d'idéaux politiques sont trop ténues entre l'interculturalisme et le multiculturalisme pour ériger ce premier en modèle de citoyenneté surpassant le second. Les promoteurs-trices de l'interculturalisme défendent que cet idéal type insiste sur le dialogue; définit les identités comme étant multiples et dynamiques; conçoit les enjeux du « vivre-ensemble » et de la cohésion sociale comme centraux à la citoyenneté; et offre une critique féroce des pratiques non libérales. Modood et Meer défendent que les théoriciens-nes associés-es au multiculturalisme fondent également leur modèle sur ces principes normatifs (2012, p.192)⁷. Les critiques adressées au multiculturalisme pour justifier une approche interculturelle émaneraient, de ce point de vue, d'une lecture trop approximative des fondements philosophiques de ce premier.

1.2.2 L'interculturalisme : le modèle de l'État québécois ?

Les auteurs-es québécois-es se sont intéressé particulièrement à la traduction de l'idéal type interculturel dans la stratégie de l'État québécois à l'égard du pluralisme culturel. Selon Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, l'approche interculturelle québécoise s'inscrit dans la construction d'un régime de citoyenneté à l'égard de la diversité qui lui est propre et qui prend la nation québécoise comme cadre de référence (2003, p.427). Prenant une posture comparativiste, ils soutiennent que l'interculturalisme québécois s'inspire certes de la philosophie multiculturelle, mais doit être compris en tant que stratégie de construction nationale distincte et concurrente au multiculturalisme canadien. Selon François Rocher et *al.* (2007), la spécificité du projet interculturel est d'inscrire l'enjeu du pluralisme et le défi de la citoyenneté au cœur d'une communauté politique, le Québec, qui en constitue le pôle d'intégration.

⁷ À titre d'illustration, Modood et Meer soutiennent que Charles Taylor et Bhikhu Parekh fondent leur conception philosophique de la diversité culturelle sur le dialogue.

Pour sa part, Gérard Bouchard soutient que les modèles interculturel québécois et multiculturel canadien reposent sur des paradigmes distincts. Alors que le multiculturalisme canadien adhère à l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de culture majoritaire au sein de la société canadienne, l'interculturalisme québécois repose sur la prise en compte de la dualité existante entre une majorité nationale fondatrice d'origine canadienne-française et des minorités issues de l'immigration (2011, p.426-427). L'interculturalisme est posé par Bouchard comme une voie médiane qui prend en considération le caractère symbolique de l'appartenance, c'est-à-dire l'importance des cultures et des identités dans la formation du lien social, lesquelles doivent se transformer sur un fond de continuité (principalement, l'héritage de la majorité fondatrice) et qui insiste sur l'établissement d'un régime de citoyenneté à vocation universelle (p.ex. : par la reconnaissance des valeurs fondamentales, par la protection de la langue française en tant que vecteur d'intégration). Selon Bouchard, l'approche interculturelle québécoise accorde une importance centrale à la pérennité de la culture majoritaire, au développement d'une culture commune et à la création d'interactions et de rapprochements entre les citoyens-nes (2012, p.99-101). Ainsi, le projet politique du Québec à l'égard des enjeux liés à la diversité et à l'intégration des immigrants-es serait imprégné d'une dimension collective importante.

Les auteurs-es qui défendent l'approche interculturelle québécoise soutiennent qu'il existe des politiques publiques au Québec qui s'en inspirent (Rocher et *al.*, 2007) et que l'État québécois est engagé dans la poursuite d'un projet interculturel (Gagnon, 2000; Gagnon et Iacovino, 2003; Bouchard, 2011, 2012). Le projet québécois serait caractérisé par les principes suivants : l'élargissement des représentations de la nation suite à un dialogue entre « majorité fondatrice » et « communautés culturelles » ; la conception de la diversité comme facteur d'enrichissement individuel et collectif; la lutte contre les discriminations et l'importance du dialogue et de la participation civique (Gagnon, 2000; Gagnon et Iacovino, 2003; Rocher et *al.*, 2007; Sévigny,

2008; Bouchard, 2011, 2012). Cette tendance interculturelle au Québec guiderait les législateurs-trices et les fonctionnaires au chapitre de l'élaboration de politiques relatives à l'accueil des immigrants-es et à la citoyenneté.

Bien qu'il soit affirmé que les politiques québécoises s'inspirent d'une philosophie interculturelle, il n'a pas été démontré en quoi elles diffèrent de celles mises en œuvre dans les autres provinces canadiennes et au niveau fédéral. Linda Pietrantonio et *al.* (1996) ont analysé des documents gouvernementaux québécois (*l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration du Québec* de 1991) et canadiens (*la Politique du multiculturalisme canadien* de 1971) portant sur l'aménagement de la diversité. Ces dernières soutiennent que le modèle multiculturel canadien se rapproche davantage de l'approche québécoise en ce qu'il insiste de plus en plus sur la nécessité de rapprocher les citoyens-nes et les groupes issus de différents horizons culturels. Ces auteures avancent qu'il y a plus de similitudes que de divergences entre les politiques québécoises et canadiennes au chapitre de l'aménagement de la diversité (la reconnaissance du pluralisme de fait, le refus d'une vision assimilatrice, la subordination des questions culturelles aux enjeux sociaux et civiques et la lutte pour l'égalité) (Pietrantonio et *al.*, 1996).

Marie-Michèle Sauvageau (2011) a pour sa part effectué une analyse de politiques publiques des États canadien et québécois depuis la fin des années 1980. Elle soutient que la participation politique est au cœur des deux stratégies et que les définitions incluses dans les documents gouvernementaux ne sont pas suffisamment étoffées pour confirmer ou infirmer une différence fondamentale dans la signification donnée par les deux ordres de gouvernement à l'idée de participation (Sauvageau, 2011). En l'absence d'un énoncé de politique publique sur l'interculturalisme au Québec – d'une stratégie étatique claire et d'une étude de ses aboutissants – il apparaît de plus en plus difficile de soutenir que l'État québécois a mis de l'avant un modèle

interculturel qui soit distinct des autres sociétés occidentales « ouvertes » au pluralisme⁸.

1.2.3 L'interculturalisme : un récit sur l'appartenance citoyenne?

Si certains-es auteurs-es présentent l'interculturalisme comme un idéal type pluraliste et d'autres comme le modèle distinctif du Québec au chapitre de l'aménagement de la diversité, il est également possible de le comprendre comme un récit sur les frontières identitaires au sein de la communauté québécoise.

Suivant la perspective critique de l'analyse de discours développée par Ruth Wodak *et al.* (2009), nous considérons le discours sur l'identité comme une « pratique sociale ». Le discours est de ce point de vue conçu comme une *pratique discursive* qui contribue à la construction d'une « représentation de l'identité ». Le discours est aussi *ancré dans un contexte social* et influencé par les représentations déjà existantes (Wodak *et al.*, 2009, p.8). C'est de ce point de vue que nous devons considérer le discours sur l'interculturalisme : comme un espace social de définition et de redéfinition, de relais ou de contestation des interprétations de « soi ». Il s'agit d'un lieu herméneutique marqué par l'émergence et la concurrence de récits identitaires. Ainsi, Jocelyn Maclure soutient à propos des discours sur l'identité nationale québécoise :

Les transformations identitaires, tout spécialement dans le champ des appartenances collectives, procèdent rarement de la *tabula rasa*. Ce n'est qu'à partir de narrations déjà existantes qu'il est possible d'imaginer de nouvelles figures identitaires, de devenir-autre, bref, pour reprendre

⁸ Ce point du vue est également partagé par le président de l'Association canadienne d'études canadiennes Jack Jedwab. Dans une lettre d'opinion publiée en février 2015 dans les pages du *Devoir*, il remet en doute l'idée que l'État québécois ait mis en place des mesures qui soit plus « interculturelles » qu'au sein de la fédération canadienne hors Québec. Voir Jedwab (2015).

l'heureuse expression de Michel Foucault, de nous « dépendre de nous-mêmes » (2003, p.46).

Les représentations symboliques ou les narrations sur l'appartenance qui s'expriment dans divers lieux – institutions, médias, littérature, pratiques quotidiennes, etc. – concourent à la formation d'un « soi » national (Hall, 1996, p.613). Ce passage de Stuart Hall décrit bien le défi que posent les éléments d'unité et de différence que recoupe à la fois l'idée de l'identification à une communauté politique :

Instead of thinking of national cultures as unified, we should think of them as constituting a discursive device which represents difference as unity or identity. They are cross-cut by deep internal divisions and differences, and "unified" only through the exercise of different forms of cultural power. Yet [...] national identities continue to be represented as unified. One way of unifying them has been to represent them as the expression of the underlying culture of "one people" (1996, p.617).

Contre ce qui peut apparaître comme dominant et unique dans la représentation de la communauté politique, Wodak et *al.* défendent que l'identification au sein de toute entité, notamment nationale, n'est pas forcément exclusive et fixe. Plutôt, les représentations de la collectivité sont multiples : les citoyens-nes qui en font partie peuvent avoir plusieurs lieux et degrés d'appartenance. Elles sont aussi dynamiques, parce que les récits identitaires connaissent des ruptures, se transforment dans le temps et en relation aux autres (Wodak et *al.*, 2009, p.14-16).

Selon Charles Taylor (2012), l'approche interculturelle du Québec doit donc être considérée comme une *narration* qui témoigne de l'expérience historique minoritaire de la nation québécoise au sein de l'ensemble canadien et américain. Il soutient que l'interculturalisme québécois n'est pas différent du multiculturalisme canadien eu égard à sa philosophie et aux politiques publiques qui en découlent. Plutôt,

l'interculturalisme se distingue par le *récit* particulier qu'il mobilise pour justifier un même modèle pluraliste.

À la lumière de la thèse narrativiste de Taylor et de la perspective de Wodak et *al.*, nous considérons l'interculturalisme comme *l'un des récits québécois sur la citoyenneté et sur la diversité*. Cette trame narrative n'est pas à l'abri de contestation, puisque différentes tendances dans la représentation de l'identité nationale se font concurrence au Québec (Karmis, 2003; Maclure, 2003). La conception interculturelle de l'identité québécoise est pourfendue tant à droite qu'à gauche du spectre idéologique par des *récits au degré de sensibilité pluraliste variable*. Dans les milieux journalistiques, littéraires et scientifiques nationalistes, des discours de sensibilité conservatrice à tendance *monistes* mettent en garde contre une conception interculturelle du Québec (Belkhodja et Traisnel, 2012). Les auteurs-es y défendent qu'une vision pluraliste du Québec met en péril son projet sociétal. La reconnaissance de particularismes culturels rendrait difficile l'expression d'une volonté majoritaire et la poursuite du bien commun (Courtois, 2010). Pour leur part, les défenseurs-es d'une *conception libérale et multiculturelle de la citoyenneté* remettent en question la légitimité de l'État d'imposer une ou l'autre conception du bien et une vision totalisante de l'appartenance identitaire. Les *critiques pluralistes* les plus « radicales » doutent de l'inclusion visée par l'échange interculturel (Salée, 2010; Eid et Labelle, 2013). Une myriade de contre-discours marginaux et critiques émergent, notamment, dans les milieux scientifiques postcoloniaux. La conception interculturelle du Québec y est remise en question puisqu'elle n'ébranle pas les structures de pouvoir existantes et ne rend ainsi pas possible la contestation des normes dominantes.

En identifiant les narrations divergentes, alternatives et concurrentes sur l'identité, nous espérons révéler les « structures de pouvoir » cachées par une rhétorique du

« soi » qui se veut homogène et hégémonique (Wodak et *al.*, 2009, p.8-9). Notre recherche ne prétend pas élucider les processus de formation⁹ d'une narration interculturelle au sein de la classe intellectuelle et politique. À tout le moins, nous souhaitons que notre mémoire contribue à mettre en lumière les récits, aux sensibilités pluralistes variables, ou inexistantes, qui se réaffirment et se transforment au gré des luttes politiques.

1.3 Le projet de loi 60 : une réinterprétation du Québec interculturel

Alors que le récit interculturel est considéré comme l'une des interprétations courantes du parcours du Québec au chapitre de l'aménagement de la diversité, des épisodes récents de l'actualité politique remettent en question l'idée que la conception interculturelle soit dominante auprès des citoyens-nes et des acteurs-trices politiques.

À l'automne 2013, le gouvernement québécois, dirigé par Pauline Marois, dépose le projet de loi 60 intitulé la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Si nous avons choisi d'analyser le débat public qui entoure le dépôt de la Charte, c'est que ce dernier apparaît comme une initiative discontinue eu égard à la vision interculturelle de la communauté politique québécoise. Bien qu'elle ait comme finalité première de baliser les demandes d'accommodement et de formaliser la laïcité de l'État québécois, la Charte – de même que les débats qu'elle soulève – contribue à la redéfinition symbolique de l'espace citoyen. Comme le souligne Michel Seymour (2014a), la Charte contient une dimension identitaire non négligeable, puisqu'il s'agit de définir les fondements de l'association au sein de la communauté politique et d'affirmer l'identité du groupe majoritaire au sein de la nation québécoise. Ce débat nous semble donc être un lieu

⁹ Pour une démarche qui s'inspire de la méthode généalogique foucauldienne et qui cherche à analyser la formation du discours dominant sur le multiculturalisme de l'État canadien, voir Eve Haque (2012).

propice à l'expression explicite de positions envers la (non-)reconnaissance de la diversité culturelle et un espace discursif de (ré)interprétation symbolique de la communauté politique (ses frontières, ses marqueurs d'identification et d'altérité).

Bien qu'il ne s'y intéresse pas explicitement, le projet de loi 60 concerne tout de même la prise en compte de la diversité culturelle dans l'aménagement du « vivre ensemble ». Il aborde principalement la question de la « laïcité de l'État » pour en faire, de manière prioritaire, mais non exclusive, un enjeu d'« intégration civique », de cohésion sociale et d'émancipation individuelle (principalement, des femmes). Le projet de laïcité présenté par les défenseurs de la Charte s'inscrit dans une approche républicaine de la laïcité. Selon cette perspective, les principes de la neutralité de l'État envers les différentes croyances séculières et religieuses, de même que de la séparation entre l'État et les religions, doivent être appliqués de manière rigoureuse. L'accent est prioritairement mis sur les « moyens » de réaliser la laïcité. Du point de vue républicain, évacuer les particularismes de la sphère publique – par exemple, interdire aux employés-es de l'État le port de signes religieux – se justifie par la nécessité de favoriser l'appartenance à une identité civique commune, neutre et indifférenciée, afin de parvenir à la réalisation d'un bien collectif (Maclure et Taylor, 2010, p.39-47). Cette conception de la laïcité, que l'on qualifie de « ferme », se heurte cependant à l'idéal interculturel. Il propose une vision moniste de la communauté politique en ce qu'il appelle à subordonner dans le domaine public les marqueurs d'altérité à la poursuite d'une identité nationale uniforme.

À propos du projet de loi 60, Charles Taylor soutient qu'il s'agit d'un « acte d'exclusion absolument terrible », car la proposition gouvernementale propose une conception « plus étroite » de la société québécoise qui évacue l'expression des particularités religieuses (Dussault, 2013). Le projet heurte la vision pluraliste-libérale de la laïcité sous-jacente à une vision plurielle et interculturelle du Québec.

Cette conception de la laïcité, qualifiée de « souple » ou « ouverte », considère également comme importante l'intégration civique sans pour autant reléguer à la sphère privée l'expression des convictions religieuses. Plutôt, à l'instar du récit interculturel, elle fait de la présence de la diversité de pratiques et de croyances dans l'espace public un enjeu de reconnaissance et de compréhension entre les citoyens-es (Maclure et Taylor, 2010). Elle fait de l'hétérogénéité et du syncrétisme des modes d'appartenance un fondement de l'adhésion à la communauté politique.

Selon plusieurs observateurs, les débats qui ont entouré le projet de loi 60 – et qui continuent de faire écho dans l'espace public – sont préoccupants, puisqu'ils donnent lieu à une redéfinition de l'approche interculturelle québécoise (Dussault, 2013; Villeneuve, 2013). À la lumière de ces derniers, nous constatons d'abord que le récit interculturel est loin de faire l'unanimité parmi les intellectuels-les et la classe politique. Il s'agit, au contraire, d'une conception critiquée par des auteurs-es républicains-es – dont la vision moniste de la communauté politique et les stratégies ont été en partie relayées dans le discours du gouvernement Marois (Seymour, 2014b) – d'un récit qui entre en concurrence avec une vision multiculturelle de la citoyenneté et d'un idéal vilipendé par un pan pluraliste critique de la littérature scientifique québécoise.¹⁰

Il semble également exister un hiatus entre la narration interculturelle, telle que défendue par certains-es acteurs-trices du monde universitaire et politique, et l'expression d'attitudes monistes et discriminatoires à l'égard de la diversité qui refont surface épisodiquement dans le débat public (Karmis, 2009; Potvin, 2009), dont la récente conjoncture politique constitue un moment révélateur. Confronter la littérature scientifique en ce qui concerne les solutions à apporter aux « défis » du

¹⁰ Nous présenterons dans le chapitre III les lectures interculturelles de même que les récits scientifiques concurrents qui y sont réfractaires.

pluralisme culturel avec ses *représentations sociales* nous semble proposer des avenues intéressantes. Dans le cadre de notre mémoire, nous désirons nous interroger spécifiquement sur la résonance de l'idéal interculturel qui inspire, selon plusieurs auteurs-es, le projet québécois au chapitre de l'accueil des immigrants-es et de l'inclusion citoyenne en nous intéressant à la *manière dont les acteurs-trices sociales conçoivent les enjeux du pluralisme culturel et du « vivre ensemble »*.

1.3.1 Question de recherche

Nous proposons d'évaluer *l'hypothèse selon laquelle le Québec se distingue par sa tendance interculturelle*. Nous désirons confronter la philosophie pluraliste et le parcours interculturel du Québec avec les *constructions et les représentations sociales* de la citoyenneté et de diversité telles qu'exprimées par les citoyens-es québécois-es. Nous désirons élucider les questions suivantes : est-ce que le modèle de l'interculturalisme québécois, et les principes qu'il véhicule, est socialement inscrit? Dans quelle mesure ce récit sur la communauté politique est dominant, réinterprété ou contesté au sein de la société québécoise? Plus précisément, la question de recherche principale suivante guidera notre réflexion : *Quels sont les « récits » concurrents au chapitre de la citoyenneté et de la diversité qui se sont exprimés à la lumière du débat sur la Charte des valeurs québécoises et quelle est leur importance relative?*

Notre objectif est d'analyser les trames narratives qui s'expriment et se font concurrence quant à l'aménagement du pluralisme culturel au sein de la communauté politique québécoise. Une clarification conceptuelle s'impose ici. Nous utilisons « récit » ou « trame narrative » pour référer aux façons dont les membres d'une communauté politique se représentent l'appartenance citoyenne et la diversité en son sein. Cette définition insiste sur le caractère « imaginé » et « construit » des frontières

symboliques de la collectivité.¹¹ Elle renvoie aux conceptions et interprétations de la nation telles qu'exprimées par les citoyens-nes.

La conception de la communauté politique, et la manière subséquente dont le Québec entend « aménager » sa diversité, n'est pas uniforme. Nous partons plutôt du postulat qu'il s'agit d'un terrain d'affrontement entre des interprétations concurrentes de l'identification citoyenne dans un contexte de pluralisme culturel. Le récit interculturel entre en concurrence avec des discours monistes qui insistent sur une culture québécoise fragilisée ou qui s'inquiètent des avancées du Québec au chapitre de l'inclusion civique et de l'émancipation individuelle. La narration interculturelle rivalise également avec un discours multiculturel qui présente une vision libérale de la citoyenneté. De façon plus marginale, s'expriment des récits critiques et pluralistes qui contestent les conceptions interculturelles de l'identité québécoise.

En termes de luttes agonistiques – c'est-à-dire de tensions continues et irréductibles entre perspectives qui s'affrontent¹² – nous en serions à un moment charnière. Après le dépôt du projet de loi 60 à l'automne 2013, nous avons assisté à une remise en question du récit interculturel en raison de la montée de discours réfractaires à une conception plurielle du Québec. Le débat public qui a foisonné depuis risque fort d'imprégner les orientations futures des gouvernements au chapitre de l'ouverture à la différence et de l'intégration des immigrants-es. En raison du recul et de la réflexion permis au cours des quelques années qui nous séparent des audiences de la commission Bouchard-Taylor, cette conjoncture politique semble ouvrir une voie pour la discussion entre les acteurs et actrices sociaux-ales et politiques qui expriment une volonté affirmée de discuter des enjeux liés à la diversité. Elle nous offre une occasion de dresser un portrait des luttes au sujet de la représentation de la

¹¹ Nous nous inspirons ici de la définition de la notion de « récit » donnée par Maclure (2003, p. 45).

¹² Nous y reviendrons dans le chapitre II où nous présenterons notre cadre théorique inspiré de l'approche agonistique.

communauté politique en identifiant les différentes trames concurrentes qui sont révélées au sujet de la diversité et de la citoyenneté au Québec.

Suivant l'approche narrative de Taylor, notre approche se distingue d'un projet purement normatif – sans toutefois l'exclure – puisqu'elle insiste sur le caractère construit de l'identitaire. La nécessité d'actualiser et d'explicitier les débats sur l'appartenance au sein de la société québécoise, à une période où les conceptions préexistantes sont remises en question de part et d'autre, explique sa dimension sociologique importante. Plutôt que de se concentrer sur les débats d'ordre philosophique ou prescriptif, notre approche permet d'évaluer la portée sociale du récit sur « l'interculturalisme québécois ».

1.4 Méthodologie de recherche

1.4.1 Analyse de discours : la grille de lecture

Dans le cadre de notre projet de recherche, nous désirons analyser les différentes conceptions de la *citoyenneté* et de la *diversité* qu'ont les intervenants-es qui participent au débat public sur l'aménagement du pluralisme culturel et sur l'accueil des immigrants-es. En nous inspirant de la démarche d'analyse discursive de Wodak et *al.*, nous présentons ici les questionnements larges qui serviront de guide de lecture des discours identifiés¹³. D'abord, nous nous intéresserons à la citoyenneté au chapitre de la (ré)interprétation de la *communauté politique*. Nous nous interrogerons sur la construction du *corps national* : qui est inclus-es dans la communauté politique québécoise? Ses frontières sont-elles étanches ou perméables? Permettent-elles des représentations identitaires plurielles et mouvantes ou contribuent-elles à une vision moniste de la communauté politique? Puis, nous nous questionnerons sur

¹³ Voir la grille d'analyse en Annexe A, p.117-118.

les *marqueurs de similitude et de singularité* – les particularités partagées entre les membres d'une communauté politique – sur lesquels repose l'*appartenance* à la collectivité québécoise. Les marqueurs d'identification sont-ils définis en termes de valeurs, de vertus civiques, de traits culturels, de langue, de lieu de naissance, de territoire, etc. ? Finalement, nous nous pencherons sur la *diversité culturelle* du point de vue de ses *marqueurs d'altérité* : comment l'« autre » se distingue du corps national? Nous nous interrogerons sur les *effets perçus* que pourrait engendrer l'expression de l'altérité sur le présent et l'avenir de la communauté politique. La diversité culturelle participe-t-elle à l'enrichissement du « vivre ensemble » ou constitue-t-elle une déviance par rapport à un corps national, défini en termes culturels ou civiques, à protéger?

1.4.2 La présentation du corpus

Dans le cadre de cette recherche, nous étudions la position des institutions, des groupes et des citoyens-nes actifs et actives au sein de la société civile qui ont pris part à la consultation parlementaire sur le projet de loi 60. Notre corpus est composé des mémoires rendus publics par ces acteurs-trices issus-es de différents horizons: collectifs universitaires; organismes communautaires; regroupements nationalistes; organisations partisans; collectifs religieux; groupes de défense des intérêt de la communauté historique anglophone ; milieux contre-culturels; mouvements féministes; associations de juristes, etc. Bien que les forums institutionnels de délibération engendrent indirectement l'exclusion¹⁴, nous considérons que l'absence de barrières formelles à sa participation puisse assurer un minimum de

¹⁴Selon des auteurs-es critiques, l'exclusion ou la discrimination est inhérente à toute forme de délibération en raison des registres de langage, du capital culturel, des rapports de pouvoir et de genre qui s'exercent et qui défavorisent les membres issus-es ou associés-es à des catégories historiquement défavorisés-es (femmes, handicapées, immigrants-es, Autochtones, etc.). Voir à ce sujet Sanders (1997).

représentativité des tendances exprimées au sein de la société québécoise. Toutefois, la conjoncture politique a limité notre accès à la liste exhaustive des acteurs-trices – dont le nombre est estimé à près de 270 – ayant déposé un mémoire à l’Assemblée nationale (Yvon, 2014). En raison de sa dissolution le 5 mars 2014, les travaux parlementaires, dont la commission chargée d’étudier le projet de loi 60, ont été suspendus. Seuls les mémoires rédigés par les acteurs-trices qui ont comparu aux audiences jusqu’à cette date – soit 35 mémoires – ont été rendus publics par l’Assemblée nationale. Une recherche par mots-clés sur Internet nous a permis d’accéder à une trentaine de mémoires supplémentaires qui ont été diffusés à l’initiative de leurs rédacteurs-trices. La soixantaine de mémoires¹⁵ auxquels nous avons accès semble faire écho à un large spectre de récits existant au sein de la communauté politique québécoise en raison de la provenance et des positions variées défendues par les intervenants-es.

En conclusion, nous nous intéressons dans ce mémoire à la question de la diversité culturelle d’un point de vue narrativiste, c’est-à-dire du point de vue des récits sur l’appartenance québécoise mobilisés par les acteurs-trices sociaux-ales. Par une analyse de discours d’une soixantaine d’interventions publiques sur le débat entourant la Charte des valeurs québécoises, nous espérons relever la façon dont les citoyens-es se représentent les frontières de l’identité québécoise.

¹⁵ La liste des mémoires analysés se trouve en Annexe B, p.119-129.

CHAPITRE II

LA CONCURRENCE DES RÉCITS COMME LIEUX DE REDÉFINITION DES FRONTIÈRES CITOYENNES

Le message que nous laissa Gérard Godin, c'est qu'il faut au contraire composer avec la dynamique identitaire et tout le potentiel antagonique qu'elle peut receler, consentir à ce que le multiple et le polymorphisme accru du social s'imposent comme les conditions fondamentales d'une véritable démocratie et d'une vision élargie de la citoyenneté (Salée et Labelle, 2000, p.111).

Le premier objectif de ce chapitre est de circonscrire l'importance des récits sur l'appartenance citoyenne dans la construction et la légitimation des frontières de la communauté politique. Les narrations qui concernent la citoyenneté et la diversité façonnent les représentations de l'identitaire au Québec : elles participent à un processus continu d'inclusion et d'exclusion de citoyens-nes. Ces récits contribuent à la (dé)légitimation de lieux d'identification citoyenne et au développement, plus ou moins fort, d'un sentiment d'appartenance à la communauté politique québécoise. Il importe donc 1) de clarifier l'importance des dimensions symboliques de la citoyenneté dans l'établissement de frontières identitaires et 2) de s'intéresser à la portée du discours dans la construction d'une représentation, au degré d'inclusion variable, de la citoyenneté.

Le second objectif de ce chapitre est de présenter la concurrence des récits sur l'appartenance citoyenne comme essentiel au mouvement perpétuel d'élargissement des frontières symboliques de la citoyenneté. L'originalité de notre perspective est de

révéler les manières multiples, concurrentes et parfois contradictoires de se représenter la québécoité – telles qu’exprimées par les citoyens-nes – c’est-à-dire de s’intéresser aux *manières* dont les Québécois-es *se représentent*. Notre recherche s’inscrit dans une perspective pluraliste et agonistique : elle questionne le caractère « homogénéisateur » des discours monistes et pluralistes sur la reconnaissance et vise à mettre en lumière le caractère dynamique, plurivoque et polémique des récits sur l’appartenance au sein d’une communauté politique. Suivant cette approche, l’expression toujours plus étendue de récits sur l’identification québécoise participe à l’inclusion de citoyens-nes, notamment de ceux et celles marginalisés-es en fonction de leur appartenance culturelle réelle ou assignée.

2.1 Lieux de construction des frontières citoyennes

2.1.1 La dimension symbolique de la citoyenneté

Depuis les travaux de T.H. Marshall au milieu du 20^e siècle, la conceptualisation de la citoyenneté au sein de la pensée politique a davantage été traitée d’une perspective juridique. Marshall soutient que l’extension historique des droits (civiques, politiques, puis sociaux) concédés aux citoyens-nes a favorisé l’exercice d’une égalité effective, notamment en faveur des personnes économiquement marginalisés-es (Winter, 2011, p.36). Depuis les années 1970, un pan de la philosophie politique libérale s’élève toutefois contre la conception *légale* et *universaliste* de la citoyenneté (Kymlicka et Norman, 1995, p.286). Les auteurs-es associés-es au pluralisme normatif lui reproche la reproduction de l’oppression historique des groupes différenciés sur la base d’une assignation identitaire définie en termes de race, de classe, de genre, etc. (Young, 1989, p.250-274). De ce nombre, le politologue Joseph Carens (2000) défend l’idée que la citoyenneté au sein d’une communauté politique doit être déclinée selon trois aspects : légal, politique et psychologique. Ces dimensions citoyennes concernent tant l’octroi de droits, que la légitimité des formes traditionnelles de représentation

collective et que les modes d'identification et d'appartenance des citoyens-nes au sein d'une communauté politique (Carens, 2000). De ce point de vue, l'inclusion citoyenne se joue aussi au niveau *symbolique* : elle a trait à la définition des frontières, multiples et dynamiques, entre ceux et celles qui se considèrent membres de la communauté et entre ceux et celles qui en sont exclus-es.

La politologue Jane Jenson partage également l'idée qu'une définition traditionnelle de la citoyenneté, axée sur la délimitation territoriale et l'acquisition de droits au sein de l'État-nation, est incomplète. La citoyenneté circonscrite ainsi ne permet pas, selon Jenson, d'expliquer les raisons pour lesquelles des citoyens-nes luttent encore pour l'acquisition d'une citoyenneté pleine et entière ; pour leur inclusion – pourtant « déjà acquise » – au sein de la communauté politique (2007, p.25). Il y aurait, poursuit-elle, des lisières internes aux frontières nationales qu'une définition restreinte de la citoyenneté ne permet pas de rendre compte¹⁶.

Selon Jenson, l'État, en tant qu'architecte des « conditions de l'appartenance à part entière à la collectivité », participe à la construction de ces lisières internes de la citoyenneté (2007, p.26). De ce point de vue, les discours, entre autres étatiques, sur la citoyenneté concourent à la (dé)légitimation des modes d'identification en son sein. Cette dimension symbolique de la citoyenneté enjoint ainsi à penser les luttes pour la reconnaissance comme des revendications pour l'atteinte d'un plein statut citoyen.

À la lumière des travaux de Carens et de Jenson, nous définissons la citoyenneté sous l'angle d'un espace d'appartenance et d'identification légitime au sein de la communauté politique. Cette définition insiste sur le caractère symbolique de la citoyenneté : sur la construction discursive des frontières d'un « nous » national. Elle

¹⁶ Jane Jenson développe le concept de régime de citoyenneté pour analyser les frontières internes de l'État-nation. Voir Jenson (1998).

ne questionne pas que le développement d'un sentiment d'appartenance, ou non, à une collectivité ; elle s'intéresse à la délimitation entre ceux et celles qui, en raison de leur identité réelle ou assignée, peuvent aspirer ou non à la pleine participation¹⁷ à la vie collective.

2.1.2 Les récits sur l'appartenance citoyenne : lieux d'inclusion ou d'exclusion symbolique

Les récits sur la citoyenneté doivent être pensées comme des lieux de reconnaissance symbolique des modes d'identification : ils participent à la construction d'espaces, plus ou moins inclusifs, d'appartenance citoyenne. Ces récits constituent des espaces privilégiés où se construisent et se déconstruisent les frontières de l'appartenance à la nation. Les récits, en tant que procédés discursifs, engendrent des effets performatifs sur l'imaginaire collectif de telle sorte qu'ils participent à la représentation de « soi ». Selon Jocelyn Maclure, les questions identitaires relèvent d'un « processus interne d'auto-interprétation » par lequel les conceptions dominantes de la nation sont narrées de nouveau et sont ébranlées par des narrations émergentes (2000, p.20-21). Se basant sur les travaux du penseur Homi Bhabha (1994), il poursuit :

La nation est donc le fruit d'une dynamique complexe entre l'écriture ou la mise en récit de l'expérience collective et l'énonciation de cette même expérience par des sujets individuels et collectifs dans le présent (Maclure, 2000, p.184).

¹⁷ Le concept de « parité de participation » proposé par Nancy Fraser (2005) rappelle à ce titre que la reconnaissance symbolique des modes d'identification ne peut assurer à elle seule l'égalité du statut entre les citoyens-nes. Si la parité de participation réfère à la possibilité donnée à tous-tes de contribuer équitablement à l'interaction sociale – d'agir en tant que pairs à la vie en société et à l'élaboration des normes qui les régissent – elle doit être tributaire de la reconnaissance culturelle et d'une égalisation de l'accès aux leviers du pouvoir (Fraser, 2005).

Une posture herméneutique – intéressée aux interprétations de l'identité – est donc à privilégier. L'identité n'étant pas une donnée objective, il importe de se pencher sur les lieux où elle est interprétée, c'est-à-dire sur les récits où est articulée l'auto-représentation d'une personne, ou d'une collectivité. Comme le soutient Taylor, cette narration n'est pas composée à partir du néant ou de l'individu seul, mais est plutôt située dans un rapport dialogique avec une personne significative – un « autre donneur de sens » – et avec son passé (2008; 2012). Suivant cette thèse narrativiste, nous soutenons que les récits sur la citoyenneté et la diversité (p.ex. : républicains, interculturels, multiculturels, critiques, etc.) participent à la construction, à la déconstruction et à la reconstruction des frontières de l'identité collective. Ces narrations, qui sont inépuisables, se font concurrence dans la définition des formes collectives légitimes d'inclusion citoyenne.

2.2 Pluralisme normatif : complémentarité d'une approche agonistique

2.2.1 Le pluralisme normatif et les déclinaisons de l'inclusion symbolique

Pour circonscrire le pluralisme normatif, un détour par la philosophie de Taylor et sa politique de la reconnaissance est incontournable. Ses écrits ont permis de démontrer en quoi un déni de reconnaissance des différences culturelles peut engendrer des injustices, notamment d'ordre symbolique, pour les individus marginalisés par l'État libéral en raison de leur mode d'appartenance collective. Selon Taylor, le respect qui est donné à tous-tes repose sur la capacité reconnue à chaque individu de construire son identité; et dans la possibilité de chacun-e d'être reconnu-e comme différent-e (2009, p.41-42). Cette quête individuelle d'authenticité ne peut être détachée du contexte culturel et social dans lequel évoluent les êtres humains. D'après la perspective taylorienne, le « moi », pour se définir, doit s'ancrer dans un projet concret, une culture, qui lui donne un sens et une finalité (Kymlicka, 2003, p.227). Autrement dit, les êtres humains sont des sujets *incarnés*. Ils et elles ne se définissent

pas dans l'absolu : ils et elles se définissent par rapport aux valeurs promues au sein d'une collectivité. Taylor soutient que l'idéal universel de la dignité de l'être humain, et par extension, d'un groupe d'êtres humains, est lié à la reconnaissance adéquate de ce qui est spécifique à chacun-e (2008, p.58). La dignité humaine est conditionnelle à la prise en considération par la communauté politique plus large de l'*image* que l'individu ou la collectivité a de soi. Taylor définit ainsi les dénis de reconnaissance culturelle comme des sources d'injustices envers les citoyens-nes (2008, p.88). Suivant la perspective taylorienne, le pluralisme normatif enjoint à considérer la reconnaissance culturelle en tant que condition de la dignité humaine et de l'équité citoyenne.

Le pluralisme normatif constitue ainsi une *position prescriptive prise à l'égard de la diversité culturelle*, soit à l'égard de l'expression publique de croyances, de pratiques, de visions du monde et de modes de vie qui découlent d'une multiplication de demandes de reconnaissance au chapitre des identifications collectives (Karmis, 2003, p.86-87). Le pluralisme normatif reconnaît que l'expression des différences est *légitime et souhaitable* et s'intéresse aux réponses, plus ou moins exigeantes, qui doivent être apportées au sein d'une communauté politique afin de concrétiser cette vision pluraliste (Karmis, 2003, p.86). Le courant du pluralisme normatif appelle ainsi à une redéfinition de la citoyenneté qui se veut ouverte, respectueuse et sensible aux différences culturelles. Il appelle au développement de récits citoyens représentatifs d'une myriade de façons de s'identifier et d'appartenir au sein de la communauté politique.

Karmis définit trois critères que doivent atteindre les discours sur la citoyenneté afin de concourir à une reformulation inclusive de l'identité collective : 1) l'exigence de *l'inclusion possible*, lorsque les représentations de l'identité nationale excluent les critères essentialistes (tels la race, le sexe, etc.), lesquels fondent l'appartenance sur

une conception déterministe de la nature humaine; 2) l'exigence de *l'inclusion symbolique*, lorsque les institutions sont le reflet des communautés qui habitent l'État; 3) et finalement, l'exigence de *l'inclusion profonde*, lorsque les représentations de la communauté politique permettent la coexistence de différents modes d'appartenance – ce qui implique que les « minorités nationales et culturelles » peuvent aussi contribuer à sa redéfinition (Karmis, 2003, p.89-90). Dans le cadre de notre mémoire, nous nous intéressons au degré d'ouverture et d'inclusivité des conceptions de la citoyenneté qui s'expriment dans le débat public. Nous considérons les récits sur la citoyenneté et la diversité comme des lieux de (dé)légitimation des formes de représentation de l'appartenance au sein de la communauté politique.

2.2.2 Repenser le caractère « essentialisant » de la reconnaissance

Si le pluralisme normatif appelle à réinterpréter les conceptions de l'identification à une collectivité afin qu'elles soient plus inclusives, une approche agonistique permet d'articuler la complexité et la labilité de ces lieux d'appartenance. Nous nous intéresserons ici à une critique courante adressée au pluralisme normatif : celle de l'essentialisation des appartenances culturelles. Il apparaît incontournable de discuter de ce défi posé aux approches pluralistes afin de cerner la spécificité de la perspective agonistique parmi celles-ci.

Les perspectives critiques à l'égard du pluralisme normatif soutiennent que toute réinterprétation de l'identité passe par une nécessaire marginalisation et une réification identitaire (Winter, p.43)¹⁸. Bihku Parekh relève le défi posé à toute

¹⁸ Selon Elke Winter, d'autres perspectives pluralistes issues du champ des théories critiques, dont les auteurs-es associés-es au post-colonialisme, au féminisme et au post-structuralisme, reprochent au pluralisme normatif l'effacement ou la réification des rapports de pouvoir. Mentionnons les travaux de Himani Bannerji (2000), Richard Day (2000), Nancy Fraser (2005), Eve Haque (2012), Eva Mackey (2002) et Daniel Salée (2005; 2010).

communauté politique qui tente de redéfinir les bases de son vivre ensemble. Il soutient :

A shared sense of national identity is necessary but also potentially dangerous, a force for both unity and division, a condition for the community's cohesion and reproduction which can also alienate large sections of its citizens and become a cause of its fragmentation (Parekh, 2000, p.231).

Dans la (ré)interprétation de ce qui distingue et rassemble la collectivité nationale, il est inévitable que des frontières s'établissent entre des citoyens-nes à part entière – ceux et celles qui se sentent inclus-es dans le discours du « nous » collectif et dont le statut socioéconomique leur permet d'y participer de plein droit (Fraser, 2005) – et ceux et celles qui, bien que « légalement citoyens-nes », se sentent marginalisés-es, voire exclus-es. Parekh soutient à propos des difficultés posées aux citoyens-nes de seconde zone :

This feeling of being fully a citizen and yet an outsider is difficult to analyse and explain, but it can be deep and real and seriously damage the quality of one's citizenship as well as one's sense of commitment to the political community. It is caused by, among other things, the manner in which the wider society defines itself, the demeaning ways in which the rest of its members talk about these groups, and the dismissive or patronizing ways in which they treat them. Although members of these groups are in principle free to participate in its public life, they often stay away for fear of rejection and ridicule or out of a deep sense of alienation (Parekh, 1999).

Suivant une critique similaire, Seyla Benhabib établit que toute recherche identitaire implique que le sujet doive se différencier de l' « autre ». Cette identification par la négative, poursuit l'auteure, pose un problème majeur, soit que la construction de l'identité passe par l'éradication des différences (Benhabib, 1996, p.3-4). Selon cette approche critique, le double paradoxe posé à toute politique de reconnaissance est

celui d'essentialiser les appartenances culturelles : de clamer la singularité d'une collectivité et de nier, du même coup, l'altérité en son sein.

Les critiques reprochent ainsi à toute politique de la reconnaissance de fixer la culture et d'octroyer un « statut hégémonique » à une interprétation majoritaire et contingente de l'identité culturelle (Maclure, 2007, p.80). Si une représentation identitaire peut s'imposer en raison de l'appui dont elle bénéficie, Jocelyn Maclure (2007) rétorque que la reconnaissance culturelle n'induit pas forcément l'essentialisme. Inspiré des travaux du philosophe James Tully, Maclure soutient que les critiques analytiques qui sont adressées au pluralisme normatif occultent le fait que les représentations identitaires ne reposent pas, en pratique, sur une « essence » identitaire à l'abri de toute opposition ou réinterprétation. À l'égard des possibilités d'expression des discours de contestation des normes culturelles et des récits identitaires dominants, l'auteur poursuit :

Ce faisant, cette lutte [interne] pour la reconnaissance a pour effet de fissurer la représentation identitaire hégémonique, de révéler son caractère partiel et contingent, et d'inaugurer, dans le meilleur des cas, un dialogue démocratique interne sur le sens et la portée de l'identité partagée (Maclure, 2007, p.83).

Cette discussion sur le pluralisme normatif révèle la complémentarité de l'approche agonistique en vue d'atteindre l'idéal d'inclusion que poursuivent les approches pluralistes. Comme nous le verrons, la perspective agonistique offre une alternative à cette « impasse » dont est accusé le pluralisme normatif: considérer que les *luttés politiques* pour la reconnaissance sont 1) *hétérogènes*, 2) *inhérentes* et 3) *perpétuelles*.

2.3 Le pluralisme agonistique : ses lieux d'inclusion et d'émancipation

Nous présenterons ici les spécificités de l'approche agonistique¹⁹ parmi les approches pluralistes : conceptualiser 1) le caractère hétérogène et complexe des modes d'identification citoyenne ; 2) l'irréductibilité des tensions et de la diversité au sein d'une collectivité humaine ; et 3) l'aspect dynamique et la recomposition perpétuelle des luttes au sujet de la reconnaissance. Nous défendons que les trois postulats agonistiques identifiés contribuent à élargir les espaces d'inclusion et d'émancipation citoyenne.

2.3.1 L'hétérogénéité des modes d'identification

Pour éviter de reconduire une interprétation dominante de la communauté politique qui apparaît fixe et exclusive, ce pan agonistique de la philosophie politique suggère de mettre en lumière l'hétérogénéité propre aux luttes politiques, dont celles qui ont trait à la (re)formulation de récits identitaires. La perspective agonistique insiste sur l'idée que la pluralité des modes d'appartenance et d'identification constitue une *normalité*, une « façon d'être » authentiquement, mais pas exclusivement, Québécoises.

Si la nation québécoise a pu être un référent englobant de l'identité collective et personnelle – vision entretenue et réactivée par les élites politiques et sociales auprès desquels un discours moniste persiste, comme en témoigne la position des dirigeants et des entrepreneurs-es identitaires lors du récent débat sur le projet de loi 60 – la réalité empirique nous apprend toutefois qu'il est de plus en plus difficile de penser

¹⁹ Le courant du pluralisme agonistique tire ses origines dans la philosophie politique chez Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt et Michel Foucault. Nous nous intéresserons ici principalement aux ouvrages des auteurs-es contemporains-es James Tully (1999a ; 1999b ; 2001 ; 2007 ; 2013), Jocelyn Maclure (2001), Chantal Mouffe (1999 ; 2005 ; 2009 ; 2010) et William Connolly (2004).

l'identité individuelle et collective comme transcendée par une seule dimension (Maclure, 2000, p.28). Le pluralisme agonistique révèle que l'identité nationale n'est pas transcendante et que les luttes pour la reconnaissance rendent acceptables une pluralité des lieux identitaires, définissant ainsi la nation comme un lieu de référence parmi d'autres (Karmis et Maclure, 2001, p.363).

Si l'identité nationale ne prédomine plus les autres sources identitaires, c'est qu'elle entretient un rapport dynamique avec des modes d'appartenance multiples, dont le genre, la classe, le mode de vie, etc. (Maclure, 2000, p.29). L'identité nationale entre aussi en concurrence avec d'autres espaces d'identification collective : les lieux de solidarité et de coopération qui se lient, se renforcent et se délient sur la base de stratégies et de revendications politiques (p.ex. : les groupe affinitaires)²⁰.

Les appartenances identitaires revêtent ainsi un caractère hybride, dynamique, relationnel, multiple et dissensuel. Selon Maclure (2000), les sujets peuvent avoir différents espaces d'identification à la fois et celles-ci peuvent changer dans le temps (p.192). Les individus ont des sources d'identification personnelle multiples et labiles en même temps qu'ils vivent dans des communautés hétérogènes (Maclure, 2000, p.193). L'auteur poursuit et avance qu'« en réalité, le sujet contemporain est dépaycé, puisqu'il est fréquemment étonné et troublé par la complexité de sa propre identité, de celles de ses congénères et de celles de ses communautés d'appartenance » (Maclure, 2000, p.195).²¹ Si l'identité entretient un rapport complexe avec la similitude et l'altérité, un langage radicalement pluraliste devient dès lors nécessaire pour traduire les processus d'identification tels que vécus par les sujets.

²⁰ Il nous semble que ces lieux d'appartenance soient abordés de manière insuffisante par les approches pluralistes qui insistent d'abord sur les politiques de reconnaissance.

²¹ Maclure se base ici sur les travaux de l'anthropologue James Clifford (1997) qui soutient que nul ne peut être un « *insider* » absolu dans chacune de ses communautés d'appartenance.

L'agonisme permet de complexifier la conceptualisation des jeux de pouvoir et des relations de coopération qui se lient et se délient entre et au sein de communautés d'identification au fil des luttes politiques. Le pluralisme agonistique nous enjoint à faire la lumière sur la double « couche » du pluralisme (Maclure, 2001, p.254) : c'est-à-dire sur l'hétérogénéité des identifications culturelles au sein de la communauté politique, de même que sur les conflits endogènes à ses « pôles » identitaires.

2.3.2 Le caractère irréductible des différends politiques

Le pluralisme agonistique appelle à considérer la diversité non pas comme une anomalie, mais comme une condition de la vie humaine. Cette perspective fait écho à la pensée de Hannah Arendt qui défend que « le monde » est fait d'une pluralité d'êtres humains. Pour Arendt, l'existence « d'un monde » – ou d'une nature humaine – est une aberration : il existe plutôt du monde « dans la diversité absolue de chaque homme [en relation] l'un par rapport à l'autre » (1995[1950], p.43). Arendt précise que « la pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun homme ayant vécu, vivant ou encore à naître » (1983[1958], p.42-43). Cette perspective remet en question la représentation de la diversité comme foncièrement étrangère à une collectivité donnée d'êtres humains.

Suivant la pensée de Arendt, le pluralisme agonistique propose de définir les différends et les tensions, qui émanent de cette diversité originelle, comme irréductibles à la vie politique. Selon la philosophe Chantal Mouffe, l'approche pluraliste agonistique s'érige en faux contre la pensée libérale et la démocratie délibérative²², car ces perspectives considèrent le pluralisme du point de vue de

²² Chantal Mouffe réfère ici, respectivement, à John Rawls et à Jürgen Habermas. Voir Mouffe (1999).

l'existence « harmonieuse » de conceptions morales et de modes de vie divergents. Appelant à l'atteinte possible d'un consensus et à l'éradication des tensions, elles évacuent la « politique » (Mouffe, 2010, p.19), et nous ajouterions, l'« identitaire » (Weinstock, 2001), de la vie collective. Le pluralisme agonistique partage le constat que la vie collective est marquée par l'expression d'une multiplicité de visions du monde, mais insiste sur le caractère irréductible et irréconciliable des conflits politiques. Les tensions perpétuelles au sein de la vie collective participent ainsi à un « vivre-ensemble » non pas harmonieux, mais potentiellement inclusif et respectueux des différences. Selon cette perspective, l'agonisme ne mine pas la démocratie : il en assure l'existence. C'est de l'expression d'une pluralité de points de vue conflictuels que naissent des alternatives différenciées pour les citoyens-nes et que les idées dominantes peuvent être contestées (Mouffe, 2005, p.30-31). De ce point de vue, la communauté politique constitue un espace de confrontation, sans aboutissement définitif, au sujet, entre autres, de la reconnaissance.

Mouffe insiste sur le concept d'antagonisme pour mettre en lumière l'aspect foncièrement dissensuel de la vie collective. Elle ajoute que c'est par une conception agonistique du politique, qui admet que les luttes politiques sont justifiées et essentielles dans un contexte de diversité, qu'il est possible d'en dénouer le caractère inextricable. Comme il n'est pas possible d'éliminer les tensions conflictuelles, Mouffe suggère de modifier les oppositions entre ami-e/ennemi-e – des antagonismes – pour en faire des oppositions acceptables entre adversaires en démocratie pluraliste – des agonismes (1999, p.753-755). Ainsi, pour parvenir à l'instauration d'un espace pluraliste agonistique, il faut distinguer l'« ennemi » de l'« adversaire ». Alors que l'ennemi doit être éradiqué ; l'adversaire est considéré comme un interlocuteur légitime « *sharing a common symbolic space within which the conflict takes place* » (Mouffe, 2005, p.20).

Afin que les agonismes au sujet de questions qui relèvent de l'identitaire participent à la multiplication et à l'enrichissement des alternatives politiques, plutôt qu'à la paralysie des discussions conflictuelles, le théoricien William Connolly insiste sur le développement d'un *ethos pluraliste* approprié à un contexte de diversité. Selon Connolly, il est essentiel que les citoyens-nes fassent preuve d'un « respect agonistique ». Selon cette vertu civique, la légitimité de chacun-e des adversaires engagés-es dans une lutte est reconnue. Chacun-e doit faire preuve d'indulgence et de retenue dans l'expression de ses convictions profondes (Connolly, 2004, p.176). Ceci implique que les interlocuteurs-trices doivent aussi être « modestes », c'est-à-dire réciproquement conscients-es de la finitude possible, ou de la contestabilité, de leurs croyances (Connolly, 2004, p.173). L'*ethos pluraliste* prescrit par Connolly les appelle ainsi à accepter le risque potentiel de voir leurs positions se transformer au cours de l'échange.

Certains-es pourraient toutefois rétorquer que le « vivre-ensemble » – la volonté de participer au monde commun et de se solidariser avec ses concitoyens-nes – n'est plus possible puisqu'il n'existe plus d'*ethos collectif*. Au Québec, le sociologue Jacques Beauchemin (2007 a; 2007 b) soutient à cet égard que la consolidation de l'appartenance à une représentation unique et commune de la nation est une condition de la citoyenneté. Pour Beauchemin, la multiplication des espaces de représentation de soi menace l'unité et la cohésion au sein de la communauté politique québécoise. Suivant sa lecture, seule la transcendance de l'*ethos collectif* sur les particularismes assure le développement d'un espace civique inclusif et du lien social entre les citoyens-nes.

À l'instar des auteurs agoniques, nous croyons plutôt que c'est dans les possibilités d'énonciation de multiples récits sur l'appartenance, aussi subversifs soient-ils, que tous-tes se sentent inclus-es dans la communauté politique. C'est en développant un

ethos pluraliste, « *a shared identity of diversity awareness* » (Tully, 2000, p.228), que les citoyens-nes tolèrent, respectent et entrent en relation avec autrui. Le pluralisme agonistique nous appelle à considérer les récits sur la citoyenneté et la diversité comme des espaces de redéfinition et d'élargissement des lisières de l'identité québécoise. Comprendre le caractère radicalement hétérogène des récits permet de recadrer le rapport à la diversité afin que celle-ci soit considérée comme une *banalité partagée* au sein de la communauté politique. Alors que la méfiance vis-à-vis l'expression publique des différences ne saurait se faire qu'au prix de la périphérisation des citoyens-nes marginalisés-es; le développement d'un *ethos pluraliste* favorise l'expression plurivoque de lieux d'identification, et ainsi, leur inclusion.

2.3.3 Le processus infini de déplacement des frontières citoyennes

La perspective agonistique appelle à considérer les luttes au sujet de la reconnaissance comme des processus infinis de redéfinition des frontières citoyennes. La définition proposée par Maclure du pluralisme agonistique est de ce point de vue éclairante. Il le définit comme « une pensée de la démocratie en tant que déplacement continu de l'axe d'inclusion et d'exclusion qui voit dans la politique de l'identité un vecteur du processus de transformation démocratique » (2001, p.259). Si elle s'intéresse traditionnellement aux dissensus relatifs à la définition de conceptions morales du monde, l'approche agonistique peut aussi nous aider à penser la concurrence des luttes au sujet de la reconnaissance et de l'identification citoyenne.

C'est ainsi que chez le philosophe James Tully, les luttes politiques qui concernent la redéfinition des frontières de l'appartenance identitaire s'inscrivent dans une quête de liberté. Il apparaît essentiel pour Tully de rompre avec une proposition centrale des théoricien-nes pluralistes selon laquelle il est possible d'établir une théorie de la

justice qui puisse régler, une fois pour toutes, les luttes au sujet de la reconnaissance. L'un des écueils associés à cette littérature, qui défend un modèle ou l'autre de citoyenneté plurielle, est de considérer comme closes les luttes politiques (Tully, 2007, p.39-40). Tully avance qu'un récit citoyen, aussi tolérant, ouvert et inclusif soit-il, n'offre pas d'alternatives réelles aux individus et aux groupes qui subissent continuellement la domination, l'aliénation et l'exclusion.

Le philosophe défend alors le caractère perpétuel des conflits au sujet de la reconnaissance. Pour Tully, la possibilité actuelle et future de remettre en question et de modifier les normes dominantes maximise les conditions de liberté. C'est l'inclusion la plus extensive possible aux individus et aux groupes aux processus d'interprétation et de contestation d'un projet collectif qui contribue à leur allégeance et à leur identification à la communauté politique (2001, p.25). Si chaque lutte transforme la position des acteurs-trices de même que leurs normes de reconnaissance mutuelle, elle appelle à une recomposition de la prochaine lutte.

Tully précise ainsi que les luttes au sujet de la reconnaissance ne concernent pas que les demandes émises de parts et d'autres : elles concernent aussi les normes qui régissent l'association au sein de la collectivité (Tully, 2007, p.36). La possibilité de remettre en question ces normes est une condition de la citoyenneté chez Tully : c'est elle qui assure le passage du statut de sujet (qui subit les conventions et les règles du jeu) à celui d'agent (qui peut participer à la modification des règles du jeu). Ce sont les aspects continuel et dissensuel des tensions au chapitre des normes de la reconnaissance mutuelle qui atténuent l'oppression (Tully, 2001, p.5-6). Tully poursuit :

These struggles [over recognition] are understood as enduring and valuable features because, for reasons of plurality, there is no definitive recognition of the diverse members. The very suggestion that a particular reconciliation is

definitive (in theory or practice) is viewed with suspicion, as the voice of anti-democratic domination (2007, p.30).

Tully considère ainsi les frontières de l'inclusion et de l'exclusion au sein de la communauté politique comme modulées au gré des luttes politiques. La complexité et l'évolution des demandes de reconnaissance mutuelle empêchent la prise d'une décision définitive. Les luttes politiques, considérées comme perpétuelles, favorisent l'émancipation des citoyens-nes marginalisés-es, car ces derniers-ères peuvent critiquer la légitimité des idées dominantes et potentiellement les renverser ou, à tout le moins, en proposer des interprétations alternatives. Tully précise que se crée ainsi un espace de contestation et d'habilitation pour ceux et celles qui se sont vus-es assimilés-es, aliénés-es, exploités-es et opprimés-es par l'imposition d'un discours sur leur identité (Tully, 2007, p.38).

Le pluralisme agonistique pourrait toutefois se voir reprocher d'être aveugle au caractère persistant des idéologies dominantes compte tenu de sa conception des luttes politiques en tant que processus dynamiques et sans dénouement définitif. Comme le précise Mouffe, il n'est pas question d'occulter les antagonismes entre projets hégémoniques, résultats de rapports de pouvoir contingents, qui s'affrontent. Plutôt, la finalité – perpétuelle, s'il en est une – est de renverser l'ordre dominant au fil des luttes agonistiques (2010, p.20). Le pluralisme agonistique révèle les conflits et les rapports de pouvoir inhérents au politique, permettant ainsi l'expression de résistances (sinon, le politique apparaît comme figé, « naturel » et soustrait à la critique) (Mouffe, 1999, p.20) Maclure poursuit dans la même perspective et ajoute que c'est à partir des représentations identitaires dominantes à surpasser que des remises en question sont possibles et que naissent des narrations alternatives (2000, p.45-46).

En conclusion, les récits sur la citoyenneté et la diversité représentent des lieux foisonnants de redéfinition des contours symboliques de la communauté politique. Le pluralisme agonistique nous enjoint à définir ces narrations comme des espaces hétérogènes, éclatés et infinis de tensions au sujet de la reconnaissance identitaire. Cette approche théorique appelle ainsi à considérer les contestations émises par les citoyens-nes marginalisés-es comme contribuant à un élargissement continu des frontières de la citoyenneté dont les objectifs de justice sociale ont une portée universelle pour l'ensemble de la communauté politique.

CHAPITRE III

LES RÉCITS SCIENTIFIQUES QUÉBÉCOIS SUR LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Dans la littérature universitaire québécoise, plusieurs auteurs ont proposé une typologie des récits et des courants d'idées dominants sur la communauté politique (Maclure, 2000 ; Karmis, 2003 ; Courtois, 2010 ; Lamy, 2014 ; Weinstock, 2007). Ces interprétations²³ se sont révélées à travers les prises de parole, les réflexions, les colloques et les publications qui se sont multipliés sur les thèmes du pluralisme et de l'inclusion depuis le soulèvement, au début des années 2000, de débats publics sur les pratiques d'accommodements de type religieux au Québec. L'objectif de ce chapitre est de présenter les conceptions courantes de l'identité et de la diversité telles qu'identifiées dans les écrits des intellectuels-les québécois-es. Le corpus de textes, majoritairement mais pas exclusivement scientifiques, que nous avons analysé s'intéresse à la définition de frontières citoyennes québécoises, de même qu'à leur déconstruction. Nous nous intéresserons d'abord aux *récits monistes* : nommément, *Le Québec comme communauté historique* et *Le Québec comme espace civique*. Nous nous pencherons ensuite sur les *récits pluralistes* : le *Québec multiculturel : une vision libérale de la citoyenneté*; le *Québec comme lieu du dialogue interculturel* et le *Québec pluriel relu par les critiques pluralistes*. Nous tenterons ici de décrire brièvement les idées maîtresses sur la communauté politique telles qu'exprimées à travers ces discours aux degrés variables de sensibilité pluraliste.

²³ Comme l'avance Jocelyn Maclure, ces narrations identitaires ne relève pas de la « tabula rasa ». Elles s'inspirent plutôt des conceptions traditionnelles de la « québécité » pour en proposer des réinterprétations et des représentations alternatives (Maclure, 2003, p.46).

Ce chapitre nous apparaît essentiel afin de comprendre la façon dont est pensée la communauté politique par les élites intellectuelles québécoises, puisque ces représentations s'inspirent de et influencent l'imaginaire collectif. Néanmoins, nous insistons sur l'approche sociologique qui caractérise cette recherche. Nous réitérons l'importance de ne pas « fixer » de familles narratives et ainsi s'enfermer dans des catégories d'analyse qui teinteraient la lecture subséquente des mémoires déposés à la commission parlementaire chargée d'étudier le projet de loi 60 à l'automne 2013. À l'aide de la grille de lecture présentée au chapitre I, l'apport premier de ce mémoire est d'analyser les positions défendues dans le discours public pour dégager la variété de récits sur l'appartenance citoyenne au sein de la société québécoise.

3.1 Les récits monistes

Les discours critiques de l'État libéral et de son incapacité à protéger les minorités – soient-elles racisées, genrées, précarisées, marginalisées, etc. – contre les décisions de la majorité se décuplent dans les sociétés européennes et nord-américaines à la fin du 20^e siècle. Ces critiques, développées tant dans la littérature philosophique qu'exprimées par les groupes mobilisés et les mouvements contestataires issus de la société civile, constitueraient la nouvelle figure de la gauche. Obsédée par les questions de la reconnaissance, la « gauche identitaire »²⁴ serait en train d'imposer son projet éthique multiculturaliste dont la radicalité remet en cause l'*ethos* collectif (Rousseau, 2005; Beauchemin, 2007b; Courtois et Bock-Côté, 2007 ;). C'est à l'orientation pluraliste de la gauche québécoise, dont le projet interculturel fait partie, que s'opposent les premières lectures décortiquées dans cette section. Selon ces conceptions traditionnelles de la « québécité », qui partagent une sensibilité

²⁴ Guillaume Rousseau qualifie de « nouvelle gauche » ou de « gauche identitaire » la tendance des théories critiques et des revendications sociales à s'intéresser aux questions liées à l'identité, à l'exclusion et à la marginalité. Il contraste cette nouvelle gauche plurielle avec la gauche traditionnelle (*Old Left*) intéressée par les enjeux de classe, plus « rassembleurs ». Voir Rousseau (2005).

philosophique *républicaine*²⁵, il serait possible de dégager une interprétation dominante du projet national au sein de la communauté politique québécoise. La volonté du peuple y est présentée comme sa source première et essentielle de légitimation. Transcendant toutes les autres causes politiques, la poursuite du projet national serait mise en cause par l'expression de revendications identitaires particulières. Les demandes de reconnaissance culturelle sont dénoncées, car elles représentent une menace au droit démocratique de la société hôte à se gouverner et à décider, collectivement et à majorité, des biens communs à préserver pour assurer le « vivre-ensemble » (Courtois, 2010).

Ces lectures proposent une *représentation moniste* de la communauté politique en ce sens qu'elles subordonnent la prise en compte de la diversité à l'exigence d'assurer l'unité nationale. Comme le soutiennent Bob White et François Rocher, ces récits :

souhaitent plutôt réconcilier le pluralisme et l'interculturalité, vus comme des phénomènes sociologiques, avec l'impératif *politique* d'incorporation des immigrants à la nation québécoise, qui est portée par le groupe majoritaire francophone (2014, p.22).

Nous proposons de présenter ces discours *monistes*, réfractaires à une conception plurielle du Québec,²⁶ parmi les intellectuels et les tribuns défenseurs de la nation québécoise en nous inspirant de la typologie proposée par Stéphane Courtois (2010) et Guillaume Lamy (2014). La première famille narrative insiste sur l'identification à un héritage culturel pour assurer la pérennité de la communauté nationale (*Le Québec comme communauté historique*); la deuxième, sur l'adhésion à un projet citoyen (*Le Québec comme espace civique*). Nous les avons différenciées d'un point de vue

²⁵ Nous présentons ici les courants dominants du républicanisme tels que proposés au sein de la classe intellectuelle québécoise. Toutefois, plusieurs auteurs-es républicains présentent une alternative critique au républicanisme. Voir Philip Pettit (2004) et Cécile Laborde (2010).

²⁶ Certains auteurs associent ce type de discours au « nationalisme conservateur » (Piotte et Couture, 2012) ou à une « nouvelle sensibilité conservatrice » (Belkhodja, 2008 ; Belkhodja et Traisnel, 2012).

analytique pour en dégager les idées maîtresses, mais les discours qui s'y rattachent ne sont pas mutuellement exclusifs.

3.1.1 Le Québec comme communauté historique

Les lectures que nous avons regroupées ici présentent la nation québécoise comme le premier lieu d'appartenance au sein de la communauté politique²⁷. Elles reconnaissent l'existence d'un groupe culturel majoritaire dont le parcours historique a façonné les normes de la vie commune et les institutions québécoises. La reconnaissance de l'héritage culturel de la majorité de descendance canadienne-française y est présenté comme un *bien en soi* à protéger (Courtois, 2010). Ces récits insistent sur l'insuffisance d'une communauté politique dont l'allégeance ne serait fondée que sur le partage de principes juridico-politiques assurant l'égalité formelle entre les citoyens-nes. Ils mettent en garde contre les vacuités d'une conception civique « désincarnée », aussi bien que plurielle, de la communauté politique. Ce type de récit fonde l'appartenance collective sur l'adhésion à une culture commune, laquelle est définie selon une représentation *majoritaire* du sujet national québécois (Lamy, 2014, p.82).

Inspirées de la pensée communautarienne, ces lectures avancent que l'inscription des citoyens-nes dans une communauté nationale est significative dans la recherche des identités individuelles. À l'instar de la philosophie de Charles Taylor, l'appartenance collective y est vue comme un « horizon de sens légitime » qui inspire à l'existence humaine une finalité concrète (Kymlicka, 2003a, p.227). Si le rapport à la collectivité d'appartenance est central dans la définition du sens donné à l'existence humaine,

²⁷ Les principales figures intellectuelles qui y sont associées sont Jacques Beauchemin, Joseph Yvon Thériault, Éric Bédard, Mathieu Bock-Côté, Charles-Philippe Courtois, Marc Chevrier et Gilles Labelle.

c'est à l'État que revient le rôle d'offrir une vision hiérarchisée des normes et des pratiques culturelles en fonction de la normativité existante (Kymlicka, 2003a, p.226). L'inclusion au sein de la communauté politique québécoise est ainsi interprétée en fonction de l'identification des citoyens-nes aux référents culturels de la majorité fondatrice.

Selon ces récits, avance Courtois (2010), des *biens culturels*, à travers lesquels est révélé le caractère de la communauté nationale, doivent être préservés et chaque citoyen-ne est invité-e à y adhérer. L'idée de subordonner la diversité culturelle au socle culturel commun du Québec, « qui agit comme un foyer de convergence », est centrale à cette conception de la citoyenneté (Labelle, 2008, p.24). L'héritage culturel dont on veut assurer la pérennité témoigne de l'inscription historique de l'expérience québécoise. Comme le souligne Lamy, ces récits insistent sur l'importance des repères traditionnels puisqu'ils ont insufflé, et continuent d'insuffler, un sens véritable à la collectivité québécoise (2014, chap.5). L'héritage catholique, la langue française, une mémoire collective marquée par le passé canadien-français et le rapport à la tradition représentent, du point de vue de cette narration, des biens culturels significatifs pour le Québec et il serait trop tôt pour s'en départir par désir d'accéder à une conception plurielle et radicalement progressiste de la citoyenneté. L'auteur précise à propos de cette lecture de la communauté politique qu'elle :

se méfie de la foi aveugle envers ce monde meilleur et à venir qui n'existe pas et qu'on souhaite inventer. Ceux qui partagent cette sensibilité avancent qu'il est plus facile de détruire une société que de la construire et qu'il en est ainsi pour le sens commun qui donne naissance et entretient une conception partagée du bien commun. Pour eux, il n'est pas nécessaire d'abandonner une partie de soi pour surmonter les défis du présent (Lamy, 2014, p.107).

C'est ainsi que ces lectures posent comme antinomiques l'ouverture à la « diversité » avec la continuité d'une interprétation *traditionnelle* de ce qui caractérise l'identité

québécoise. L'élargissement des frontières de la citoyenneté est conçu comme un renoncement à « soi » ou une abdication devant ce que le culte du renouveau a de prometteur.²⁸ Ce que ce récit défend, c'est la continuité d'une communauté historique d'appartenance, de ses idéaux, de ses institutions et de ses coutumes en raison de la signification qu'ils revêtent pour la majorité d'origine canadienne-française.

Au Québec, cette conception de la citoyenneté tend à valoriser la pérennité de la culture franco-canadienne²⁹ et à idéaliser son parcours historique pré-Révolution tranquille, laquelle période est posée par les intellectuels-les associés-es au champ du républicanisme civique comme un moment émancipateur pour la société québécoise (Lamy, 2014, p.88). Cette valorisation de l'héritage du Canada français n'est pas étrangère à la persistance des récits nationalistes « mélancoliques »³⁰. Selon Jocelyn Maclure, ces lectures entretiennent avec le passé un rapport nostalgique marqué par la résistance à la domination britannique, puis anglophone, et aux oppressions successives vécues par le peuple canadien-français depuis le démantèlement de la Nouvelle-France (Maclure, 2000, p.42). Cet esprit de la survivance, poursuit-il, propose de « s'accrocher tant bien que mal à certaines pratiques et institutions héritées du régime français et [de] tenter de repousser dans le temps les menaces d'assimilation » (Maclure, 2003, p.48). Selon Fernand Dumont, les traces laissées par la colonisation sur l'inconscient collectif – soit une conception dévalorisante de « soi » – expliqueraient le malaise que la population entretient avec la reconnaissance

²⁸ La lecture de Marc Chevrier, qui regrette la vacuité de sens engendrée par la distanciation de « l'homme fini » envers ses horizons de sens hérités du passé, est de ce point de vue éclairante. Avec cette figure allégorique, Chevrier propose que « l'homme fini s'est donc réfugié dans le présent, la nouveauté et l'histoire où s'affrontent ses ambitions contingentes, pour ne pas succomber aux idéaux qui avaient mortifié des saints, consumé des héros et affamé des masses pieuses » (Chevrier, 2004, p.22).

²⁹ Les auteurs associés à ce récit tels Jacques Beauchemin, Joseph Yvon Thériault et Éric Bédard, auxquels nous ajouterions Mathieu Bock-Côté et Charles-Philippe Courtois, se réfèrent à l'héritage du Canada français. Les intellectuels comme Marc Chevrier et Gilles Labelle font plutôt l'éloge, respectivement, de la culture française et de la philosophie classique comme repères significatifs. Voir Jean-Marc Pottle et Jean-Pierre Couture (2012, p.12-13).

³⁰ Maclure emprunte le terme « mélancolique » à Jocelyn Létourneau (1998).

d'une multitude de récits sur l'identité québécoise (Maclure, 2003, p.51). L'ouverture des frontières de la citoyenneté québécoise et l'accueil de l' « autre » participeraient ainsi à la négation du « soi national » (Lamy, 2014, p.87). Du point de vue de cette trame narrative, l'hospitalité à la « différence » mettrait en péril la survie culturelle tétracentenaire de la nation francophone minoritaire sur le continent américain. Ce type de discours trouve sa traduction et son renouvellement dans les lectures³¹ qui insistent sur le devoir de retrouver dans le passé canadien-français les repères traditionnels sur lesquels repose l'appartenance collective.

L'attachement à la culture nationale est ainsi présenté comme garant du *lien social* entre les citoyens-es. C'est ainsi que le sociologue Jacques Beauchemin pose la représentation d'un « nous national » – ce qu'il nomme le sujet politique unitaire – comme essentielle au rassemblement des citoyens-nes autour d'un projet commun (2007a, p.2). Ce sujet politique est, selon Beauchemin :

défini par une communauté d'histoire majoritaire qui tend à l'investir du contenu mémoriel de son propre parcours historique de manière à s'affirmer à travers lui comme l'unique représentant de la nation (2007b, p.40).

Ce qui lui apparaît édifiant dans la construction et l'identification à la communauté nationale, c'est la constitution d'un monde commun qui donne sens à la poursuite d'un projet collectif significatif, durable et universalisant. Le projet éthico-politique en perdition que défend Beauchemin, c'est celui où règnent une conception solidaire de la justice sociale et le partage de la responsabilité devant la redistribution équitable

³¹ Chedly Belkhodja (2008) soutient que cette lecture trouve écho auprès de plusieurs collaboratrices des revues *Argument* et *l'Action nationale* qu'il associe au discours nationaliste de sensibilité conservatrice. Parmi ces derniers, Mathieu Bock-Côté (2008) présente les demandes de reconnaissance culturelle des « minorités culturelles » comme une « menace » qui pèse contre l'héritage culturel de la nation fondatrice. Ce qui est ici en cause, précise l'auteur, c'est la fonction intégratrice d'une « communauté de mémoire et de culture » contre la désintégration des forces collectives (Bock-Côté, 2008, p.111).

des ressources en collectivité (2007a, p.4-5). Pour ce dernier, « faire communauté » nécessite que les acteurs-trices dépassent leurs intérêts individuels pour penser et discuter communément l'élaboration d'un projet favorable à l'intérêt de tous-tes (2007a, p.9). Le lieu d'appartenance ultime au sein de la communauté politique est donc celui de la nation qui subsumerait les modes d'identification particulière. C'est ici que se crée une frontière entre ceux et celles qui voient dans la représentation dominante de la nation l'espace premier de leur allégeance citoyenne ; et ceux et celles qui n'arrivent pas à réconcilier leur conception de l'appartenance – soit-elle définie par rapport à leurs origines, à leur mode de vie, à leur espace de revendication politique, etc. – avec cette interprétation totalisante de l'identité nationale.

Ce que défendent les adeptes d'une telle lecture de la communauté politique, c'est la constitution symbolique d'une citoyenneté marquée par la culture commune, en l'occurrence celle de la majorité fondatrice d'expression française. La diversité est perçue comme une menace d'effritement qui pèse sur les socles qui fondent l'adhésion collective. Selon ce récit, la solidarité ne peut être fondée uniquement sur un contrat civique assurant à chacun-e une égalité juridique formelle. C'est ainsi que Beauchemin s'inscrit en faux contre la multiplication des demandes de reconnaissance. Il soutient que le projet éthico-politique de la modernité s'est replié sur sa seule dimension éthique, laquelle se résume à défendre le droit à la différence (Beauchemin, 2007a, p.7). La « société des identités », telle que décrite par ce dernier, est centrée sur la lutte pour la reconnaissance des particularités identitaires et a comme corollaire le délaissement du monde commun (Beauchemin, 2007a, p.3). Selon cette lecture, la « fragmentation » du sujet national québécois menace la solidarité collective nécessaire à la poursuite d'un projet qui est susceptible de s'adresser à tous-tes. Beauchemin résume ainsi que :

[L]a pleine reconnaissance du pluralisme de la communauté politique désarçonne le sujet politique national québécois (dont les Québécois

d'ascendance canadienne-française), dont on veut affirmer la consistance et la permanence historique (2003, p.29).

En résumé, ces lectures qui conçoivent le *Québec comme une communauté historique* s'intéressent à la reproduction de ce qui constitue l'essence de l'« horizon de sens légitime » de la communauté nationale québécoise. Elles craignent la désintégration de ce qui insuffle une finalité à l'*ethos* québécois et de ce qui rassemble au sein de la nation. Ces discours sur la citoyenneté proposent ainsi une représentation de l'appartenance fondée sur l'unité et sur la continuité historique. Les particularismes sont ainsi posés, *a priori*, par ce récit comme exogènes et problématiques du point de vue de la communauté nationale dont la fonction est d'obscurcir l'altérité au profit d'une représentation du projet politique à poursuivre. Les modes alternatifs d'identification collective et les espaces de contestation des normes dominantes ne sauraient être reconnus que si, au moment ultime de la décision politique – pour reprendre l'expression de Maclure (2001, p. 264) – elles se voyaient subsumer par une conception majoritaire de l'identité québécoise.

3.1.2 Le Québec comme espace civique

Les seconds récits auxquels nous nous intéresserons conçoivent le Québec comme le lieu premier d'identification politique où les citoyens-nes sont appelés-es à délaissier leurs spécificités pour participer communément au projet civique qui les transcende³². Le Québec y est présenté non pas comme une communauté d'appartenance basée sur l'adhésion au projet culturel de la nation, mais comme une communauté politique dont l'inclusion citoyenne est assurée par l'adhésion aux principes politiques fondamentaux qui caractérisent l'identité nationale (Karmis, 2003, p. 91). Selon

³² Les figures scientifiques associées à ces récits sont Guy Rocher, Daniel Baril, Yvan Lamonde et Louise Mailloux (membres du collectif les *Intellectuels pour la laïcité*), de même que Jean-Marc Pottie, Louise Beaudoin et Djemila Benhabib.

Karmis, cette conception de la citoyenneté propose que l'égalité de traitement, le partage de normes civiques et les institutions démocratiques, lieux où s'exprime la volonté du peuple, constituent autant de marqueurs clés de l'identité collective. Du point de vue de ce type de narration, poursuit l'auteur, il n'existe pas de barrières insurmontables à l'appartenance au sein de la communauté politique (Karmis, 2003, p.91). Plutôt, les individus acquièrent un même statut du point de vue de l'État par la citoyenneté juridique qui leur est reconnue et qui subsume leurs différences.

Comme le rappelle Danielle Juteau, ce type de discours propose de définir l'inclusion à la collectivité sur une nouvelle division de l'espace national où le domaine public est celui de l'universalisme citoyen et de la poursuite des valeurs civiques et le domaine privé, celui de l'expression des particularismes culturels (2002, p.449). Cette refondation, potentiellement plus large, des frontières nationales implique que toutes les résidants-es du territoire québécois peuvent acquérir la citoyenneté. Si la construction du corps national n'exclut pas de citoyens-nes sur la base de critères essentialistes, elle exige tout de même de ces derniers-ères de contribuer à la représentation *unique* mais *universalisante* de la communauté politique. Ceci implique pour les individus d'entrer dans la sphère publique en tant que « sujets nationaux neutres ».

Pour les citoyens-nes, l'appartenance au sein de la communauté politique repose d'abord sur la confiance partagée d'être traités-es équitablement par l'État. Afin de favoriser l'inclusion citoyenne, les présents récits insistent sur le respect de l'égalité morale au sein du corps national (Courtois, 2010). Selon ce principe, tous les sujets nationaux ont droit à un respect et à une considération indifférenciée de la part de l'État eu égard à la conception de la vie bonne qu'ils et elles désirent poursuivre (Maclure et Taylor, 2010, p.30). L'objectif est qu'aucun-e ne soit discriminé-e en fonction de ses pratiques et de ses croyances, soient-elles séculières ou religieuses. Si

plusieurs mécanismes peuvent être mis en place pour atteindre l'égalité morale, les récits présentés ici insistent sur l'établissement d'un régime de laïcité « ferme » (ou républicain), par comparaison au régime « ouvert » (ou pluraliste-libéral)³³.

Comme nous le rappellent Maclure et Taylor, la conception ferme de la laïcité repose sur cette idée « d'accorder une importance prépondérante aux modes opératoires de la laïcité [la neutralité étatique et la séparation de la religion et de l'État], élevés au rang de valeurs » et d'en prescrire une application stricte (2010, p. 40). Ce modèle de laïcité, qui insiste sur la valeur intrinsèque du moyen mis en œuvre – soit la position indifférenciée de l'État envers les choix de vie au sein de la communauté politique – est donc central à ces récits. Du point de vue de ses défenseurs-es, une vision non hiérarchisée des différentes convictions religieuses exige que les symboles étatiques, les institutions politiques et leurs représentants-es, de même que les agents-es des services publics, soient neutres, c'est-à-dire ne manifestent pas d'allégeance à quelconque système de croyances (Lamy, 2014, p. 43). Selon Guy Rocher, la neutralité « objective » ou « authentique » de l'État n'est pas seulement possible (2013, p. 38), elle est souhaitable si l'on veut assurer l'égale considération morale envers les citoyens-nes. Il soutient :

[L]a véritable laïcité (sans adjectif) de l'État et des institutions publiques n'a rien de l'intolérance qu'on lui attribue et elle n'est dirigée contre aucune religion en particulier. Elle est, au contraire, la posture la plus équitable, la plus juste et la plus démocratique que l'État puisse adopter (Rocher, 2011, p. 30).

³³ Selon Maclure et Taylor, la laïcité ouverte propose de trouver un arbitrage optimal entre le respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience (2010, p. 46-47). Ce régime de laïcité propose de permettre et de baliser l'expression religieuse dans la sphère publique (dont le recours aux accommodements raisonnables) afin d'atteindre ces deux finalités de la laïcité. Voir Maclure et Taylor (2010).

Si la citoyenneté a une portée universelle du point de vue de cette trame narrative, c'est parce que les règles de la vie commune s'appliquent de manière indifférenciée à tous-tes. Se définit ici une conception neutre et universelle de l'identité nationale en tant que condition de possibilité et exigence de l'inclusion citoyenne. Pour ses défenseurs-es, la poursuite du bien commun exige l'établissement d'un espace public « neutre », où chacun-e est invité-e à délaisser ses modes d'identification individuelle afin de favoriser la collaboration et la délibération collective (Lamy, 2014, p. 71). De ce point de vue, l'adhésion au projet civique collectif suppose la privatisation des particularismes culturels.

Une telle conception de la citoyenneté pourrait toutefois dépasser la finalité de favoriser l'appartenance au sein de la communauté politique via la création d'un espace civique neutre. Courtois soutient que, pour les tenants-es d'une telle vision citoyenne, l'allégeance au Québec exige aussi de contribuer à la poursuite d'un projet national : celui de poursuivre le trajet historique du Québec vers la « modernité ». Le processus d'émancipation de la communauté politique québécoise, poursuit l'auteur, se caractériserait par le recul de la mainmise de l'Église catholique sur les pouvoirs et les services publics, de même que par la sécularisation de la société (Courtois, 2010). Ce type de lecture inscrit donc les réformes politiques entamées depuis les années 1960 pour assurer la mise à distance du joug religieux sur les institutions publiques en continuité avec les luttes menées pour défendre la liberté de conscience, depuis la diffusion de la pensée des Lumières au XVIII^e siècle en passant par les revendications des Patriotes au XIX^e siècle (Lamy, 2014, p.51). Alors que les premiers récits présentés concevaient la différence de culte, de mode de vie, de pratique, etc. comme une menace à la pérennité de l'héritage de la majorité d'origine canadienne-française, les lectures présentées considèrent le pluralisme religieux comme une entrave à l'avancement inachevé des acquis civiques dont la Révolution tranquille constituerait un moment libérateur.

Cette trame narrative insiste donc sur la protection de *biens civiques* à vocation universelle qui constituent le socle des sociétés démocratiques et libérales dont fait partie le Québec (Courtois, 2010). Selon ce type de récit, l'appartenance au sein de la communauté politique québécoise exige des citoyens-nes qu'ils et elles s'identifient et contribuent au rayonnement de sa culture publique commune³⁴. Celle-ci serait fondée, entre autres, sur le français – considéré comme la langue de communication publique – sur la protection des droits et libertés individuelles, de même que sur les institutions représentatives. Lamy ajoute que ces discours placent au centre de leur conception de la culture publique commune le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes, lequel ne pourrait être respecté sans une conception ferme de la laïcité étatique (Lamy, 2014, p. 70).

Le rejet de toute forme « édulcorée »³⁵ de la laïcité est ainsi défendu comme une condition de l'émancipation des femmes, présentée comme une valeur fondamentale de la société québécoise. Selon Lamy, si les auteures féministes associées à ce type de discours, telles Louise Mailloux et Djemila Benhabib, se posent en « défenseuses exclusives » des droits des femmes, c'est qu'elles considèrent que tout compromis sur le plan religieux profite à l'avancement d'un intégrisme au détriment de la libération féminine (Lamy, 2014, p.65). C'est ainsi que l'égalisation du statut entre les hommes et les femmes de même que la laïcisation sont présentées comme synchroniques et emblématiques de l'avancée démocratique du Québec. Les propos de la professeure de philosophie Louise Mailloux illustrent bien cette idée maîtresse de ce discours féministe :

³⁴ Selon Micheline Labelle (2008), les éléments qui participent à la culture publique commune sont loin de faire consensus dans la littérature scientifique québécoise. Elle est généralement conceptualisée selon deux approches concurrentes: 1) certains auteurs l'associent aux principes juridico-politiques déjà mentionnés dans les chartes et au sein des institutions démocratiques ou 2) d'autres auteurs (dont Gary Caldwell et Julien Harvey, 1994 ; et Fernand Dumont, 1997) la définissent en y précisant explicitement un contenu culturel (p.31-32). Les récits qui nous intéressent définissent la culture publique commune selon la première approche.

³⁵ Nous faisons ici référence à la laïcité ouverte.

L'histoire en témoigne : les religions ont toujours eu des visées théocratiques et totalitaires, et elles ont toujours combattu la démocratie, l'universalisme des droits de l'homme, la liberté de conscience et l'égalité des sexes. C'est d'ailleurs en combattant les religions que ces valeurs ont pu devenir notre héritage le plus précieux (2011, p.129).

En résumé, ces récits excluent de la communauté politique l'expression des particularismes culturels, car ces derniers portent atteinte à la représentation neutre du corps national québécois. Ainsi, l'expression de l'« altérité » religieuse dans l'espace public – par opposition à l'athéisme ou à la neutralité – y est présentée comme menaçante pour le projet civique à vocation universelle dans lequel s'est engagée la majorité québécoise et notamment, selon les féministes associées, pour la progression du statut des femmes au terme des luttes menées par les mouvements sociaux depuis les années 1960.

3.2 Les récits pluralistes

Alors que Courtois (2010) et Lamy (2014) effectuent une distinction entre les narrations monistes et pluralistes, il nous apparaît important de fractionner les *récits pluralistes* afin de différencier les *récits multiculturels* (section 3.2.1) des *récits interculturels* (section 3.2.2) de ses interprétations *pluralistes critiques* (section 3.2.3). Ces lectures partagent une vision plurielle du Québec en ce qu'elles appellent à revisiter les représentations traditionnelles de la nation afin d'y valoriser l'expression d'une pluralité de modes d'appartenance.

3.2.1 Le Québec multiculturel : une vision libérale de la citoyenneté

Les récits républicains et monistes que nous venons de présenter – qui se veulent « mélancoliques » d'une représentation transcendante de l'identité québécoise – occupent une place importante dans les cercles intellectuels québécois. Il n'en

demeure pas moins que de tel récits ne sont pas monopolistiques : des discours antinationalistes et libéraux s'y sont, entre autres, opposés vivement depuis les années 1950, notamment par la participation du penseur et homme politique Pierre Elliott Trudeau à la revue *Cité Libre* (Maclure, 2000, p.136). Ces récits, qui proposent une vision libérale³⁶ du multiculturalisme³⁷, font également concurrence aux narrations interculturelles qui tentent de s'imposer depuis les années 1980 comme des représentations pluralistes majoritaires de la citoyenneté et de la diversité au Québec.

3.2.1.1 La philosophie sous-jacente à une conception pluraliste-libérale de la laïcité

Suivant le philosophe libéral John Rawls, Maclure avance que les démocraties libérales contemporaines se caractérisent par le phénomène du « pluralisme moral », c'est-à-dire par la présence d'une multitude de conceptions du bien et de définitions de la vie bonne; d'une diversité de croyances, de valeurs et de modes de vie, soient-ils religieux ou séculiers (Maclure 2010, p.198). À la lumière de la pensée rawlsienne, Maclure soutient qu'il est impossible et non avenue d'imposer une hiérarchie dans les différentes conceptions du bien afin de mettre un terme aux conflits qui en émergent (Maclure 2010, p.198). Si le pluralisme moral ne se limite pas au seul phénomène de la diversification au sein d'une même société des héritages culturels, cette dernière participe tout de même à l'intensification des désaccords et des tensions liés à l'expression d'une multitude de conceptions morales et de manières de mener sa vie (Maclure, 2010, p.198).

³⁶ Nous précisons que cette vision du multiculturalisme est libérale afin de la distancier de la conception communautarienne et libérale de Taylor. Nous référons ici à une conception plus individualiste de la citoyenneté multiculturelle.

³⁷ Maclure associe également à cette tradition de pensée Gérard Pelletier, Jean-Pierre Derriennic, Marc Angenot et Régine Robin. Voir Maclure (2000 ; 2003). Bien que des divergences demeurent, entre autres eu égard à la reconnaissance du nationalisme québécois, nous ajouterions à cette liste des auteurs tels que Daniel Weinstock et Will Kymlicka. Si ce dernier n'est pas québécois, sa défense du multiculturalisme s'adresse en premier lieu aux Québécois-es et aux Canadiens-nes.

Maclure remonte également au philosophe John Locke pour expliquer la vision pluraliste et libérale de la laïcité qu'il défend. Locke souligne la capacité limitée des êtres humains de se prononcer de manière irréfutable sur la justesse des différentes conceptions métaphysiques ou théologiques du monde, et remet ainsi en question la légitimité pour les êtres humains d'en arbitrer les désaccords émergents. Locke soutient la reconnaissance de l'agentivité des individus relativement à leur « choix de conscience, et plaide par le fait même en faveur d'un régime de tolérance³⁸ dans lequel la liberté religieuse est reconnue » (Maclure, 2010, p.198-199).

Comme le soutient Maclure, Rawls tout autant que Locke appellent à la prudence quant à la rationalité des êtres humains à déterminer des vérités métaphysiques, mais défendent tous deux l'autonomie des individus eu égard à leur définition du bien et à leur mode de vie (Maclure, 2010, p.199). Si l'autonomie individuelle est reconnue et promue par Locke et Rawls, l'État libéral se doit d'être neutre vis-à-vis les conceptions morales, soient-elles religieuses ou séculières, et les choix de vie des citoyens-nes (Maclure, 2010, p.199). Comme le soutient Rawls, nous rappelle Maclure, l'État ne doit appliquer qu'une « morale politique minimale », c'est-à-dire établir une entente qui instaure un ensemble d'institutions et de normes politiques réconciliables avec les choix de conscience de tous-tes et que les citoyens-nes endossent (Maclure, 2010, p.199).

Cette laïcité pluraliste-libérale, au cœur d'une vision libérale du multiculturalisme, est fondée sur la séparation de la religion et de l'État tout en mettant en place un régime de tolérance qui permette l'expression de la diversité religieuse ou séculière dans l'espace public (Maclure, 2010, p.197). Le but est d'éviter que le régime de laïcité mis en place par l'État impose en réalité une philosophie antireligieuse, et donc

³⁸ Il est à noter que la tolérance de Locke est limitée et contextuelle. Dans la *Lettre sur la tolérance*, Locke reconnaît la liberté religieuse des protestants-es, mais ne reconnaît pas ce droit aux athés-es et aux catholiques (Locke, 1686).

athéiste, à tous-les citoyens-nes (Maclure, 2010, p.204). Les finalités poursuivies par cette laïcité, dite « ouverte », est d'assurer l'égalité morale des citoyens-nes tout en protégeant leur liberté de conscience et de religion (Maclure, 2010, p.204).

Maclure met toutefois en garde contre une conception de la laïcité – dite républicaine – qui brouille les distinctions entre les finalités et les modes opératoires de la laïcité et tend à fétichiser ces derniers au détriment des premières. (Maclure, 2010, p.201). Les modes opératoires de la laïcité (la séparation de l'État et de la religion et la neutralité étatique), d'un point de vue pluraliste-libérale, ne sauraient être mis en place que dans l'optique où ils permettent de réaliser ses deux finalités, ses deux valeurs intrinsèques : l'égalité morale et la liberté de conscience (Maclure, 2010, p.202).

Maclure et Taylor définissent ces deux finalités poursuivies par le régime pluraliste-libéral de la laïcité. Le premier principe stipule que tous-tes les citoyens-nes ont droit à un respect et à une considération morale égale de la part de l'État et ont droit à un traitement égal devant la loi (Maclure et Taylor, 2010, p.30). Le deuxième principe réfère au fait que l'État occupe une position agnostique eu égard aux différentes conceptions du bien. Il confère aux citoyens-nes l'autonomie de déterminer, à la lumière de leurs systèmes de valeurs respectifs, le sens donné à leur existence. Il respecte donc leur liberté de conscience (Maclure et Taylor, 2010, p.31).

À ces deux principes qui relèvent de finalités morales s'ajoutent deux modes opératoires : 1) la séparation de l'État et de la religion et 2) la neutralité de l'État à l'égard des conceptions du bien et des choix de conscience des citoyens-nes (Maclure, 2010, p.201). Du point de vue de cette vision libérale et pluraliste, l'État ne saurait imposer une vision universalisante qu'elle soit religieuse ou séculière à ses citoyens-nes. Maclure précise à propos de la séparation de l'État de la religion et de la neutralité étatique eu égard aux croyances individuelles:

Évidemment, un État laïque doit être séparé d'une façon ou d'une autre de la religion. En effet, si l'État cherche à traiter tous les citoyens de manière équitable, il ne peut obéir à une communauté religieuse donnée, favoriser un groupe religieux au détriment des autres. L'État ne peut non plus construire ses logiques d'action et fonction d'une philosophie séculière systématique qui se substituerait à la religion. L'État laïque ne doit pas se lier de façon organique à un système totalisant, qu'il soit religieux ou séculier (Maclure, 2010, p.197).

À propos de cette conception libérale et pluraliste, Maclure poursuit qu'elle est la plus juste et la plus équitable en ce qu'elle assure aux croyants-es, tout autant qu'aux non-croyants-es, que leur liberté de conscience et de religion sera protégée et que l'État ne favorisera ni ne défavorisera l'une ou l'autre conception de la religion ou du sécularisme; l'une ou l'autre conception du bien ou manière dont les citoyens-nes entendent mener leur vie (Maclure, 2010, p.205).

Enfin, comme le rappelle Maclure à la lumière de la *Lettre sur la tolérance* de Locke, le régime de laïcité pluraliste-libéral met de l'avant l'idée que la condition de la laïcité s'applique à l'État et à ses institutions et non aux individus eux-mêmes (Maclure, 2010, p.203). À l'opposé, une conception républicaine rigide de la laïcité impose aux citoyens-nes et aux employés-es de l'État d'être « neutres » dans l'espace public afin de concrétiser les exigences de la neutralité et de la séparation.

3.2.1.2 La pensée libérale et multiculturelle de Trudeau

Inspiré des philosophes des Lumières tel Locke, Trudeau est l'un des plus premiers intellectuels du Québec qui a mis de l'avant et défendu férocement dans l'univers canadien et québécois une conception libérale du multiculturalisme. Pierre Elliott Trudeau était opposé à l'idée de reconnaître la nation québécoise ou un quelconque statut particulier pour le Québec à l'intérieur de la fédération (Gagnon, 2000, p.8). Selon Trudeau, le nationalisme s'opposait aux idéaux des Lumières, puisqu'il

consacrait les émotions et l'irrationalité au détriment de l'exercice de la raison individuelle (Maclure, 2003, p.55). Trudeau soutenait ainsi que « dans les sociétés avancées, le nationalisme deviendra aussi désuet que le droit divin des rois » (Trudeau, 1967, p.201).

Les auteurs-es libéraux-les près de la pensée de Trudeau ne partagent pas le postulat, commun aux récits républicains monistes et interculturels, selon lequel le Québec est une nation fragilisée en raison de la colonisation britannique et de l'hégémonie anglo-saxonne. Ils et elles refusent d'adhérer à l'idée de la responsabilisation du Canada anglais eu égard aux déficiences du Canada français (Maclure, 2000, p.140-142). Ces intellectuels-les, comme nous le verrons, s'opposent aussi farouchement au nationalisme québécois.

Pour Trudeau, le nationalisme entrerait en contradiction avec ses idéaux libéraux (la promotion de valeurs universelles, l'exercice de l'autonomie et de la raison individuelles) (Karmis, 2003, p.104). Le penseur libéral se voulait l'ardent défenseur des droits des individus. Il défendait une définition négative de la liberté, en ce qu'il insistait sur l'inexistence de barrières ou d'entraves à l'exercice des libertés et droits individuels, conçus comme essentiels à la pleine réalisation de l'agentivité humaine (Maclure, 2000, p.146). Selon Trudeau, l'institutionnalisation d'un statut distinct pour le Québec serait illibérale et contraire à la réalisation de sa conception de la liberté pour deux raisons. D'abord, ce serait un acte de reconnaissance du statut inférieur du Québec et de la nécessité pour cette province d'une « béquille » ou d'un besoin de protection supplémentaire (Laforest, 1993, p.173-194). De plus, la reconnaissance de la nation québécoise serait irréconciliable avec une conception universelle, civique et indifférenciée de la citoyenneté (Karmis, 2003, p.104).

Si Trudeau opposait les droits collectifs aux droits individuels, c'est parce que l'attribution des premiers limitait foncièrement les droits des groupes minoritaires et des individus (Maclure, 2000, p.147). Trudeau

a voulu faire du Canada une communauté politique purement civique, bilingue, multiculturelle et uninationale, fondée sur une appartenance commune à des valeurs telles que l'égalité juridique absolue, la symétrie entre les provinces, la tolérance à l'endroit des différences religieuses et culturelles exprimées (uniquement) dans la sphère privée et l'inaliénabilité des droits individuels (sauf en période de crise) (Maclure, 2000, p.149).

Si ce passage résume bien la pensée de Trudeau, force est de constater que sa position eu égard à l'expression de la diversité culturelle a évolué au cours de sa vie politique, comme en témoigne son ardente défense du multiculturalisme. Mais avant d'y parvenir, intéressons-nous d'abord à sa vision des identifications culturelles.

Pour Trudeau, d'un point de vue théorique, il n'existait pas de culture majoritaire officielle, ni au Canada ni au Québec, et aucune appartenance culturelle n'avait préséance sur une autre (McRoberts, 1999, p.175). Le maintien de l'héritage culturel des immigrants-es n'est pas incompatible, de ce point de vue, avec leur intégration à l'une ou l'autre des deux communautés linguistiques (Cardinal et Couture, 1998, p.250). C'est la consécration d'une vision multiculturelle du Canada dans un cadre bilingue que défendait Trudeau et qui s'oppose à la conception bilingue et biculturelle présentée par la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (1967). Les commissaires consacraient alors la nécessité de refonder une nouvelle entente de parité entre les deux peuples fondateurs au Canada afin de « sortir de la crise nationale » qui secouait la fédération canadienne en raison de la montée du mouvement nationaliste québécois (Haque, 2012, p.5).

Corollairement à sa négation de quelconques cultures majoritaires, Trudeau défendait une vision individualiste et libérale de la citoyenneté. Le préambule de la Loi sur le multiculturalisme canadien de 1988 consacre la protection universelle des droits et libertés fondamentales, ce qui exige que les membres qui s'identifient ou sont identifiés-es à un groupe culturel minoritaire soient protégés-es contre toute forme de discrimination (Canada, 1988 dans Cardinal et Couture, 1998, p.251).

La Loi sur le multiculturalisme canadien reconnaît également que la citoyenneté canadienne se caractérise par le rayonnement de sa mosaïque culturelle. Ceci signifie que les citoyens-nes canadiens-nes ont la liberté de « maintenir, de valoriser et de partager leur patrimoine culturel » et sont encouragés-es « à promouvoir l'expression et les manifestations progressives de ces cultures dans la société canadienne » (Canada, 1988, p.3-4). La Loi sur le multiculturalisme canadien fait en outre la promotion de la compréhension et de l'enrichissement individuel et collectif qui émanent des échanges interculturels (Canada, 1988, p.4).

Plusieurs auteurs-es québécois-es (Gagnon, 2000; Gagnon et Iacovino, 2003; Bouchard, 2011, 2012; Karmis, 2003; Rocher et *al.*, 2007) rappellent néanmoins le ressac qu'a reçu la vision multiculturaliste et libérale de la citoyenneté promue par Trudeau en raison de sa négation du caractère multinational de la fédération canadienne. À ce titre, Gérard Bouchard soutient que le multiculturalisme canadien n'a pas reçu un accueil favorable au Québec puisqu'il rejette la conception dominante au Québec de la société canadienne formée de deux nations ou de deux peuples fondateurs : la nation canadienne-française et la nation canadienne-anglaise (2012, p.93). Le multiculturalisme canadien nie, du point de vue de plusieurs auteurs-es québécois-es, le statut de nation ou de communauté politique au Québec l'amalgamant à un groupe ethnoculturel comme les autres (Bouchard, 2012, p.93 ; Gagnon, 2000, p.9 Rocher et *al.*, 2007, p.42).

Comme nous le verrons dans la section suivante, c'est à ce titre que l'interculturalisme québécois se différencie du multiculturalisme en raison de l'importance qu'il accorde à la survie de la culture majoritaire (d'où la centralité de la dualité majorité-minorités dans les récits interculturels); au développement d'une culture commune (d'un sentiment d'appartenance, d'une nation comme foyer d'accueil, d'une dimension collective de l'intégration) et à la création d'interactions et de rapprochements entre les citoyen-ne-s (Bouchard, 2012, p.99-101). Toutefois, le discours sur le multiculturalisme canadien se rapproche de plus en plus de l'interculturalisme québécois en misant sur les interactions et sur l'interculturel (Bouchard, 2012, p.96-97). Qui plus est, aucune société (incluant le Canada) ne peut prétendre à la neutralité culturelle de l'État ou à l'inexistence de l'ascendance d'un groupe culturel majoritaire sur les institutions de l'État (comment en témoignent l'officialisation d'une ou des langues publiques d'un État, la promotion de symboles nationaux, le choix des congés fériés, l'établissement d'un cursus d'enseignement scolaire).³⁹

3.2.2 Le Québec comme lieu du dialogue interculturel

Les lectures interculturelles⁴⁰ développées dans les milieux universitaires québécois traitent de l'interculturalisme principalement comme d'un modèle étatique d'aménagement de la diversité ethnoculturelle (Emongo, 2014a, p.225-226). Désirant se distinguer du discours multiculturel canadien⁴¹, les récits interculturels inscrivent l'enjeu du pluralisme au cœur de la communauté politique franco-québécoise qui constitue le pôle d'intégration pour les minorités ethnoculturelles (Rocher et *al.*,

³⁹ Le philosophe Will Kymlicka, grand défenseur du multiculturalisme canadien, convient de l'impossibilité de l'application réelle de la neutralité étatique. Voir Kymlicka, 2001, p.158.

⁴⁰ Parmi les auteurs-es associés aux récits interculturels se trouvent Gérard Bouchard, Charles Taylor, Alain-G. Gagnon, Raffaele Iacovino et François Rocher.

⁴¹ Sur les critiques adressées au multiculturalisme canadien par les tenants de ce récit voir, entre autres, Bouchard (2011; 2012), Rocher et *al.*, (2007), Gagnon (2000) et Gagnon et Iacovino (2003).

2007, p.42). Dans ces représentations de la collectivité québécoise, les bases de l'identification nationale sont fondées sur l'échange interculturel entre la société d'accueil québécoise et ses différentes composantes.

Les récits interculturels proposent ainsi une représentation élargie, soumise au dialogue et mouvante de la nation québécoise. Le passage suivant de Taylor est éclairant du point de vue de la narration interculturelle :

Quebec society has been engaged in a long-term project not only to survive as a francophone society but to flourish; and, indeed, to flourish as a democratic society based on equality and human rights. We invite those who come here from outside to join us (those already there) in this project as full members, which means, of course, learning the language and becoming integrated into the society. But we invite them to become full members of this society, with a say like all the others, whose views and contributions count as much as those of native born. We are indeed eager to benefit from the skills and insights that they bring to us from outside (Taylor, 2012, p.418).

Si les frontières de l'appartenance au sein de la communauté politique sont conçues comme étanches, c'est qu'*a priori* tous-tes les citoyens-nes du Québec sont invités-es à redéfinir les bases qui fondent l'adhésion collective. Ces lectures reconnaissent l'existence d'une pluralité de lieux d'appartenance et insistent sur le rapport dual qui existe entre, d'un côté, un pôle de la diversité, où la différence culturelle est reconnue et respectée; et de l'autre, un pôle de l'unité, essentiel aux échanges entre les citoyens-nes et à l'établissement d'un projet commun (Gagnon et Iacovino, 2003, p.435). Comme le soutiennent Gagnon et Iacovino :

[II] est nécessaire de trouver un équilibre entre une habilitation égale des identités de groupe en tant que composantes actives d'une communauté politique plus vaste, et le besoin de bases communes pour le dialogue, pour des raisons d'unité ; un repère central servant également de marqueur d'identité dans une société plus large et qui renferme en lui-même un pôle d'allégeance pour l'ensemble des citoyens (2003, p.418).

Certains auteurs (Sévigny, 2008 ; Courtois, 2010) soutiennent ainsi que les conceptions interculturelles du Québec sont marquées à la fois par des considérations pluralistes libérales et républicaines.

Les récits interculturels s'inscrivent d'abord dans une perspective pluraliste, en ce qu'ils proposent une vision hospitalière à la différence et labile des frontières de l'appartenance. S'inspirant de la philosophie libérale multiculturelle, ils considèrent d'abord que la reconnaissance juste, de la part de l'État et d'autrui, de la façon dont un individu s'identifie ou s'insère dans une collectivité est essentielle à sa dignité humaine (Taylor, 2009, p.41-42). L'expression de la diversité y est présentée comme une valeur démocratique fondamentale de la société québécoise (Gagnon et Iacovino, 2003, p.426). Le dialogue interculturel y est de ce point de vue posé comme un moyen d'abaisser les barrières d'incompréhension entre les individus, autant qu'entre les communautés, et de favoriser l'ouverture au sein d'une société marquée par la diversité (Salée, 2010, p.153-154). Les lectures interculturelles insistent sur l'enrichissement que permet l'échange entre « soi » et « autrui » et elles mettent de l'avant l'idée que le rapprochement culturel permet aux acteurs individuels et collectifs de s'enrichir mutuellement.

Il s'agit aussi de conceptions inscrites dans une philosophie républicaine, puisqu'elles insistent sur l'importance d'assurer le « vivre-ensemble » au sein de la communauté politique. Ceci exige que les citoyens-nes partagent une culture publique commune, fondée d'abord sur la langue française comme vecteur de communication, comme « foyer de convergence » de tous-tes les citoyens-nes du Québec (Gagnon et Iacovino, 2003, p.421-422). L'accent est mis sur l'établissement de lieux de rapprochement et de solidarité au sein de la communauté politique. Selon Rocher, le cadre commun vise à amenuiser les points de tension qui apparaissent irréconciliables et à favoriser l'intégration harmonieuse des immigrants-es à la société d'accueil

(Rocher, 2012).⁴² La participation politique est ainsi valorisée par le récit interculturel en tant que condition de la citoyenneté et que rouage essentiel à l'établissement d'une culture publique commune. La participation constitue d'abord un potentiel d'habilitation (d'« *empowerment* ») et d'autodétermination des citoyens-nes marginalisés-ées. Elle fonde également l'appartenance à la communauté politique sur l'engagement à la vie citoyenne et sur la construction du projet collectif (Gagnon et Iacovino, 2008, p.70-71). Dans le même ordre d'idées, la poursuite de finalités communes et le règlement des conflits doivent être atteints par des moyens démocratiques, d'où la centralité du dialogue et de la négociation au cœur des conceptions interculturelles (Gagnon, 2000, p.14). Plutôt que de reléguer les particularismes culturels à la sphère privée pour éviter l'éclatement de conflits « irréductibles », les interprétations interculturelles font des débats collectifs, dans le respect de l'expression d'une multitude de lieux d'appartenance, une condition de l'adhésion à la collectivité.

S'ils proposent une représentation hétérogène, dynamique et inclusive de la communauté politique, les récits interculturels sont généralement cadrés par les auteurs-es autour du rapport qu'entretient la majorité fondatrice d'expression française avec les minorités issues de l'immigration (Labelle et Dionne, 2008, p.45). Cette vision qui insiste sur la dualité entre les Québécois-es d'origine canadienne-française et les néo-Québécois-es est centrale chez le sociologue Gérard Bouchard. Il qualifie d'intégrateur le récit pluriel sur la communauté politique qu'il propose en raison de l'importance qu'il accorde à articuler l'expression de la diversité avec la continuité des dimensions civiques et symboliques collectives, informées par l'expérience de la majorité culturelle francophone, qui fondent l'appartenance au sein de la nation (2012, p.64-65). S'il importe de s'intéresser à sa conception interculturelle – qu'il a développée et promue depuis la tenue de la Commission de

⁴² Rocher parle d'approche interculturelle cohésive (2012) ou citoyenne (2014).

consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles qu'il a coprésidé avec Taylor –, c'est qu'elle a influencé, en raison de la notoriété dans l'espace public de l'auteur et de sa résonance dans la littérature scientifique, la façon dont est communément posé l'interculturalisme.

Bien qu'elle ne nie pas l'hétérogénéité – en termes de croyances religieuses ou séculières, de modes de vie, d'orientation sexuelle, etc. – inhérente à la majorité de descendance canadienne-française, la vision développée par Bouchard s'intéresse principalement à l'expression de la diversité « ethnoculturelle » et à sa réconciliation avec les préoccupations du « groupe majoritaire ». C'est ainsi que l'auteur conçoit l'échange interculturel sur l'axe des rapports intercommunautaires entretenus entre cette « majorité » et les « groupes minoritaires ». La finalité de ces rapprochements est de voir émerger une nouvelle culture commune qui se veut métissée et dynamique et à laquelle les Québécois-es de tous horizons peuvent se sentir appartenir (Bouchard, 2012, p.73).

Bouchard soutient qu'une vision interculturelle qui prend acte de ce rapport dual peut parvenir à concilier les demandes de reconnaissance exprimées de part et d'autre. D'un côté, une telle vision interculturelle reconnaît à la majorité de descendance canadienne-française le droit de reconduire certains éléments symboliques constitutifs de la communauté politique, d'où l'importance d'assurer la centralité de la langue française dans la vie publique de même que la pérennité de certains aspects de sa culture⁴³. La reconnaissance de la prépondérance de la « culture nationale fondatrice » est pour Bouchard essentielle, puisqu'elle prend acte des inquiétudes soulevées par les Québécois-es d'origine canadienne-française quant à l'avenir de

⁴³ Bouchard inclut, entre autres, parmi ceux-ci : la prépondérance du récit de la majorité dans les cours d'histoire du Québec et l'importance du christianisme dans les cours d'éthique et de culture religieuse. Voir Bouchard (2011, p.422).

leur culture francophone en Amérique du Nord.⁴⁴ De l'autre côté, sa conception interculturelle se fonde sur l'impératif de reconnaître les particularismes culturels, de ne baser aucune exclusion sur ceux-ci et de voir la culture commune se modifier et s'enrichir au contact de la différence (Bouchard, 2012, p.99-101). Si Bouchard admet que la dualité place la « majorité » en position de prépondérance vis-à-vis les « minorités culturelles », il insiste sur sa finalité : atténuer la division entre « soi » et « autrui » afin de rendre l'*ethos* collectif plus inclusif à la diversité (2012, p.58).

Les lectures interculturelles, dont celle de Bouchard, ne font toutefois pas consensus au sein de la littérature scientifique. Forts-es de l'idée de proposer une conception alternative d'un récit interculturel sur le Québec, des auteurs-es adoptent une perspective orientée vers la citoyenneté⁴⁵ pour éviter les écueils d'une perspective qui essentialise le rapport entre « majorité » et « minorités ». Critiques de l'interculturalisme en tant que « modèle d'aménagement de la diversité », d'autres appellent à revaloriser une tradition de pensée interculturelle au Québec, laquelle repose sur une acception plus large de la diversité en tant que condition de l'humanité qui enjoint à une éthique mutuelle et équitable de la rencontre⁴⁶.

⁴⁴ Pour une présentation de la position de Bouchard quant à la fragilité identitaire de la francophonie québécoise, voir Bouchard (2011, p.427).

⁴⁵ Voir Rocher et al. (2007) ; Labelle (2008) et Labelle et Rocher (2010).

⁴⁶ L'ouvrage de Lomomba Emongo et de Bob W.White (2014) est d'ailleurs motivé par l'objectif de porter un regard critique sur l'interculturalisme et, notamment, de différencier ce qui est de l'ordre du discours ou de l'idéologie intercultureliste de l'interculturel conçu en tant que tradition philosophique. Karmis soutient également que l'interculturalisme, en tant que modèle étatique de prise en compte de la diversité, s'est distancé de son idéal type. Selon l'auteur, lorsque l'interculturalisme est cadré selon un axe vertical entre la société d'accueil (et sa majorité culturelle) et les minorités, il s'agirait davantage d'un discours « nationaliste intégrateur » d'inspiration interculturelle qui place les secondes en position de domination en ce qu'il insiste sur l'allégeance première de toutes et de tous à l'unité au sein de la société d'accueil, en l'occurrence, la nation franco-québécoise (Karmis, 2003, p.99 et p.109-111).

3.2.3 Le Québec pluriel relu par les critiques pluralistes

Alors que le Québec est souvent perçu et présenté comme un lieu phare pour l'interculturalisme, des auteurs-es critiques questionnent les narrations qui célèbrent la diversité culturelle puisqu'elles ne remettent pas suffisamment en cause les inégalités structurelles qui affectent certains-nes citoyens. Nous nous pencherons sur les *critiques pluralistes* issues des *perspectives postcoloniales* adressées aux discours pluralistes dominants. Dans le sillon d'un récent ouvrage collectif dédié à valoriser parmi la littérature canadienne les études critiques⁴⁷, nous nous intéresserons aux approches pouvant éclairer les limites de la construction des frontières nationales dans les visions pluralistes. Selon les lectures que nous présenterons⁴⁸, les récits dominants sur l'interculturalisme et sur le multiculturalisme, malgré leur ouverture à la différence et leur vision labile de l'identité, ne permettent pas de dépasser les conceptions « occidentalocentrées » de l'altérité et s'intéressent trop peu aux causes des inégalités sociales qui limitent la réciprocité et l'horizontalité des rapports interculturels. Nous nous intéresserons ici aux critiques postcoloniales qui contribuent à faire la lumière sur les rapports de pouvoir coloniaux, racisés et genrés, souvent minimisés dans les débats scientifiques sur la diversité canadienne⁴⁹, qui reproduisent la marginalisation de certaines catégories de citoyens-nes (Caldwell, Leroux et Leung ; 2013, p.7-8). Elles insistent sur les conditions de construction de la « différence » et de la « normativité » et sur ses implications pour les possibilités d'énonciation de récits alternatifs sur la communauté politique québécoise.

⁴⁷ Il s'agit de l'ouvrage *Critical Inquiries : A Reader in Studies of Canada* codirigé par Lynn Caldwell, Carianne Leung et Darryl Leroux (2013).

⁴⁸ Nous associons Daniel Salée, Micheline Labelle, Paul Eid, Darryl Leroux, Daiva Stasiulis, David Austin, Chantal Maillé et Sirma Bilge à ces critiques pluralistes issues d'une perspective postcoloniale.

⁴⁹ En témoignent les travaux critiques d'Eva Mackey (2002), d'Eve Haque (2012), d'Himani Bannerji (2000) et de Richard Day (2000) sur le multiculturalisme canadien.

Les auteurs-es qui adoptent une perspective postcoloniale jettent un regard sur les causes structurelles de la reproduction systémique de frontières citoyennes. De ce nombre, Daniel Salée défend l'idée que les discours au sein des sociétés occidentales qui présentent une apparente ouverture au pluralisme ne sont pas étrangers à la perpétuation du rapport inégalitaire entre le groupe majoritaire eurodescendant et les minorités racisées. S'intéressant aux récits interculturels québécois, Salée soutient qu'il existe un paradoxe inhérent à l'idée de pouvoir soumettre au dialogue la culture commune tout en définissant *a priori* certains éléments normatifs communs à la communauté politique (2010, p.156). Bien que l'interaction culturelle soit encouragée, il n'en demeure pas moins que les structures de pouvoir sous-jacentes entre le groupe dominant et les minorités opprimées ne sont pas remises en cause et que les principes démocratiques, de même que les « normes culturelles » sur lesquelles repose la société d'accueil, ne font pas l'objet de discussion (Salée, 2010, p.157). Ce type de discours sur l'ouverture à l'« altérité » n'est que tolérant : il ne s'agit en aucun cas à un examen de conscience, ni à une réflexion autocritique, que se soumet la société québécoise (Salée, 2010, p.157). Pour ce pan de la littérature critique, les lectures pluralistes ne permettent pas de renverser l'hégémonie culturelle du groupe dominant sur les institutions de l'État, ni de remettre en question « l'apparent universalisme » de la normativité du groupe dominant.

Salée précise que ce sont les rapports socioéconomiques de pouvoir et les inégalités dans l'accès aux ressources qui expliquent que des frontières existent entre le groupe dominant et les minorités marginalisées (Salée, 2010, p.162). Les récits interculturels – en insistant sur les bienfaits du dialogue, l'ouverture bienveillante de la société d'accueil à la diversité et les discriminations ponctuelles que subissent les membres issus des minorités – ne remettent pourtant pas en cause les fondements du fonctionnement de la nation québécoise : soit qu'elle est basée sur un capitalisme qui mène forcément à la hiérarchisation et à l'exclusion économique; et que la culture et

les normes occidentales du groupe de descendance canadienne-française sont perçues comme fondamentalement supérieures (Salée, 2010, p.163). Des auteurs-es canadiens-nes ont reproché également aux discours multiculturels de reproduire une représentation lisse et amélioratrice de l'identité nationale canadienne, périphérisant ainsi l'expérience oppressive vécue par les citoyens-nes d'héritages culturels non-eurodescendants (Bannerji, 2000; Mackey, 2002 ; Day, 2000).

Paul Eid et Micheline Labelle critiquent ainsi les discours pluralistes qui valorisent la reconnaissance de la diversité puisqu'ils édulcorent les rapports de domination qui sont à l'origine des difficultés d'ordre culturel, social et économique à l'inclusion des individus racisés au sein de la communauté politique. Les sociologues défendent l'importance de la lutte au racisme, puisqu'elle se penche sur

les rapports de pouvoir issus du colonialisme et de l'esclavage, [sur] leurs séquelles dans la colonialité contemporaine, [sur] la domination, la répression et l'exploitation liée à la racisation des populations (2013, p.19).

Les auteurs-es associées à ce type de critiques s'activent donc à déconstruire les prémisses d'un espace symbolique eurocentriste qui contribuent à la perpétuation systémique d'attitudes discriminatoires à l'égard des individus et des groupes racisés. À ce propos, Bob White et François Rocher précisent :

La pensée eurocentrique (qui s'appuie sur les valeurs et principes, dits universels, qui s'inscrivent dans la tradition démocratique libérale) justifie la présence de hiérarchies sociales et culturelles en posant comme supérieures certaines normes par rapport à d'autres, considérées comme moins évoluées. Les progrès historiques des sociétés héritières de l'âge des Lumières, et les traditions et les institutions démocratiques qui se sont développées dans son sillage revêtraient ainsi une supériorité morale face aux traditions non occidentales (2014, p.24).

Les études qui adoptent une perspective postcoloniale et féministe peuvent ici nous éclairer sur l'expression de récits eurocentriques qui contribuent à la perpétuation des catégories de l'altérité et de la mêmété. Elles s'intéressent aux arguments mobilisés dans le discours politique et le discours public pour créer des frontières entre le « non-nous » et le « nous » québécois. Selon plusieurs auteurs-es (Leroux, 2014 ; Marhouse, 2010 ; Bilge 2010, 2012), le processus discursif place en position antagonique un « soi civilisé » et un « autre archaïque ». Le cadre argumentatif est centré alors sur des « normes » culturelles qui structureraient des collectivités mises en opposition.

Selon Silma Bilge, la reconnaissance des droits culturels, associés aux croyances et aux pratiques religieuses, et la poursuite de l'égalité des genres sont mobilisés pour créer une distinction entre les sociétés occidentales et non-occidentales. Bilge poursuit en spécifiant qu'il est difficile de dépasser une acception courante, reconduite tant dans la littérature académique⁵⁰ que dans les discours politiques, selon laquelle le féminisme ne pourrait se réconcilier avec la diversité religieuse⁵¹ (2010, p.203). Cette rhétorique binaire s'est transposée dans les débats publics sur la reconnaissance du pluralisme culturel au Québec. Alors que les sociétés non-occidentales sont présentées comme marquées par la transcendance religieuse qui participe au renforcement du patriarcat et de l'hétéronormativité ; les sociétés occidentales, dont le Québec fait partie, sont présentées comme libérées du joug religieux et devenues ainsi le lieu exemplaire du respect des libertés sexuelles et des droits des femmes (Bilge, 2010 ; 2012). Des auteurs-es critiques⁵², tout comme des

⁵⁰ Bilge fait ici référence à la thèse défendue par la philosophe féministe Susan Okin (1999).

⁵¹ Un ouvrage récent critique cette vision occidentale et hégémonique du féminisme. À la lumière des études féministes postcoloniales inspirées du *Black Feminism*, les auteures du collectif proposent une relecture de l'islamisme qu'elles réconcilient avec les luttes pour l'égalité entre les hommes et les femmes. Voir Zahra Ali (2012).

⁵² Au sein de la littérature académique québécoise, les travaux de Daniel Salée et Chantal Maillé (2013) et de Chantal Maillé (2007) sont éclairants du point de vue de la réception des théories postcoloniales dans les études féministes au Québec.

collectifs issus de la société civile⁵³, appellent à remettre en question ces conceptions eurocentristes et évolutionnistes du rapport au religieux et de l'émancipation féminine. Suivant cette perspective, les discours occidentaux qui opposent laïcité et égalité entre les hommes et les femmes participent à l'établissement de frontières nationales entre les citoyens-nes de première zone, ceux et celles qui souscrivent à ces « normes culturelles majoritaires », et les « autres » citoyens-nes suspectés-es de ne pas y adhérer. Cela pose un défi à l'expression de récits pluriels sur l'identification au sein de la communauté politique, car certaines expériences de ce qu'est être Québécois-es sont marginalisées. Chantal Maillé explique :

Au Québec, les grands récits identitaires demeurent ancrés dans des représentations où ni la race ni le racisme ne semblent exister, et les expériences des femmes minoritaires sont souvent amalgamées à la position périphérique et inexacte de la catégorie « femmes immigrantes », une position qui efface l'inscription de chaque expérience de la marginalité que vivent les femmes dites « immigrantes » et corrobore le métarécit d'une société québécoise blanche, homogène, de métissage récent, où la présence d'autres groupes culturels est un phénomène récent, alors que la dimension autochtone est abordée comme un élément marginal de l'histoire (Maillé, 2007, p.98).

C'est ainsi que des critiques mettent en garde contre les récits pluralistes québécois qui présentent la diversité comme le résultat de contingences récentes ou comme une réalité étrangère à « soi ». Une vision de la communauté politique qui insiste sur la reconnaissance des communautés nationales ou ethnoculturelles est accusée de réduire la pluralité des expériences interculturelles vécues au sein de la société québécoise. Une telle conception offrirait une définition trop restrictive du pluralisme

⁵³ Des groupes militants, étudiants ou communautaires féministes, dont les *Sorcières*, *Nemesis*, le *Centre communautaire des femmes sud-asiatiques*, *Les Femmes Autochtones du Québec Inc.*, le *Collectif de recherche sur l'autonomie collective* (CRAC) et l'*Institut Simone de Beauvoir*, remettent en question les systèmes intersectionnels - patriarcal, capitaliste, colonial et impérial - d'oppression qui affectent les femmes (voir Maillé et Salée (2013) et Anna Kruzynski (2004)).

culturel en excluant plusieurs lieux d'appartenance et une panoplie d'espaces de rencontres, d'expression et de contestation des normes dominantes – notamment dans les milieux féministes, écologistes, anarchistes, etc. (Karmis, 2003, p.100).

Les auteurs-es qui adhèrent à cette critique soutiennent également que les lectures pluralistes évincent le caractère plurinational du Québec lorsqu'elles peinent à articuler les liens existant entre la nation québécoise, la communauté historique anglophone et les Premières Nations (Maclure, 2000, p.130 ; Frozzini, 2014, p.105-110). De ce point de vue, elles éclipsent une partie de la trajectoire historique de la majorité d'origine canadienne-française et, notamment, les interactions de celle-ci avec les Autochtones⁵⁴ depuis l'arrivée des colons européens sur le continent américain et avec les premiers-ères immigrants-es (d'origine britannique, irlandaise, juive⁵⁵).

À titre d'illustration, les lectures interculturelles, bien qu'insistant sur l'hybridité de la culture commune québécoise, nient du même coup que des dynamiques d'échange interculturel existent depuis l'époque de la Nouvelle-France.⁵⁶ Elles s'inscrivent en partie dans un esprit de la survivance qui insiste sur la nécessité d'assurer la pérennité de certains marqueurs culturels qui caractérisent la société d'accueil. Ceci est frappant chez Bouchard qui prend acte des inquiétudes exprimées par la majorité franco-québécoise quant à leur « position vulnérable » sur le continent nord-américain pour défendre sa conception interculturelle. Il soutient :

⁵⁴ Pour une perspective critique sur le colonialisme, pouvant aller jusqu'au racisme, de l'État québécois, notamment à l'égard des communautés autochtones, voir Salée (2005, 2010).

⁵⁵ Pour une lecture éclairée sur l'apport de la communauté juive de Montréal à l'interculturalité au Québec voir Anctil (2014).

⁵⁶ Pour une lecture critique de l'évincement des interactions avec les Premières nations dans le modèle interculturel de Bouchard, voir Frozzini (2014, p.105; 109-110). Si Bouchard évince cette question dans son ouvrage sur l'interculturalisme (2012), c'est en raison d'une demande des Autochtones à l'égard du Québec d'être traités en tant que nations. Bouchard s'est intéressé ailleurs, avec une perspective critique, à la reproduction d'imaginaires sur le métissage par les Québécois-es (2015).

[O]n ne peut faire abstraction de plus de deux siècles de lutte pour la survie dans un contexte marqué par le poids défavorable du nombre, par un rapport de pouvoir inégal et par diverses tentatives d'assimilation de la part d'une autorité coloniale. La mémoire qui en a résulté est naturellement porteuse d'insécurité. Elle véhicule aussi un rappel constant à la vigilance (2011, p.412).

Présenter les Québécois-es d'ascendance canadienne-française dans une position victimaire n'est pas sans conséquence sur l'opacification de leur rapport à la colonisation. Elle dédouane en partie la nation québécoise de se percevoir comme reproductrice d'inégalités et d'oppression. Lorsque les narrations québécoises insistent sur l'élément traumatisant de la conquête britannique pour la survie de la culture francophone en Amériques, elles omettent du même coup que la période coloniale française a été marquée par la domination coloniale à l'endroit des populations autochtones, par la discrimination raciale et par l'esclavage à l'endroit de certaines catégories d'immigrants-es (Austin, 2010, p.25). L'auteur montréalais David Austin soutient à ce propos que « la narration nationale fondatrice du Québec est un récit de l'innocence⁵⁷ et de la victimisation » (2010, p.19). L'anthropologue canadienne Eva Mackey défend, pour sa part, que les récits multiculturels dominants présentent l'écoumène national canadien comme ouvert et innocent (2002, p.88), minimisant du même coup l'expérience coloniale au Canada.

Il est reproché aux récits qui insistent sur la « découverte » de l'Est du continent américain par les Européens et sur la création du Canada par deux peuples fondateurs, canadien-anglais et canadien-français, de camoufler l'occupation ancestrale du territoire par les peuples autochtones. Ce type de récit trouve sa traduction au Québec

⁵⁷Inspirée des écrits des auteurs-es Eve Tuck et K. Wayne Yang (2012), Chelsea Vowel, militante et bloggeuse métisse, soutient à propos du récit de l'innocence au Québec qu'il « washes away Quebec's history of colonialism while reinforcing Quebec's own experiences as a colonized people » (2015). Elle soutient que les discours courants sur l'identité québécoise (et canadienne) métissée participent à minimiser l'expérience coloniale vécue par les Autochtones et les Métis alors que les privilèges de la majorité d'origine canadienne-française ou canadienne-anglaise ne sont pas remis en cause.

dans le cadrage de la nation québécoise comme « fragilisée ». La mystification du rapport colonial des colonies canadiennes-françaises avec les Premières Nations dans les discours dominants et à travers les mythes sur la fondation du Canada est toutefois remise en question au sein des études sur le colonialisme⁵⁸. Ces dernières sont essentielles à l'expression de récits alternatifs sur le Québec, en l'occurrence, des récits qui témoignent des expériences vécues par les Autochtones sur le territoire.

Les récits pluralistes sur la nation québécoise qui évincent la colonisation des Autochtones par les autorités canadiennes-françaises participent de plus à consolider l'idée d'un Québec « civilisé ». Cette idée trouve écho au sein de la société québécoise lorsque le Québec, à l'instar du Canada, est présenté comme un lieu irréprochable d'émancipation et de justice, comme en témoignent les discours qui insistent sur les valeurs civiques « propres » aux sociétés occidentales. C'est d'ailleurs ce que soutient Darryl Leroux (2013) qui a analysé une centaine de mémoires déposés à la Commission Bouchard-Taylor. Il défend que les interventions des participants-es, qui ont opposé les normes et les pratiques culturelles universelles du Québec avec celles illibérales de l'« autre racisé », s'inscrivent dans un discours colonial fondé sur une différenciation culturelle qui promeut la supériorité des sociétés blanches occidentales. Son analyse permet de comprendre l'implication d'un tel discours sur la construction des frontières de l'identité québécoise dans un contexte où l'immigration monopolise les débats sur la « diversité culturelle ». Selon plusieurs auteurs-es associés-es à la perspective postcoloniale (Austin, 2010 ; Leroux, 2013 ; Maillé et Salée, 2013 ; Salée, 2005 ; 2010 ; Stasiulis, 2013), les récits pluralistes qui ne lèvent pas le voile sur le double rapport à la colonisation au Québec ne sont pas étrangers aux discours qui insistent sur les « menaces » et les « défis » posés à la nation québécoise par les individus « racisés ».

⁵⁸ C'est notamment l'objectif de l'historienne Saliha Belmessous qui revisite la période d'occupation française sur le territoire nord-américain pour faire la lumière sur le système colonial en place qui visait l'assimilation des populations locales à la culture francophone et catholique (Belmessous, 2005).

En résumé, ces récits critiques des discours pluralistes appellent au questionnement de la marginalisation vécue de façon systémique par les citoyens-nes racisés-es en raison de l'accès inégalitaire aux ressources économiques et aux leviers du pouvoir au sein de la communauté politique. Ces lectures inspirées des études postcoloniales considèrent que l'inclusion et l'ouverture des frontières citoyennes exigent d'articuler à la fois les luttes aux inégalités sociales qui relèvent de la segmentation du marché du travail et de la perpétuation des normes eurocentriques (White et Rocher, 2014, p.24) avec les enjeux de la reconnaissance. Les auteurs-es critiques issus-es des études postcoloniales éclairent entre autres les « angles morts » d'une lecture interculturelle qui propose de prendre en compte une multitude d'expériences et d'interprétations de la québécoisité. Il s'agit pour ces auteurs-es d'une entreprise limitée et inévitabile en raison la difficulté pour une pluralité de récits alternatifs, ou contestataires des récits pluralistes dominants, d'être énoncés ou entendus puisque des causes structurelles reproduisent des inégalités de statut entre les citoyens-nes. Les perspectives critiques appellent donc à revaloriser les contributions et les interprétations des acteurs-trices sociaux-ales « oubliés-es » dans la construction des discours sur la nation québécoise et à revaloriser leur agentivité. Elles ont pour but de mettre fin à l'insuffisante prise en compte d'une multitude d'expériences de ce qu'est « être Québécois-es », lesquelles peuvent aussi se vivre dans la combativité, la dénonciation, la résistance et la subversivité.

CHAPITRE IV

LE DÉBAT PUBLIC : LIEU DE CONCURRENCE DES RÉCITS CITOYENS

Dans le cadre de ce mémoire, nous remettons en question l'idée selon laquelle l'interculturalisme constitue un nouveau récit national, ou un mythe fondateur, pour le Québec. S'il est vrai que la narration interculturelle bénéficie d'un appui considérable auprès des acteurs politiques et des chercheurs-es, nous désirons évaluer la portée de cette narration auprès de la société québécoise. La question de recherche suivante guide notre entreprise : *Quels sont les « récits » concurrents au chapitre de la citoyenneté et de la diversité qui se sont exprimés à la lumière du débat sur la Charte des valeurs québécoises et quelle est leur importance relative?*

L'originalité de notre projet repose sur son approche sociologique plutôt qu'exclusivement normative. Nous présenterons dans ce quatrième chapitre les récits qui se font concurrence dans le débat public qui a entouré le projet de loi 60. Suite à notre analyse de discours, nous constatons d'abord la résistance des narrations exprimées par les acteurs-trices sociaux-ales devant la diffusion et la reproduction de récits par les élites intellectuelles et politiques.⁵⁹ D'un côté, une majorité de mémoires analysés s'est opposée au discours moniste relayé par les dirigeants politiques du moment; de l'autre, certains mémoires que nous qualifions de pluralistes se distancient et remettent en question le discours interculturel qui se veut une vision pluraliste dominante pour le Québec au sein des cercles scientifiques pluralistes québécois.

⁵⁹ Jocelyn Maclure nous rappelle d'ailleurs qu'il ne faut pas minimiser cette capacité de réinterprétation et de contestation de la population. Voir Maclure (2000, p.134).

À la lumière de notre analyse des mémoires déposés à la commission parlementaire chargée d'étudier le projet de loi 60, nous constatons que deux visions dominantes de la citoyenneté s'affrontent : une conception multiculturelle et libérale et une conception moniste et républicaine. À cela s'ajoutent, de façon secondaire, la narration interculturelle et le récit pluraliste alternatif de la « non-domination » – que nous associons aux critiques adressées par la perspective postcoloniale. La portée sociale du récit interculturel est donc limitée, c'est-à-dire que des éléments pouvant être associés à une conception interculturelle de la citoyenneté ont été soulevés par les intervenants-es, mais cette vision ne s'est pas exprimée explicitement et de manière dominante dans les mémoires recensés.

Trois remarques méritent notre attention avant de présenter ces quatre récits. D'abord, précisons qu'il arrive fréquemment que plusieurs récits pluralistes cohabitent au sein d'un même mémoire – constat que nous étendons aussi aux récits monistes. Les narrations sont entremêlées à divers degrés et ne doivent pas être considérées comme hermétiques. Pour ce mémoire, nous avons cependant dû présenter séparément quatre récits pour des fins analytiques.

De plus, nous observons que les récits (à l'exception du récit pluraliste critique de la non-domination) sont traversés par une trame narrative similaire. Dans les récits républicains, multiculturels et interculturels repose l'idée que la diversification croissante des héritages culturels au sein de la société québécoise représente un « défi » qu'il faut « aménager ». Comme nous le verrons, si ce défi est alarmant pour certains-es ; il est inquiétant pour d'autres⁶⁰.

⁶⁰ Marie McAndrew et Mariane Jacquet (1996) ont analysé les mémoires déposés à la Commission parlementaire chargée d'étudier *l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration : Au Québec pour bâtir ensemble* par les intervenants-es du domaine de l'éducation. Elles soutiennent que

Enfin, nous avons été surpris de constater que la vision moniste « Le Québec comme communauté historique » présentée au chapitre III est très peu représentée auprès des intervenants-es. Pour cette raison, nous avons décidé de ne pas la présenter dans ce chapitre. La faible expression de ce récit (au sein de 2 mémoires) s'explique, en partie, par le fait que nous avons accès à un échantillon non représentatif des positions défendues : seulement 23 mémoires sur un total de 64 analysés étaient favorables au projet de loi 60. Il serait toutefois intéressant de se pencher sur les conditions d'énonciation de ce type de récit. Ceux et celles qui privilégient un modèle de convergence culturelle lui préfèrent peut-être stratégiquement le récit civique républicain. Ce dernier récit gagne sans doute davantage de légitimité auprès des institutions démocratiques à une époque marquée par la doxa pluraliste, où il est difficile de défendre publiquement des discours monistes qui tendent vers un « assimilationnisme » culturel.

4.1 Défense d'une vision moniste de la citoyenneté : le récit civique républicain

La conception républicaine de la citoyenneté se retrouve dans les mémoires d'associations de défense d'un régime strict de laïcité, de rassemblements nationalistes, d'organismes de valorisation du patrimoine historique et de groupes de défense des droits des femmes. Pour les tenants-es de ce premier discours, l'inclusion au sein de la communauté politique implique un espace national neutre⁶¹, universalisant et inclusif pour que tous-tes les citoyens-nes puissent se rassembler

les discours réticents et les discours ouverts à la diversification des héritages culturels dans le système scolaire québécois expriment tous deux des propos alarmistes devant les « défis » qui en émergent. Voir à ce sujet McAndrew et Jacquet (1996).

⁶¹ Pour le Mouvement national des Québécois-es, l'appartenance ne pourrait reposer que sur une représentation abstraite de la citoyenneté. Le patrimoine culturel de la majorité fondatrice constitue pour ce regroupement le premier foyer d'appartenance, le point de repères ou l'horizon de sens significatif, auquel tous-tes les citoyens-es sont appelés-es à se rallier (Mouvement national des Québécois-es, 2013, p. 2).

malgré leurs particularités. Ces récits proposent que la citoyenneté repose sur le partage d'une identité civique commune et d'un « vouloir-vivre collectif » forgés et renforcés via l'accès de tous-tes à une éducation nationale, à un espace médiatique partagé, à une langue publique commune, etc. (Société nationale des Québécois-es de Chaudière-Appalaches, 2013, p.4). C'est dans l'adhésion à cette culture publique collective que reposent l'allégeance citoyenne et les possibilités de participation à la communauté.

Le Rassemblement pour la laïcité précise que l'évincement de l'expression des différentes convictions religieuses et des particularismes culturels de l'espace public participe au développement d'une plus grande ouverture et d'un climat de tolérance chez les citoyens-nes. Le partage d'un espace civique « neutre » favorise de ce point de vue la participation au vivre ensemble et le dialogue entre citoyens-nes issus-es de différents horizons culturels (Rassemblement pour la laïcité, 2013, p.7). Les défenseurs-es de ce type de discours insistent donc sur la « neutralité » et l'« indifférenciation » du domaine public et des institutions communes comme exigences du vivre-ensemble.

Partant de ce postulat, les intervenants-es associés-es à cette trame narrative défendent une conception républicaine de la laïcité. Pour ces derniers-ères, seule une application stricte du principe de la laïcité transcende les différences culturelles pour rassembler les citoyens-nes autour d'une identité civique commune. Citant le Conseil du statut de la femme (CSF), l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS) avance :

Si la laïcité absolue n'existe pas, elle est néanmoins essentielle à la démocratie. En effet, c'est parce que l'État tire sa source du peuple et non d'une quelconque puissance religieuse qu'il est démocratique: les élus et élues ne sont pas désignés par une puissance suprême, mais bien par les

citoyennes et citoyens. La laïcité transcende les différences culturelles, religieuses et ethniques en considérant la personne en tant qu'être humain, en tant que citoyenne et citoyen. Elle garantit donc l'égalité de toutes et tous devant la loi (Conseil du statut de la femme, 2011, p. 57 cité dans AFEAS, 2103, p.15).

Les tenants-es de ce récit arguent qu'un tel régime de laïcité favorise l'inclusion et la participation citoyenne. L'une des finalités de la laïcité républicaine est d'assurer l'intégration civique et la cohésion sociale, lesquelles ne peuvent se réaliser que si les marqueurs de différenciation des citoyens-nes – religion, sexe, ethnie, orientation sexuelle, etc. – sont évacués de la sphère publique (Maclure et Taylor, 2010, p.44). La Coalition laïcité Québec présente la laïcité comme l'un des vecteurs clés de l'inclusion au sein de la communauté politique. Elle précise :

Seule la laïcité peut s'avérer le point d'ancrage et le socle d'une intégration citoyenne, où tous les individus peuvent se faire valoir indépendamment des particularismes religieux, en respectant le principe d'égalité entre les hommes et les femmes, en contrant le communautarisme et le repli identitaire (Coalition laïcité Québec, 2013, p.22).

Inspiré du philosophe français Henri Peña-Ruiz (2003), les défenseurs-es d'une conception républicaine de la laïcité soutiennent que trois principes la sous-tendent : 1) la liberté de conscience, 2) l'égalité et 3) l'universalité du bien commun.

Le premier principe établit que l'exercice individuel de la liberté de conscience n'entrave par celle d'autrui. C'est ainsi que la Coalition laïcité Québec défend que l'expression de la foi dans l'espace publique « peut porter atteinte à la liberté de conscience des citoyens : de ceux qui adhèrent à une autre religion et de ceux qui ne sont pas croyants, qu'ils soient agnostiques ou athées » (2013, p.9). D'un point de vue républicain, avance-t-on, la manifestation des convictions religieuses dans la sphère

publique peut entraver la liberté de conscience des citoyens-nes qui n'y souscrivent pas.

Selon cette trame narrative, l'émancipation de toute forme de transcendance religieuse assure l'exercice libre de la pensée critique. Pour certains-es intervenants-es, la présence de croyances, de pratiques et de signes religieux par les citoyens-nes dans le secteur public constitue une forme de prosélytisme. Selon les Syndicalistes et progressistes pour un Québec libre ! (SPQ libre !), elle cache une volonté d'« imposer une théocratie » et de « donner un maximum de visibilité [dans le cas particulier cité] à l'islam » (2013, p. 6).

Si la présence du phénomène religieux met en péril la capacité d'autodétermination de certains-es citoyens-es, c'est à l'État que revient le rôle de fournir les conditions de sa réalisation. Le Conseil du statut de la femme soutient à propos des femmes portant le voile islamique :

L'argument du libre choix et de l'autonomie de la femme est brandi comme un étendard. Le Conseil est en désaccord avec cette position et croit plutôt qu'en offrant aux femmes la possibilité réelle d'enlever leur voile pour travailler au sein de l'État, il leur donne un choix véritable. En interdisant les manifestations religieuses chez son personnel, l'État crée un espace où celui-ci peut se soustraire aux pressions sociales, culturelles et religieuses qui peuvent s'exercer sur lui (CSF, 2011, p. 102; cité dans CSF, 2013, p.8).

Deuxièmement, du point de vue de cette conception républicaine de la laïcité, l'égalité entre citoyens-nes exige une égalité de traitement de la part de l'État. La reconnaissance du droit des croyants-es de manifester leur foi dans la sphère publique ou l'obligation légale d'accommodement est comprise comme l'octroi d'un privilège indu par l'État.

Finalement, le régime républicain de laïcité assure l'universalité du bien commun poursuivi par la majorité démocratique⁶². L'État joue alors le rôle de « gardien » des valeurs, des règles de vie commune et des normes partagées en assurant que tous-tes y soient soumis-es (Mouvement laïque québécois, 2013, p.8).

Les intervenants-es sociaux-ales qui adhèrent à ce récit considère que la légitimité du des normes communes et du projet collectif poursuivi repose sur la volonté de la majorité démocratique. Le bien-fondé de l'ensemble des règles communes dont s'est doté le Québec repose sur la volonté du peuple à travers la voix de ses représentants-es politiques. À propos du projet de loi 60, le Rassemblement pour la laïcité défend :

[N]ous voulons accorder la préséance aux lois votées démocratiquement et qui sont l'expression de la volonté de la majorité de la population. Nous trouvons important de remettre le gouvernement de la cité dans les mains du politique plutôt que promouvoir ce qu'on appelle « le gouvernement des juges », expression qui fait référence au pouvoir dévolu aux juges d'invalider une loi par ailleurs désirée par la majorité de la population comme l'a fait à plusieurs reprises la Cour Suprême. Pour nous, c'est par la voie citoyenne – le vote accordé par les citoyens à leurs députés – que le politique dessine l'avenir de la société québécoise (Rassemblement pour la laïcité, 2013, p.24).

Cette position présente comme antidémocratique la judiciarisation de questions qui devraient relever de l'arène de la représentation politique. Pour l'AFEAS, la revendication des droits individuels au nom de la liberté de religion s'oppose aux droits de toute la collectivité québécoise de faire respecter ses « valeurs fondamentales » (2013, p.13). La Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ) dénonce que les décisions prises par les juges priment sur celles des représentants-es politiques :

⁶² L'expression « majorité démocratique » réfère aux représentants-es élus-es qui prennent des décisions au nom d'une représentation majoritaire du peuple québécois.

L'approche actuelle en matière de laïcité au Québec n'est pas le produit d'un consensus politique soutenu par la population, mais plutôt celui d'une série d'interprétations jurisprudentielles. C'est pourquoi un débat public sur la définition de la laïcité québécoise et sur ses applications pratiques est nécessaire. Tout comme il est urgent de faire aboutir ce débat sur une prise de décision de nature politique plutôt que juridique (FTQ, 2013, p.7).

Le recours aux systèmes de protection et de défense judiciaire par les citoyens-nes; l'expression de la foi religieuse dans le domaine public et les demandes d'accommodement raisonnable de la part des individus qui se sentent discriminés-es par l'application universelle d'une norme sont perçus par les tenants-es de ce récit comme autant de mesures particulières qui empiètent sur les droits de la majorité québécoise, laquelle incarne la figure neutre et abstraite du citoyen. La suspicion devant les manifestations du pluralisme naît, de ce point de vue, d'un malaise auprès de cette dernière. La reconnaissance de la diversité, jugée trop extensive, aurait favorisé le développement d'un sentiment d'iniquité. Le Rassemblement pour la laïcité explique :

Si une majorité de la population ne se sent pas respectée ou se sent traitée de manière inéquitable, il ne faut pas s'étonner de voir croître le rejet de la diversité. Le sentiment d'être victime d'injustice, d'être non respecté dans son identité et son histoire ne peut que nourrir la xénophobie et le racisme (Rassemblement pour la laïcité, 2013, p.8).

La diversité est également perçue comme une source de fragmentation, de tensions sociales et de repli communautariste. Selon le Rassemblement pour la laïcité, si certains-es citoyens-nes refusent de « respecter » les normes de la vie collective, il s'agit « d'un signe de non-reconnaissance et de rejet des lois du pays » ou d'un acte « d'auto-exclusion » (2013, p.21). L'intégration citoyenne représente ainsi une responsabilité qui incombe d'abord aux immigrants-es.

La manifestation des particularismes culturels au sein de l'espace public est présentée comme difficilement réconciliable avec la volonté partagée de participer à la vie collective. La Ligue d'Action nationale soutient à propos du port de signes religieux que ceux-ci « font étalage de la différence, du fossé qui sépare des autres. Ils témoignent d'une appartenance, ils disent essentiellement: je ne suis pas comme toi, je n'appartiens pas au même monde » (2013, p.4). L'expression de la diversité religieuse est suspectée d'entraver le bien commun du Québec.

À la base de quelques récits persiste donc la présomption que certains-es immigrants-es n'adhèrent pas aux « valeurs fondamentales » de la société québécoise. Le groupe Laïcité citoyenne de la capitale nationale, inquiet quant à la continuité des acquis démocratiques du Québec, soutient :

Les Québécois ont raison d'être inquiets de la possibilité qu'une proportion appréciable de nouveaux arrivants ne partagent pas leurs valeurs les plus fondamentales et nous croyons juste de demander aux immigrants d'adopter, dans la plus large mesure possible, et sans accommodements déraisonnables, ce qui fait consensus au Québec : la laïcité, l'égalité entre les sexes et la langue française (2013, p.9).

Pour plusieurs des féministes associées au récit républicain, c'est avant tout l'égalité entre les femmes et les hommes qui est menacée par les manifestations de la foi religieuse dans l'espace public. Du point de vue de ces actrices sociales, la Révolution tranquille demeure un moment marquant à compter duquel des avancées significatives pour les femmes ont été réalisées au terme de combats menés par celles-ci et en raison de l'action politique des représentants-es élus-es. Bien que la lutte pour l'égalité ne soit pas terminée, les gains récents des mouvements des femmes et la mise à distance du religieux des institutions publiques contribuent à faire du Québec une société « moderne ». La diversité religieuse pose maintenant un

« défi » à cette égalité si chèrement acquise sans toutefois être immuable (AFEAS, 2013, p.5)

Leurs discours s'inscrivent dans une vision occidentale du féminisme héritée des Lumières qui considère que la mise à distance de la transcendance religieuse a tracé le chemin libérateur vers l'expression de l'autonomie et de la raison individuelles. C'est ainsi que l'adhésion aux enseignements des religions dénote pour ces féministes une négation de l'esprit critique et de la liberté de conscience des femmes « assujetties ». Ces récits accordent au phénomène religieux une unique signification : celle de la soumission et de l'infériorisation des êtres humains, et particulièrement des femmes. À propos du port du voile, la Coalition laïcité Québec soutient qu'il est le signe d'un « antiféminisme » et « le symbole de l'enfermement des femmes par une religion qui n'a malheureusement pas encore connu son siècle des Lumières » (2013, p. 10). Citant le Conseil du statut de la femme, l'AFEAS précise le sens que ces discours accordent au port de signes religieux par les musulmanes :

Nous réitérons notre position et précisons que le fait que la femme choisisse librement ou sous la contrainte sociale ou familiale de porter le voile n'influence nullement le sens qui est ainsi transmis : l'infériorisation de la femme. L'affichage d'un signe sexiste est sexiste, peu importe la motivation de celle qui arbore le signe. Aussi, le Conseil exprime son désaccord avec la position énoncée par la Commission des droits selon laquelle le voile revêt de multiples sens et que la détermination du sens de ce symbole appartient exclusivement à celle qui le porte (CSF, 2011, p.101-102, cité dans AFEAS, 2013, p.17).

En résumé, ce discours propose « d'aménager la diversité » et de rendre le projet collectif rassembleur par la subordination des différences religieuses à une représentation universalisante et abstraite de la citoyenneté. À ce récit s'est vivement opposée une conception libérale et multiculturelle qui propose aussi une abstraction et un universalisme citoyens. Toutefois, ce discours multiculturel repose sur le postulat

que l'expression de la diversité culturelle est indissociable de la poursuite d'une définition libérale de la justice sociale.

4.2 Défense d'une vision libérale de la citoyenneté : le récit multiculturel

Avant de présenter la version libérale d'un récit multiculturel, notons que certains de ses principes pluralistes ne lui sont pas exclusifs puisqu'ils rejoignent également la narration interculturelle. Parmi ceux-ci, nous associons aux deux récits : la reconnaissance de la diversité dans la sphère publique en tant que condition de la citoyenneté ; la lutte contre les discriminations vécues par les citoyens-nes ; la recherche, avec une affirmation variable, de lieux de rencontres citoyens ; et la défense d'un régime pluraliste-libéral de laïcité. Si ces éléments sont partagés par les récits multiculturel et interculturel, ils débouchent néanmoins sur des conclusions différentes et nous insisterons ici sur ce qui les distingue.

D'abord, une représentation libérale de la citoyenneté multiculturelle s'est fortement dégagee des mémoires pluralistes auprès des acteurs-trices engagés-es dans la valorisation de la diversité et dans la défense des droits de la personne ; des centres universitaires, des regroupements de chercheur-es et des associations représentant l'intérêt de groupes religieux. Ils et elles considèrent que l'inclusion exige la reconnaissance de la diversité culturelle afin d'assurer l'égalité morale des citoyens-nes, de favoriser l'harmonie au sein de la communauté politique québécoise et de valoriser l'autonomie individuelle.

Les récits libéraux et multiculturels avancent que l'identité québécoise est pluraliste, c'est-à-dire qu'elle est marquée par une pluralité d'espaces d'appartenance. L'identification à une diversité d'héritages culturels est un trait essentiel de l'*ethos* québécois. Québec Inclusif soutient que

[C]ertains signes ou vêtements dits « religieux » sont également des manifestations de l'identité collective et des liens de solidarité qui caractérisent certaines communautés culturelles. Ainsi, le port de signes religieux fait intégralement partie de l'identité de plusieurs Québécois (Québec Inclusif, 2013, p.4).

Si ces récits s'éloignent à divers degrés des discours interculturels, c'est en particulier parce qu'ils n'insistent pas sur la continuité de certains éléments culturels associés à la majorité d'origine canadienne-française. Ils mettent plutôt en garde contre une volonté de la part de cette majorité d'imposer une représentation « dominante » de l'identité qui viendrait chapeauter, voire transcender, les autres.

Les discours multiculturels insistent sur le rôle de l'État à l'égard de la protection des citoyens-nes associés-es aux « groupes minoritaires ». C'est en garantissant un système juridique de protection des droits et des libertés individuelles que l'appareil étatique peut contrer les risques d'abus de pouvoir de la part de la majorité démocratique. Les intervenants-es qui adhèrent à ce récit soutiennent que les représentants-es de l'État ne peuvent imposer de valeurs communes ou une représentation majoritaire des valeurs québécoises.

De ce point de vue, le projet de loi 60, en interdisant l'expression de la foi dans le secteur public, impose une vision de la religiosité : celle de la majorité de descendance canadienne-française athée ou de confession chrétienne qui n'a pas à porter de signes ostentatoires pour respecter ses croyances. Selon la Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec (COPHAN), le projet de loi accorde une prépondérance aux droits de cette majorité, et ce, aux dépens des autres citoyens-nes (2013, p.3). Ceci contrevient à la prétendue neutralité de l'État à l'égard des conceptions du bien en favorisant l'une des manières de mener sa vie et de vivre sa foi (60 chercheurs pour la laïcité, 2014, p.19)

Selon cette vision multiculturelle et libérale, le contrat social qui unit la société civile et l'État repose sur le respect des décisions prises par les élus-es tant que des balises protègent la société contre les abus du pouvoir parlementaire (60 chercheurs pour la laïcité, 2014, p.11). À la lumière des autres sociétés libérales, la protection des droits fondamentaux et des droits économiques, sociaux et culturels est considérée comme un acquis majeur du Québec en ce qu'elle limite les excès des majorités représentatives contre la discrimination, parfois violente, des « minorités » (60 chercheurs pour la laïcité, 2014, p.10).

Selon cette narration, dans une société démocratique, il peut être légitime de limiter la règle de la majorité pour assurer la défense des individus contre la discrimination eu égard à la liberté de conscience. Selon la Commission-Jeunesse du Parti Libéral du Québec (Commission-Jeunesse PLQ) :

Nous croyons que le gouvernement se doit de protéger les minorités : c'est entre autres ce que nous entendons par justice sociale. Il s'agit de permettre à tous une égalité raisonnable des chances et d'assurer que la majorité n'abusera point de son statut. Les gouvernements doivent prendre en compte les intérêts des minorités et particulièrement des personnes les plus vulnérables (2013, p.8).

Les discours multiculturels défendent une conception pluraliste et libérale de la laïcité dans le but d'assurer à tous-tes la possibilité égale de poursuivre leur conception de la vie bonne et l'exercice de leur libre conscience. La Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ) précise :

Dans le respect de cette finalité [l'égalité morale] et en vue de garantir les droits et libertés de la personne, la jurisprudence nous enseigne notamment que le concept de neutralité religieuse de l'État implique justement qu'une majorité ne peut en matière de religion imposer sa propre conception de ce qui est bon et vrai aux personnes qui ne partagent pas le même point de vue (2013, p.27-28).

De ce fait, le moyen employé pour parvenir à cette finalité, la neutralité de l'État, n'est pas désincarné. Ce qui importe, du point de vue de cette vision de la laïcité, ce sont les répercussions effectives des arrangements institutionnels de l'État sur l'existence des citoyens-nes. Le Barreau du Québec soutient que si on se questionne sur le caractère neutre de l'appareil étatique :

il faut également s'interroger sur ses choix et ses décisions (sont-ils influencés par une religion?), sur son attitude à l'égard des cultes (les traite-t-il en pleine égalité?), à l'égard des conceptions religieuses de l'existence (les considère-t-il avec bienveillance, avec hostilité, etc.?) (Barreau du Québec, 2013, p.15).

Les intervenants-es associés-es aux récits multiculturels reprochent ainsi au projet de loi 60 d'établir un ordonnancement des libertés et droits fondamentaux. L'article 40 propose d'ajouter au préambule de la Charte des droits et libertés de la personne le respect de l'égalité entre les hommes et les femmes à titre de « valeurs fondamentales » du Québec. Les intervenants-es précisent que l'égalité entre les genres bénéficie déjà d'une reconnaissance constitutionnelle et que cet ajout traduit une volonté, plus ou moins explicitement, d'y accorder une protection additionnelle. Or, d'un point de vue libéral et pluraliste, l'ensemble des droits protégés par les lois constitutionnelles doivent être considérés et protégés de manière égale, équilibrée et cohérente dans le but d'assurer leur réel exercice (CDPDJ, 2013, p.16). Comme le rappelle le Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction de l'Organisation des Nations Unies (ONU), Heiner Bielefeldt, les droits et libertés « doivent être interprétés dans un sens qui ne les affaiblit pas, mais au contraire les renforce » (Rapporteur spécial, 2013, par. 19, cité dans CDPDJ, 2013, p.16). Une classification de ces droits et libertés risque d'entraver la protection des minorités au gré des contextes politiques ou des décisions arbitraires du moment. Québec Inclusif ajoute à cet effet que les droits fondamentaux sont « indivisibles, interdépendants et intimement liés » dans le but de poursuivre un idéal d'égalité (2013, p.7).

Les récits multiculturels insistent également sur deux principes à la base d'une conception libérale de la citoyenneté afin de défendre une vision, dite ouverte, de la laïcité. D'abord, le régime pluraliste-libéral de laïcité, en favorisant le développement des vertus de tolérance et d'ouverture, est perçu comme légitime puisqu'il participe à la coexistence harmonieuse des croyances au sein de la communauté politique. Les 60 chercheurs pour la laïcité rappellent à cet égard l'esprit initial du régime de laïcité du Québec hérité de l'après-Conquête britannique : la cohabitation pacifique de diverses conceptions du bien, dont différentes croyances et pratiques religieuses (2014, p.7-8). Ce sont les aménagements souples des modes opératoires de la laïcité qui ont permis depuis aux différentes expressions de la foi de coexister et à certaines institutions (scolaires, de santé, etc.), dont la mission originale était de nature confessionnelle, de perdurer malgré certaines tensions.

Deuxièmement, selon une défense libérale du récit multiculturel, limiter l'expression de la diversité dans l'espace public remet en cause l'autonomie et la raison individuelle des croyants-es. Québec Inclusif rappelle à cet égard que nier aux employés-es de l'État l'expression de leur confession suppose que la raison et l'objectivité de ces derniers-ères puissent être entravés par leurs croyances religieuses. Le collectif poursuit :

[...] reléguer l'expression de la diversité de conscience des Québécois hors du secteur public, c'est suggérer que le port de tels symboles est *en soi* suffisant pour traduire l'intention réelle ou présumée d'un individu de laisser ses croyances influencer ses actions et déterminer ses décisions. Cet argument se fonde sur le postulat que le choix d'une personne employée par l'État de porter un symbole religieux — crucifix, hijab, kippa, soutane ou autre — indique nécessairement sa propension à entraver la neutralité de l'État dans l'exercice de ses fonctions[...] Les Québécois qui affichent leur foi ne sont pas moins professionnels, ni ne vont agir de façon moins éthique, que les individus qui n'ont pas la foi ou qui ne l'affichent pas (Québec Inclusif, 2013, p.4-5).

Les récits féministes et libéraux ajoutent que le projet de loi 60 porterait entrave à la liberté des individus, et particulièrement des femmes, de choisir la façon dont ils et elles entendent mener une vie authentique. Les narrations féministes et libérales insistent sur la reconnaissance des capacités d'autonomie et d'émancipation des femmes dans leur quête de la vie bonne. Un discours qui impose aux femmes *une* signification du port du voile et qui limite l'exercice de la liberté de conscience s'opposerait ainsi à leur agentivité et à leur autonomie individuelle. Québec Inclusif soutient :

Ce qui caractérise notamment les sociétés démocratiques est le fait de permettre aux individus de faire des choix libres dans un contexte d'options ouvertes et d'égalité des opportunités balisé par des principes et des protections constitutionnalisés. Le fait que des femmes québécoises de religion musulmane choisissent de porter le hijab pour les raisons qui leur appartiennent et dans un contexte de choix libres ne saurait être assimilé, sans distinction et sans nuance, au fait d'être contraintes de le porter dans des régimes despotiques. Il appert ainsi qu'une interdiction coercitive imposée aux femmes musulmanes quant au port du voile relève en vérité d'une forme de *paternalisme* qui porte fondamentalement atteinte à l'autonomie, à la liberté individuelle et à l'égalité de ces personnes que l'on prétend émanciper d'elles-mêmes (Québec Inclusif, 2013, p.10).

Les 60 chercheurs pour la laïcité insistent sur l'importance, pour les femmes, de reconnaître « leur capacité de tenir elles-mêmes les rênes de leurs destins » (2014, p.22). Ils ajoutent que le projet de loi 60 « constitue une négation de leur qualité d'agent et bafoue l'égal respect auquel elles ont droit (2014, p.22) ». Les discours multiculturels mettent en garde contre la négation du plein exercice de la liberté de conscience, de l'indépendance et de la capacité d'émancipation des femmes.

Comme nous le verrons dans la prochaine section, le récit multiculturel partage avec la vision interculturelle la défense d'un régime de laïcité pluraliste libéral, et la poursuite, corollairement, de l'égalité morale des citoyens-nes et du respect de la

liberté de conscience. Il insiste également sur l'élargissement des frontières de la citoyenneté par une reconnaissance symbolique plus large des différents héritages culturels et par la défense des droits et libertés des citoyens-nes. Si les récits multiculturels insistent sur la neutralité de l'État à l'égard des espaces d'identification et des conceptions du bien des Québécois-es, l'interculturalisme, pour sa part, tente de réconcilier cette exigence avec la poursuite d'un projet intégrateur et inclusif de la citoyenneté.

4.3 Vers une représentation interculturelle de la citoyenneté

Une représentation interculturelle de la citoyenneté s'est dégagée, bien qu'à un degré secondaire, des mémoires présentés par les intervenants-es du domaine de l'éducation, les groupes communautaires œuvrant auprès des immigrants-es, les centres de recherche axés sur les enjeux liés à la diversité, les groupes de défense des droits des citoyens-nes ou les associations représentatives de communautés religieuses. Ce type de discours propose une représentation plurielle du corps national en ce qu'il exige qu'une pluralité de modes d'identification culturelle puisse s'exprimer dans l'espace public et soit reflétée au sein des institutions collectives. Du point de vue de ce discours, la valorisation d'une multiplicité d'espaces d'identification citoyenne n'est pas incompatible avec l'appartenance à une identité québécoise, puisque celle-ci est perçue comme inclusive (Commission scolaire English-Montreal, 2013, p.5) et les frontières de l'appartenance citoyenne, comme mouvantes. Le Barreau du Québec ainsi que la Ligue des droits et libertés appellent à cet effet à une interprétation extensive des contributions au patrimoine culturel québécois. Allant plus loin que le discours interculturel de Gérard Bouchard, ces deux regroupements mettent en garde contre toute hiérarchisation de l'apport des citoyens-

nes qu'ils et elles soient de descendance canadienne-française et ou d'autres héritages culturels⁶³ (2013, p.16 ; 2013, p.14-15).

Une telle conception interculturelle de la citoyenneté est fondée sur la recherche d'équilibre entre la poursuite d'un bien commun tributaire des décisions de la majorité démocratique et la prise en compte de la diversité (60 chercheurs pour la laïcité, 2014, p.6). L'inclusion au sein de la communauté politique suppose 1) que tous-tes les citoyens-nes puissent s'impliquer, aujourd'hui et dans le futur, dans la transformation des normes collectives et 2) que soit reconnu la participation des membres issus-es de différents horizons culturels à la construction de la culture publique commune.

Cette dernière n'est pas perçue comme statique : elle est le fruit de rencontres citoyennes et de débats politiques perpétuels. Parmi les fondements de la culture publique commune, le Centre Justice et Foi mentionne :

Cette dernière, au Québec, prend d'abord consistance autour du fait français. Elle s'incarne ensuite dans des institutions gouvernementales, juridiques, culturelles, sociales et économiques qui nous sont propres. Elle se manifeste aussi dans une volonté collective de poursuivre un parcours historique spécifique en Amérique du Nord (parcours constitué d'événements passés soumis à diverses interprétations, mais également ouvert à l'apport d'enrichissements continuels). Elle s'affirme, enfin, dans le partage d'acquis sociaux et de mécanismes de solidarité, obtenus grâce à diverses luttes et mouvements citoyens (Centre Justice et Foi, 2013, p.9).

Les discours interculturels défendent, à l'image des autres récits pluralistes, le régime de laïcité pluraliste-libéral puisque ce dernier participe à l'élargissement des frontières de la citoyenneté. Du point de vue interculturel, cette conception de la

⁶³ Ce discours propose toutefois un éclairage insuffisant des échanges culturels ayant (eu) lieu entre les Québécois-es et les Autochtones.

laïcité est basée sur la recherche d'équilibre entre la continuité de la trajectoire historique de la société d'accueil et la reconnaissance de la diversité (Collectif québécois contre l'islamophobie, 2013, p.21-22). L'organisme Ensemble pour la diversité rappelle à cet effet ce qu'il soutenait devant la Commission Bouchard-Taylor en 2007 :

Nous devrions soutenir un modèle de laïcité propre au Québec, qui prenne en compte à la fois l'histoire singulière du pays, tout en répondant aux besoins et aux aspirations légitimes de sa population de plus en plus diverse [...] C'est un modèle qui respecte les traditions religieuses québécoises ou canadiennes tout en réservant un espace suffisant à l'expression d'autres traditions culturelles et religieuses plus ou moins récentes (Ensemble pour la diversité, 2013, p.5).

La vision pluraliste-libérale de la citoyenneté témoigne également de la volonté de la société hôte d'accueillir et de s'adapter à la diversification des héritages culturels. Au fondement du récit interculturel repose l'idée que l'intégration citoyenne constitue une responsabilité partagée entre tous-tes les citoyens-nes (non pas un fardeau qui n'incombe qu'aux nouveaux-elles arrivants-es). Les intervenants-es qui adoptent à divers degrés un discours interculturel insistent donc sur l'importance pour le Québec de se montrer hospitalier à l'altérité et de miser sur le dynamisme de son accueil. C'est ainsi que le Service d'aide et de liaison pour immigrants La Maisonnée citait en introduction le sociologue Alain Touraine :

Ne parler d'intégration que pour dire aux nouveaux venus qu'ils doivent prendre leur place dans la société telle qu'elle était avant eux est plus près de l'exclusion que d'une véritable intégration. Celle-ci n'existe que quand l'ensemble qui reçoit sait gérer sa propre transformation, comme une famille s'adapte à l'arrivée d'un nouvel enfant. Ce qui suppose qu'elle ait confiance en elle, en sa capacité d'adaptation, et qu'elle trouve positive l'arrivée du nouveau venu (Touraine, 1992, p.2).

Finalement, ce type de narration avance que l'une des finalités d'un régime de laïcité est d'assurer l'égalité de fait entre les citoyens-nes afin qu'ils et elles puissent participer pleinement à la vie collective. À ce sujet le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM) soutient que la conception pluraliste-libérale de la laïcité participe à l'inclusion citoyenne (2013, p.6) puisqu'elle favorise les échanges interculturels et encourage la participation active au sein de la collectivité.

Selon l'organisme à but non lucratif pour la Communication, l'Ouverture et le Rapprochement interculturel (COR), c'est par le rapprochement interculturel et par le dialogue entre citoyens-nes issus-es de différents horizons que se bâtit une communauté politique inclusive (COR, 2013, p.2). Pour le Centre Justice et Foi, la laïcité ouverte favorise l'intégration au sein de la communauté politique décourageant ainsi le repli sur « soi ». Le Centre précise :

[La] meilleure manière de contrer [les] fondamentalismes est justement d'éviter de refouler les croyantes et les croyants dans la sphère privée, c'est-à-dire dans des communautés soustraites à la critique et à la confrontation avec la raison publique et la culture commune. La laïcité doit permettre aux croyantes et aux croyants des diverses traditions religieuses présentes dans notre société de se manifester et de participer – sur un pied d'égalité – à la vie sociale et à la délibération démocratique. Pour ce faire, l'espace du débat, des « accommodements » et de la négociation doit être maintenu continuellement ouvert (Centre Justice et Foi, 2103, p.11).

À propos de l'effet qu'un discours moniste sur la communauté politique et qu'un régime plus strict de laïcité pourraient avoir sur l'inclusion citoyenne, la Commission des droits de la personne et de droits de la jeunesse soutient :

[Le projet de loi 94⁶⁴] risque de rendre leur simple présence [les femmes portant le voile] non grata dans les institutions publiques, tant aux yeux de la population générale qu'aux yeux des fonctionnaires chargés d'appliquer la loi. Corrélativement, il risque de renforcer et de justifier les pressions communautaires visant à les tenir à l'écart d'un monde extérieur présumé hostile et menaçant à leur endroit. Enfin, il risque d'inciter ces femmes à s'auto-exclure des institutions publiques par peur de rejet. (CDPDJ, 2010, note 10, p.3, cité dans CDPDJ, 2013, p.72).

Une représentation universalisante de la figure du citoyen, de même que l'application uniforme et stricte des règles de la vie commune, risque de désavantager et de remettre en cause l'exercice réel de l'égalité citoyenne. Selon un récit interculturel, la notion d'équité, sous-jacente au régime pluraliste-libéral de laïcité, doit prévaloir pour assurer l'égalité de fait entre les citoyens-nes. La différenciation de traitement – via, par exemple, le recours à des accommodements raisonnables – est essentielle pour assurer la pleine participation de tous-tes à la vie collective et ainsi renverser les discriminations systémiques dont sont déjà victimes certains-nes citoyens-nes – en raison de leur identité ou de leur foi réelles ou supposées. L'Association des juristes progressistes précise que le projet de loi 60 risque d'aggraver leur marginalisation puisque refuser aux citoyens-nes l'expression de croyances ou des pratiques culturelles dans l'espace public aurait pour effet de les exclure « d'une grande partie de la société civile [en] les stigmatisant comme étant contraire, de par leur simple apparence, aux valeurs dites « québécoises » (Association des juristes progressistes, 2013, p.10).

L'exposition à une diversité d'héritages culturels contribue, selon une narration interculturelle, au développement de vertus essentielles à une citoyenneté ouverte et accueillante. La Commission scolaire English-Montréal souligne à ce propos que

⁶⁴ Le projet de loi 94 a été présenté par le gouvernement libéral au printemps 2010 sans toutefois être adopté. Il proposait, entre autres, l'interdiction de fournir ou de recevoir des services publics à visage couvert.

l'expression de la diversité culturelle ne menace pas la cohésion sociale ou les socles communs du Québec. Plutôt, elle joue un rôle éducatif et participe au développement de comportements civiques tels l'éducation interculturelle et la compréhension mutuelle ; le dialogue ; le respect et la tolérance à l'égard de la différence (Commission scolaire English-Montreal, 2013, p.3).

Selon les discours interculturels, les différences, qu'elles soient d'ordre religieux ou séculier, doivent pouvoir cohabiter pour favoriser l'échange et la compréhension mutuelle entre les citoyens-nes ; la déconstruction des représentations stéréotypées de l'altérité et l'élargissement des connaissances. À propos du projet de loi 60, l'Association musulmane québécoise soutient :

Certes il faut entendre les peurs des citoyens à l'égard de l'Islam, mais ce ne serait que cristalliser leurs appréhensions que de légiférer par l'interdiction et de vouloir occulter l'expression du fait religieux. Adopter une loi a aussi un impact psychosociologique sur les perceptions des citoyens. Cela est indéniable. Adopter ce projet de loi aura pour effet de renforcer les préjugés et de les valider auprès des gens appartenant à la majorité qui ont une opinion négative des minorités religieuses. Ce projet de loi conforte les gens dans leurs attitudes et comportements xénophobes. Nous sommes d'avis qu'il vaut mieux avoir une pédagogie de l'accompagnement et de la sensibilisation. C'est ainsi qu'on peut minimiser la stigmatisation et la discrimination et s'ouvrir au respect de la diversité (Association musulmane québécoise, 2013, p.8).

Finalement, la prise en compte de la diversité contribue à consolider l'identification à la communauté politique québécoise et la solidarité en son sein. La reconnaissance juste de l'identité individuelle et collective est essentielle à l'attachement des citoyens-nes à la communauté politique (CEETUM, 2013, p.10). La Maisonnée rappelle à ce titre le rôle que peuvent jouer, par exemple, les associations religieuses ou les groupes communautaires dans l'intégration citoyenne. Il s'agirait d'un espace d'identification où les citoyens-nes issus-es de l'immigration, particulièrement les enfants et petits-enfants d'immigrants-es, qui se sentent marginalisés-es vis-à-vis du

groupe culturel majoritaire peuvent être reconnus-es, se sentir intégrés-es et acquérir des ressources et la confiance pour agir au sein de la société d'accueil (La Maisonnée, 2013, p.6).

En résumé, la narration interculturelle est axée sur la recherche d'équilibre entre la préservation de la francophonie et la reconnaissance de la diversité des héritages culturels, sur l'intégration et sur la participation politique de même que sur le développement de vertus civiques. Les prochains récits auxquels nous nous intéresserons proposent de mettre en lumière les principaux angles morts des discours pluralistes.

4.4 Vers une représentation critique de la citoyenneté : la perspective de la non-domination

Tout en adhérant à une vision plurielle de la nation québécoise, il s'agit de récits qui se veulent critiques des discours pluralistes dominants en ce qu'ils insistent d'abord sur l'*identification et la lutte aux rapports de domination* qui maintiennent certains-es citoyens-nes, en raison de leur identité réelle ou assignée, dans une position marginale ; comme des citoyens-nes de seconde zone.

La Fédération des Femmes du Québec (FFQ) propose à cet égard un discours représentatif de plusieurs éléments critiques relevés par les intervenants-es adhérant aux récits pluralistes. Elle propose une vision alternative du Québec qui reconnaît et résiste aux systèmes d'oppression et aux pratiques qui marginalisent, au sein de la société québécoise, les citoyens-nes associés-es à un héritage culturel autre que celui de la majorité eurodescendante (FFQ, 2013, p.6). Le récit proposé par la FFQ est explicitement interculturel et critique. D'abord, il met l'accent sur une conception dynamique de la communauté québécoise dont l'histoire

est remplie de beauté et de tension, d'injustices et de solidarité, d'oppressions et de silence, de paix et d'ouverture. L'histoire de nos origines est tissée d'apports qui ne se limitent pas à ceux de la France, même si la société est majoritairement francophone (FFQ, 2013, p.14).

Il est ensuite axé sur la lutte contre tout système d'oppression. Le discours proposé « vise donc l'intégration dans une orientation pluraliste où il y a co-construction de la société québécoise, sans hiérarchie ni domination entre les citoyenNEs selon l'ancienneté de leur installation » (FFQ, 2013, p.15). La vision de la citoyenneté développée par la FFQ est orientée vers une perspective de non-domination inspirée des travaux critiques de la philosophe Cécile Laborde⁶⁵. Cette dernière soutient à propos de la domination⁶⁶

[qu'] elle met l'accent sur les *relations de pouvoir* et *non sur les questions d'identité* – permettant ainsi de réinscrire la dimension ethnique et culturelle des conflits contemporains dans leur *dimension sociopolitique*. Ensuite, c'est une notion collective et non individualiste : c'est en tant qu'immigré, en tant que femme, en tant que chômeur, en tant que juif, ou en tant qu'homosexuel que je suis susceptible d'être dominé. Ces groupes – ou « classes de vulnérabilité », n'existent pas en dehors du rapport social : j'y appartiens, non par essence, mais par *assignation*. C'est donc bien à une *condition sociale*, et non à une *identité essentialisée*, que la notion de domination fait référence (Laborde, 2010, p.18, nous soulignons).

De ce point de vue, la domination réfère à la situation du ou de la citoyen-ne qui occupe une position subalterne en raison de son assignation à un groupe social donné. La finalité d'une vision de la citoyenneté axée sur la non-domination est de fournir aux citoyen-nes les conditions favorables à leur participation réelle aux activités

⁶⁵ Laborde adopte une posture républicaine critique en ce qu'elle démontre les limites et les contradictions de l'application des principes abstraits chers à la pensée républicaine. Elle offre une vision renouvelée du républicanisme qui se veut une alternative progressiste aux discours multiculturels. Voir à ce sujet Laborde (2010).

⁶⁶ Laborde s'inspire ici des travaux du républicain critique Philip Pettit pour développer sa perspective de la liberté comme non-domination. Voir Pettit (2004).

sociales, politiques, économiques et culturelles de leur communauté afin de faire éclater le contrôle, les exclusions et les oppressions dont ils et elles sont victimes (FFQ, 2013, p.10). Si nous privilégions ici l'étiquette de la « non-domination » proposée par la FFQ, c'est qu'elle semble porteuse pour la compréhension des critiques d'inspiration postcoloniale adressées aux récits pluralistes.

Comme le soutient Laborde, la perspective de la non-domination s'intéresse moins à la reconnaissance identitaire qu'à la résistance à une assignation, de la part du groupe majoritaire, d'une identité aux citoyens d'héritages culturels non eurodescendants (Laborde, 2010, p.129). Pour lutter contre cette domination, la philosophe française insiste sur l'importance de valoriser l'inclusion de discours alternatifs au récit national dominant. Elle explique :

Dans la mesure où les minoritaires (notamment d'origine postcoloniale⁶⁷) subissent encore les effets des injustices, mensonges et oublis qui caractérisent le « récit national », l'impératif de solidarité nationale et de non-domination implique qu'ils puissent, eux aussi, contribuer à l'écriture et la narration de ce récit, afin qu'il soit aussi le leur (Laborde, 2010, p.128).

Pour Laborde, la finalité de l'inclusion des citoyens-nes d'héritages culturels divers au récit national ne se limite pas à une question de reconnaissance : il s'agit plutôt d'un combat contre les rapports de domination et contre les assignations identitaires (2010, p.129). L'auteure précise :

Encore convient-il de noter qu'à moyen terme le but de la promotion symbolique des membres des minorités n'est pas d'affirmer et de renforcer

⁶⁷ Dans le contexte québécois et canadien, il faudrait étendre la lecture de Laborde aux récits anticoloniaux. Si les récits postcoloniaux s'activent à lutter contre des hiérarchies de pouvoir qui découlent d'anciens liens coloniaux ou de rapports de pouvoir entre sociétés occidentales et non-occidentales ; les récits anticoloniaux s'intéressent aux luttes des communautés autochtones contre les rapports coloniaux qu'entretiennent toujours les États québécois et canadien à leur endroit.

leur « différence » présumée, mais, au contraire, de déstigmatiser et de banaliser leur apparence publique. À terme, les personnes concernées – si leur nombre atteint une masse critique – ne seront plus perçues comme l'« Arabe de service » ou la « fille voilée », ni comme les représentants ou les porte-paroles de leur « communauté », mais comme des citoyens ordinaires, dans leur diversité (Laborde, 2010. p.126).

Ce type de récit éclaire les rapports sociaux, passés et présents, qui limitent la participation et l'inclusion de personnes partageant, ou étant perçues comme partageant, un héritage culturel autre que celui de la majorité de descendance canadienne-française (FFQ, 2013, p.15). La lutte contre les rapports coloniaux, historiques et contemporains, du Québec avec les Autochtones est aussi englobée dans ces discours sur la citoyenneté (FFQ, 2013, p.15-16) dont le but est la pluralisation des récits sur l'identité collective. Parmi les mémoires qui adhèrent à un récit pluraliste, les critiques dégagées s'articulent autour de trois axes que nous décrivons succinctement ici.

Premièrement, les récits critiques s'activent à contrer les représentations exclusives de l'identité nationale qui essentialisent l'appartenance culturelle en posant l'« autre » distant-e et suspect-e du point de vue de la « majorité ». Ces récits de la non-dominance reconnaissent que le caractère eurocentrique des discours dominants approfondit la marginalisation sociale, économique et politique des citoyens-nes d'autres héritages culturels. La FFQ appelle donc à « porter un regard critique et dénoncer les discours qui tendent à indiquer que les immigrantEs ou les personnes racisées seraient porteuses de valeurs rétrogrades » (2013, p.6) et « étrangères » à la communauté politique québécoise.

Pour certains-es intervenants-es, le projet de loi 60 vient renforcer les préjugés négatifs à l'égard de la religion et de ses pratiquants-es. Une vision de la communauté politique qui présente comme non avenue l'expression des différences culturelles et

religieuses participe, selon le Collectif québécois contre l'islamophobie (CQCI), à l'expression d'un discours « qui perçoit l'islam, et par extension la communauté musulmane québécoise, comme une menace aux valeurs démocratiques, à la paix sociale (danger du fondamentalisme) et même à la sécurité nationale (danger du terrorisme) » (2013, p.32). Les discours pluralistes critiques dénoncent ainsi le projet 60 puisqu'il risque de légitimer, sur la base d'une identité culturelle réelle ou assignée, une rhétorique de la différenciation culturelle qui marque une distinction entre la « majorité » progressiste et les « minorités » porteuses de valeurs conservatrices.

Des féministes associées au récit de la non-domination rappellent également que l'imposition d'une représentation péjorative de l' « autre racisé-e » par antagonisme avec un « soi » bienveillant participe à la perpétuation d'un schéma colonial. Le Centre communautaire des femmes sud-asiatiques dénonce que :

Derrière la Charte des valeurs se cachent des prétentions de modernité, de progrès et la croyance que seule la laïcité peut sauver les gens « pré-modernes », « moins évolués » qui pratiquent une religion. La Charte perpétue la « mission colonisatrice et coloniale », le « fardeau de l'homme blanc », faisant la promotion de la « supériorité de la culture et des valeurs » des Québécois blancs francophones (2013, p.4).

L'exclusion de la voix des Autochtones lors de l'élaboration des nouvelles normes qui régissent la vie collective relève, selon le Centre, de la négation du passé colonial du Québec et contribue à la récurrence de pratiques et de discours coloniaux (2013, p.5). Ces rhétoriques ne seraient pas étrangères, du point de vue de la non-domination, aux discours sur la diversité qui considèrent l'immigration comme un « problème à gérer ».

Deuxièmement, les récits pluralistes critiques invitent à dénoncer l'opacification des discours féministes. L'Institut Simone de Beauvoir dénonce l'instrumentalisation faite par certaines féministes et acteurs-trices politiques d'un féminisme institutionnel et libéral selon lequel l'égalité entre les hommes et les femmes équivaut à « une réalité abstraite et symbolique qui s'incarnerait dans un corps féminin exempt de codes religieux trop visibles » (2013, p.4). Ce discours féministe propose d'englober et d'imposer une définition universalisante des conditions de l'égalité. Les membres de l'Institut Simone de Beauvoir critiquent :

vigoureusement la récupération faite par certaines féministes québécoises de ce qui constitue les droits collectifs des femmes, desquels elles excluent les droits de communautés entières à exprimer leur appartenance religieuse ou d'évoquer les valeurs spirituelles à la base de leur culture (ex. : les femmes autochtones) (2013, p.4).

L'acception d'une narration qui présenterait le Québec comme un lieu idyllique pour l'égalité entre les hommes et les femmes est contre-productive de ce point de vue puisqu'elle nie que les luttes pour atteindre l'égalité effective ne sont pas achevées. La FFQ illustre de manière satirique :

L'égalité est-elle donc atteinte au Québec? Violence masculine envers les femmes, finie. Propos et publicités sexistes, bannis. Équité salariale, résolue. Discrimination à l'embauche, chose du passé. Ce discours laisse entendre que la menace actuelle aux droits des femmes viendrait de l'Autre, créant ainsi une opposition « immigration versus laïcité » qui est dangereuse. Doublement dangereuse même : d'une part, en effet, elle crée un climat où l'on se sent menacé par cetTE « autre » – l'étrangèrE – comme s'il ou elle était en porte-à-faux avec les valeurs de la société québécoise et nécessairement porteurE de conservatisme religieux; d'autre part, elle crée l'illusion que la société québécoise est exempte d'intégrisme et a déjà réalisé l'égalité, laissant dans l'ombre les obstacles tenaces aux droits effectifs des femmes (FFQ, 2013, p.14).

Les discours pluralistes critiques dénoncent à ce propos la perpétuation de l'équation récurrente dans les discours entre le port du voile et l'oppression ; entre les femmes musulmanes et la passivité, puisque qu'ils contribuent à reconforter certaines représentations racistes et à réduire les récits des femmes sur leur propre expérience et identité (L'Institut Simon de Beauvoir, 2013, p.5). Ils invitent à concevoir la communauté québécoise comme un lieu inclusif qui insiste sur l'expression d'une pluralité de récits. Les membres de l'Institut Simone de Beauvoir précisent à propos des discours féministes :

[N]ous sommes convaincues qu'il serait préférable pour l'État québécois de prendre en compte la diversité des paroles qui s'expriment au sein du féminisme québécois et de reconnaître, chez les femmes qui choisissent de porter un symbole religieux, l'agentivité, le droit à décider pour elles-mêmes et le droit à être entendues et représentées par un féminisme québécois pluriel (Institut Simone de Beauvoir, 2013, p.4).

Troisièmement, ces récits de la non-domination invitent à porter un regard critique sur la convergence des expériences de discriminations qui affectent les individus, et particulièrement les femmes « racisées », afin d'y remédier. Québec Inclusif précise et

reconnait l'entrelacement complexe des multiples facettes de la vulnérabilité économique, sociale et politique qui peut frapper les femmes et de l'enchevêtrement inévitable des multiples formes d'oppression dont elles peuvent souffrir. Il n'existe pas une conception monolithique et une expérience unique de la condition féminine. Il existe plutôt une grande diversité et les enjeux de la lutte féministe varieront en fonction de la condition des femmes en tant qu'autochtone, handicapée, lesbienne, pauvre ou membre d'une minorité (pour ne donner que ces exemples) [...] La lutte pour les droits des femmes doit reconnaître les vulnérabilités particulières qui sont inhérentes à ces différents groupes sociaux. Le combat pour l'égalité des sexes et l'émancipation de ces femmes ne doit pas se faire au détriment de leur liberté de conscience et de religion, mais bien plutôt dans le respect de leur autonomie (Québec Inclusif, 2013, p.10-11).

Ce type de narration met ainsi en garde contre les décisions prises au nom d'une représentation du groupe majoritaire qui renforcent la marginalisation des femmes associées à une minorité culturelle (60 chercheurs pour la laïcité, 2014, p.23) en reproduisant les différents systèmes de domination dont elles sont victimes (sexisme, capitalisme, colonialisme, etc.)

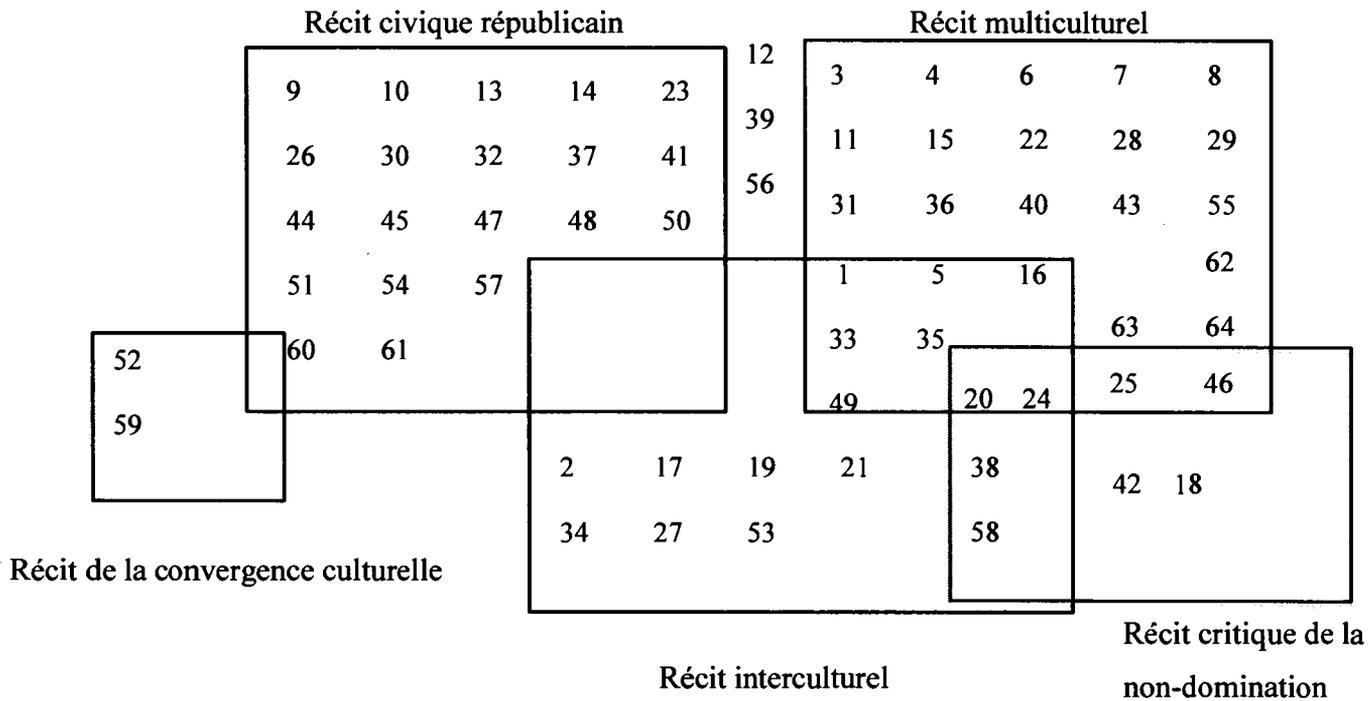
En conclusion, un portrait global de cette section analytique révèle une opposition ferme entre un récit moniste – qui s'exprime vigoureusement dans sa déclinaison républicaine – et une pluralité de narrations pluralistes. Les déclinaisons concurrentes de la famille narrative pluraliste rejoignent une multitude d'acteurs-trices sociaux-aux. L'ensemble des récits pluralistes partage néanmoins l'idée que la reconnaissance publique de la diversité des héritages culturels et des lieux d'appartenance sociale est une *exigence* d'une *citoyenneté inclusive*. Bien que les récits critiques de la non-domination appellent à une vigilance vis-à-vis des discours pluralistes, ces derniers reposent sur la conviction que quiconque puisse participer à la communauté politique québécoise sans qu'il ou elle ne soit discriminé-e en raison de son identité réelle ou assignée.

À l'opposé, la conception républicaine de la citoyenneté propose de *transcender* dans le domaine public les particularismes culturels par une représentation *abstraite* et *universalisante* de la figure du citoyen. Il en va, pour les tenants-es de cette narration, d'une conception de l'intégration citoyenne qui assure à tout-e un-e chacun-e l'accès à la communauté des citoyens nonobstant ses « différences ».

Finalement, la conjoncture politique constitue un élément que l'on ne peut négliger pour expliquer la faible présence relative du récit interculturel, par rapport au discours multiculturel, dans les mémoires analysés. La nature du projet de loi 60 se heurte aux libertés fondamentales des citoyens-nes et s'oppose à la protection constitutionnelle

dont jouissent les droits et libertés individuelles dans les chartes québécoise et canadienne. La nécessité pour les interlocuteurs-trices pluralistes d'opposer aux récits monistes un discours qui appelle à la protection des citoyens-nes discriminés-es, en raison de leur assignation identitaire, constitue un facteur explicatif de la forte représentation d'une vision libérale et multiculturelle de la citoyenneté dans ce débat. Si dans ce chapitre nous avons scindé les récits pluralistes en trois familles narratives pour des fins analytiques, notons que la grande majorité de ces dernières adhèrent à une conception plurielle et libérale de la citoyenneté en ce qu'elles reposent sur la défense des droits individuels et appellent à la défense juridique de ceux-ci contre les dérives possibles de la « majorité ». Vous trouverez à la page suivante une cartographie des mémoires analysés qui illustre les recoupements entre ces récits pluralistes.

Tableau 1. Cartographie des récits



- 1- 60 chercheurs universitaires pour la laïcité, contre le projet de Loi 60
- 2- Alliance des Communautés Culturelles pour l'Égalité dans la Santé et les Services Sociaux (ACCÉSS)
- 3- Association de droit Lord Reading
- 4- Association des garderies privées du Québec (AQGP)
- 5- Association des juristes progressistes
- 6- Association des municipalités de banlieue
- 7- Association des Musulmans et des Arabes pour la Laïcité au Québec (AMAL-Québec)
- 8- Association des Townshippers
- 9- Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS)
- 10- Association humaniste du Québec
- 11- Association musulmane québécoise (AMQ)
- 12- Association québécoise d'établissement de santé et de services sociaux (AQESSS)
- 13- Association québécoise des Centres de la petite enfance (AQCPÉ)
- 14- Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL)
- 15- Association régionale des West Quebecers
- 16- Barreau du Québec
- 17- C.O.R.
- 18- Centre communautaire des femmes sud-asiatiques
- 19- Centre consultatif des relations juives et israéliennes
- 20- Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM)
- 21- Centre Justice et Foi
- 22- Centre universitaire de santé McGill
- 23- Coalition laïcité Québec
- 24- Collectif québécois contre l'islamophobie (CQCI)
- 25- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ)
- 26- Commission scolaire de Montréal (CSDM)
- 27- Commission scolaire English-Montréal
- 28- Commission-Jeunesse du Parti libéral du Québec (Commission-Jeunesse PLQ)
- 29- Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec (COPHAN)
- 30- Confédération des syndicats nationaux (CSN)
- 31- Conseil du patronat du Québec

- 32- Conseil du statut de la femme (CSF)
- 33- Dialogue judéo-chrétien de Montréal
- 34- Ensemble pour le respect de la diversité
- 35- Fédération autonome de l'enseignement (FAE)
- 36- Fédération des chambres de commerce du Québec (FCCQ)
- 37- Fédération des commissions scolaires du Québec
- 38- Fédération des femmes du Québec (FFQ)
- 39- Fédération des médecins omnipraticiens du Québec
- 40- Fédération des médecins résidents du Québec
- 41- Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ)
- 42- Institut Simone de Beauvoir
- 43- La fédération québécoise des associations foyers-écoles, Inc
- 44- Laïcité citoyenne de la capitale nationale
- 45- Les Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État
- 46- LGBTQ pour un Québec Inclusif
- 47- Libres penseurs athées
- 48- Ligue d'Action nationale
- 49- Lignes des droits et libertés
- 50- Mouvement des Janette
- 51- Mouvement laïque québécois
- 52- Mouvement national des Québécoises et Québécois
- 53- Partie marxiste-léniniste du Québec (PMLQ)
- 54- Pour le droit des femmes du Québec
- 55- Québec Inclusif
- 56- Rassemblement des chrétiens du Moyent-Orient (RCMO)
- 57- Rassemblement pour la laïcité
- 58- Service d'aide et de liaison pour immigrants La Maisonnée (La Maisonnée)
- 59- Société d'histoire de Charlevoix et du Centre de recherche sur l'histoire et le patrimoine de Charlevoix
- 60- Société nationale des Québécoises et des Québécois de Chaudière-Appalaches
- 61- Syndicalistes et progressistes pour un Québec Libre ! (SPQ Libre !)
- 62- Table des regroupements provinciaux d'organismes communautaires et bénévoles
- 63- Université Concordia
- 64- Université de Montréal

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous nous sommes intéressés-es à la citoyenneté dans un contexte de diversité, non pas sous l'angle d'idéaux normatifs ou de modèles étatiques, mais sous l'angle de récits exprimés au sein de la société. Nous avons soutenu que ces narrations participent à la construction des frontières de la communauté politique. Nous voulions, entre autres, remettre en question l'idée selon laquelle l'interculturalisme constitue un nouveau mythe fondateur pour le Québec. Cette proposition, qui émane des cercles intellectuels et politiques, s'inscrit dans un vaste projet de construction nationale et a pour but de relégitimer la nation québécoise afin de la rendre davantage inclusive.

Afin d'évaluer la résonance du récit interculturel auprès de la société québécoise, nous avons effectué une analyse de discours dans le cadre du débat entourant le projet de loi 60. La finalité était de mettre en lumière la multiplicité de récits, au degré de sensibilité pluraliste variable, sur la citoyenneté qui se font concurrence et d'en évaluer la portée sociale relative. À la lumière du débat public sur la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, nous avons constaté que deux conceptions majeures de la citoyenneté se sont opposées : la vision multiculturelle et la vision républicaine. À celles-ci se sont ajoutés, en second plan, la vision interculturelle et des visions pluralistes et critiques, associées à la pensée de la non domination. Si la portée sociale du récit interculturel est limitée, force est de constater qu'elle laisse place à une concurrence intense entre une myriade de narrations pluralistes.

5.2 Limites de la recherche et avenues possibles

Si notre question de recherche s'intéresse à la concurrence des récits sur la citoyenneté et la diversité au Québec, de même qu'à leur portée relative, la conjoncture politique a posé de sérieuses limites à notre analyse de discours. La fin des travaux parlementaires en avril 2104, qui concorde avec la fin de la législature du gouvernement péquiste, a limité l'accès à l'information. Il nous a été impossible d'accéder à la liste exhaustive des intervenants-es à la commission parlementaire chargée d'étudier le projet de loi 60, cette liste n'étant pas accessible à la population et les mémoires n'étant rendus publics qu'au moment de leur comparution. Ceci a posé une limite méthodologique importante. N'ayant pas accès à l'ensemble des mémoires déposés, nous ne pouvons assurer la représentativité complète des récits analysés. Nous avons toutefois tenté d'élargir le spectre des positions défendues en poursuivant une recherche par mots-clés sur les différents moteurs de recherche afin d'accéder à un plus large bassin de mémoires. Si nous avons présenté une cartographie des récits monistes et pluralistes en concurrence, il est toutefois impossible, suivant une approche agonistique, d'épuiser la représentation de ces récits.

Après la consultation publique sur un nouvel Énoncé de politique publique en matière d'intégration, de diversité et d'immigration, il est fort à parier que c'est une vision interculturelle⁶⁸ qui sera formalisée par le gouvernement québécois. Si tel est le cas, le récit interculturel pourrait avoir une portée plus grande auprès de la population qui se familiarisera avec cette conception de la citoyenneté. Cette dernière est porteuse pour les défenseurs-es d'une vision multiculturelle ou prometteuse, quoiqu'insuffisante, pour les tenants-es d'un discours sur la non-domination, mais

⁶⁸ Voir à ce sujet les recommandations de Gagnon et *al.* (2014, p.66-67).

génère des réticences et de fortes oppositions chez les défenseurs-es d'une vision moniste républicaine.

Toutefois, ce qu'il y a d'encourageant dans ce nouvel Énoncé de politique publique, c'est la volonté du gouvernement de mettre de l'avant une vision pluraliste qui tend vers l'agonisme et propose de rendre la nation québécoise plus attrayante aux yeux du plus grand nombre. Dans le document de consultation publique, le gouvernement prend acte de la diversité inhérente à la vie collective :

Dans une société diversifiée comme le Québec, les débats publics relatifs aux relations interculturelles sont inévitables. La qualité de la médiation entre les différences de valeurs et les conflits liés à des préférences culturelles fondamentales est le reflet d'une vie démocratique saine et respectueuse des droits fondamentaux, dont celui d'être différent. La mise en dialogue de ces divergences et la capacité de la société d'en assurer la médiation, grâce aux délibérations démocratiques dans le respect des droits et de la dignité de toutes et de tous, permettent de générer des solutions innovantes qui contribuent à la cohésion sociale (Québec, 2104, p.26-27).

Cet appel gouvernemental à une éthique du dialogue a de quoi encourager les défenseurs-es d'un *ethos pluraliste*, bien qu'il soit en lui seul insuffisant pour en assurer le développement au sein de la société québécoise. Aux problèmes générés par l'incompréhension mutuelle et la méfiance devant l'altérité – qui relèvent en partie de systèmes d'oppression plus globaux – l'approfondissement d'une éducation interculturelle; la diversification des sources journalistiques; une relecture de l'histoire québécoise, des apports de ses citoyens-nes d'héritages culturels variés et des relations avec les communautés autochtones; de même que des mesures de facilitation de l'accès au marché du travail pour les citoyens-nes précarisés-es, ne sont que des exemples de moyens pouvant, intégrés dans une stratégie d'action globale, favoriser les rapports interculturels et l'ouverture à l'« autre ».

À long terme, l'idée que la diversité des récits identitaires, des modes de vie, des croyances morales ou religieuses, etc. est *inhérente* à la vie collective – et non pas limitée aux « groupes culturels » – doit être mise de l'avant. En nous penchant sur les écrits qui s'intéressent aux enjeux de la reconnaissance au Québec et au Canada, nous avons d'ailleurs constaté que la diversité culturelle est trop souvent cantonnée aux questions de l'identité, nationale ou « culturelle », et de l'immigration. Il serait intéressant d'enquêter dans les milieux contre-culturels pour conceptualiser de nouvelles visions du pluralisme et pour éclairer les autres « lieux » de la reconnaissance.

À la lumière du débat public portant sur le projet de loi 60, le récit interculturel semble assez faiblement représenté auprès de la population, en plus d'être pourfendu par les intellectuels-les de chaque côté du spectre idéologique. Il pourrait aussi s'avérer enrichissant de s'intéresser aux narrations de citoyens-nes d'héritages culturels variés afin d'analyser l'argumentaire développé pour légitimer une même vision interculturelle.

5.1 La voie agonistique

Si les tensions et les différences sont inhérentes au politique, les auteurs-es agonistiques défendent qu'il vaut mieux que se manifeste et soit entendue une concurrence de visions de la citoyenneté. Suivant leur perspective, nous avons soutenu que c'est par l'expression multiple de narrations que les citoyens-nes marginalisés-es peuvent trouver des lieux de résistance et de contestation. Ce n'est que par une lutte isosynchrone et continue pour la reconnaissance culturelle et la parité de participation que l'élargissement des frontières de la citoyenneté est possible.

D'un point de vue agonistique, les récits pluralistes critiques de la non-domination sont porteurs puisqu'ils éclairent et s'activent à remettre en cause les frontières symboliques mouvantes qui participent à l'exclusion, répétée, de certains-es citoyens-nes. Cette lutte pour la reconnaissance⁶⁹ engage d'abord, comme nous le rappellent les narrations postcoloniales, les citoyens-nes marginalisées, en raison de leur identité réelle ou assignée, à investir les lieux d'énonciation de récits citoyens. Elle invite à valoriser leur parole et à déconstruire les discours avilissants à l'égard de l'identité culturelle qu'on leur a attribuée.

Cette lutte engage aussi, comme en témoigne l'émergence au cours des vingt dernières années des « *Critical Whiteness Studies* »⁷⁰, les citoyens-nes privilégiés-es dans une triple stratégie d'action. Repousser les frontières de la citoyenneté symbolique exige de ces derniers-ères qu'ils et elles s'engagent d'abord dans la sensibilisation et l'éducation au sein de leur milieu dans une optique de prise de conscience des privilèges associés à leur statut. Cette lutte les appelle également à se questionner quant à la reproduction de rapports de domination au sein des milieux divers dans lesquels ils et elles sont appelés-es à prendre la parole et à militer. Elle révèle un besoin pressant de repenser leur position d'alliés-es et à ne pas occuper une position anti-oppressive à l'égard de leurs concitoyens-nes traditionnellement marginalisés-es. Cette lutte engage aussi, dans un effort constant, les citoyens-nes privilégiés-es à faire preuve d'autoréflexivité et de modestie afin d'être réellement à l'écoute de ceux et celles dont la voix est trop souvent tue.

⁶⁹ Cette lutte pour la reconnaissance serait vaine, comme le rappelle Nancy Fraser (2005), et au Québec, Salée (2010), si elle ne prend pas compte des défis de la redistribution et si elle ne remet pas en cause le système économique capitaliste des sociétés libérales.

⁷⁰ Les « *Critical Whiteness Studies* » invitent à repenser l'action et la collaboration d'alliés-es, des « Blancs-ches » et des citoyens-nes en situation de pouvoir, dans les luttes menées contre différents systèmes d'oppression (racisme, sexisme, capitalisme, colonialisme, etc.). Voir à ce sujet l'ouvrage collectif de Richard Delgado et Jean Stefancic (1997).

Le pluralisme agonistique, de même que les perspectives de la non-domination, appelle à une générosité à l'égard des récits exprimés par des interlocuteurs-trices considérés-es comme « légitimes » et à une introspection critique. Si cette posture normative enjoint au développement d'un *ethos pluraliste*, il apparaît souvent difficile, dans la pratique, de faire preuve d'une telle vertu à l'égard des positions concurrentes, voire adverses. Au-delà des valeurs fondamentales défendues de part et d'autre, il semble nécessaire de rendre « justice » au point de vue d'autrui tout en opposant aux éléments qui apparaissent discutables, problématiques ou contraires à nos conceptions morales, une critique ciblée et articulée. Dans le cadre du débat public qui a entouré le projet de loi 60, et particulièrement dans ses manifestations médiatiques, les positions tranchées et polarisantes, de même que l'attitude souvent intransigeante prises par les chroniqueurs-euses, les éditorialistes, les lecteurs-trices et les acteurs-trices politiques, nous ont toutefois semblé limiter l'espace réel du dialogue

citoyen

71

⁷¹ Notre réflexion sur la perspective agonistique et sur ses possibles traductions dans le cadre du débat entourant le projet de loi 60 a été fortement enrichie par nos discussions avec Jean-Charles St-Louis, doctorant au département de science politique de l'UQAM et évoluant au sein de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes.

ANNEXE A

Grille de lecture pour l'analyse de discours⁷²

Intervenants-es	Citoyens-nes, organisme, association, groupe
Citoyenneté	<p>Limites et frontières de l'appartenance citoyenne</p> <ul style="list-style-type: none"> - Le corps national perçu comme pluriel (p.ex. : accent sur les différences au chapitre des modes de vie, de l'orientation sexuelle, des langues, etc.) ; dynamique (p.ex. : légitimité accordée aux réinterprétations et aux contestations identitaires) ; hybride (p.ex. : la communauté nationale s'inscrit dans un projet de continuité et d'ouverture) - Vision statique de la communauté politique (p.ex. : défense de la similarité, de la continuité et de la cohésion au sein de la communauté). <p>Fondements du « vivre ensemble » ou du lien entre les citoyen.e.s</p> <ul style="list-style-type: none"> - Interprétation de l'identification à la collectivité qui insiste sur les éléments exclusifs du corps national : son histoire, son contexte minoritaire, sa culture, etc. (p.ex. : son passé de « colonisé » ; ses racines judéo-chrétiennes). - Conception de l'appartenance basée sur des éléments non essentialistes : la langue, le territoire, les vertus civiques, etc. (ex. : éducation, participation politique).

⁷² Nous nous sommes librement inspirés-es de l'approche méthodologique développé par Wodak. *et al.* (2009, p.30-47) pour construire la présente grille d'analyse.

Diversité	<p>Marqueur(s) d'altérité</p> <ul style="list-style-type: none"> - L' « autre » dépeint comme ayant des traits distinctifs menaçants ou déviants ; comparaison « nous » normalisé/ « eux » marginalisés et incompris ; attitude paternaliste ou eurocentriste à l'égard de la diversité (p. ex. : rejet catégorique de toute forme de pratique religieuse en raison de son caractère rétrograde). - Les différences sont perçues comme inhérentes à la communauté politique (p. ex. : insister sur l'hétérogénéité des formes d'identification identitaire ; sur la pluralité des luttes citoyennes passées et actuelles).
	<p>Stratégie de légitimation ou de « délégitimation » de la diversité</p> <ul style="list-style-type: none"> - Stratégie de perpétuation du <i>passé</i> de la communauté politique/ attitude de défense: la diversité peut avoir des conséquences négatives sur les éléments à protéger de la communauté politique (p. ex. : menace à la survie de la culture québécoise ; obstacle aux acquis civiques de la Révolution tranquille). - Stratégie de transformation/ remise en question de l'apparente unité du corps national : la diversité culturelle représente un facteur d'enrichissement pour l'avenir de la communauté politique (p. ex. : l'expression d'une hétérogénéité de visions du monde contribue au dialogue et à la compréhension mutuelle entre citoyens-nes).

ANNEXE B

Liste des mémoires analysés

60 chercheurs universitaires pour la laïcité, contre le projet de Loi 60. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Alliance des Communautés Culturelles pour l'Égalité dans la Santé et les Services Sociaux (ACCÉSS). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association de droit Lord Reading. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association des garderies privées du Québec (AQGP). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association des juristes progressistes. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association des municipalités de banlieue. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association des Musulmans et des Arabes pour la Laïcité au Québec (AMAL-Québec). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association des Townshippers. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association humaniste du Québec. 2013. « Pour un véritable État laïque ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association musulmane québécoise (AMQ). 2013. « Au-delà des apparences ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association québécoise d'établissement de santé et de services sociaux (AQESSS). 2013. « Pour une charte qui favorise l'harmonie et le maintien de la diversité ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association québécoise des Centres de la petite enfance (AQCPE). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Association régionale des West Quebecers. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Barreau du Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

C.O.R. 2013. « Exclure l'exclusion ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Centre communautaire des femmes sud-asiatiques. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Centre consultatif des relations juives et israéliennes. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Centre Justice et Foi. 2013. « Pour une laïcité fondée sur l'égalité et la solidarité ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Centre universitaire de santé McGill. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Coalition laïcité Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Collectif québécois contre l'islamophobie (CQCI). 2013. « Un projet discriminatoire vecteur d'islamophobie ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de

l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Commission scolaire de Montréal (CSDM). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Commission scolaire English-Montréal. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Commission-Jeunesse du Parti libéral du Québec (Commission-Jeunesse PLQ). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec (COPHAN). 2013. « Les valeurs québécoises : pour des accommodements en accord avec l'exercice du droit à l'égalité des personnes ayant des limitations fonctionnelles ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Confédération des syndicats nationaux (CSN). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Conseil du patronat du Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Conseil du statut de la femme (CSF). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Dialogue judéo-chrétien de Montréal. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Ensemble pour le respect de la diversité. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération autonome de l'enseignement (FAE). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération des chambres de commerce du Québec (FCCQ). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation

générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération des commissions scolaires du Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération des femmes du Québec (FFQ). 2013. « Pour la laïcité, sans domination ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération des médecins omnipraticiens du Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération des médecins résidents du Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Institut Simone de Beauvoir. 2013. « Projet de loi no 60 : une réponse féministe ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte

affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

La fédération québécoise des associations foyers-écoles, Inc. 2013. « Une réponse au projet de loi 60 ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Laïcité citoyenne de la capitale nationale. 2013. « Les valeurs québécoises dans la capitale nationale ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Les Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

LGBTQ pour un Québec Inclusif. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Libres penseurs athées. 2013. « Assurer un avenir laïque pour le Québec ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Ligue d'Action nationale. 2013. « Le Québec est maître de ses choix de société ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte

affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Ligues des droits et libertés. 2013. « Un projet de loi dangereux, incohérent et injustifié ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Mouvement des Janette. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Mouvement laïque québécois. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Mouvement national des Québécoises et Québécois. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Partie marxiste-léniniste du Québec (PMLQ). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Pour le droit des femmes du Québec. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Québec Inclusif. 2013. « Neutralité ou invisibilité religieuse ? Une analyse de caractère excessif et discriminatoire du projet de loi no 60 ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Rassemblement des chrétiens du Moyent-Orient (RCMO). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Rassemblement pour la laïcité. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Service d'aide et de liaison pour immigrants La Maisonnée (La Maisonnée). « Pour un sentiment d'appartenance et une participation à la société en tant que citoyen à part entière : Un Québec accueillant et inclusif! ». 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Société d'histoire de Charlevoix et du Centre de recherche sur l'histoire et le patrimoine de Charlevoix. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Société nationale des Québécoises et des Québécois de Chaudière-Appalaches. 2013. « Un point de vue du Québec rural sur la Charte des valeurs ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs

de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Syndicalistes et progressistes pour un Québec Libre ! (SPQ Libre !). 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Table des regroupements provinciaux d'organismes communautaires et bénévoles. 2013. « Certains articles du projet de loi 60 portent atteinte à l'autonomie des organismes communautaires autonomes ». Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Université Concordia. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

Université de Montréal. 2013. Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

- Ali, Zahra. 2012. *Féminismes islamiques*. Paris : La Fabrique.
- Bannerji, Himani. 2000. *Dark Side of the Nation: Essay on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto : Canadian Scholars' Press.
- Bhabha, Homi. 1994. *Location of Culture*. Londres et New York : Routledge.
- Beauchemin, Jacques. 2007b. *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*. Outremont : Athéna éditions.
- Benhabib, Seyla. 1996. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Bissoondath, Neil. 1994. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin.
- Blommaert, Jan et Jef Verschueren. 1998. *Debating Diversity : Analysing the Discourse of Tolerance*. Londres ; New York: Routledge.
- Bouchard, Gérard. 2012. *L'interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal : Boréal.
- Caldwell, Lynn, Carianne Leung et Darry Leroux. 2013. *Critical Inquiries : A Reader in Studies of Canada*. Halifax ; Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Cantle, Ted. 2012. *Interculturalism : the New Era of Cohesion and Diversity*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Clifford, James. 1997. *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth-Century*. Londres : Harvard University Press.
- Chevrier, Marc. 2004. *Le temps de l'homme fini*. Montréal : Boréal.
- Day, Richard J. F. 2000. *Multiculturalism and the history of Canadian diversity*. Toronto : University of Toronto Press.

- Delgado, Richard et Jean Stefancic. 1997. *Critical White Studies : Looking Behind the Mirror*. Philadelphie : Temple University Press
- Dumont, Fernand. 1997. *Raisons communes*. Montréal : Boréal.
- Fraser, Nancy. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale?: reconnaissance et redistribution*. Paris : Éditions La Découverte.
- Gervais, Stéphan, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux. 2008. *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Haque, Eve. 2012. *Multiculturalism Within a Bilingual Framework: Language, Race, and Belonging in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kymlicka, Will. 2003a. *Les théories de la justice : une introduction : libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes*. Paris : La Découverte.
- Laborde, Cécile. 2010. *Français, encore un effort si vous voulez être républicains !* Paris : Éditions du Seuil.
- Lamy, Guillaume. 2015. *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*. Montréal : Québec Amérique.
- Locke, John. 1686. *Lettre sur la tolérance*. En ligne. < http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/lettre_sur_la_tolerance/lettre_sur_la_tolerance.html >. Consulté le 19 février 2015.
- Mackey, Eva. 2002. *The House of Difference : Cultural Politics and National Identity in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Maclure, Jocelyn. 2000. *Récits identitaires : le Québec à l'épreuve du pluralisme*. Montréal : Québec Amérique.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.
- Mailloux, Louise. 2011. *La laïcité, ça s'impose!* Montréal : Éditions du Renouveau québécois.
- McRoberts, Kenneth. 1999. *Un pays à refaire*. Montréal: Éditions Boréal.

- Mouffe, Chantal. 2005. *On the political*. Londres et New York : Routledge.
- Mouffe, Chantal. 2009. *The Democratic Paradox*. Londres et New York : Verso.
- Parekh, Bhikhu C. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pena-Ruiz, Henri. 2003. *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris : Gallimard.
- Pettit, Philip. 2004. *Républicanisme : Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris : Gallimard.
- Piotte, Jean-Marc et Jean-Pierre Couture. 2012. *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*. Montréal : Québec Amérique.
- Seymour, Michel, dir. 2009. *La Reconnaissance dans tous ses états*. Montréal : Québec Amérique.
- Taylor, Charles. 2009. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Flammarion.
- Todorov, Tzvetan. *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991.
- Tully, James. 1999b. *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Québec: Les presses de l'Université Laval.
- Vertovec Steven et Susanne Wessendorf. 2010. *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. Londres et New York : Routledge.
- Winter, Elke. 2011. *Us, Them, and Others : Pluralism and National Identities in Diverse Societies*. Toronto : University of Toronto Press.
- Wodak, Ruth et al.. 2009. *The Discursive Construction of National Identity*. Édimbourg : Edinburgh University Press.
- Zapata-Barrero, Ricard. 2015. *Interculturalism in Cities: Concept, Policy and Implementation*. Cheltenham: Edward-Elgar Publishing

Chapitres de livres

- Anctil, Pierre. 2014. « Le Congrès juif canadien et la promotion de l'éducation interculturelle (1947-1975) ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, p.117-136. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Arendt, Hannah. 1983 [1958]. « La condition humaine ». Chap. dans *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Arendt, Hannah. 1995 [1950]. « Qu'est-ce que la politique ». Chap. dans *Qu'est-ce que la politique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Beauchemin, Jacques. 2003. « Qu'est-ce qu'être Québécois : entre la privation de soi et l'ouverture à l'autre ? ». Dans *Québec État et Société*, sous la dir. d'Alain-G. Gagnon, p. 27-43. Montréal : Québec Amérique.
- Belkhodja, Chedly et Christophe Traisnel. 2012. « Une communauté nationale assiégée ? Le constat des "nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice" en France et au Québec ». Dans *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir*, sous la dir. de Micheline Labelle, Jocelyne Couture et Frank W. Remiggi, p.121-144. Québec : Les Presses de l'Université du Québec.
- Cardinal, Linda et Claude Couture. « L'immigration et le multiculturalisme au Canada : la genèse d'une problématique ». Dans *Les politiques publiques canadiennes*, sous la dir. de Manon Tremblay, p.239-257. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Carens, Joseph H. 2000. « Multiple Political Memberships, Overlapping National Identities, and the Dimensions of Citizenship ». Chap. dans *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, p. 161 -176. New York : Oxford University Press.
- Connolly, William. 2004. « The Ethos of Democratization ». In Simon Critchley et Olivier Marchart (dir.), *Laclau: A Critical Reader* p.167-181. New York, Routledge.
- Emongo, Lomomba et Bob. W. White. 2014. *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Emongo, Lomomba. 2014a. « Introduction à une épistémologie de l'inter-cultures ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, sous la dir. de Bob W. White et Lomomba Emongo, p.221-249. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

- Emongo, Lomomba. 2014b. « Panikkar, l'interculturalisme et le Québec ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, sous la dir. de Bob W. White et Lomomba Emongo, p.137-154. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Frozzini, Jorge. 2014. « L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, sous la dir. de Bob W. White et Lomomba Emongo, p.45-62. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. 2003. « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté ». Dans *Québec État et Société*, p. 413-436. Montréal : Québec Amérique.
- Gratton, Danielle. 2014. « Le destin d'une terminologie : de l'interculturel à l'interculturalisme ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, sous la dir. de Bob W. White et Lomomba Emongo, p.173-190. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Hall, Stuart. 1996. « The Question of Cultural Identity ». Chap. dans *Modernity: an Introduction to Modern Societies*, p.596-632. Cambridge: Blackwell.
- Karmis, Dimitrios. 2008. « “Un couteau reste un couteau” ? Réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise ». Dans *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Diane Lamoureux, Dimitrios Karmis et Stéphan Gervais, p. 249-264. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Karmis, Dimitrios. 2003. « Pluralisme et identité(s) nationale (s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologique et analyse du discours ». Dans *Québec État et Société*, sous la dir. d'Alain-G. Gagnon, p. 85-116. Montréal : Québec Amérique.
- Kymlicka, Will et Wayne Norman. 1995. « The Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory ». Dans *Theorizing Citizenship*, sous la dir. de Ronald Beiner, p.283 -321. Albany: State University of New York Press.
- Jenson, Jane. 1998. « Reconnaître les différences : Sociétés distinctes, régimes de citoyenneté, partenariats ». Dans *Sortir de l'impasse : les voies de la réconciliation*, sous la dir. de Guy Laforest et Roger Gibbins, p. 235-262. Montréal : Institut de recherche en politiques publiques.

- Jenson, Jance. 2007. « Des frontières aux lisières de la citoyenneté ». Chap. dans *L'état des citoyennetés - en Europe et dans les Amériques*, sous la dir. de Jane Jenson, Bérengère Marques-Pereira et Éric Remacle, p. 23-30. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Labelle, Micheline et François Rocher. 2010. « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité : Compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois ». Dans *La diversité québécoise en débats. Bouchard, Taylor et les autres*, sous la dir. de Bernard Gagnon, p.179-203 Montréal : Québec Amérique.
- Labelle, Micheline. 2008. « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels ». Dans *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Diane Lamoureux, Dimitrios Karmis et Stéphan Gervais, p. 19-43. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Laforest, Guy. 1993. « Des béquilles et des droits ». Chap. dans *De la prudence*, p.173-194. Montréal : Éditions Boréal.
- Leroux, Darryl. 2013. « The Many Paradoxes of Race in Québec: Civilization, Laïcité and Gender Equality ». Dans *Critical Inquiries: A Reader in Studies of Canada*, sous la dir. de Lynn Caldwell, Carriane Leung et Darryl Leroux, p.53-70. Halifax et Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Lévy, Joseph Josy. 2014. « Quelques figures marquantes des débuts de l'interculturel au Québec ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, p.157-171. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Maclure, Jocelyn. 2001. « Pluralisme et démocratie : dialogue, décision et dissensus ». Dans *Repères en mutation*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, p. 251-267. Montréal : Québec Amérique.
- Maclure, Jocelyn. 2003. « Récits et contre-récits identitaires au Québec ». Dans *Québec État et Société*, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 45-64. Montréal : Québec Amérique.
- Maclure, Jocelyn, « La culture publique commune dans les limites de la raison publique », in Gervais, Stephan, Karmis, Dimitrios, Lamoureux, Diane (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.

- Maclure, Jocelyn. 2010. « Laïcité et libéralisme politique dans le Québec contemporain ». Dans *Les enjeux du pluralisme : L'actualité du modèle québécois*, sous la dir. de Jean-François Plamondon et Anne de Vaucher, p.197-205. Bologne : Pendragon.
- Maillé, Chantal et Daniel Salée. 2013. « Quebec, Secularism and Women's Rights ». Dans *Revealing Democracy*, sous la dir. de Chantal Maillé, Greg M. Nielsen et Daniel Salée, p.11-33. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.
- Pietrantonio, Linda et al. 1996. « Multiculturalisme et intégration : un faux débat ». Dans *Les Convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, sous la dir. de Khadiyatoullah Fall, Ratiba Hadj-Moussa et Daniel Simeoni, p.138-165. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université du Québec.
- Potvin, Maryse. 2009. « Racisme et « discours public commun » au Québec ». Dans *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Diane Lamoureux, Dimitrios Karmis et Stéphan Gervais, p.227-248. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Rocher, François. 2014. « La mise en œuvre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor ». Dans *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, sous la dir. de Bob W. White et Lomomba Emongo, p.63-90. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Rocher, Guy. 2013. « La laïcité pour le Québec : quelques arguments ». Dans *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridique*, sous la dir. de Daniel Baril et Yvan Lamonde, p.31-40. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Rocher, Guy. 2011. « La laïcité de l'État et des institutions publiques ». Dans *Le Québec enquête de laïcité*, sous la dir. de Normand Baillargeon et Jean-Marc Pottie, p. 23-31. Montréal : Éditions Écosociété.
- Salée, Daniel et Micheline Labelle. « Gérald Godin: entre l'altérité et la nation ». Dans *Gérald Godin: un poète en politique*, sous la dir. de Lucille Beaudry, Robert Comeau et Guy Lachapelle, p.93-111. Montréal : Les Éditions de l'Hexagone.
- Trudeau, Pierre Elliott. 1967. « Fédéralisme, nationalisme et raison ». Chap. dans *Le Fédéralisme et la société canadienne-française*, p.191-215. Montréal : Les Éditions Hurtubise.

- Tully, James. 2000. « Identity Politics ». Dans *Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, sous la dir. de Terence Ball et Richard Bellamy, p. 517-534. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James. 2000. « The Challenge of Reimagining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies ». Dans *Demands of Citizenship*, sous la dir. de Catriona McKinnon et Ian Hampsher-Monk, p.212-234. Londres et New York : Continuum Studies on Citizenship.
- Tully, James. 2001. « Introduction ». Chap. dans James Tully et Alain-G. Gagnon (dir.), *Multinational Democracies*, p.1-33. Cambridge : Cambridge University Press.
- Weinstock, Daniel. « Les identités sont-elles dangereuses pour la démocratie ». In Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation, Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, p.227-250. Montréal : Québec Amérique, 2001.

Articles de périodiques

- Austin, David. 2010. « Narratives of power: historical mythologies in contemporary Québec and Canada ». *Race and Class*, vol. 52, no 19, p.19-32.
- Beauchemin, Jacques. 2007a. « Grand résumé de *La Société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2007 ». *Sociologies*. En ligne. <<http://sociologies.revues.org/3737>>. Consulté le 04 octobre 2014.
- Belkhdja, Chedly. 2008. « Le discours de la “nouvelle sensibilité conservatrice” au Québec ». *Études ethniques au Canada*, vol. 40, no 1, p.79-100.
- Belmessous, Saliha. « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy ». *The American Historical Review*, vol.110, no 2, p.322-349.
- Bilge, Sirma. 2012. « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Time of “Crisis or Reasonable Accommodations” ». *Journal of Intercultural Studies*, vol.33, no 3, p.303-318.
- Bilge, Sirma. 2010. « “... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi” : la patrouille des frontières au nom de l’égalité de genre dans

- une “nation” en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés*, vol. 42, no 1, p. 197-226.
- Bock-Côté, Mathieu. 2008. « Derrière la laïcité, la nation. Retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois ». *Globe*, vol. 11, no 1, p. 95-113.
- Bouchard, Gérard. 2011. « Qu’est-ce que l’interculturalisme ? » *McGill Law Journal*, vol. 56, no 2, p. 395-433.
- Caldwell, Gary et Julien Harvey. 1994. « Le prérequis à l’intégration des immigrants : une culture publique commune au Québec ». *L’Action nationale*, vol. 84, no 6, p.786-794.
- Courtois, Charles et Mathieu Bock-Côté. 2007. « Dialogue sur le multiculturalisme québécois ». *L’Action nationale*, vol. 97, no 9-10, p.37-71.
- Courtois, Stéphane. 2010. « Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l’interculturalisme ». *Argument*, vol. 13, no 1, p. 101-113.
- Eid, Paul et Micheline Labelle, 2013. « Vers une politique québécoise antiraciste? ». *Relations*, no 763, p. 18-21.
- Gagnon, Alain-G. 2000. « Plaidoyer pour l’interculturalisme ». *Possibles*, vol. 24, no 4, p. 11-25.
- Karmis, Dimitrios et Jocelyn Maclure. 2001. « Two Escape Routes from the Paradigm of Monistic Authenticity: Post-Imperialist and Federal Perspectives on Plural and Complex Identities ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, no 3, p. 361-385.
- Kymlicka, Will. 2003b. « Multicultural States and Intercultural Citizens ». *Theory and Research in Education*, vol. 1, no 2, p. 147-169.
- Juteau, Danielle. 2002. « The Citizen Makes an Entrée : Redefining the National Community in Quebec ». *Citizenship Studies*, vol. 6, no 4, p.441-458.
- Létourneau, Jocelyn. 1998. « “Impenser” le pays et toujours l’aimer ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 105, p.361-381.
- Maclure, Jocelyn. 2007. « La reconnaissance engage-t-elle à l’essentialisme? ». *Philosophiques*, vol.9, no 1, p.77-96.

- McAndrew, Marie et Mariane Jacquet. 1996. « Le discours public des acteurs du monde de l'éducation sur l'immigration et l'intégration des élèves des minorités ethniques ». *Recherches sociographiques*, vol. 37, no 2, p. 279-299.
- Modood, Tariq et Nasar Meer. 2012. « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? ». *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, no 2, p. 175-196.
- Mouffe, Chantal. 1999. « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? ». *Social Research*, vol. 66, no 3, p. 745-758.
- Mouffe, Chantal. « Politique et agonisme ». *Rue Descartes*, vol. 67, no 1, 2010, p. 18-24.
- Panikkar, Raimon. 1987. « Le dialogue intrareligieux ». *Interculture : la transformation de la mission chrétienne en dialogue*, vol. 20, no 4, cahier 97, p.29-32.
- Panikkar, Raimon. 1998. « Religion, philosophie et culture ». *InterCulture*, cahier 135, p.101-124.
- Rousseau, Guillaume. 2005. « Judicialisation des identités, multiculturalisme et échec de la gauche : comment sortir de l'impasse? ». *L'Action nationale*, vol. 95, no 8, p.50-63.
- Salée, Daniel. 2005. « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : éléments pour une ré-analyse ». *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, no 2, p.54-74.
- Salée, Daniel. 2010. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec: Mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». *Politique et Sociétés*, vol. 29, no 1, p. 145-180.
- Sanders, Lynn. 1997. « Against Deliberation », *Political Theory*, vol. 25, no 3, p. 347-376.
- Sauvageau, Marie-Michèle. 2011. « Du «Comment» participer à «Pourquoi» participer?: Analyse de la notion de participation dans le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois ». *Études ethniques au Canada*, vol. 43, no 1, p. 197-220.
- Stasiulis, Daiva. 2013. « Worrier Nation: Quebec's Value Codes for Immigrants ». *Politikon*, vol. 40, no 1, p.183-209.
- Taylor, Charles. 2012. « Interculturalism or multiculturalism? » *Philosophy & social criticism*, vol. 38, no 4-5, p. 413-423.

- Tuck, Eve et K. Wayne Yang. 2012. « Decolonization is not a metaphor ». *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, no 1, vol. 1, p.1-40.
- Tully, James. 1999a. « The agonic freedom of citizens ». *Economy and Society*, vol. 28, no 2, p.161-182.
- Tully, James. « Reconnaissance et dialogue. Émergence d'un nouveau champ d'études et de pratiques ». *Négociations*, vol. 8, no 2, 2007, p.33-54.
- Weinstock, Daniel. 2007. « La "crise" des accommodements raisonnables au Québec : hypothèses explicatives ». *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 20-27.
- Young, Iris Marion. 1989. « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship ». *Ethics*, vol. 99, no 2, p.250-274.
- White, Bob W. et François Rocher. 2014. « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien ». *Institut de recherche en politique publique*, no 49. En ligne. < <http://irpp.org/research-studies/study-no49/> >. Consulté le 29 novembre 2014.

Communications

- Rocher, François. 2012. « Effet miroir ou miroir aux alouettes ? Bilan préliminaire de la mise en œuvre des recommandations de la commission Bouchard-Taylor ». *Congrès annuel de la Société québécois de science politique*. Ottawa : Université d'Ottawa.
- Tully, James. 2013. « Citizenship for the Love of the World ». *Communication présentée devant le département de science politique*. Ithaca : Cornell University.

Mémoires de maîtrise

- Lamy, Guillaume. 2014. « Cartographie entourant le rapport de la Commission Bouchard-Taylor (2008-2013) ». Mémoire de maîtrise. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Sévigny, Charles-Antoine. 2008. « Citoyenneté et pluralisme culturel : le modèle québécois face à l'idéal de l'interculturalisme ». Mémoire de maîtrise, département de science politique. Montréal : Université du Québec à Montréal.

Rapports

Gagnon, Alain-G. et al. 2014. *Rapport présenté au Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion en vue d'élaborer un nouvel énoncé de politique*. En ligne. <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/ETU_AmenagDiversite_GagnonMilotSeidleBoucher.pdf >. Consulté le 10 novembre 2014.

Labelle, Micheline et Xavier Dionne. 2011. *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. Montréal : Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté.

Rapporteur spécial sur la liberté de religion et de conviction. 2013, 7 août. « Élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse ». Rapport d'activités présenté à l'Assemblée générale des Nations Unies.

Rocher, François et al. 2007. *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal : Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté.

Documents gouvernementaux

Canada. 1988. *Loi sur le multiculturalisme canadien*. Ministère de la Justice.

Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. 2008. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. Québec : Gérard Bouchard et Charles Taylor.

Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. 1967. *Livre I : Introduction générale – Les langues officielles*. Ottawa : André Laurendeau et A. Davidson Dunton.

Québec. 1981. *Autant de façon d'être Québécois*. Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration

Québec. 2013. *Plan d'action stratégique 2012-2016*. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

Québec, 2014. *Vers une nouvelle politique québécoise en matière d'immigration, de diversité et d'inclusion*. Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion.

Site web

Bouchard, Gérard. 2015. « Le faux “sang indien” des Québécois ». *La Presse*. En ligne. < <http://www.lapresse.ca/debats/nos-collaborateurs/gerard-bouchard/201502/06/01-4841971-le-faux-sang-indien-des-quebecois.php> >.

Jedwab, Jack. 2015. « Le Québec est-il vraiment un État interculturel? ». *Le Devoir*. En ligne. < <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/432789/le-quebec-est-il-vraiment-un-etat-interculturel> >. Consulté le 25 février 2015.

Parekh, Bhikhu C. 1999. *What is Multiculturalism?* En ligne. < <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm> Parekh >. Consulté en ligne le 6 février 2014.

Seymour, Michel. 2014a. *Projet de loi 60 : pour sortir de l'impasse*. En ligne. < http://quebec.huffingtonpost.ca/michel-seymour/projet-loi-60-pour-sortir-impasse_b_4935353.html >. Consulté le 13 mars 2014.

Seymour, Michel. 2014b. *Un parti conservateur au pouvoir à Québec*. En ligne. < http://quebec.huffingtonpost.ca/michel-seymour/parti-conservateur-pouvoir-quebec_b_4633099.html >. Consulté le 7 mars 2014.

Vowel, Chelsea. 2015, 11 mars. *The Mythology of Métissage: Settler moves to innocence*. En ligne. < <http://apihtawikosisan.com/2015/03/the-mythology-of-metissage-settler-moves-to-innocence/> >. Consulté le 13 mars 2015.

Yvon, Anne-Marie. 2014. *Québec : Début des audiences publiques sur le projet de charte des valeurs*, 14 janvier 2014. En ligne. < <http://www.rcinet.ca/fr/2014/01/14/quebec-debut-des-audiences-publiques-sur-le-projet-de-charte-des-valeurs/> >. Consulté le 17 mars 2014.

Entrevues

Dussault, Anne-Marie. 2013. *Entrevue avec Charles Taylor*. En ligne. < <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2013/11/07/007-charte-laicite-professeur-charles-taylor-mise-en-garde-societe-etrote.shtml> >. Consulté le 6 février 2014.

Villeneuve, Marie. 2013. *Entrevue avec Alain-G. Gagnon*. En ligne. < http://ici.radio-canada.ca/emissions/Phare_ouest/2013-2014/archives.asp?date=2013-11-19 >. Consulté le 6 février 2014.