

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

DU PARADIGME DE LA DUALITÉ AU MODÈLE DE GESTION DE LA DIVERSITÉ :  
L'INTERCULTURALISME

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA  
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
JOËL PRÉCOURT-FOISY

AOÛT 2020

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma mère, Nicole, j'aurais tellement aimé que tu puisses le lire avant de partir, mon père, mon frère et ma sœur pour m'avoir soutenu durant les moments difficiles, et, finalement, à mon directeur de recherche, Stéphane.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
TABLE DES MATIÈRES .....	iii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 - LES PARADIGMES.....	8
1.1    Kymlicka et les droits des minorités .....	10
1.2.    Paradigme de l'Homogénéité.....	15
1.3.    Paradigme de la Bi- ou Multipolarité.....	18
1.4.    Paradigme de la Mixité.....	22
1.5.    Paradigme de la Diversité.....	26
1.5.1.    Les faits historiques .....	26
1.5.2.    La notion de citoyenneté.....	27
1.5.3.    Le multiculturalisme .....	29
1.6.    Paradigme de la Dualité .....	32
1.7.    Entre le paradigme et le modèle de gestion de la diversité.....	35
Conclusion.....	36
CHAPITRE 2 - DU PARADIGME DE LA DUALITÉ AU MODÈLE DE L'INTERCULTURALISME .....	40
2.1.    Des années 1960 à 1990. ....	41
2.2    Le Contrat moral .....	49
2.2.1    L'impératif d'intégration .....	51
2.2.2    La réintroduction de la dimension culturelle dans la démarche gouvernementale : le retour à la culture publique commune.....	52

<b>2.3</b>	<b>L’interculturalisme.....</b>	<b>54</b>
2.3.1	Le respect des droits et libertés .....	55
2.3.2	Le français comme langue commune.....	56
2.3.3	La reconnaissance de la dualité.....	57
2.3.4	L’intégration.....	58
2.3.5	Rapprochements et interactions.....	59
2.3.6	Une culture commune .....	60
2.3.7	La culture nationale .....	62
<b>2.4</b>	<b>Le concept de Laïcité.....</b>	<b>62</b>
2.4.1	La laïcité républicaine .....	64
2.4.2	La laïcité inclusive .....	66
	<b>Conclusion.....</b>	<b>70</b>
<b>CHAPITRE 3 - LES CRITIQUES ADRESSÉES À L’INTERCULTURALISME .....</b>		<b>72</b>
3.1.	Interculturalisme et Republicanisme .....	73
3.2.	Multiculturalisme et Interculturalisme.....	78
3.2.1.	La réalité sociologique du Québec .....	79
3.2.2.	Les politiques linguistiques .....	82
3.3.	Critique de l’interculturalisme .....	87
3.3.1.	Critiques d’ordre civique ou juridique. ....	87
3.3.2.	Critiques d’ordre culturel .....	91
3.3.3.	Conclusion des critiques prises en compte par Bouchard.....	97
3.4.	Examen de certaines critiques non prises en compte par Bouchard.....	99
3.4.1.	L’approche instrumentaliste .....	102
3.4.2.	L’approche humaniste.....	105
3.4.3.	L’approche étatique.....	106
3.4.4.	Le projet politico-identitaire .....	109

<b>Conclusion</b> .....	<b>111</b>
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>117</b>

## INTRODUCTION

Il existe plusieurs types de diversité dans les sociétés démocratiques modernes. Il y a la diversité naturelle, comme le genre, l'âge ou encore les capacités intellectuelles et physiques; la diversité sociale, comme l'orientation sexuelle ou l'éducation; la diversité économique, comme le revenu ou les inégalités dans la redistribution des richesses; la diversité ethnoculturelle, laquelle renvoie aux différentes cultures se côtoyant sur un même territoire et aux différentes origines des citoyens; la diversité religieuse, qui implique autant les religions devant cohabiter sur le territoire, les citoyens qui n'adhèrent pas à ces croyances et l'État qui doit arbitrer les conflits. En somme, la diversité présente dans les sociétés démocratiques modernes, qu'elle soit naturelle, culturelle, ethnique, religieuse ou encore sociale, n'est pas récente et les conflits qui émergent entre les différents groupes sont un défi pour tous les peuples, pour toutes les sociétés. Il n'existe malheureusement aucun consensus sur le meilleur moyen de gérer la diversité. Chaque pays vient à développer ses propres politiques afin d'arbitrer les différents conflits ou revendications ou encore pour promouvoir une certaine vision de la diversité. On remarque depuis la fin du 20<sup>e</sup> siècle une volonté de la part des démocraties libérales occidentales de comprendre les dynamiques sociales, identitaires, politiques, culturelles et religieuses qui sont la source de nombreux conflits. Afin de mieux comprendre les conflits et les possibles moyens de résolutions, plusieurs intellectuels ont tenté de conceptualiser les interactions entre les individus appartenant aux différents groupes. L'œuvre de John Rawls, *Théorie de la Justice*<sup>1</sup>, fut marquante pour le développement de la pensée libérale. Parmi les différentes conceptualisations des groupes ethnoculturels cohabitant sur un même territoire, la version de Kymlicka décrit avec justesse la réalité sociologique des démocraties libérales modernes. En effet,

---

<sup>1</sup> RAWLS, John, *Théorie de la Justice (trad. de Catherine Audard)*, Cambridge, Édition Points, 2009, 665 pages.

l'auteur canadien exprime qu'une grande partie de ces sociétés sont hétérogènes culturellement, linguistiquement et religieusement. En fait, elles sont soit multinationales, soit polyethniques, soit les deux. Dans *la citoyenneté multiculturelle*<sup>2</sup>, Kymlicka cherche à développer une théorie libérale du droit des minorités qui soit conforme à cette constatation. Il appuie son raisonnement en montrant que la plupart des grandes sociétés démocratiques sont composées de majorité culturelle, de minorités nationales, c'est-à-dire des nations ayant été annexées, souvent contre leur gré, à un État plus grand, ou encore de minorités polyethniques, c'est-à-dire principalement issues de l'immigration volontaire. Cette caractérisation permet de mieux définir la diversité présente dans les démocraties modernes et permet une meilleure analyse des différents conflits. Cette spécification permet de mieux comprendre et évaluer le développement de la pensée multiculturelle et, par le fait même, la pensée interculturelle. Le premier chapitre présentera la théorie de Kymlicka plus en détail.

Dans son essai *L'interculturalisme : un point de vue québécois*<sup>3</sup>, Gérard Bouchard propose de définir et d'évaluer le modèle de l'interculturalisme. Il commence par caractériser le modèle québécois face aux autres manières de prendre en charge la diversité ethnoculturelle. Il présente ainsi les cinq paradigmes dans lesquels les sociétés modernes s'inscrivent en ce qui a trait à la gestion de la diversité ethnoculturelle : l'homogénéité, la bi ou multipolarité, la mixité, la diversité et la dualité. Le premier chapitre présentera les courtes définitions qu'en fait Gérard Bouchard. L'auteur québécois n'effectue pas une description exhaustive de chaque paradigme. Il donne les grandes lignes afin de montrer qu'il existe différentes manières de gérer ce type de diversité, mais n'entre pas dans le détail, du moins dans *l'interculturalisme*. Il se limite à quelques notes de bas de page pour de plus amples explications. Il s'agit en fait des pages 29 à 32. Autrement dit, les descriptions des différents paradigmes,

---

<sup>2</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., 357 pages.

<sup>3</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Les éditions du Boréal, 2012, 286 pages.

autres que celui de la dualité, sont présentées de manière très restreinte. Le paradigme est en quelque sorte l'intention première qui doit guider un modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle. Si les paradigmes sont le premier niveau d'analyse de la gestion de la diversité, le second niveau est le modèle de gestion de la diversité. Par exemple, l'interculturalisme est le modèle de gestion de la diversité au Québec et il s'inscrit dans le paradigme de la dualité parce qu'il a l'intention d'encadrer la diversité ethnoculturelle à partir du rapport entre la majorité culturelle et les minorités culturelles. Chaque paradigme sera étudié en relation avec un ou plusieurs modèles de gestion de la diversité qui s'y rattache. À partir de l'analyse des paradigmes, il est plus facile de comprendre le développement de certains modèles, comme celui de l'interculturalisme. Ces paradigmes seront évalués en fonction de leurs traitements des minorités polyethniques, laissant donc la question des minorités nationales de côté, et en fonction de la situation québécoise. De l'aveu même de Bouchard, la question autochtone n'est pas prise en compte dans le raisonnement de l'interculturalisme. Le sort des minorités nationales n'est pratiquement pas discuté dans l'ouvrage, ce pour quoi je me limite au traitement des minorités issues de l'immigration. Les paradigmes ne sont que des schémas interprétatifs, ils sont cependant nécessaires afin de comprendre comment une société en vient à traiter ses minorités et développer un modèle de gestion de la diversité plutôt qu'un autre. Ce chapitre présentera le paradigme de la dualité comme l'intention première derrière les normes d'intégration du modèle de l'interculturalisme. Le paradigme de la dualité présente une société où le rapport de force entre une majorité culturelle et des minorités culturelles est pris en compte dans la réflexion sur la gestion de la diversité.

Dans la seconde partie, la première moitié sera consacrée à retracer l'intention première, c'est-à-dire le paradigme de la dualité, dans l'évolution du modèle québécois de gestion ethnoculturelle. Je m'appuierai sur l'histoire politique et intellectuelle du Québec afin de comprendre comment et pourquoi le Québec a choisi d'ériger l'interculturalisme à partir de ce paradigme. Cela permettra de voir que l'interculturalisme s'est développé à partir de choix collectifs durant l'histoire du Québec et que ces choix



ont mené à la reconnaissance du paradigme de la dualité. Après ce retour historique sur les conditions du fondement du modèle québécois, il est important de démontrer comment le paradigme de la dualité est encadré par le pluralisme intégrateur. Le pluralisme intégrateur est en fait une balise venant limiter les effets pervers d'une volonté de domination de la part de la majorité culturelle. Plus précisément, le pluralisme intégrateur se divise en sept points qui seront présentés dans la deuxième partie de ce chapitre. Nous verrons comment l'interculturalisme parvient à s'éloigner de l'assimilationnisme, qui refuse de reconnaître les minorités, et du multiculturalisme, lequel ne reconnaît aucune majorité. Nous verrons aussi comment l'impératif d'intégration, loin de favoriser les immigrants ou la majorité, procède d'une volonté de préserver le pluralisme tout en protégeant la culture majoritaire par le biais d'une culture commune. Puis, nous aborderons la notion de régime de laïcité de Gérard Bouchard. Ce dernier permet de mieux comprendre et justifier la préséance *ad hoc* de la culture majoritaire et le traitement des minorités religieuses au Québec. Il permet aussi d'introduire la notion de neutralité axiologique de l'État, laquelle exige une neutralité de l'État par rapport aux convictions de conscience, mais qui autorise une certaine préséance de l'héritage symbolique culturel de la majorité culturelle dans l'espace public, tant qu'elle n'est pas contraignante pour le reste de la population.

Finalement, la troisième partie sera consacrée à l'évaluation des différentes critiques contre l'interculturalisme. Premièrement, je ferai la différence entre le républicanisme, communautariste et civique, et l'interculturalisme. Cela permettra de mieux catégoriser les différentes critiques afin de montrer que certaines d'entre elles sont en fait dirigées contre la conception républicaine de l'intégration. Les critiques présentées proviennent en grande partie du livre de Bouchard. J'ajoute à celles-ci d'autres critiques qui concernent les minorités polyethniques. Deuxièmement, l'auteur québécois consacre le troisième chapitre à la comparaison de l'interculturalisme avec le multiculturalisme. Parmi ces différences, il y a la prise en considération de la réalité sociologique. L'interculturalisme est conscient de sa réalité sociologique alors que le multiculturalisme reste aveugle à la sienne parce qu'il ne reconnaît pas le Québec

comme une nation. Le multiculturalisme ne reconnaît pas non plus de majorité culturelle. De ces différences entre les deux modèles de gestion de la diversité découlent des disparités dans le mode d'application des accommodements et du principe de reconnaissance, notamment dans l'impératif d'intégration. Alain Gagnon et Raffaele Iacovino soulèvent aussi une différence dans la méthode de résolution de conflits ethnoculturels entre les deux doctrines. En effet, ceux-ci soutiennent que l'interculturalisme ajoute une dimension sociale dans la volonté de résoudre les conflits ethnoculturels par le dialogue et la médiation interculturelle avant d'avoir recours à la voie judiciaire, laquelle est préconisée par le multiculturalisme. Les différentes demandes du Québec envers les immigrants, comme le respect des valeurs fondamentales, le respect des droits et libertés ou encore la participation à la société québécoise, font directement écho à la fragilité et au désir de survivance de la culture francophone au Québec. Parmi les demandes du Québec envers les immigrants, il y a les demandes linguistiques. Je m'éloigne ici de l'ouvrage de Bouchard pour présenter un article<sup>4</sup> de Stéphane Courtois. Celui-ci expose d'une part que le nationalisme québécois n'est pas incompatible avec une politique du multiculturalisme, seulement la version canadienne, et, d'autre part, Courtois entend montrer que ces deux politiques ne sont pas opposées. Il présente les demandes linguistiques du Québec face aux exigences du multiculturalisme canadien, comme le bilinguisme. Il démontre la légitimité de ces politiques et leur incompatibilité avec la version canadienne du multiculturalisme. Nous verrons comment ces demandes linguistiques affectent les minorités polyethniques, comment elles diffèrent de la politique du bilinguisme canadien et comment elles s'articulent face au principe d'égalité des provinces. Troisièmement, nous aborderons les critiques d'ordre civique et d'ordre culturelle. Il y a d'abord les critiques d'ordre civique sur l'effet de la reconnaissance d'une majorité sur le clivage eux/nous, sur le lien entre l'identitaire et le politique, sur la neutralité de l'État, sur la séparation de l'Église et de l'État et une critique de Jorge Frozzini

---

<sup>4</sup> COURTOIS, Stéphane, *La politique du multiculturalisme est-elle compatible avec le nationalisme québécois?*, dans MATA BARREIRO, Carmen (dir.), *Étranger et Territorialité*, Revue GLOBE, 2007, vol. 10 - n°1, p. 53

concernant l'instrumentalisation de l'immigrant par l'interculturalisme. Ensuite, nous aborderons les critiques d'ordre culturel, tel que la reconnaissance de la dualité crée, ou accentue, le clivage eux/nous, le but du principe de reconnaissance et des accommodements, le principe d'égalité, l'affaiblissement de la culture majoritaire par l'interculturalisme et la préséance *ad hoc* de la majorité culturelle dans la culture commune. Cette classification des critiques provient du quatrième chapitre de Bouchard dans lequel il évalue les différentes critiques envers sa doctrine et fournit un argumentaire pour défendre celui-ci. Certaines critiques ne concernent pas les minorités polyethniques. Je laisserai de côté ces critiques afin de me concentrer sur celles qui sont en lien avec les minorités polyethniques et leur rapport avec la majorité. Enfin, j'aborderai une critique qui n'est pas adressée par Bouchard, soit l'orientation épistémologique de l'interculturalisme. Bob White critique le manque de précision dans les termes entourant la rencontre interculturelle et le fait que Bouchard ne différencie pas les trois registres de l'interculturel (interculturalité, interculturalisme et interculturel). Pour White, l'interculturel représente l'orientation épistémologique de l'interculturalisme. En d'autres mots, il représente la « vision » à laquelle la rencontre interculturelle doit aspirer : est-ce que la rencontre interculturelle doit avoir comme but la survie de la culture majoritaire au détriment des cultures minoritaires? Doit-elle être entrevue comme une éthique relationnelle sans réel désir d'engagement vers une culture commune? Ou encore la rencontre interculturelle doit-elle chercher à fonder un projet politico-identitaire rejoignant tous les citoyens dans le développement d'une culture commune?

Je différencierai l'interculturalisme du républicanisme, afin de montrer que certaines critiques s'adressent à cette dernière, et non à la doctrine de Bouchard. Je démontrerai que les réponses de Bouchard aux critiques présentées sont, à mon avis, convaincantes et suffisantes pour démontrer qu'il s'agit du modèle le mieux adapté à la gestion de la diversité au Québec et qu'elles répondent aux besoins particuliers du Québec. Deuxièmement, que parmi tous les modèles de gestion de la diversité, l'interculturalisme répond adéquatement aux demandes des minorités polyethniques sur le territoire

québécois sans toutefois compromettre l'avenir de la culture majoritaire, ni même la cohésion sociale.

Troisièmement, que la « vision » de l'interculturalisme propose un projet politico-identitaire engageant tous les Québécois, de toutes les origines et toutes les croyances.

## **CHAPITRE 1 - LES PARADIGMES**

L'inclusion, l'intégration, la simple tolérance, l'assimilation ou, dans les cas extrêmes, le génocide sont des réactions possibles face à la diversité ethnoculturelle. Au terme de débats collectifs au sein d'une société, une vision commune est formée et promue. Afin d'ériger des politiques et des institutions pour la soutenir, un modèle de gestion de la diversité prend forme. Ce modèle est grandement influencé par le paradigme dans lequel il se positionne. Les paradigmes fixent les normes qui doivent orienter les politiques d'intégration des modèles. Le but de ce chapitre est d'examiner les différents paradigmes présents dans les démocraties modernes afin de présenter comment les modèles de gestion de la diversité traitent leurs minorités ethnoculturelles. J'analyserai plus en profondeur les différents paradigmes présentés par Gérard Bouchard dans *L'interculturalisme*. Au Québec, le modèle de l'interculturalisme s'inscrit dans le paradigme de la dualité. Par le fait même, je montrerai que le paradigme adopté par le Québec et le modèle d'intégration qui en découle reflètent le mieux l'orientation politique, tout comme la réalité sociologique, du Québec en matière de gestion de la diversité.

Gérard Bouchard énumère cinq grands paradigmes auxquels les sociétés démocratiques modernes ont adhéré : l'homogénéité, la bi ou multipolarité, la mixité, la diversité et la dualité. L'auteur de *L'interculturalisme* décrit avec justesse ce qu'est un paradigme orientant un modèle de gestion de la diversité :

Ces paradigmes, qui découlent de choix collectifs, sont de grands schémas interprétatifs qui situent l'intention première ou l'horizon constitutif de chaque modèle. Ils structurent le débat public dans une nation, ils en fixent les contours et les questions principales, ils inspirent aussi les politiques et les programmes de l'État, et, enfin, ils nourrissent largement les perceptions que les citoyens entretiennent les uns des autres.<sup>5</sup>

Il y a ici plusieurs éléments qui méritent une attention particulière. Tout d'abord, il s'agit de *schémas interprétatifs*. Ils permettent de mieux comprendre le développement d'un modèle et les normes d'intégration qu'il sous-tend. Il est fréquent qu'un pays se reconnaisse à l'intérieur d'un certain paradigme, alors qu'il opère à partir d'un autre. De plus, ces schémas proviennent de *choix collectifs* qui structurent les débats dans une *nation* et influencent *les institutions et les politiques* de l'État tout comme les perceptions des citoyens, notamment en définissant la notion de citoyenneté. « Les paradigmes, tout comme les modèles, procèdent d'un choix collectif souvent codifié dans des documents officiels. Il n'y a pas ici de déterminisme de la géographie, de la démographie ou de l'histoire. Sans surprise, ce choix tend à s'aligner sur les trajectoires historiques, les sensibilités et les valeurs sociétales. »<sup>6</sup>

Dans ce chapitre, je me base en partie sur les descriptions des paradigmes de Gérard Bouchard. Je ferai, dans un premier temps, une analyse plus approfondie de ceux-ci. Dans un second temps, j'exposerai certains modèles de gestion de la diversité ethnoculturelle qui découlent de ces paradigmes. Les paradigmes ont une fonction normative, et non simplement descriptive. Autrement dit, les paradigmes fixent les normes d'intégration qui donne l'intention première des modèles de gestion de la diversité. Je présenterai les paradigmes en tentant de décrire plus précisément les avantages et les inconvénients de chacun pour les minorités ethnoculturelles. En prenant certaines sociétés et leurs modèles de gestion en exemples, il sera plus facile de voir comment les politiques d'immigration ou d'intégration sont déployées

---

<sup>5</sup> BOUCHARD, G., *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, 2012, p. 29-30. Les mots sont soulignés par moi, ils sont les critères permettant d'évaluer les différents paradigmes et me serviront de point d'analyse pour les cinq (5) paradigmes recensés.

<sup>6</sup> Ibid., p. 41

dans un paradigme donné et leurs effets sur les groupes minoritaires. Nous pourrions ainsi établir que le paradigme de la dualité établit les normes d'intégration qui forment l'intention première de l'interculturalisme.

J'aimerais préciser que l'évaluation des paradigmes et les exemples présentés ne prennent pas en compte les questions de minorités nationales, de multinationalisme ou encore de nationalismes concurrents. Lorsque je parlerai de minorités, il ne s'agira que de groupes polyethniques. En d'autres mots, le but du présent chapitre n'est pas de fournir une solution à l'aménagement des nationalismes majoritaires ou minoritaires, mais bien de présenter les différents paradigmes des sociétés libérales modernes en ce qui a trait à la gestion de la diversité polyethnique. Pour ce faire, il faut d'abord définir ce que l'on considère comme groupes polyethniques.

### **1.1 Kymlicka et les droits des minorités**

Je m'appuierai sur la théorie de Will Kymlicka dans *La citoyenneté multiculturelle* afin de mieux catégoriser les groupes minoritaires et les demandes de droits « spécifiques ». L'auteur canadien est l'un des pionniers de la théorie des droits accordés aux groupes minoritaires et sa catégorisation des groupes minoritaires est très pertinente pour notre propos.

Kymlicka différencie deux formes de diversités, deux sources du pluralisme : celle issue de l'intégration territoriale des cultures sociétales, que forment les minorités nationales, et celle issue de l'immigration, c'est-à-dire celle que forment les groupes minoritaires religieux ou ethniques. Dans le premier cas, la diversité culturelle « [...] résulte de l'intégration, dans un État devenu plus vaste, de cultures auparavant autonomes et territorialement délimitées. »<sup>7</sup> Ces cultures ainsi englobées dans un État plus large, Kymlicka les nomme « minorités nationales ». Les minorités nationales cherchent, tout comme la

---

<sup>7</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 24

majorité, à préserver leur manière de vivre, leur culture, leur langue, leur territoire. Kymlicka, dans *Multicultural Odysseys*<sup>8</sup>, fait une distinction entre deux types de « homeland minorities »<sup>9</sup>. Il différencie les minorités nationales sub-étatiques, comme le Québec, la Catalogne ou l'Écosse, et les minorités « indigènes », lesquelles représentent les peuples autochtones. Ce sont deux types de minorités nationales (homeland) qui cherchent une certaine autonomie par rapport à l'État dans lequel elles résident. Elles ont souvent été incorporées à l'État multinational par conquête ou par colonisation. Elles n'ont pas voulu être minoritaires. Il ne s'agit pas d'un choix. Un État peut devenir multinational de diverses manières. La plus fréquente est la colonisation ou la conquête, tel est le cas des États-Unis et du Canada. La cohabitation des nations peut aussi être consensuelle, comme la Belgique ou la Suisse. Une chose reste pour tous ces groupes nationaux minoritaires : le refus de l'assimilation et le souhait d'instaurer, ou préserver, une société distincte et parallèle.

La seconde manière d'entrevoir la diversité concerne l'immigration. Les pays comme le Canada, l'Australie et les États-Unis ont été bâtis par les vagues d'immigrants et, encore aujourd'hui, « [...] plus de la moitié de l'immigration légale dans le monde converge vers l'un de ces trois pays. »<sup>10</sup> Il y a, dans le fait d'immigrer dans un autre pays, une volonté de s'établir dans un nouveau pays et ainsi s'arracher à sa culture d'origine. Contrairement aux minorités nationales, les minorités polyethniques ne cherchent pas à recréer une société distincte et parallèle à celle de la majorité. Elles cherchent simplement à préserver leurs particularismes identitaires tout en cherchant à s'intégrer pleinement à leur société d'accueil. Par exemple, les individus immigrants au Canada ne parlant ni le français ni l'anglais demanderont très rarement des droits linguistiques auprès des institutions afin d'échanger dans leur langue maternelle. Ils se plieront aux exigences linguistiques de leur société d'accueil afin d'y participer pleinement. Ils peuvent,

---

<sup>8</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press Inc, 2007, 385 pages.

<sup>9</sup> Ibid., p. 177

<sup>10</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 24



cependant, exiger des accommodements en ce qui concerne leurs convictions profondes, comme les croyances religieuses, par le biais de droits « spécifiques » aux groupes.

Kymlicka fait une distinction entre les droits « spécifiques » qui s'appliquent précisément à la diversité polyethnique et ceux qui s'appliquent à la diversité multinationale. Il distingue trois types de droits « spécifiques » qui s'appliquent aux différentes formes de diversité.

Le droit à l'autodétermination est le premier droit spécifique aux groupes. Il s'agit d'une continuité du Droit des peuples proposé par la Société des Nations. Selon la Charte des Nations unies, toutes les nations ont un droit d'autodétermination. Ce droit « spécifique » est aussi accordé aux minorités nationales. Les minorités nationales ne souhaitent pas renoncer à leur autonomie. Elles souhaitent conserver leur manière de vivre, leur culture et continuer leur histoire. Il ne s'agit pas d'arrangement temporaire et « [...] on estime que ces droits sont « inhérents » et, par conséquent, permanents (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle les minorités nationales veulent que ces droits figurent dans la Constitution.). »<sup>11</sup>

Les droits polyethniques sont nés de la remise en cause du modèle de l'*Anglo-conformité*. « [L]es groupes issus de l'immigration ont, au cours des trente dernières années<sup>12</sup>, réussi à vaincre le modèle de l'Anglo-conformité, qui exigeait d'eux qu'ils abandonnent tous les aspects de leur héritage ethnique pour adopter les normes et coutumes culturelles de la majorité. »<sup>13</sup> Au début, le but des droits polyethniques visait la simple reconnaissance du droit à l'expression de la diversité sans craindre les préjugés ou la discrimination. Par la suite, les revendications ont été beaucoup plus étendues et ont porté notamment sur l'insertion socio-économique, la participation à la vie politique et sociale ou encore l'accès égal à

---

<sup>11</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 51

<sup>12</sup> De 1970 à 2000.

<sup>13</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 51

l'emploi, pour ne nommer que ceux-ci. Parmi les revendications les plus controversées, on retrouve les demandes concernant le contour des lois et règlements qui font préjudices à leur situation. Les sociétés démocratiques libérales ont répondu à ces demandes en codifiant et en amendant les droits et libertés individuels afin de limiter la discrimination et favoriser l'insertion de ces groupes au sein de la société.

Les demandes liées aux droits polyethniques concernent les groupes minoritaires ethniques et religieux, principalement issus de l'immigration. Par exemple, au Canada, certaines minorités religieuses ont demandé une exemption à la loi relativement au port du casque à moto ou à l'uniforme à porter pour leur emploi. Les droits polyethniques sont donc des mesures spécifiques à certains groupes et « [...] ont pour but de permettre aux groupes ethniques et aux minorités religieuses d'exprimer leur particularité et leur fierté culturelles sans que cela ne diminue leurs chances de succès au sein des institutions économiques et politiques de la société. »<sup>14</sup> Précisons également que le rapport Bouchard-Taylor, sur lequel l'interculturalisme base une partie de ses principes fondateurs, se concentre justement sur les droits polyethniques, particulièrement sur les minorités religieuses.

Puis, le troisième droit spécifique aux groupes concerne les droits spéciaux de représentation politique. Au sein des démocraties libérales occidentales, les instances démocratiques peinent à représenter adéquatement la diversité dans la population. Par conséquent, les femmes, les autochtones ou encore les minorités raciales sont sous-représentés au sein des institutions démocratiques, tout comme les minorités ethniques et religieuses. Les droits spéciaux de représentations peuvent aussi être un complément au droit à l'autodétermination. Par exemple, octroyer certains sièges au parlement pour une minorité ethnique afin qu'elle puisse avoir un poids dans les décisions démocratiques la concernant. De même, « [le] droit à l'autonomie gouvernementale que revendique une minorité serait sérieusement

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 52

affaiblie si une institution extérieure pouvait, unilatéralement, réviser ou abroger ses pouvoirs sans consulter ladite minorité ni s'assurer de son consentement. »<sup>15</sup>

Enfin, Kymlicka effectue une dernière distinction en ce qui a trait aux droits spécifiques aux groupes. Il s'agit de la différence entre les protections externes et les restrictions internes. Ce sont deux types de demandes de droit spécifique aux groupes. Les restrictions internes sont des demandes qu'un groupe dirige contre ses membres. Un groupe peut utiliser les pouvoirs publics afin de restreindre les droits et libertés de ses membres. Lorsque l'on parle de restriction interne, il s'agit, par exemple, des demandes de limitations des droits au nom d'une tradition culturelle ou encore d'un dogme religieux. Cela dit, une religion qui exige de ses membres d'être présents à la messe du dimanche ne fait pas partie de ces restrictions parce qu'il ne s'agit pas de demande de droit spécifique exigée par le groupe minoritaire envers l'État, mais bien d'une condition d'appartenance au groupe religieux. Les protections externes font référence aux décisions externes (du groupe majoritaire par exemple) qui ont une incidence sur le groupe minoritaire ethnique ou national. Il concerne les revendications d'un groupe envers la société dans son ensemble. Ces mesures « [...] visent la protection d'un groupe ethnique ou national particulier en le soustrayant aux effets déstabilisateurs des décisions prises au sein de la société dans son ensemble. »<sup>16</sup> Les demandes de protections externes ne sont possibles que dans un État se reconnaissant comme multinational ou polyethnique. En effet, une société percevant sa population comme homogène culturellement ou cherchant à maintenir sa population homogène ne sera pas portée à octroyer des droits spécifiques aux minorités.

Après ce bref parcours de la théorie de Will Kymlicka, il est important de mentionner que ce chapitre ne traitera que des minorités polyethniques, des droits polyethniques et de leur rapport avec les

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 54

<sup>16</sup> Ibid., p. 61

groupes majoritaires. Nous verrons comment les normes d'intégration fixées par les différents paradigmes viennent orienter certains modèles de gestion de la diversité.

## 1.2. Paradigme de l'Homogénéité

Le paradigme de l'homogénéité fut l'un des premiers auxquels les sociétés modernes adhèrent. Ce paradigme peut être associé à un concept unitaire et renvoie fréquemment à la notion de l'État-nation. Selon Gérard Bouchard, il « [...] affirme fondamentalement une indifférenciation ethnoculturelle au moins dans la vie publique, et parfois également dans la vie privée. »<sup>17</sup>. Ce paradigme dénote l'importance des similarités chez les citoyens, et non la promotion de la diversité. Autrement dit, l'important est que, pour participer à la société, il faut se conformer, parfois même dans notre vie privée, aux normes de la majorité. Le Canada d'avant 1960-70 s'est rapproché, sinon même adopté, les grandes lignes directrices d'une telle conception. Le modèle de l'*Anglo-conformité* était la norme pour ce qui est de la gestion de la diversité dans ce pays. Dans ce paradigme, la stabilité politique est plus importante que le respect de la diversité. Au Canada du 19<sup>e</sup> et début du 20<sup>e</sup> siècle, « on estimait [...] que l'assimilation était un facteur essentiel de stabilité politique, en se fondant sur des arguments entachés d'ethnocentrisme et sur le dénigrement des cultures étrangères. »<sup>18</sup>

Les politiques d'immigration favorisaient les ressortissants des colonies britanniques. Vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle et jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, « the majority of English-speaking Canadians regarded Canada as a "British" nation and asserted that its culture and society, and its legal and political institutions, could be appreciated only within the context of its lengthy past as a British settlement. »<sup>19</sup> En d'autres

---

<sup>17</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, 2012, p. 31.

<sup>18</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 28

<sup>19</sup> MANN, Jatinder, "Anglo-Conformity": *Assimilation Policy in Canada, 1890s–1950s*, International Journal of Canadian Studies, vol. 50, 2014, p. 254

mots, il faut être britannique pour comprendre, s'intégrer et participer à la société canadienne. Cela implique, notamment, une marginalisation des immigrants autres que britanniques.

Dans les années 1920, en Colombie-Britannique, l'intolérance envers les Asiatiques culmine alors que la ville de Penticton propose un rassemblement intitulé « Keep Penticton White ». Ce rassemblement visait directement les communautés asiatiques et Alexander M Manson, ministre du Travail et procureur général de la province, en 1922, propose l'exclusion des Asiatiques pour ce qui a trait à l'immigration.<sup>20</sup> En 1923, le gouvernement fédéral, fortement appuyé par le premier ministre de la Colombie-Britannique, passe le *Chinese Immigration Act*, limitant officiellement l'entrée des immigrants chinois au Canada. En 1946, le *Citizenship Bill* est déposé par le secrétaire d'État Paul Martin. « Martin also made clear that the proposed citizenship legislation would still incorporate Canadians' status as British subjects. »<sup>21</sup> Les politiques d'assimilation déployées par le Canada dans ces années, couplées aux différentes politiques restreignant l'immigration asiatique et à la définition du « citoyen canadien », montrent clairement le désir d'une population homogène. « Anglocentrism required migrants to abandon the traditions and cultures of their homelands and instead adopt the values and behaviours of English-speaking Canadians. »<sup>22</sup> Les immigrants n'ont d'autres choix, pour participer à la vie sociale et politique canadienne, que de renoncer à leurs particularismes identitaires et culturels et s'assimiler au groupe culturel majoritaire. Le Canada, poussant la logique de l'assimilation encore plus loin, refusait l'entrée à certains groupes ethnoculturels parce qu'ils étaient jugés inassimilables. Dans le paradigme de l'homogénéité, les minorités polyethniques n'ont pas d'autres choix que d'abandonner leur identité et faire face à la marginalisation qui, comme le montre le rassemblement de Penticton, peut aller jusqu'à la discrimination raciale et systémique.

La France et les États-Unis sont aussi des exemples de sociétés ayant géré la diversité ethnique dans le paradigme de l'homogénéité. Les Révolutions française et américaine, au 18<sup>e</sup> siècle, avaient toutes

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 258

<sup>21</sup> Ibid., p. 260

<sup>22</sup> Ibid., p. 265

deux au sein de leur idéologie cette idée républicaine d'universalisme civique, où chaque citoyen peut être considéré comme égal aux yeux de la loi. À l'inverse du modèle de l'Anglo-conformité canadien, où le citoyen doit se conformer aux normes ethnoculturelles, ces sociétés prônent un égalitarisme ancré dans la constitution, indépendant de ces normes ethnoculturelles. Une telle conception a l'avantage de vouloir inclure tous les citoyens et d'endiguer le plus possible les conflits ethnoculturels. Cependant, un État ne peut être entièrement séparé de son héritage culturel, il favorisera toujours une certaine culture plutôt qu'une autre. Inévitablement, le gouvernement devra prioriser une langue plutôt qu'une autre, un calendrier plutôt qu'un autre, ce qui l'amènera, volontairement ou non, à favoriser une conception ethnoculturelle plutôt qu'une autre. L'État qui présente une citoyenneté entièrement coupée de toutes références ethniques propose une utopie. Les groupes polyethniques les plus affectés par la neutralité culturelle de l'État sont les groupes religieux. La neutralité culturelle de l'État exige aussi la séparation de l'État et de l'Église. Une neutralité stricte implique une limitation de l'expression du religieux à la sphère privée. Les groupes ethniques issus de l'immigration ont choisi de s'intégrer à une nouvelle culture, ils ne s'attendent donc pas à ce que la société hôte protège leur culture d'origine. Il n'en est pas de même pour les groupes religieux, lesquels voient leurs religions comme une obligation et non un choix. Un manque de protection de la part d'un État laïc, comme la France, peut marginaliser ou défavoriser les membres de ces groupes minoritaires. Par exemple, le fait de ne pas leur octroyer de droits polyethniques pour leurs rituels ou pour le port de signes religieux pourrait avoir comme conséquence qu'ils n'aient pas la même accessibilité à l'emploi. En d'autres mots, sans protections externes contre les choix de la majorité, les nouveaux arrivants peuvent être plus réticents à s'intégrer à leur nouvelle société.

Alors que le Canada proposait une version plus ethnique de la citoyenneté, ces deux pays proposent une version civique. Dans la première version, être citoyen signifie partager les valeurs et la culture promues par la société d'accueil. Dans la seconde version, le citoyen est vu comme une entité séparée de ces caractéristiques ethniques et l'appartenance à la société est vue comme un contrat social.

Il est important de préciser, surtout pour le cas des États-Unis, que l'idéal d'universalisme n'était pas réellement appliqué. Avec la constitution de 1789, les flux migratoires deviennent une compétence fédérale et, en 1790, *The Naturalization Act* octroie la citoyenneté aux nouveaux arrivants, tant qu'ils sont des personnes blanches ayant vécu au moins 2 ans aux États-Unis. « Ainsi, l'universalisme républicain était racialement déterminé puisqu'il ne valait que pour les Européens libres. »<sup>23</sup> Quoi qu'il en soit, ces deux versions de la citoyenneté découlant du paradigme de l'homogénéité récusent à l'idée d'octroyer des droits polyethniques, qu'ils relèvent de protections externes ou de restrictions internes.

De toutes ces considérations, le paradigme de l'homogénéité produit des modèles de gestion de la diversité allant de la pure assimilation des minorités polyethniques à la simple tolérance envers celles-ci, sans pour autant accorder des droits spécifiques à ces groupes. Plus précisément, les démocraties libérales s'inscrivant dans le paradigme de l'homogénéité reconnaissent très rarement l'apport culturel et social des minorités polyethniques à la société comme un apport positif méritant d'être protégé. La plupart du temps, ce sont les minorités religieuses qui sont visées par les politiques d'assimilation. Les minorités ethniques issues de l'immigration ne sont pas pour autant exclues de ce type de mesure. Comme l'exemple du *Chinese Immigration Act* le montre, certains immigrants peuvent simplement être jugés inassimilables et leurs cultures arriérées. Les modèles de gestion de la diversité issus du paradigme de l'homogénéité laissent deux choix aux membres des minorités polyethniques : s'assimiler à la culture majoritaire ou vivre en marge de celle-ci.

### **1.3. Paradigme de la Bi- ou Multipolarité**

Ce paradigme est développé en grande partie dans des États multinationaux, où plusieurs groupes nationaux sont regroupés sur un territoire pour former une société. Par exemple, la Belgique et la Suisse

---

<sup>23</sup> KOLO FAVOREU, Edith, *La nation à l'épreuve de la diversité ethnoculturelle Étude comparative France/ États-Unis*, sous la direction de MET, Marie-José, Thèse, Université Paul Cézanne D'Aix-Marseille, Soutenue le mardi 4 décembre 2012, p. 174

sont composées de plusieurs cultures sociétales (dans le sens défini par Will Kymlicka<sup>24</sup>), incarnant des pôles identitaires, politiques et culturels soutenus par des institutions, qui cohabitent au sein d'un même État. Ce paradigme n'est possible que par la reconnaissance par l'État de son caractère multinational. Gérard Bouchard se limite à cette simple description du paradigme.

Tout comme Kymlicka le mentionne dans *La citoyenneté multiculturelle*, les pays démocratiques libéraux sont soit multinationaux, soit polyethniques, ou bien les deux. En Belgique, tout comme en Suisse, il y a plusieurs groupes nationaux qui sont reconnus comme tels par l'État fédéral et détiennent plus de pouvoir que les minorités polyethniques. L'immigration en Belgique, jusqu'aux années 1970-80, n'était que temporaire, il n'y avait donc aucun impératif d'intégration. Les pays comme la Belgique et la Suisse reconnaissent depuis longtemps leur caractère multinational, mais « [...] ont plus de mal à accepter le fait d'être de plus en plus polyethniques, et leur conception traditionnelle de la citoyenneté en rapport avec la situation des immigrants se heurte à la réalité présente. »<sup>25</sup> En fait, depuis l'après Deuxième Guerre Mondiale, les politiques d'immigrations ne visaient que l'accueil des immigrants, et non leur intégration. L'immigration n'était que temporaire et axée sur les travailleurs, il n'y avait donc aucun besoin d'un impératif d'intégration. En Belgique dans les années 1980, avec le transfert de certains pouvoirs de l'État fédéral vers les autres entités gouvernementales, une transition s'effectue lentement entre l'accueil des immigrants et l'ajout du volet intégration. « Le passage de l'autorité du national vers les entités fédérées a entraîné des divergences notoires dans l'orientation des politiques d'intégration. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne les parcours d'intégration destinés aux immigrés. »<sup>26</sup> Bien que la diversité

---

<sup>24</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 115

<sup>25</sup> Ibid., p. 40

<sup>26</sup> ADAM, Ilke et MARTINIELLO, Marco, *Divergences et convergences des politiques d'intégration dans la Belgique multinationale. Le cas des parcours d'intégration pour les immigrés*, Université de Poitiers, Revue Européenne des Migrations Internationales, vol. 29 - n°2, 2013, p. 82



ethnoculturelle en Belgique et en Suisse soit de plus en plus polyethnique, ils ne se représentent pas comme tels, du moins jusqu'à très récemment.

Avant les années 2000, la notion d'un parcours d'intégration *obligatoire* pour les immigrants n'est pratiquement pas présente dans l'univers politique de la Belgique. En effet, dans les années 1970-80 la réforme de l'État belge implique « [...] le transfert de nombreuses compétences du fédéral vers les communautés linguistiques, notamment en matière d'intégration des immigrants. »<sup>27</sup> Par exemple, dans la partie française de la Belgique, la Wallonie, on assiste entre les années 1975 et 2000 à une conception plus civique de l'intégration, c'est-à-dire que l'accent est mis sur l'insertion socio-économique de l'immigrant et non sur la préservation de ses particularismes identitaires. Autrement dit, « [l]a reconnaissance de particularismes culturels est vue par les responsables politiques francophones comme une entrave à l'intégration. »<sup>28</sup> À l'inverse, la partie flamande de la Belgique, durant la même période, met l'accent sur la reconnaissance des particularismes identitaires, notamment dans la promotion d'organisations culturelles d'immigrants. L'histoire de la Flandre fait ici écho dans cette politique ouverte à la promotion des cultures étrangères. En effet, la Flandre s'est émancipée de la domination culturelle francophone par l'entremise d'organisations culturelles, ce pour quoi elle propose le même chemin pour ses immigrants. La Flandre octroie donc des droits polyethniques à ses immigrants, contrairement à la Communauté française. En Flandre dans les années 1990, il y a une volonté d'établir un parcours d'intégration de la même manière que les Pays-Bas, c'est-à-dire axé sur l'apprentissage de la culture et de la langue de la société hôte. Malgré le fait qu'il ne soit pas obligatoire, il suscite beaucoup d'intérêt de la part de la population flamande. C'est en 2003 que les instances gouvernementales flamandes proposent un parcours d'intégration *obligatoire* pour certains nouveaux arrivants. Ce parcours se divise en deux parties : l'autonomie et la participation. L'autonomie est acquise par la connaissance et la maîtrise de la langue de

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 78

<sup>28</sup> Ibid., p. 78

la société d'accueil, l'apprentissage des droits et devoirs en société tout comme des mœurs et valeurs de base partagées. En ayant acquis l'autonomie, ils pourront ainsi participer pleinement à la société, ce qui est le second objectif du parcours d'intégration. Il y a ici une énorme différence pour l'immigrant entre le fait de s'installer en Flandre ou en Wallonie après les années 2000. Dans le premier cas, il devra obligatoirement apprendre la culture et la langue de la société d'accueil, tandis que dans le second cas, il n'y a aucun impératif d'intégration. Il est possible d'expliquer le déploiement des politiques et du parcours d'intégration en Flandre par la montée d'un nationalisme sous-étatique. « La plus forte politisation de l'immigration en Flandre par rapport à la Belgique francophone, liée à la présence d'un parti d'extrême droite anti-immigré, ne peut être isolée du processus de construction de la nation sous-étatique flamande. »<sup>29</sup> L'obligation de suivre un parcours d'intégration, contrairement au côté francophone qui ne le rend pas obligatoire, tient dans le déploiement d'un nationalisme minoritaire flamand et la nécessité pour les néerlandophones d'intégrer les immigrants à leur culture et favoriser leur participation à la société. L'intégration des immigrants est ainsi politisée en Flandre comme moyen de construction de la nation, tandis qu'en Wallonie, l'intégration des immigrants a une vocation beaucoup plus civique, où la nécessité d'un parcours d'intégration n'est pas présente. Autrement dit, l'intégration des groupes polyethniques n'a pas la même vocation en Flandre qu'en Wallonie. Il y a aussi une troisième instance gouvernementale, la communauté germanophone de la Belgique, laquelle possède aussi son propre parcours d'intégration.

On peut voir ici une certaine ressemblance avec la situation du Québec dans le Canada. Certains diront que la Flandre est à la Belgique ce que le Québec est au Canada. Il ne faut pas penser, cependant, que la situation est identique. En effet, la Flandre est reconnue comme nation à part entière par le gouvernement fédéral qui, lui, reconnaît sa réalité sociologique comme étant multinationale, ce qui n'est

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 87

pas le cas au Canada. De plus, il y a aussi une troisième communauté linguistique en Belgique, soit la communauté allemande, qui elle aussi est reconnue dans l'organisme fédéral et détient des pouvoirs en matière d'éducation, d'intégration, de santé, de culture, etc. De ces faits, le Canada n'entre pas dans ce paradigme puisqu'il ne reconnaît que des minorités polyethniques sur son territoire. Le Québec ne se situe pas dans ce paradigme non plus puisqu'il oriente ses politiques en fonction de la prise en compte d'un rapport entre majorité et minorités culturelles et du fait que cette prise en compte s'impose doublement par le fait que le Québec est à la fois majoritaire sur son territoire et minoritaire au sein du Canada.

#### **1.4. Paradigme de la Mixité**

Ce paradigme pousse la société qui l'adopte à fonder une nouvelle culture. « [G]râce à un processus d'échange et de métissage intensif, la diversité ethnoculturelle de la nation va progressivement se résorber pour se fondre dans une nouvelle culture. »<sup>30</sup> Il s'agit ici, non pas de protéger la culture majoritaire, ou les cultures minoritaires, mais de créer une nouvelle culture avec l'apport de tous les citoyens. Encore une fois, Gérard Bouchard se limite à cette description et donne en exemple l'Amérique latine, notamment le Brésil, comme pays adoptant ce paradigme. L'auteur écrit qu'« une version du *melting pot* étasunien (créer une nouvelle nation ou civilisation à même les apports de tous les citoyens, immigrants et autres), s'y rattache également. »<sup>31</sup> Je prendrai la version américaine en exemple puisqu'elle se rapproche le plus de la société québécoise et qu'elle partage la même intention que celle derrière le paradigme de la mixité.

Tout d'abord, les États-Unis, après la Deuxième Guerre Mondiale, passent de la fermeture des frontières vers l'ouverture à l'immigration. L'une des premières raisons pour cette ouverture tient dans le développement de l'économie et le besoin de main-d'œuvre qui y est associé. « Ainsi dans les années

---

<sup>30</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, Montréal, 2012, p. 32

<sup>31</sup> Ibid., p. 32

1970, 4,5 millions d'immigrants ont légalement foulé le sol américain, chiffre porté à 7,5 millions dans les années 1980 et à 9 millions dans les années 1990. »<sup>32</sup> Les États-Unis ont bâti une partie de leur force économique par le biais de l'immigration polyethnique. À défaut de promouvoir une identité culturelle déjà présente et tenter d'assimiler les minorités, l'idéologie du *melting pot* devait transcender toutes les cultures et les groupes sociaux pour former une appartenance à la nation américaine, laquelle était anglophone, démocratique et libérale. Dans cette idéologie, tous les groupes ethniques minoritaires doivent se percevoir comme des minorités polyethniques, même les minorités nationales. En effet, le but est de former une nouvelle culture américaine à laquelle tous les immigrants et les minorités nationales auront l'intention et le désir d'adhérer. L'« American Dream », par exemple.

L'idéologie fait ici face à la pratique et échoue le test de la réalité. On assiste, avec les mouvements sociaux des années 1960-70, à une modification de la notion d'ethnicité. Cette redéfinition de la notion d'ethnicité commence par le passage de l'*Anglo-conformité*, c'est-à-dire la répression des caractéristiques ethniques et l'assimilation au groupe majoritaire, vers la légitimation de l'expression de la diversité. Les minorités polyethniques prennent conscience de leur statut de groupe à travers l'expression de leur diversité et cherchent à obtenir plus de pouvoir. Tout comme il a été mentionné plus haut, les minorités polyethniques ne peuvent légitimement obtenir des droits d'autodétermination au sein des démocraties libérales, principalement dues au caractère volontaire de leur entrée dans la société. « Dans un pays bâti sur l'immigration, où les immigrants proviennent de presque tous les groupes linguistiques et culturels du monde, la moindre tentative sérieuse de qualifier les groupes ethniques de minorités nationales mettrait en péril le tissu social. »<sup>33</sup> Il existe bel et bien des minorités nationales sur le territoire américain, mais le renouveau ethnique des années 1960-70 considère qu'accorder des droits aux minorités serait injuste.

---

<sup>32</sup> KOLO FAVOREU, Edith, *La nation à l'épreuve de la diversité ethnoculturelle étude comparative France/ États-Unis*, sous la direction de MET, Marie-José, Thèse, Université Paul Cézanne D'Aix-Marseille, Soutenue le mardi 4 décembre 2012, p. 174

<sup>33</sup> KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., p. 97

Walzer et Glazer, deux penseurs libéraux, ont argumenté contre les droits d'autodétermination pour les minorités nationales sur le territoire américain. Le principal argument repose sur la prémisse que les traitements spéciaux accordés à certains groupes peuvent entraîner d'autres groupes, notamment les groupes polyethniques, à faire de telle demande. Ces deux auteurs ne font aucune différence entre les droits polyethniques et les droits à l'autodétermination, ils ferment même les yeux sur la différence fondamentale entre ces deux groupes : la volonté des individus d'intégrer la société. En d'autres mots, pour Walzer et Glazer, si les demandes d'autodétermination faites par les minorités nationales sont acceptées, cela conduirait les immigrants à faire des demandes similaires illégitimes. « Sur le plan des principes, la plupart d'entre eux acceptaient l'idée qu'il fallait abandonner le modèle de l'Anglo-conformité. Mais les libéraux retirèrent leur soutien aux groupes ethniques à mesure que leurs exigences s'accumulaient. »<sup>34</sup> L'exigence de stabilité sociale est ici l'argument principal contre les droits accordés aux minorités.

On peut cependant voir une certaine réussite du désir de mixité qui est propre au *melting pot* dans le sens où l'on retrouve aux États-Unis des identités scindées, comme les Latino-américains, les Afro-américains, Irlandais-américains (Irish-americans), etc. Ces termes prirent une autre signification dans le mouvement des *Civils Rights*. Bien qu'au départ ces termes n'existaient que pour différencier les Américains nés à l'extérieur du pays, ils sont aujourd'hui utilisés pour se référer à certains groupes ethniques et sociaux vivant à l'intérieur du pays. La plupart des groupes qui se sont bien intégrés à la culture américaine proviennent des pays européens. Il est possible aussi de voir un certain échec du *melting pot* dans ces mêmes identités scindées. En effet, plusieurs de ces identités scindées font face au racisme et à la discrimination. L'exemple des noirs et des minorités polyethniques issues de l'Amérique latine est largement documenté et fait notamment l'objet de virulents débats au sein de la société

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 94

américaine en 2020. Malgré le désir de former une nouvelle culture issue du métissage ethnoculturel et de valeurs partagées, force est de constater que plusieurs groupes sociaux et polyethniques s'identifiant comme « américains » sont discriminés, marginalisés et même exclus de la construction de la culture commune.

Les États-Unis ont proposé une construction de la nation sur la base de l'immigration, cherchant à transcender toutes les cultures et les langues afin de former une nouvelle culture américaine et anglophone. Ils ont réussi à établir nationalement une culture à proprement dite « américaine », mais ont cependant échoué à établir une cohésion sociale au sein de leur société multiculturelle. Les identités scindées représentent à la fois cette réussite et cet échec. Les minorités polyethniques ne sont pas toutes traitées de manières égales, il existe une très grande disparité économique, juridique et sociale entre les nouveaux arrivants partageant déjà la culture occidentale, soit européenne ou nord-américaine, et ceux issus du Moyen-Orient, de l'Afrique ou de l'Asie. De plus, on ne remarque aucune volonté d'échange et de métissage dans l'idéologie américaine. Le *melting pot* américain cherche à établir une nouvelle culture où les nouveaux arrivants doivent se fondre dans la masse anglophone, dans la culture américaine du capitalisme et de l'individualisme moral. Cette version du paradigme de la mixité peine cependant à créer des échanges afin de former une culture commune pour tous les citoyens. Plusieurs groupes polyethniques sont marginalisés malgré le fait qu'ils soient pleinement « américanisés ». Les minorités nationales sont largement ignorées dans la construction de cette nouvelle culture. En résumé, le modèle du *melting pot* issu du paradigme de la mixité, bien qu'ancré dans les droits et libertés, résiste à l'idée d'octroyer des droits polyethniques aux minorités. Nous verrons que l'interculturalisme propose aussi la formation d'une culture commune, mais celle-ci doit être le produit de la rencontre interculturelle avec l'apport de toutes les cultures et non d'un développement sans fondement symbolique. C'est entre autres pour cette raison que le Québec ne s'inscrit pas dans ce paradigme.

## 1.5. Paradigme de la Diversité

De nos jours, le paradigme de la diversité est le plus recensé dans les sociétés démocratiques libérales. En effet, plusieurs d'entre elles opèrent dans le paradigme de la diversité, du moins en théorie. Objectivement, il s'agit d'une nation qui est composée de plusieurs groupes ethnoculturels où chacun est libre d'y affirmer sa différence dans les confins de la loi. « [Le] postulat principal veut que la nation soit constituée d'un ensemble d'individus et groupes ethnoculturels, tous placés sur un pied d'égalité et protégés par les mêmes droits, on n'y reconnaît donc pas officiellement de majorité culturelle. »<sup>35</sup> Gérard Bouchard se limite à cette description dans *L'interculturalisme*. Le modèle du multiculturalisme au Canada s'est développé à partir du paradigme de la diversité. Je démontrerai d'abord comment le Canada en est venu à modifier sa vision de la gestion de la diversité en m'appuyant sur l'histoire d'après la Deuxième Guerre Mondiale. Puis, je montrerai comment ce changement de paradigme a redéfini la notion de citoyenneté dans ce pays et, enfin, je présenterai brièvement le modèle du multiculturalisme.

### 1.5.1. Les faits historiques

Le Canada, depuis sa création jusqu'aux années 1960-70, s'associait au paradigme de l'homogénéité avec le modèle de l'*Anglo-conformité*. Plusieurs changements bouleversent le monde après la Deuxième Guerre Mondiale. La création d'organismes mondiaux, les progrès entourant les Droits de l'homme, la sortie des régimes totalitaires, la diversification des flux migratoires ou encore les différents combats idéologiques menés par des groupes de citoyens (racisme, sexisme, inégalités économiques, etc.), font évoluer les sociétés vers des formes politiques plus libérales et plus conscientes du pluralisme et des défis qui l'accompagnent.

Dans le paradigme de l'homogénéité, la volonté d'imposer sa culture, sa langue, son histoire et ses idéaux sur son territoire peut être légitime. « De fait, c'est dans la dynamique du principe des

---

<sup>35</sup> BOUCHARD, G., *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, Montréal, 2012, p. 30

nationalités, puis, après 1945, dans le Droit de peuples à disposer d'eux-mêmes, que l'État-nation puise son propre principe, c'est-à-dire la justification de la construction de l'unité de sa propre base sociale. »<sup>36</sup> L'État priorisait l'interventionnisme afin justement de construire cette base sociale à son effigie. En d'autres mots, c'est dans le Droit à l'autodétermination que l'État-nation puise la légitimité des politiques d'assimilation. En revanche, en voulant protéger le concept même d'une nation homogène, ce droit a ouvert la porte au paradigme de la diversité et aux revendications des minorités. Les sociétés politiques modernes qui ont produit le Droit des peuples à l'autodétermination ont aussi pavé la voie pour les demandes de reconnaissance, d'autonomie et d'autodétermination présentées par les minorités. L'État, sous la gouverne du paradigme de la diversité, adopte une approche moins interventionniste et plus neutre en ce qui a trait à la promotion d'une vision du monde plutôt qu'une autre. Le Canada n'échappe pas aux changements sociaux, idéologiques et politiques qu'amène cette diversification, surtout en ce qui a trait à l'immigration. Ce pays s'est surtout développé sur la force de travail immigrante et sa composition ethnoculturelle, avec les changements mondiaux d'après la Deuxième Guerre Mondiale, s'est aussi diversifiée.

### **1.5.2. La notion de citoyenneté**

À cela on peut ajouter la modification de la notion de citoyenneté par le développement de la pensée politique moderne, notamment avec John Rawls, penseur du libéralisme moderne, et Charles Taylor, penseur du communautarisme. Les débats entourant ces deux théories politiques mènent à des changements profonds de mentalités entourant l'identité politique et l'identité culturelle. Rawls voit l'homme entièrement séparé de ses particularismes ethnoculturels, et le croit apte à choisir les principes de justice devant régler la société sous un *voile d'ignorance*. Pour l'auteur américain, un individu

---

<sup>36</sup> PIERRÉ-CAPS, Stéphane, *Du paradoxe de l'État-nation au paradigme de la multination : propos sur la légitimité de la société politique*, dans SEYMOUR, Michel (dir.), *États-nations, multinationales et organisations supranationales*, Montréal, Édition Liber, 2002, p. 242



existe indépendamment de ses fins, c'est-à-dire que, sorti de son contexte social et culturel, il reste le même. Dans cette optique, il n'est pas nécessaire de protéger les particularismes culturels. À l'inverse, pour Taylor, les individus ont bel et bien des aspirations profondes, des conceptions du bien qui, bien qu'elles doivent s'accorder avec les principes de la justice, n'en sont pas moins ancrées dans une communauté, dans des apprentissages, des pratiques répétées, renforcées par des croyances, des allégeances et façonnées par leur histoire. Cette partie n'est pas prise en compte par le raisonnement de Rawls. Dans la vision de l'auteur canadien, l'identité est premièrement ethnoculturelle et l'identité d'un individu ne peut être séparée de son contexte social et culturel. Sans ce consensus que les droits sont un « bien » pour la société, il serait impossible d'instaurer une telle république des droits. « Selon la thèse sociale de Taylor, il est impossible de parler de protection des droits individuels pour permettre la liberté de choix d'un individu sans, au même moment, protéger la communauté qui rend possible la capacité de faire ses choix en toute liberté. »<sup>37</sup>

En réponse au pluralisme culturel grandissant, le Canada propose une conception multiculturelle de la citoyenneté, basculant ainsi dans le paradigme de la diversité. Au Canada, le modèle de gestion de la diversité issu de ce paradigme est défini comme « mosaïque ethnique égalitaire ». Cette mosaïque se veut une tentative d'unifier l'identité canadienne sous la bannière d'un égalitarisme culturel et politique, dans un cadre bilingue. Bien entendu, la politique canadienne du multiculturalisme a fait l'objet de nombreuses modifications jusqu'à aujourd'hui. Si bien qu'elle s'apparente de plus en plus à l'interculturalisme québécois<sup>38</sup>. Dans les années 1970, le multiculturalisme avait pour but de promouvoir la diversité. Dans les années 1980, la dimension sociale a été incluse dans la doctrine, notamment en ce qui concerne la lutte contre la discrimination et les inégalités. Des années 1990 aux années 2000, on assiste à une volonté de maintenir la cohésion sociale, notamment par la promotion d'une identité nationale canadienne afin d'y

---

<sup>37</sup> SÉVIGNY, Charles-Antoine, *Citoyenneté et pluralisme culturel : le modèle québécois face à l'idéal de l'interculturalisme*, Mémoire, UQAM, 2008, p. 46

<sup>38</sup> BOUCHARD, G., *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, Montréal, 2012, p. 94-98.

intégrer les immigrants. Les convergences vers le modèle québécois de l'interculturalisme, notamment en ce qui concerne l'impératif d'intégration et d'échange interculturel, sont de plus en plus présentes dans les politiques canadiennes. « De ce qui précède, on retiendra avec intérêt qu'au cours des dernières années le multiculturalisme canadien a semblé prendre quelque distance par rapport au paradigme de la diversité pour se rapprocher de la dualité. »<sup>39</sup> Dans le but de mieux définir le paradigme de la diversité, je me limiterai à la première version du multiculturalisme, laquelle est associée à une mosaïque ethnique égalitaire.

### 1.5.3. Le multiculturalisme

Au Canada, la diversité ethnoculturelle est vue comme le fondement de l'identité canadienne. Au départ, la vision proposée par Trudeau visait une seule politique pour tous les groupes culturels : « There cannot be one cultural policy for Canadians of British and French origin, another for the original peoples and yet a third for all others. »<sup>40</sup> Cette vision est issue des débats publics entourant la Commission Laurendeau-Dunton (1963), laquelle prônait un Canada bilingue et biculturel. Cette vision allait directement à l'opposition de la vision de l'identité canadienne comme « sujet britannique ». On assiste de plus en plus au désir du peuple canadien de s'éloigner de la connotation britannique pour façonner une identité purement canadienne. En réponse à la Commission Laurendeau-Dunton, c'est-à-dire la vision biculturelle du pays, les citoyens canadiens issus des minorités polyethniques, comme la communauté ukrainienne, font valoir leurs apports au développement de la société canadienne et cherchent à être reconnus comme tels. « La perspective qui sous-tend la politique canadienne veut qu'en assurant aux groupes reflétant la diversité culturelle et raciale une plus grande sécurité (en excluant les groupes

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 97-98

<sup>40</sup> *Library and Archives Canada. Canada. Parliament. House of Commons. Debates, 28<sup>th</sup> Parliament, 3<sup>rd</sup> Session, Volume 8 (8 October 1971): 8545-8548, Appendix, 8580-8585.* Pierre Elliott Trudeau, en 1971, annonçant la politique du multiculturalisme.

linguistiques), ceux-ci seront mieux disposés à s'identifier d'abord et avant tout au Canada. »<sup>41</sup> On peut donc voir un déplacement de la notion de citoyenneté canadienne. « This shift saw the official Canadian identity moving away from a basis in a North American conception of Britishness, toward a dualistic bicultural expression of intrinsic Canadianness, while ultimately settling on a manifestation of multiculturalism. »<sup>42</sup>

À la conviction que les particularismes identitaires culturels méritent d'être reconnus et tolérés tout en respectant les droits de l'homme s'oppose le défi de faire cohabiter les différentes visions du monde qui viennent avec ce pluralisme. Ici, l'idéologie du multiculturalisme se révèle défectueuse lorsque confrontée à la réalité sociologique. On relève plusieurs problèmes quant à l'arbitrage des différentes revendications, ou conflits, ethnoculturels dans le système Canadien. Bien que « [...] the mosaic model assumes a rough equivalence in the distribution of power among the various ethnic collectivities, so that no one population can assume dominance and control over others [...] »<sup>43</sup>, il n'en reste pas moins que le relativisme culturel que fait preuve le modèle du multiculturalisme peut compromettre l'intégration au profit d'une fragmentation. En effet, cette politique du multiculturalisme permet à tous les groupes ethnoculturels de maintenir leurs particularismes identitaires, sans pour autant insister sur l'intégration à une identité nationale canadienne. Pour le Québec, cette politique du multiculturalisme peut fragiliser la cohésion sociale en plus de limiter l'intégration des nouveaux arrivants à la culture de l'un des deux groupes culturels. Inévitablement, les nouveaux arrivants seront plus enclins à s'établir dans le Canada anglais, surtout s'ils doivent apprendre une nouvelle langue. L'anglais étant plus facile à apprendre et étant

---

<sup>41</sup> LABELLE, Micheline, ROCHER, François et ROCHER, Guy, *Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés*. Département de sociologie - Université du Québec à Montréal, n°25, 1995, p. 215

<sup>42</sup> CONWAY, Shannon, « From Britishness to Multiculturalism: Official Canadian Identity in the 1960s », dans *ÉTUDES CANADIENNES, Le Canada et ses définitions de 1867 à 2017 : valeurs, pratiques et représentations*, Association française des études canadiennes (AFEC), vol. 2 - n°84, 2018, p. 27

<sup>43</sup> KALLEN, Evelyn, *Multiculturalism : ideology, Policy and Reality*, dans *Multiculturalism and Immigration in Canada: An Introductory Reader*, Canadian Scholar's Press Inc., Toronto, 2004, p. 52

la langue la plus parlée en Amérique du Nord. Bien entendu, la version du multiculturalisme dans un cadre bilingue devrait, tout compte fait, permettre au Québec de protéger et promouvoir la langue et la culture française. Cependant, une dimension de l'identité ethnoculturelle ne fait pas partie de cette protection : la langue. Le Canada propose une nation multiculturelle dans un cadre bilingue, mais refuse d'associer la langue à un particularisme culturel. Prenons un instant pour différencier le bilinguisme institutionnel du bilinguisme individuel. Le rapport de la Commission Laurendeau-Dunton recommandait une politique du bilinguisme. « En effet, l'une de ses suggestions les plus importantes était la création d'« unités francophones » et d'« unités anglophones » parallèles au sein de l'appareil fédéral [...] selon que la majorité de la population dans un lieu donné parlait l'une ou l'autre langue. »<sup>44</sup> La Commission avait émis aussi cette recommandation en fonction du principe territorial, c'est-à-dire que les droits linguistiques sont accordés en fonction de la concentration des citoyens qui parlent la même langue. Cela faisait directement écho à la fragilité de la langue française, au désir du Québec de protéger sa langue et sa culture et aux inégalités socio-économiques présentes dans le secteur privé entre les Québécois francophones et les anglophones. Le principe territorial fait contraste avec le principe individuel. Dans le principe individuel, les droits linguistiques ne font pas partie d'une communauté culturelle. Autrement dit, la langue est séparée de la culture, elle n'est pas un particularisme identitaire. Trudeau proposa le bilinguisme individuel afin de miner la montée d'un nationalisme québécois territorial et ses politiques linguistiques. Will Kymlicka, dans *La citoyenneté multiculturelle*, démontre clairement comment la langue fait partie intégrante d'une culture, et qu'elle ne peut en être séparée, mais aussi comment un État ne peut, tout compte fait, être neutre culturellement. Sans culture nationale, ou sans reconnaître une culture majoritaire, le Canada cherche à établir la neutralité de l'État, c'est-à-dire séparer entièrement l'État de la culture. Or, comme Kymlicka l'a bien montré, un État ne peut être entièrement neutre culturellement, il

---

<sup>44</sup> COURTOIS, Stéphane, *Repenser l'avenir du Québec : vers une sécession tranquille?*, Édition Liber, Montréal, 2014, p. 111

préconisera toujours la langue et la culture du groupe majoritaire. « Multiculturalism within a bilingual framework was a way for the federal government to maintain a level of control over the collective identity while providing the citizenry with an identity that they felt represented modern-day Canada. »<sup>45</sup> D'une part, le « contrôle » sur l'identité collective dérive de la volonté du gouvernement Trudeau d'atténuer le nationalisme québécois. D'autre part, l'identité qui « représente » les citoyens, pour le Canada, est la citoyenneté multiculturelle, où les minorités nationales sont des minorités polyethniques. Or, cette représentation du citoyen canadien ne fait pas consensus. Elle est même rejetée du revers de la main par le Québec. Ce modèle de gestion de la diversité est le plus permissif pour les minorités polyethniques. Il leur permet de conserver leur langue et leur culture sans contrainte d'intégration au sein d'une culture nationale.

Le multiculturalisme ne reconnaissant aucune culture comme majoritaire, ni même de culture nationale ou sub-nationale, le peuple québécois et sa culture, sont donc considérés comme une minorité polyethnique parmi les autres. La vision canadienne du multiculturalisme fut l'objet de fortes critiques de la part du Québec puisqu'il ne se reconnaissait pas dans cette vision de la diversité présente sur le territoire canadien et encore moins dans la gestion de celle-ci. Le Québec développa alors sa propre politique de gestion de la diversité à partir d'une vision différente, c'est-à-dire à partir du paradigme de la dualité.

### **1.6. Paradigme de la Dualité**

Le paradigme de la dualité est celui le plus discuté par Gérard Bouchard. Il est, tout compte fait, le paradigme qui mène au développement du modèle de l'interculturalisme. Ce paradigme s'ancre aussi dans un pluralisme, c'est-à-dire qu'il reconnaît la réalité sociologique de la plupart des sociétés modernes : plusieurs nations et cultures cohabitent sur un même territoire, dans un même pays. Pour ce paradigme,

---

<sup>45</sup> CONWAY, Shannon, « From Britishness to Multiculturalism: Official Canadian Identity in the 1960s », dans ÉTUDES CANADIENNES, *Le Canada et ses définitions de 1867 à 2017 : valeurs, pratiques et représentations*, Association française des études canadiennes (AFEC), vol. 2 - n°84, 2018, p. 27

la gestion de la diversité est prise en compte à partir d'un clivage eux/nous, d'une dichotomie entre les cultures minoritaires et la culture fondatrice. Autrement dit, la diversité est gérée en fonction de cette dichotomie. Gérard Bouchard indique qu'il n'y a aucune hiérarchie formelle entre les groupes ethnoculturels. De plus, il peut y avoir des minorités culturelles qui peuvent être considérées comme culture fondatrice (pensons notamment aux autochtones au Québec). Pour l'auteur québécois, le fait d'être une culture *fondatrice* renvoie autant à la création qu'à son développement à travers le temps. « Ce processus s'accompagne inévitablement d'un effet structurant sur l'ensemble de la culture d'une société, surtout s'il est le fait du groupe majoritaire. »<sup>46</sup> Plusieurs sociétés ont, à travers le temps, englobé, assimilé ou encore annexé des États ou groupes ethnoculturels ce qui a eu pour effet de transformer leur culture. Les vagues d'immigrations eurent aussi cet effet. Ces transformations, avec l'apport des minorités culturelles mis en évidence ou réduit au silence, montrent le caractère mouvant, dynamique et diversifié d'une culture. Aucune culture n'est vouée à rester la même. Aucune culture dans l'histoire du monde n'est restée intacte au contact d'autres cultures. Avoir la présomption, donc, qu'il faut protéger la culture à un point où elle reste la même, dans nos sociétés libérales modernes, est presque dérisoire, tout comme l'idéal d'une culture « homogène ». Le désir d'une culture sociétale de maintenir et conserver son héritage culturel doit être mis en relief avec l'inévitable transformation qui accompagne la rencontre interculturelle. La majorité culturelle doit faire preuve de souplesse dans sa volonté conservatrice.

Il y a quelques facteurs culturels pouvant mener à une majorité culturelle. Cependant, « [...] la dualité est très souvent le produit d'un rapport social, plus précisément d'un rapport de pouvoir à la faveur duquel certains groupes sociaux imposent leur culture et marginalisent d'autres groupes. »<sup>47</sup> Dans un cas comme le Québec, la prise en compte de cette dualité est doublement plus importante en ce sens que celui-ci forme un groupe majoritaire sur le territoire de sa province, mais forme aussi un groupe

---

<sup>46</sup> BOUCHARD, G., *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, Montréal, 2012, p. 33

<sup>47</sup> Ibid., p. 34

minoritaire sur le territoire du Canada, ce qui le rend fragile face aux politiques canadiennes. Cette prise en compte de la dualité au niveau fédéral se transforme au niveau provincial dans la reconnaissance par l'État québécois qu'il y a un jeu de pouvoir entre la majorité et les minorités culturelles. De plus, le clivage n'implique pas nécessairement une majorité homogène versus des minorités hétérogènes, bien que ce soit souvent le cas.

La dualité passe d'une réalité sociologique à un paradigme lorsque les citoyens prennent conscience de celle-ci dans les débats publics et dans le déploiement des institutions et politiques de gestion de la diversité. C'est ici que la dichotomie eux/nous prend tout son sens. « Cependant, le paradigme de la dualité ne crée pas ce clivage (dont la construction le précède). Il y trouve plutôt son point de départ, son ancrage contextuel. »<sup>48</sup>

L'un des plus grands dangers de ce paradigme est l'augmentation des tensions entre la majorité et les minorités ou encore le développement de politiques renforçant des intentions dominatrices de la majorité. Pour éviter ces dérives, le paradigme de la dualité doit être encadré. Pour Gérard Bouchard, ce qui encadre le paradigme de la dualité c'est la notion du pluralisme intégrateur. Cette notion sera approfondie au chapitre 2, mais précisons que le respect des droits et libertés, le principe de la reconnaissance, le *Contrat moral*<sup>49</sup>, le principe de réciprocité, la prise en compte de la diversité au sein de la nation québécoise, l'impératif d'intégration et le développement d'une culture commune sont tous des points capitaux pour le pluralisme intégrateur afin d'encadrer le paradigme de la dualité. Tous ces points seront mis en relation avec l'histoire du Québec afin de démontrer comment les choix collectifs des Québécois ont permis la reconnaissance de la dualité et la création du modèle de l'interculturalisme.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 37

<sup>49</sup> QUÉBEC, Direction des communications du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, *Au Québec pour bâtir ensemble : énoncé en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, 1990, 112 pages.

### 1.7. Entre le paradigme et le modèle de gestion de la diversité

Gérard Bouchard recense plusieurs exemples afin de démontrer qu'il n'y a pas de corrélation entre la composition ethnoculturelle d'un pays et l'adoption d'un paradigme quelconque. Le Canada anglais et l'Australie ont les deux opté pour le paradigme de la diversité à peu près au même moment. Cependant, alors que les Canadiens d'origine britannique ne formaient que le tiers de la population, les Australiens d'ascendance britannique formaient, pour leur part, les trois quarts de leur population. « L'implantation et les changements de paradigmes semblent donc procéder d'orientations culturelles et politiques [...] »<sup>50</sup> et non d'orientation démographique ou statistique.

De plus, un paradigme n'est pas garant d'un modèle qui l'accompagne. Comme mentionné plus haut, certains paradigmes mènent à différents modèles de gestion de la diversité. Dans le paradigme de l'homogénéité au Canada, l'*Anglo-conformité* met l'accent sur l'assimilation des groupes ethnoculturels à la culture britannique, tandis qu'en France, les groupes ethnoculturels sont invités à renier leurs particularismes identitaires au profit d'une citoyenneté civique. Une société peut aussi se retrouver dans plusieurs paradigmes en même temps. L'auteur reprend l'exemple des États-Unis. Bien qu'il se situe dans le paradigme de la mixité, on voit se dessiner, de plus en plus avec l'arrivée au pouvoir de Donald Trump, un glissement vers le paradigme de la dualité, avec la montée d'un nationalisme de race blanche opposé aux minorités ethniques (Afro-américains, Hispano-américains, premières nations, etc.). « En d'autres mots, la clarté théorique des paradigmes est souvent démentie par des réalités compliquées. »<sup>51</sup>

Aussi, chaque paradigme possède ses difficultés. Le paradigme de la diversité est plus propice à la fragmentation, c'est-à-dire qu'en traitant tous les groupes, majoritaires et minoritaires, sur le même pied d'égalité et libres d'exprimer leur différence dans les limites de la loi, certains groupes peuvent en venir à

---

<sup>50</sup> BOUCHARD, G., *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, Montréal, 2012, p. 42

<sup>51</sup> Ibid., p. 43



avoir des attitudes réfractaires face aux autres cultures. Les minorités polyethniques bénéficient de la protection institutionnelle de leur particularisme identitaire sans pour autant devoir s'intégrer à une culture nationale. La mixité et l'homogénéité peuvent mener à l'assimilation. Pour l'homogénéité, il est facile de comprendre comment ce paradigme peut mener à l'assimilation. Pour la mixité, cela est plus subtil, car en apparence ce paradigme semble promouvoir les différentes cultures pour en former une nouvelle. En revanche, en poussant le raisonnement plus loin, des politiques visant à restreindre le développement futur des cultures *fondatrices* et des minorités polyethniques au profit de la nouvelle culture peuvent être envisageables dans ce type de paradigme. Pour ce qui est de la multipolarité, elle est susceptible de mener à des confrontations. En ayant plusieurs groupes ethnoculturels différents cohabitants sur le même territoire, bien que territorialement concentrés à l'intérieur de celui-ci, il est évident que les divergences d'opinions et de manières de vivre peuvent mener à certaines confrontations internes et à des politiques très différentes en matière d'immigration et d'intégration. Le sort d'un immigrant peut grandement varier selon le groupe qui l'accueille. Enfin, la dualité peut mener à une accentuation du clivage eux/nous et ainsi sombrer dans des tendances dominatrices, discriminatoires ou encore ethnocentriques.

### **Conclusion**

En somme, les paradigmes forment seulement un cadre d'analyse pour le développement des modèles de gestions de la diversité. Cela dit, bien qu'ils ne soient que des schémas interprétatifs, ils permettent de mieux comprendre comment une société en vient à traiter les minorités polyethniques, les conflits entourant la diversité et les multiples revendications qui les accompagnent. Chaque paradigme se développe selon les différents choix collectifs effectués par certaines sociétés à travers le temps.

Dans le paradigme de l'homogénéité, il y a une volonté de réduire les conflits entourant la diversité de manière à favoriser le groupe majoritaire. Les politiques, les institutions, la culture, la langue et

l'histoire du groupe majoritaire sont conservées, tandis que les autres doivent s'assimiler. Les citoyens en viennent à percevoir leurs concitoyens comme conformes ou non à l'image qu'ils ont du groupe majoritaire. Que ce soit en faveur de l'ethnicité du groupe majoritaire ou encore en prônant une identité civique, l'État et la nation cherchent une population homogène. Octroyer des droits polyethniques aux minorités ethniques et religieuses, dans cette optique, serait contre-productif.

Dans le paradigme de la bi ou multipolarité, les groupes polyethniques doivent s'intégrer à un des groupes nationaux sur le territoire. Puisque les groupes nationaux sur le territoire détiennent beaucoup de pouvoir, notamment en ce qui concerne l'intégration des immigrants, les politiques d'intégration peuvent varier grandement d'une communauté à l'autre. En Belgique, les trois groupes nationaux proposent un parcours d'intégration spécifique à leur territoire. La notion de citoyenneté diffère d'un territoire à l'autre et les critères pour l'obtention de celle-ci varient aussi en fonction de la communauté d'accueil. Bien que certaines compétences en matière d'immigration restent au niveau fédéral, la plupart des politiques mises en place afin d'intégrer les immigrants à la société d'accueil sont laissées à la discrétion des Régions et Communautés linguistiques. Certaines Communautés d'accueil seront enclines à valoriser et protéger l'apport des cultures minoritaires et des groupes polyethniques et à accorder des droits polyethniques afin de favoriser leur intégration. D'autres voient dans ces droits polyethniques des entraves à l'intégration civique de leurs immigrants.

Dans le paradigme de la mixité, les groupes majoritaires et minoritaires doivent renoncer petit à petit à leurs cultures au profit d'une nouvelle culture née de la rencontre et du métissage ethnoculturel. L'exemple des États-Unis démontre la volonté de former une nouvelle culture à partir d'un horizon culturel différent, notamment avec l'impressionnante diversité présente sur le territoire. Cet exemple démontre cependant que l'idéologie du *melting pot* se heurte à la réalité sociologique des États-Unis : l'échec de l'intégration de certains groupes à la culture américaine anglophone, capitaliste et individuelle.

Pour ce qui est du paradigme de la diversité, les conflits entourant la diversité sont gérés sur une base égalitaire. Chaque groupe ethnoculturel a le même poids, peut revendiquer les mêmes droits et libertés et l'arbitrage des conflits s'effectue devant la loi. Ainsi, les groupes polyethniques et les groupes nationaux peuvent revendiquer les mêmes droits. De plus, ce paradigme ne peut se développer que dans une optique multiculturelle. Se reconnaissant comme multiculturel, l'État dans le paradigme de la diversité est enclin à reconnaître et promouvoir le pluralisme, comme au Canada. Les citoyens en viennent à se reconnaître d'une part à titre de membres de certaines cultures, lesquelles sont protégées et promues, et d'autre part à titre de détenteur d'une identité civique, ou politique. Cependant, l'État s'associant à ce paradigme doit éviter de tomber dans le relativisme culturel, comme le fait de traiter les minorités nationales au même titre que des minorités polyethniques. En étant reléguées au titre de minorités polyethniques, les minorités nationales ne peuvent, en effet, dans un tel cas, demander des droits d'autodétermination ou des droits spéciaux de représentation.

Enfin, dans le paradigme de la dualité, la société reconnaît qu'il y a un groupe ethnoculturel majoritaire et qu'il y a un clivage entre celui-ci et les groupes minoritaires. Avec cette reconnaissance, les conflits entre groupes ethnoculturels sont pris en compte à partir de la dichotomie eux/nous. La population choisit donc de prendre en considération le poids des décisions du groupe culturel majoritaire, et des conséquences pour les groupes minoritaires, dans l'établissement des politiques et institutions devant gérer la diversité. Les citoyens en viennent donc à percevoir l'appartenance à la société autant par leur culture personnelle, qu'elle soit fondatrice ou minoritaire, et par la volonté réciproque de reconnaître l'importance de ces cultures, leur apport à la société et leur égalité aux yeux de la loi. Les minorités polyethniques détiennent un grand éventail de choix quant à leur possibilité de participation à la vie collective, notamment par le biais de protections externes.

Nous venons de voir que dans toutes sociétés les débats publics entourant la gestion de la diversité amèneront des choix collectifs au sein d'une société et mèneront à la formation d'une vision concernant

la diversité. Cette vision mènera à l'adoption d'un paradigme, d'un schéma interprétatif, qui encadrera les politiques et les institutions venant renforcer les choix collectifs et modifier la perception qu'ont les citoyens de la société et des critères d'appartenances à celle-ci. Les paradigmes permettent de mieux comprendre le développement des modèles de gestion de la diversité, notamment en ce qui concerne les minorités polyethniques et leurs traitements. « Ils demeurent néanmoins des instruments d'analyse utiles, ne serait-ce que pour s'y retrouver parmi le foisonnement des modèles et pour mettre en relief leur intention première ainsi que leurs divers corollaires. »<sup>52</sup>

Parmi tous ces paradigmes, il faut maintenant établir que les normes d'intégration fixées par le paradigme de la dualité correspondent avec la réalité historique du Québec et le modèle de l'interculturalisme. Il reste à voir comment le Québec en est arrivé à s'établir dans le paradigme de la dualité et quels choix collectifs ont menés au développement de l'interculturalisme. Puis, comment Gérard Bouchard encadre le paradigme de la dualité avec le pluralisme intégrateur. Enfin, nous verrons quel régime de laïcité se rattache à cette vision. Tous ces points convergent vers le même but : montrer les choix collectifs qui ont mené à l'adoption des normes d'intégration fixées par le paradigme de la dualité et définir l'interculturalisme à partir du pluralisme intégrateur et du régime de laïcité inclusive.

---

<sup>52</sup> BOUCHARD, G., *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal Compact, Montréal, 2012, p. 43

## CHAPITRE 2 - DU PARADIGME DE LA DUALITÉ AU MODÈLE DE L'INTERCULTURALISME

Après la Deuxième Guerre Mondiale, le droit à l'autodétermination propulse le nationalisme, et les différentes tentatives de construction nationale, partout à travers le monde moderne, et ce, autant pour les groupes majoritaires que minoritaires. Les sociétés libérales commencent à prendre conscience de la diversité ethnique et nationale présente sur leur territoire et, petit à petit, commencent à reconnaître celle-ci. La mondialisation, le développement des droits et libertés individuels, la reconnaissance internationale du droit des peuples à l'autodétermination, l'augmentation fulgurante et la diversification incessante de l'immigration sont autant d'événements ayant contribué à la reconnaissance de la réalité sociologique qu'est le pluralisme. Afin de pallier au problème relié à ce pluralisme, chaque société s'implante dans un paradigme, un schéma interprétatif, permettant de fixer les normes d'intégration.

Tel que présenté dans le chapitre précédent, le Québec se situe dans le paradigme de la dualité. Dans *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Bouchard revient sur le développement historique et les points saillants qui ont permis la naissance du modèle de gestion de la diversité québécois. L'auteur dévoile une liste exhaustive de ces points ayant mené à l'implantation de l'interculturalisme :

« La promotion de la langue française, l'accent mis sur les droits, le respect de la diversité, la lutte contre la discrimination, la place éminente accordée à la culture majoritaire francophone, la reconnaissance des minorités ethnoculturelles dans un esprit pluraliste, la protection des valeurs fondamentales, l'impératif de l'intégration, la recherche d'une voie médiane entre l'assimilation et la fragmentation, la nécessité des interactions et échanges intercommunautaires, le développement d'une culture (publique) commune et d'une

appartenance québécoise, la participation de tous les citoyens à la vie civique et politique, le principe de réciprocité dans le processus d'intégration des immigrants [...] ».<sup>53</sup>

Tous ces points forment la genèse historique et intellectuelle de l'interculturalisme. Dans la première partie de ce chapitre, je présenterai les événements et les choix collectifs qui ont permis d'établir les normes fixant le modèle québécois d'intégration, c'est-à-dire comment le Québec s'est inscrit dans le paradigme de la dualité. En second lieu, je présenterai le pluralisme intégrateur comme balise encadrant le paradigme de la dualité et comme fondement de l'interculturalisme. Enfin, en troisième lieu, je présenterai le concept de laïcité, lequel est une composante importante de la société québécoise.

## **2.1. Des années 1960 à 1990**

Il faut tout d'abord faire un léger retour sur la *Loi constitutionnelle de 1867* afin de comprendre comment le Québec en est venu à adopter le paradigme de la dualité au lieu de s'engager dans celui de la diversité avec le reste du Canada anglais. Dans l'esprit des Québécois, et ce principalement grâce à l'interprétation de Henri Bourassa, la loi constitutionnelle représentait un « double pacte » entre deux nations : « [...] l'un, politique, ayant pour but de réunir les différentes provinces dont se compose le Canada, l'autre, national ou culturel, conclu entre deux peuples ou collectivités distinctes, les Canadiens français et les Canadiens anglais et ayant pour but de protéger leurs intérêts mutuels [...] »<sup>54</sup>. Pour le Canada anglais, cependant, il s'agissait d'un simple pacte conclu entre plusieurs entités regroupées sur un même territoire afin de former une seule nation indifférenciée. Le Canada anglais met donc de l'avant une vision territoriale de la nation. À l'instar d'une vision ethnique, la version territoriale de la nation renvoie à l'association de plusieurs entités regroupées sur un même territoire, formant une nation indifférenciée ethniquement et culturellement. Au Canada, cette vision territoriale s'inscrit dans une version plus civique

---

<sup>53</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Les éditions du Boréal, 2012, p. 47-48

<sup>54</sup> COURTOIS, Stéphane, *Repenser l'avenir du Québec : vers une sécession tranquille?*, Édition Liber, Montréal, 2014, p. 80

de la nation. En effet, les minorités culturelles bénéficient d'une aide institutionnelle pour maintenir et protéger leur culture et la voie judiciaire est priorisée pour la résolution de conflit. Le pluralisme culturel est encadré par un pluralisme institutionnel. Avant 1960-70, le Canada restant toujours dans le modèle de l'État-nation, les politiques en matière d'immigration, d'intégration et de gestion de la diversité s'ancrent dans le paradigme de l'homogénéité, avec des politiques plus assimilationnistes. Avec la politique canadienne du multiculturalisme développée en 1971, le Canada propose une nouvelle vision de la nation, c'est-à-dire qu'il bascule dans le paradigme de la diversité et met de l'avant un nouveau mode d'intégration et de gestion de la diversité, soit le multiculturalisme.

Au même moment, dans les années 1960, le Québec passe par une période de changements importants. C'est la Révolution tranquille. Cette période déclenche le développement de la politique de l'interculturalisme à travers le paradigme de la dualité. Tout d'abord, il s'agit d'une prise de conscience par le peuple québécois qu'il n'est pas simplement une minorité au sein du Canada, mais qu'il forme aussi une majorité sur son territoire. Cette prise de conscience, jointe à l'aversion qu'une minorité anglophone au Québec jouisse d'un statut économique, politique et culturel plus prestigieux que la majorité francophone, pousse le peuple et le gouvernement québécois, tout comme le démontre le slogan de l'époque : *Maître chez nous*, à renverser ce déséquilibre politique et économique défavorisant le peuple québécois. De plus, un important changement au niveau de la religion s'effectue au Québec. Être *Maître chez nous*, c'est aussi sortir du joug de la religion catholique. La culture canadienne-française empreinte de domination, d'une part anglaise, d'autre part catholique, se reformule, se redéfinit en tant que communauté québécoise, politique et non religieuse, où le gouvernement prend en charge les institutions responsables des programmes sociaux, de l'éducation et de la santé. Avant la Révolution tranquille, la minorité anglaise sur le territoire du Québec avait mainmise sur le développement économique. Sa culture, d'origine principalement britannique, était le principal pôle d'intégration pour les immigrants. Les Canadiens-français prennent conscience des inégalités économiques, politiques et sociales face à leurs

homologues anglais et, dans un mouvement d'affirmation nationale, refondent leur identité socioculturelle en tant que Québécois. Cette prise de conscience s'effectue en même temps que le Canada s'affirme dans le paradigme de la diversité en proposant le modèle du multiculturalisme pour la gestion de la diversité. Dans les deux communautés, canadienne-anglaise et québécoise, on assiste à un changement de vision de la nation et de ses critères d'appartenance. La nation devient plus libérale, inclusive et dynamique.

Le nationalisme québécois fut historiquement fondé sur l'Église et la religion catholique, c'est-à-dire qu'il était inspiré par une vision plus ethnique de la nation, fermée et exclusive. Les Québécois doivent renouveler ce nationalisme afin de faire face au défi de la modernité, notamment en ce qui concerne le pluralisme. Avant la Révolution tranquille, le lien d'appartenance de la société reposait sur une vision du monde qui s'apparente au paradigme de l'homogénéité, c'est-à-dire que les citoyens doivent tous se conformer aux normes ethnoculturelles, ou civiques, de la majorité. Après la Révolution tranquille, « [...] seront désormais Québécois tous les citoyens du Québec, tous ceux qui acceptent d'y vivre publiquement en français, quel que soit leur rapport à la langue ou à l'histoire particulière qui a scellé le destin du groupe culturel majoritaire. »<sup>55</sup> Les gouvernements québécois qui se succèdent au fil des années 1960 renforcent cette nouvelle vision de la nation québécoise. Passant ainsi d'une société catholique vers une société politique, la « [...] défense de la culture nationale devient par le fait même une affaire, non plus privée, centrée sur la famille, la vie de quartier ou de village, mais publique : elle s'étend désormais à toutes les sphères d'activité – économique, sociale, culturelle. »<sup>56</sup> S'affirmant comme pôle identitaire différent du Canada anglais, le Québec, avec entre autres la création du Ministère de l'Immigration, se donne les moyens pour intégrer les nouveaux arrivants au sein de la culture québécoise. La nationalisation d'Hydro-Québec en 1962, la création du Code de travail en 1964, la création de la Caisse de dépôt en 1965, la

---

<sup>55</sup> COURTOIS, Stéphane, *Repenser l'avenir du Québec : vers une sécession tranquille?*, Édition Liber, Montréal, 2014, p. 84

<sup>56</sup> Ibid., p. 84



création du Ministère de l'Immigration en 1968 sont tous des exemples qui démontrent que les Québécois commencent à prendre en charge leur avenir économique, politique, social et culturel.

Parmi les événements qui se déroulent au Québec durant cette période, certains moments clefs retiennent l'attention. L'un de ceux-ci concerne la Commission Laurendeau-Dunton de 1963 créée par Lester B. Pearson. Cette Commission avait pour but d'enquêter sur le bilinguisme et le biculturalisme en réponse à la montée du nouveau nationalisme québécois et aux défis associés à la diversité. De prime abord, la Commission reconnaît déjà le statut de culture fondatrice pour le Québec. Ce qu'elle cherche, ce sont « [...] les mesures à prendre pour que la Confédération canadienne se développe d'après le principe de l'égalité entre les deux peuples qui l'ont fondée [...] ». <sup>57</sup> D'emblée, les Québécois y voient une concrétisation de leur statut de nation fondatrice et, par le fait même, y voient l'argument nécessaire pour la légitimité de leurs demandes d'autonomie, de représentation et de reconnaissance. Ils y voient aussi une corrélation avec la *Loi constitutionnelle de 1867*, confirmant l'idée du double pacte. Alors que Pearson cherchait la voie du compromis et de la conciliation pour faire face à la montée du néonationalisme québécois, son successeur, Pierre Elliott Trudeau, choisira la confrontation. Trudeau propose une politique visant à modifier la perception des Québécois de l'État fédéral et du Canada, et leur vision dualiste de la société canadienne, pour établir « [...] une seule nation unifiée composée non de collectivités linguistiques distinctes, mais d'individus parlant des langues différentes. » <sup>58</sup> À partir de cette vision naîtra la politique du multiculturalisme dans un cadre bilingue. Pour Trudeau, la défense des droits et libertés individuelles est primordiale et fondamentale pour une société libérale. S'inscrivant dans la tradition libérale de l'individualisme moral, l'individu a priorité sur les intérêts de la communauté. C'est principalement ce raisonnement qui pousse Trudeau à repenser la solution au problème de l'unité nationale canadienne,

---

<sup>57</sup> LAURENDEAU, André et DUNTON, Davidson, *Les langues officielles*, dans *Rapport préliminaire de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, livre 1, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 8 octobre 1967, p. 151

<sup>58</sup> COURTOIS, Stéphane, *Repenser l'avenir du Québec : vers une sécession tranquille?*, Édition Liber, Montréal, 2014, p. 108

non pas en terme ethnoculturel, mais en mettant l'accent sur les individus qui forment les différents groupes culturels canadiens. Autrement dit, pour Trudeau, le nationalisme, qu'il entrevoit principalement comme ethnique, est à proscrire parce qu'il peut influencer l'État à favoriser les intérêts d'un groupe ethnique plutôt qu'un autre. L'individualisme libéral est donc la solution à l'aménagement de la diversité culturelle au Canada, dans l'optique où une telle solution est anti-nationaliste. Le nationalisme québécois d'avant 1960 était principalement ethnique, et il est compréhensible que, dans la vision de Trudeau, il soit condamnable. Cependant, pour ce dernier, le néonationalisme québécois, étant plus libéral, inclusif et progressif, est tout aussi condamnable. Pour celui-ci, libéralisme et nationalisme ne sont pas compatibles. Ils sont incompatibles parce que le nationalisme, selon Trudeau, mènera inévitablement à la logique de l'État-nation, c'est-à-dire à l'idée que l'État doit le plus possible coïncider avec la nation, et, suivant cette logique, à la séparation du Québec de la fédération canadienne. Ainsi, pour Pierre Elliott Trudeau, répondre aux demandes de statut particulier et accorder plus de pouvoir au Québec conduirait assurément à la séparation du Québec de la fédération canadienne. En fait, Trudeau ne fait que combattre un nationalisme ethnique par un autre type de nationalisme, « [...] le nationalisme d'État canadien fondé sur la défense d'une fédération territoriale uniforme [...] ».<sup>59</sup>

En 1971, le Québec rejette le multiculturalisme proposé par Pierre-Elliott Trudeau, principalement parce que la culture québécoise est reléguée au statut de minorité polyethnique, et non de nation minoritaire, et due au rejet par le Canada des demandes du Québec d'autonomie institutionnelle, de représentation politique et de reconnaissance symbolique, ce qui est inacceptable pour ce dernier. Cela est inacceptable puisque le Québec commence à peine à fonder une conscience nationale, un sentiment d'appartenance fort à la nation québécoise, et, afin de prendre pleinement son avenir en main, il cherche à élargir ses compétences face au gouvernement fédéral. En même temps que John Rawls publie *Théorie*

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 110

*de la justice*, en 1971, le Québec voit le Canada proposer un modèle de gestion de la diversité devant s'appliquer sur tous le territoire : le multiculturalisme. Le Québec se percevant comme une culture fondatrice, au même titre que la culture britannique, il voit ses aspirations à être reconnu comme telle anéanties par cette politique du gouvernement fédéral qui relègue la culture québécoise au rang de n'importe quelle autre culture minoritaire sur le territoire canadien.

Le Canada ne partage donc pas cette vision dualiste de la culture précédemment mentionnée. Il reconnaît le bilinguisme, mais ne veut pas reconnaître le dualisme culturel, c'est-à-dire le fait qu'il y ait, en réalité, deux pôles identitaires légitimes, deux communautés politiques différentes au Canada. Dans les mots du premier ministre de l'époque, Pierre Elliott Trudeau, il n'y a pas de culture officielle au Canada, bien qu'il y ait deux langues officielles. Cette vision de la diversité émise par le Canada est aux antipodes de son ancienne politique de l'Anglo-conformité : elle cherche à protéger les droits et libertés de tous, incluant les minorités, au lieu de les assimiler, elle cherche à reconnaître leur apport au sein de la culture canadienne et favoriser la participation active à la vie publique. En réalité, plusieurs intellectuels canadiens-anglais, québécois et issus des minorités ethnoculturelles, s'insurgent contre l'échec pratique de cette vision du multiculturalisme. Pour ces intellectuels, la politique du multiculturalisme favorise la ghettoïsation en misant sur la protection des particularismes ethniques sans impératif d'intégration, elle ne reconnaît que des droits linguistiques aux deux peuples fondateurs et récuse l'idée même d'un nationalisme minoritaire en cherchant à transférer l'allégeance au groupe majoritaire.

Pearson voulait reconnaître le bilinguisme dans l'optique de conférer au peuple canadien-français une représentation adéquate au sein d'une administration presque entièrement anglophone. Ce bilinguisme devait s'appliquer aux institutions et non seulement aux individus. Cela devrait permettre aux fonctionnaires de travailler dans leur langue, et ce, à tous les échelons gouvernementaux. De plus, une des principales recommandations de la Commission Laurendeau-Dunton reposait sur le fait que la langue française devienne plus que vernaculaire, qu'elle devienne la langue principale des affaires au Québec.

Cela était en corrélation directe avec les inégalités économiques et sociales relevées durant la Révolution tranquille. La Commission proposait un principe territorial, « [...] où les droits linguistiques varient d'une région à l'autre du pays en fonction de la concentration linguistique de la population [...] »<sup>60</sup>. La *Loi sur les langues officielles* de Trudeau, quant à elle, s'appliquera uniquement aux individus, peu importe leur importance démographique sur un territoire. Il s'agit d'un bilinguisme individuel et institutionnel, et non territorial. Trudeau fait fi des recommandations de la Commission Laurendeau-Dunton et propose une politique de bilinguisme individuel « [...] où les droits linguistiques sont universels et peuvent être exercés par l'individu partout où il se trouve sur le territoire. »<sup>61</sup> Dans l'optique de Trudeau, la langue n'est qu'instrumentale. Si la Commission Laurendeau-Dunton associe clairement la langue avec la culture, les rendant indissociables, la politique du bilinguisme de Trudeau n'entrevoit pas le contexte social et culturel d'une langue. En proposant un bilinguisme individuel, Trudeau cherche à étendre la protection du français partout au Canada, rendant le nationalisme territorial québécois sans objet, c'est-à-dire qu'en protégeant les droits linguistiques de toutes les personnes au Canada, le Québec ne pourra prétendre parler au nom de tous les « Canadiens-français ». « En somme, l'objectif de la politique de bilinguisme de Trudeau était, conformément à sa stratégie d'unité nationale, de déplacer le sentiment d'allégeance nationale des Québécois de Québec vers Ottawa. »<sup>62</sup> À défaut de prendre en compte la réelle composition linguistique du pays, c'est-à-dire la version territoriale du bilinguisme, et de la représenter dans les institutions, le gouvernement Trudeau implantera une version du bilinguisme allant aux antipodes de celle-ci et éloignée de la réalité. Toutes ces raisons poussent le Québec à rejeter le paradigme de la diversité et la politique du multiculturalisme qui en découle. « L'idée de l'interculturalisme est née du rejet du multiculturalisme et de la volonté d'élaborer un modèle plus conforme aux besoins de la société québécoise, notamment la

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 113

<sup>61</sup> Ibid., p. 113

<sup>62</sup> Ibid., p. 115

nécessité de mieux protéger les caractéristiques du Québec francophone.»<sup>63</sup> Ne voyant dans le multiculturalisme aucune réelle protection de la langue française, de la culture québécoise et des nations minoritaires, le Québec effectue plusieurs actions. Notamment, en 1975, le Québec se dote d'une Charte des droits et libertés et, en 1977, le français devient la langue officielle du Québec avec la Loi 101. On peut voir, dans la réponse du Québec au multiculturalisme de Trudeau, une vive aversion envers la place et le statut de la culture québécoise et de la langue française dans la vision du Canada. La réponse du Québec se trouve principalement dans le développement de son propre modèle de gestion de la diversité à travers le paradigme de la dualité : l'interculturalisme. « Dans un tel modèle, la culture majoritaire n'est plus un élément invariant, fixe et rigide imposé aux communautés issues de l'immigration, mais une réalité souple à laquelle elles sont invitées à greffer leur propre expérience, leur propre histoire. »<sup>64</sup>

En 1981, le gouvernement dévoile un document s'intitulant *Autant de façons d'être Québécois*<sup>65</sup>. Ce document révèle le Québec comme une nation à part entière où la culture canadienne-française, la culture québécoise, devient le point principal de convergence culturelle. Il propose en fait l'esquisse d'une politique de convergence culturelle proprement québécoise, c'est-à-dire un pluralisme culturel à la québécoise. Il s'agit d'une première tentative de former une culture publique commune avec les minorités ethnoculturelles. En plus de vouloir intégrer civiquement les minorités ethnoculturelles à la société québécoise, le document propose également le développement d'une culture publique commune entre la majorité culturelle francophone et les minorités ethnoculturelles. En fait, dans ce document, le Québec reconnaît officiellement le changement de paradigme. En formulant l'impératif d'intégration s'inscrivant dans un pluralisme à la québécoise, le modèle de l'interculturalisme commence à prendre forme.

---

<sup>63</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 94

<sup>64</sup> COURTOIS, Stéphane, *Repenser l'avenir du Québec : vers une sécession tranquille?*, Édition Liber, Montréal, 2014, p. 125

<sup>65</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Autant de façons d'être Québécois: Plan d'action à l'intention des communautés culturelles.*, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, Québec, 1981, 78 pages

## 2.2 Le Contrat moral

L'un des premiers textes issus du gouvernement faisant l'esquisse de ce modèle se retrouve dans l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, soit le *Contrat moral*<sup>66</sup>. Ce fut l'une des principales sources de légitimation de l'interculturalisme au Québec. Ce texte de 1990 fait office de références pour plusieurs jugements et renvoie à une définition de la société québécoise en trois points : le français est instauré comme langue publique officielle, la participation et la contribution de tous au sein de la société démocratique sont attendues et soutenues et, enfin, le Québec est vu comme une société pluraliste où les échanges interculturels sont promus par le respect des valeurs libérales et soutenus politiquement. Dans les mots de l'ancien premier ministre du Québec, Robert Bourassa, « [...] dans le cadre constitutionnel actuel, nous ne possédons pas tous les pouvoirs nécessaires pour atteindre seuls les objectifs du présent énoncé. C'est la raison pour laquelle nous cherchons à élargir nos compétences afin d'accroître non seulement notre capacité d'action, mais également l'efficacité de nos interventions. »<sup>67</sup> Ce *Contrat moral* est la première étape dans la reconnaissance par le gouvernement québécois d'un changement de paradigme, passant de la diversité à la dualité. Bien que le changement de paradigme s'effectue lentement de 1960 à 2000, c'est principalement ce texte, le *Contrat moral*, qui pousse le Québec à reconnaître publiquement la dualité et le modèle de l'interculturalisme. Cela dit, si le gouvernement canadien a adopté la loi sur le multiculturalisme assez tôt<sup>68</sup> dans le développement de cette doctrine, ce n'est pas le cas pour l'interculturalisme québécois, pour lequel le terme n'a toujours pas été adopté et codifié dans des documents officiels, comme la Constitution ou encore la Charte des droits et libertés.

Le *Contrat moral* cherche un modèle de gestion de la diversité qui se situe entre la fragmentation, conséquences du paradigme de la diversité, et l'assimilation, conséquence fréquente du paradigme de

---

<sup>66</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Au Québec pour bâtir ensemble : énoncé en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, 1990, 112 pages.

<sup>67</sup> Ibid., préface.

<sup>68</sup> La notion fut intégrée à la Charte des droits et libertés 1971 et mis sous forme de loi en 1988

l'homogénéité. Cet énoncé politique met l'accent sur l'immigration et l'intégration. Le texte se divise en trois parties : (1) l'immigration comme facteur de développement du Québec; (2) l'immigration comme facteur de développement économique et du maintien du français; (3) l'intégration comme facteur permettant la participation de tous et le développement de relations intercommunautaires harmonieuses. À travers ce texte, le Québec reconnaît le besoin en matière d'immigration et la nécessité d'une politique d'intégration pour sa société. Depuis les années 1960, le Québec cherche à se développer économiquement, socialement et politiquement. Afin d'aider ce développement, le gouvernement du Québec associe quatre défis interdépendants : le redressement démographique, la prospérité économique, la pérennité du français et l'ouverture sur le monde. L'intégration des immigrants pourra ainsi venir soutenir la vision du *Contrat moral* et permettra de relever les défis associés au développement du Québec. La création du Ministère de l'Immigration fut l'une des pierres angulaires pour arriver à ce but. En prenant les rênes de l'immigration au Québec, le gouvernement se donne les moyens de choisir les immigrants en fonction de leurs qualifications, de leur pays d'origine, mais aussi de leur connaissance du français. Avant 1967, la main-d'œuvre était plus ou moins qualifiée et il n'y avait aucun impératif d'intégration afin de retenir les immigrants, il suffisait de les assimiler à l'une des deux cultures fondatrices. De plus, les immigrants provenant de pays européens aux politiques semblables s'intégraient plus facilement. En revanche, la mondialisation amena encore plus de défis entourant l'immigration. L'immigration de masse s'est répandue et les pays de provenance des immigrants n'ont cessé de se diversifier, amenant des cultures et visions du monde de plus en plus variées. En 1967, un système de points a été mis en place afin d'établir qui aura droit d'immigrer au Québec (il en est de même pour le Canada) et l'immigration fut entrevue comme un remède économique et démographique. Il y a aussi l'impératif d'intégration qui fut repris dans l'énoncé politique de 1990. Si au départ l'objectif du Ministère de l'Immigration est de s'assurer d'avoir une main-d'œuvre qualifiée qui peut contribuer au développement du Québec et de l'adapter à la société québécoise, l'objectif est élargi en 1981. Celui-ci

doit désormais « assurer la planification, la coordination et la mise en œuvre des politiques gouvernementales relatives à l'épanouissement des communautés culturelles et à leur participation à la vie nationale ». <sup>69</sup>

### **2.2.1 L'impératif d'intégration**

Entre 1990 et 2000, l'intégration des immigrants est un enjeu fondamental pour répondre aux défis futurs entourant le développement du Québec. La plus grande convergence entre l'énoncé politique du *Contrat moral* et le modèle de l'interculturalisme, à mon sens, se trouve dans l'impératif d'intégration. Cet impératif reconnaît clairement que l'intégration ne s'effectue pas simplement du côté de l'immigrant, mais que, d'une part, il s'agit d'un processus qui doit passer autant par l'immigrant que la société d'accueil, et, d'autre part, qu'à partir de ce processus peut se développer des relations interculturelles harmonieuses qui mèneront à la formation d'une culture publique commune, qui à son tour suscitera un sentiment d'appartenance envers le Québec. Cet impératif d'intégration, tel que présenté dans le *Contrat moral*, se base sur trois points fondamentaux : (1) le français comme langue commune de la vie publique, (2) une société démocratique favorisant la participation et la contribution de tous, et ce, dans toutes les sphères de la communauté et, enfin, (3) « [...] l'engagement à bâtir ensemble un Québec pluraliste où les citoyens de toutes cultures et de toutes origines pourront s'identifier et être reconnus comme des Québécois à part entière. »<sup>70</sup> À ce moment, le Québec tente de fonder le sentiment d'appartenance à la société en terme civique. Il met l'accent sur la notion de citoyenneté en l'élargissant afin d'y inclure la participation de tous les citoyens à la vie sociale, mais également économique et politique. Toutes ces considérations dénotent une orientation civique de la part du Québec, la dimension culturelle y étant présente, mais l'impératif d'intégration est grandement associé à des politiques institutionnelles et juridiques. Lucien

---

<sup>69</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Au Québec pour bâtir ensemble : énoncé en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, 1990, p. 6

<sup>70</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Au Québec pour bâtir ensemble : énoncé en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, 1990, p. 50



Bouchard, ancien premier ministre du Québec, priorise l'intégration civique plutôt que culturelle. Autrement dit, sous cette optique, le Québec est composé de citoyens provenant de diverses origines. Mais cette vision ne fait pas unanimité.

En même temps que la société québécoise cherche à établir un principe de citoyenneté permettant d'inclure tous les citoyens, et que ceux-ci s'y reconnaissent, Charles Taylor publie, en 1994, la *Politique de la reconnaissance*<sup>71</sup>. La plus importante notion que Taylor apporte concerne sa critique du libéralisme procédural. Tel que présenté au premier chapitre, l'auteur canadien refuse que l'identité soit désincarnée de son contexte culturel et social. Au contraire, l'identité d'une personne est ancrée dans une culture, une langue, une communauté et les politiques de gestions de la diversité devraient en tenir compte.

## **2.2.2 La réintroduction de la dimension culturelle dans la démarche gouvernementale : le retour à la culture publique commune**

Afin d'intégrer les minorités à la société québécoise, il est nécessaire que la société d'accueil assure la reconnaissance du bagage identitaire de tous les citoyens. Bien entendu, le désir d'intégration doit être réciproque. Les différents groupes identitaires présents dans la société, bien qu'étant distincts, doivent être aptes à s'intégrer et à adopter les valeurs fondamentales de la société. Ces valeurs, qu'elles soient considérées comme universelles ou particulières à une société, sont tout de même généralement issues du groupe majoritaire. Que ce soit pour les minorités culturelles issues de l'immigration ou encore pour les cultures minoritaires nationales, la reconnaissance par l'État de leur différence et le droit de la cultiver est primordiale dans l'intégration de celles-ci à la culture majoritaire et à ses valeurs. Il n'est pas question ici d'intégration au sens d'assimilation, mais bien dans le sens d'une compréhension réciproque.

---

<sup>71</sup> TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, 1994, Aubier, 142 pages.

Il s'agit d'une volonté de reconnaître l'autre, et sa culture, comme dignes de respect et d'avoir l'ouverture d'esprit permettant la rencontre interculturelle.

En 2003, le gouvernement libéral nouvellement élu élimine la notion de citoyenneté québécoise au profit du retour de la notion de culture publique commune. L'idée de communauté culturelle refait surface et le gouvernement reprend les grandes lignes du *Contrat moral* de 1990. En 2007, en pleine crise des accommodements raisonnables au Québec, le gouvernement lance une Commission de consultation sur les pratiques et accommodements reliés aux différences culturelles (CCPARDC), mieux connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor. « [Le] mandat de la Commission consistait à voir dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle établi au Québec depuis les années 1970. »<sup>72</sup> De ce mandat découlent cinq recommandations. La première recommandation consiste en l'adoption de l'interculturalisme et à sa codification juridique. Il faut définir les politiques relatives au modèle québécois et à la laïcité avec la création d'un *livre blanc* sur l'interculturalisme ou d'une loi sur la laïcité. La seconde expose l'importance de la reconnaissance des acquis, c'est-à-dire des compétences et diplômes, de la francisation, de l'amélioration de l'organisation interministérielle et de l'importance de « régionaliser l'immigration » afin de faciliter l'intégration des immigrants. La troisième propose des recommandations liées aux pratiques interculturelles et à la compréhension mutuelle. Cette recommandation demande une meilleure formation sur les pratiques et relations interculturelles chez les employés de l'État et reconnaît « [...] la nécessité d'encourager davantage les projets d'action communautaire et intercommunautaire. »<sup>73</sup> La quatrième repose une fois de plus sur le besoin de formation, de responsabilisation, des personnes amenées à agir dans un contexte interculturel, mais il va plus loin en proposant que l'on étende le savoir

---

<sup>72</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation : Rapport abrégé*, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, p. 8

<sup>73</sup> Ibid., p. 95

pratique accumulé à tous les milieux concernés, publics et privés. Enfin, la cinquième recommandation porte sur la lutte contre la discrimination et les inégalités. Cette recommandation propose, entre autres, une représentation adéquate des minorités ethniques au sein des organismes politiques publics, tout en ne cessant de combattre la discrimination vécue par plusieurs groupes minoritaires ethniques, sociaux ou culturels. Une augmentation des ressources de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse serait un grand pas vers la réalisation de cette cinquième recommandation. Dans la conclusion du rapport Bouchard-Taylor, l'interculturalisme y est mentionné comme une solution à l'aménagement du pluralisme et comme entité nécessaire au développement d'une culture commune citoyenne, où tous les Québécois peuvent s'y reconnaître.

En résumé, j'ai exposé les choix collectifs qui ont poussé le Québec, depuis les années 1960, à s'établir et se reconnaître dans le paradigme de la dualité et à formuler son propre modèle de gestion de la diversité. Entre autres, la sortie du joug anglais et catholique pour s'établir comme nation à part entière, la prise de conscience que le peuple québécois est majoritaire sur son territoire, la reconnaissance du besoin d'immigration pour relever certains défis, notamment sur le plan économique, démographique et culturel, le rejet du multiculturalisme, le *Contrat moral* et la Commission Bouchard-Taylor sont autant de moments clefs ayant permis le développement de l'interculturalisme et d'établir un type de nationalisme qui soit compatible avec le pluralisme. Tous ces points forment une genèse historique des normes d'intégration déployées par l'interculturalisme.

### **2.3 L'interculturalisme**

La démarche d'encadrement du paradigme de la dualité, afin d'éviter les dérives à tendances dominatrices, tient en grande partie dans l'instauration du pluralisme intégrateur. Les grandes lignes du pluralisme intégrateur proviennent majoritairement du *Contrat moral*. Gérard Bouchard fut l'un des premiers à véritablement en faire une description. Notre analyse de celui-ci se basera en grande partie sur

le texte de l'auteur québécois. Le pluralisme intégrateur, tel que présenté par Bouchard, repose sur sept points fondamentaux.

### **2.3.1 Le respect des droits et libertés**

S'inscrivant dans la tradition libérale, l'interculturalisme exige le respect des droits et libertés pour tous les citoyens. Cet impératif vient encadrer la démocratie et le pluralisme sous quatre points. L'insertion économique et sociale de tous les citoyens est le premier point. En défendant les droits et libertés de tous, « [l'interculturalisme] combat [...] toutes les formes d'exclusion dont sont souvent victimes les nouveaux arrivants tout comme les membres des minorités, et il veut assurer la participation de tous les citoyens à la vie civique et politique. »<sup>74</sup> Ce qui est le second point, c'est-à-dire la lutte contre la discrimination et l'exclusion. Le troisième point abonde dans le même sens que le second. Alors que le second point lutte contre la discrimination et le racisme, le troisième rejette complètement toute forme de discrimination. La politique de la reconnaissance permet aux individus d'être reconnus par les autres membres de la société, notamment par le groupe majoritaire, de manière égalitaire et équitable, ce qui permet de forger un lien réciproque de respect et de dignité. « Comment en effet établir un climat d'échange et une volonté d'intégration si les minorités et les immigrants sont victimes d'inégalités socioéconomiques et n'ont pas accès aux mêmes droits que les autres citoyens? »<sup>75</sup> Parmi ces droits, le maintien de sa langue et sa culture d'origine est un enjeu qui touche autant les membres de la culture majoritaire que ceux issus des cultures minoritaires, immigrantes ou nationales. Ce pourquoi une politique de la reconnaissance est nécessaire. Le bagage culturel des citoyens étant respecté, les membres de la société sont plus enclins à vouloir respecter celui des autres. L'interculturalisme soutient aussi la politique de reconnaissance comme principe intégrateur pour les minorités, notamment en favorisant la participation à la vie civique et politique. Cette participation est le quatrième impératif découlant du respect des droits et libertés. La

---

<sup>74</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 52

<sup>75</sup> Ibid., p. 54

protection de la culture, que ce soit pour un membre de la culture majoritaire ou issu des minorités, est primordiale dans le développement de l'identité. « Elle procure une sécurité psychologique, elle est la source d'une solidarité première, elle donne lieu à une forme d'allégeance, et elle crée un rapport émotif qui se traduit dans une mémoire et une identité. »<sup>76</sup> Garantir la protection de la culture d'origine est une des fonctions clefs que le respect des droits et libertés procure.

### **2.3.2 Le français comme langue commune**

La langue française dans le contexte québécois représente plus qu'un simple moyen de communication. Étant établie comme langue officielle depuis 1977, elle est enracinée comme voie principale des interactions au sein de la nation québécoise. L'interculturalisme tel que développé au Québec prend la langue française comme un vecteur d'intégration permettant à tous d'accéder à la vie sociale et politique. Parler la même langue favorise aussi les échanges interculturels. Si les citoyens parlent tous le même langage, il est plus facile d'échanger et de faire part de son point de vue. Le français devient aussi une pierre angulaire pour l'intégration des nouveaux arrivants dans la mesure où il permet leur intégration civique et économique, mais il est tout aussi important pour la création d'une culture publique commune. En effet, « [...] il permet d'accéder aux médias, à la vie politique, aux débats publics, aux contenus de l'enseignement scolaire, à l'histoire nationale et, plus généralement, à la vie culturelle québécoise. »<sup>77</sup> Qui dit culture, dit aussi identité. La langue étant indissociable de la culture, elle est donc aussi une partie de l'identité. Les citoyens de différentes origines peuvent donc s'approprier la langue comme bon leur semble. Évidemment, aucun citoyen n'est obligé de parler le français. Bien que l'histoire du Québec soit empreinte de lutte contre l'assimilation, pour le maintien de la langue et de la culture francophone, la nation québécoise ne cherche pas à répéter ce qu'elle a subi. La loi 101, par exemple, permet la protection du français, mais est strictement encadrée pour ne pas sombrer dans des dérives

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 55

<sup>77</sup> Ibid., p. 56

assimilationnistes. En effet, au départ la loi 101 obligeait l’affichage uniquement en français, elle tombait ainsi dans la catégorie des restrictions internes (un groupe qui restreint les droits de ses membres, en l’occurrence, la liberté d’expression). En encadrant la Loi 101 par l’amendement de la loi 86, qui permet l’affichage public dans toutes les langues tant que le français reste prédominant, elle devient une protection externe (une loi qui protège les membres d’un groupe contre les pressions extérieures).

### **2.3.3 La reconnaissance de la dualité**

En reconnaissant la dualité comme paradigme, « [...] la diversité ethnoculturelle y est donc pensée et gérée sur la base d’un rapport entre une majorité culturelle et des minorités. »<sup>78</sup> L’interculturalisme se base sur ce rapport afin d’encadrer les différents conflits reliés à la diversité et dans l’optique d’obtenir des relations interculturelles stables et harmonieuses. D’une part, les minorités présentes sur le territoire ont subi des torts causés, en partie, par la majorité. La reconnaissance de la dualité par l’interculturalisme vient rectifier ces torts au profit des minorités. D’autre part, l’interculturalisme cherche à encadrer la dualité afin de limiter le développement de tensions et de conflits entre la majorité et les minorités. L’interculturalisme expose un paradoxe en ce qui concerne la dualité. Il cherche en premier lieu à atténuer la dualité, c’est-à-dire à créer une culture commune permettant de réduire les conflits et les clivages liés à celle-ci. Mais il cherche aussi à préserver cette dualité. L’interculturalisme protège l’héritage culturel de tous en donnant les outils permettant aux membres de la majorité et des minorités de conserver leurs identités culturelles distinctes. En rectifiant les torts causés aux minorités par la majorité, il préserve la dualité. En limitant les tensions et conflits entre la majorité et les minorités en fondant une culture commune, il cherche à atténuer la dualité.

Gérard Bouchard indique que la majorité renvoie « [...] aux membres de la culture fondatrice francophone, lesquels représentent actuellement entre 70% et 75% de la population québécoise. »<sup>79</sup> Pour

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 57

<sup>79</sup> Ibid., p. 59

ce qui est du concept de minorité, pour l'auteur québécois il s'agit d'un groupe possédant une culture et une vie sociale devant coexister avec la culture majoritaire. Il ajoute que les minorités ne sont pas des ensembles fermés, mais ouverts, où « [...] le degré d'adhésion ou d'appartenance à un groupe varie beaucoup en intensité. »<sup>80</sup> Au Québec, depuis les années 1960, plusieurs efforts ont été mis en place afin de prendre en charge le rapport majorité-minorité et ainsi reconnaître le paradigme de la dualité. Le *Contrat moral*, la médiation culturelle, la citoyenneté québécoise des années 1990, le développement de la culture publique commune ou encore la Commission Bouchard-Taylor représentent une volonté de reconnaissance et d'encadrement du paradigme de la dualité. Les conflits sont principalement résolus entre citoyens. Même si la voie judiciaire reste présente, elle ne doit être utilisée qu'en dernier recours. C'est ainsi que des pratiques harmonieuses pourront être développées entre les citoyens de diverses origines. L'important « [...] c'est que les échanges et interactions préconisés par l'interculturalisme engagent la majorité et les minorités dans une dynamique d'ouverture et de rapprochement plutôt que de retranchement et de tension. »<sup>81</sup>

#### **2.3.4 L'intégration**

Au sens large, l'intégration se caractérise par les différents moyens mis en place par la société d'accueil pour promouvoir un lien social pour tous. Ces processus doivent engager tous les citoyens provenant de toutes les facettes de la société et s'insérer dans toutes les dimensions de celle-ci. L'immigration n'est qu'une facette de l'intégration. Par exemple, l'école est un moyen d'intégration des nouveaux citoyens afin de favoriser leur insertion socioéconomique et culturelle. De la même manière, l'intégration au niveau de l'immigration doit favoriser l'insertion des immigrants au sein de la société d'accueil. Le rapport Bouchard-Taylor donne une définition, reprise par Bouchard, de cette volonté réciproque d'intégration comme étant « [...] fondée sur les notions de participation, de réciprocité,

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 60

<sup>81</sup> Ibid., p. 64

d'interaction, d'égalité, de respect des droits et d'insertion socio-économique. »<sup>82</sup> Sans la notion de réciprocité, l'intégration est vouée à l'échec. En effet, si l'intégration est un processus touchant tous les citoyens, il doit en être de même pour le volet de l'immigration.

Pour le Québec, l'intégration va plus loin que l'inclusion des nouveaux arrivants au sein de la société d'accueil. La nation québécoise se trouve en situation de vulnérabilité depuis le début de son histoire. Bien que la Révolution tranquille des années 1960 a permis à la nation québécoise de renouveler l'identité nationale, elle reste néanmoins dans un contexte majoritairement anglophone. Pour le Québec, il est impératif d'intégrer les immigrants à la société francophone afin de relever les défis présentés plus haut, soit la démographie, le maintien de la langue française, la prospérité économique et l'ouverture sur le monde. Ainsi, l'impératif d'intégration sert de base fondamentale au développement et à l'avenir de la société québécoise. Il vient aussi soutenir la vision de l'interculturalisme en préservant et en atténuant la dualité.

### **2.3.5 Rapprochements et interactions**

Le paradoxe de l'interculturalisme tient principalement dans cette volonté de préserver et d'atténuer la dualité. Le pluralisme étant un fait sociologique reconnu, la version implantée au Québec, le pluralisme intégrateur, cherche à créer des rapprochements entre les citoyens issus de toutes les cultures. Les différentes visions du monde sont souvent confrontées entre elles et, dans une optique de rapprochement et d'intégration, les interactions et les échanges « [...] contribuent à réduire les stéréotypes ainsi que les fausses catégorisations dont se nourrissent la discrimination et l'exclusion, elles sont une condition préalable à la participation aux débats publics et elles créent un terrain favorable à la négociation des conflits. »<sup>83</sup> Ainsi, les rapprochements peuvent dans certains cas atténuer la dualité. Dans une autre optique, les échanges interculturels peuvent être aussi un argument en faveur de la préservation

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 64

<sup>83</sup> Ibid., p. 66



de la dualité. En effet, le pluralisme intégrateur permet d'ajouter à la diversité ethnoculturelle, c'est-à-dire que les échanges ethnoculturels peuvent mener à une compréhension mutuelle de l'identité et à l'abolition de certains préjugés. Si « [...] l'identité est souvent la mère de l'action commune, elle peut aussi en être l'héritière. »<sup>84</sup> Cette volonté d'échanges et d'interactions ne doit pas être confinée seulement au discours interculturel. Pour Gérard Bouchard, afin d'encadrer les dérives dominatrices du paradigme de la dualité, le pluralisme intégrateur doit s'appliquer à toutes les sphères de la société.

### **2.3.6 Une culture commune**

Comme le nom le prescrit, il s'agit d'une culture qui doit se développer à partir de ce qu'il y a de commun dans toutes les différentes visions du monde, à travers toutes les cultures et valeurs promues au sein de la société. D'une part, la culture commune est composée d'éléments prescriptifs. Ces éléments sont principalement codifiés dans les lois, dans la Charte des droits de la personne ou encore dans la Constitution et doivent s'appliquer à tous les citoyens. Par exemple, le français est la langue utilisée dans la société québécoise et est représenté dans la loi 101. D'autres valeurs ou normes sont aussi codifiées ainsi, notamment l'égalité, la liberté de pensée, de croyance et d'expression, le respect de la vie humaine, etc. « Les exigences du pluralisme et de la politique de reconnaissance s'arrêtent là où ces valeurs sont remises en cause. »<sup>85</sup> Les éléments prescriptifs sont principalement issus de l'histoire nationale du groupe majoritaire et de la tradition libérale. Ils forment un ensemble irréductible aux autres valeurs largement partagées, mais non codifiées. Autrement dit, les éléments prescriptifs sont protégés par l'État et font office de base sur laquelle sont évaluées les valeurs promues par les autres cultures minoritaires. D'autre part, la culture commune est composée d'autres valeurs qui, cette fois-ci, ne sont pas nécessairement codifiées, mais représentent tout de même un consensus au sein de la population. Parmi ces valeurs, on retrouve l'autonomie personnelle, la réciprocité du respect, le civisme, la solidarité, etc. Les débats

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 67

<sup>85</sup> Ibid., p. 68

associés à ces valeurs partagées sont partie intégrante de la culture commune, mais les valeurs fondamentales ne sont pas sujettes à discussion. Il faut cependant préciser que les valeurs fondamentales ne sont pas imposées comme « [...] le fondement unique de la vie en société. »<sup>86</sup> La culture commune étant un ensemble dynamique de divergence de point de vue, elle est constamment en train de se renouveler et n'aboutira jamais à une forme finale. « En d'autres mots, celle-ci se construit grâce au travail combiné de tous les héritages, incluant évidemment celui de la majorité fondatrice, qui occupe ici une place centrale. »<sup>87</sup> Il faut voir dans les éléments prescriptifs des éléments qui sont « non négociables », principalement parce qu'ils sont inscrits dans des documents officiels. Les autres éléments qui ne sont pas codifiés sont, pour ainsi dire, « négociables ». Nous explorerons cette distinction au troisième chapitre, mais précisons que la culture commune est composée d'éléments « non négociables », c'est-à-dire les valeurs fondamentales inscrites dans des documents officiels, et d'éléments « négociables », c'est-à-dire les valeurs partagées non codifiées.

Les cultures minoritaires peuvent tout de même se reconnaître à travers les valeurs fondamentales et se les approprier en les mettant en relation avec leur identité et leur culture. La dynamique identitaire et l'histoire nationale de la culture majoritaire peuvent ainsi trouver écho dans l'identité des membres des minorités et leurs cultures. En s'identifiant aux valeurs et à l'identité nationale promue dans la culture commune, les citoyens, issus de la majorité ou non, sont enclins à développer des initiatives dans le but de créer des rapprochements entre eux. De plus, les valeurs promues dans la culture commune, qui sont principalement issues de la majorité, sont rendues intelligibles pour le reste de la population. L'idée « [...] est de faire ressortir l'universel au cœur de sa singularité : à travers ses particularités, montrer une trame qui les transcende et peut rejoindre d'autres trames apparentées, ce qui fait nécessairement appel à une mise en perspective appuyée sur la comparaison. »<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 68

<sup>87</sup> Ibid., p. 69

<sup>88</sup> Ibid., p. 71

### 2.3.7 La culture nationale

La culture nationale se compose de toutes celles présentes au sein de la société. Nous avons vu que la majorité et les minorités possèdent leurs cultures et qu'il est important de les protéger, que de ces cultures découlent des identités et qu'ensemble elles forment une culture commune. La culture nationale, selon Gérard Bouchard, serait le résultat de ces trois ensembles culturels, soit la majorité culturelle, les cultures minoritaires et la culture commune. Il ne s'agit pas d'une composition stable et fixe, mais bien d'un constant remaniement entre ces trois trames. Au même titre que toute culture, la culture nationale est toujours en train de se développer, mais ses changements sont plus fréquents dû à l'entrecroisement des trois parties qui la composent. Les citoyens possèdent donc plusieurs pôles identitaires vers lesquels ils peuvent construire leur identité. La culture nationale s'appuie sur une langue et des valeurs partagées issues des échanges interculturels. Avec le temps, « [...] on s'attend à ce [qu']une dynamique d'échange donne forme à une culture québécoise originale marquée du sceau de la francophonie. »<sup>89</sup>

## 2.4 Le concept de Laïcité

Les débats entourant la différence religieuse et culturelle dans les démocraties libérales ne cessent d'augmenter et les enjeux, soit l'identité, le pluralisme, la mondialisation, l'immigration, etc., rendent ces questions indispensables pour toutes les sociétés modernes. La laïcité ne fait pas exception, elle représente même une réponse probante pour certaines de ces questions. Le concept de laïcité renvoie principalement à l'idée selon laquelle l'État doit être séparé de la religion. Charles Taylor et Jocelyn Maclure, dans *Secularism and Freedom of Conscience*<sup>90</sup>, différencient les principes qui fondent la laïcité et les modes opératoires par lesquels ils sont mis en œuvre. « In our view, secularism rests on two major principles, namely, equality of respect and freedom of conscience, and on two operative modes that make

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 74

<sup>90</sup> MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience* (trad. Jane Marie Todd.), Cambridge, Harvard University Press, 2011

the realization of these principles possible: to wit, the separation of church and state and the neutrality of the state toward religions. »<sup>91</sup> Le rapport Bouchard-Taylor abonde dans le même sens, il différencie deux finalités profondes d'un régime de laïcité, soit l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience, qui se traduisent dans des structures institutionnelles devant réaliser ces fins, soit la neutralité de l'État et la séparation de l'État et de l'Église. Taylor, Maclure, Normand Baillargeon et le Rapport Bouchard-Taylor exposent deux régimes de laïcité pour qui l'application de ces principes et de leurs modes opératoires diffère: la laïcité républicaine et la laïcité « pluraliste-libérale » ou ouverte. « Tout régime de laïcité institue une forme d'équilibre entre ces quatre principes. Certains régimes posent des limites assez strictes à la liberté d'expression religieuse. »<sup>92</sup> L'encadrement de l'expression du religieux peut être strict, comme dans la laïcité républicaine, ou ouvert, comme dans la laïcité « pluraliste-libérale ». Il est aussi important de différencier la sphère publique et la sphère privée. Cette distinction est présente dans le Rapport Bouchard-Taylor et dans l'ouvrage de Taylor et Maclure. La sphère « publique » renvoie à deux acceptations : (1) dans le sens où elle désigne la somme des citoyens, c'est-à-dire la société, les institutions et « l'intérêt public », et (2) dans le sens de « l'espace public », c'est-à-dire les lieux où les citoyens se rencontrent, qui sont accessibles à tous. Nous verrons que la laïcité ouverte exige la neutralité de l'État dans le premier sens de la sphère publique, tandis que la laïcité républicaine exige la neutralité dans le deuxième sens. De plus, il ne faut pas confondre les fins de la laïcité, soit l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience, avec les moyens pour la réaliser, soit la neutralité de l'État et la séparation de l'État et de l'Église.

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 20

<sup>92</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation : Rapport abrégé*, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, p. 48

### 2.4.1 La laïcité républicaine

Rapidement, la laïcité républicaine tire son fondement dans la Révolution française. L'idée principale est de séparer l'État et l'Église. En premier lieu, par le passage de la monarchie divine, laquelle était l'apogée de la rencontre entre l'État et la religion, vers la démocratie, où la légitimité politique passe de la volonté du roi vers la volonté du peuple. La religion, cette vision du monde particulière, ne doit plus organiser le politique, c'est-à-dire le vivre ensemble. C'est au peuple de le faire. Autrement dit, il faut séparer le pouvoir politique d'une conception du bien particulière, soit la religion. En second lieu, la séparation se transposa dans les écoles. « On n'y arbore aucun signe religieux, on n'y donne aucun enseignement religieux, on n'y louange ni n'y critique la religion : cette école, qui est celle du citoyen, est gratuite et obligatoire. »<sup>93</sup> L'État prend complètement en charge l'éducation de ses citoyens et l'enseignement religieux est relégué à la sphère privée. Enfin, en troisième lieu, la laïcité républicaine cherche la neutralité de l'État dans la sphère publique, entendue comme « l'espace public ». « Autrement dit, [ce] type de régime définit la neutralité de l'État de façon très étendue, ce qui mène à l'exclusion de certaines expressions religieuses de la sphère publique. »<sup>94</sup> Précisions que la neutralité de l'État peut être vue de manière culturelle ou de manière axiologique. La première est pratiquement impossible. Tel que démontré par Kymlicka, un État ne peut être neutre culturellement. La seconde renvoie à la neutralité de l'État par rapport aux différentes conceptions axiologiques du monde, soit les convictions morales, religieuses ou philosophiques. Dans la laïcité républicaine, la neutralité axiologique de l'État est possible. Taylor et Maclure reprochent à la laïcité républicaine de confondre les moyens de réaliser la laïcité avec les fins, soit que les structures institutionnelles deviennent les finalités profondes du régime de laïcité et

---

<sup>93</sup> BAILLARGEON, Normand, *La dure école*, LEMÉAC, 2016, Montréal, p. 56

<sup>94</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation : Rapport abrégé*, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, p. 48

non l'égalité de morale des personnes ou la liberté de conscience. « The full separation between church and state, or the state's religious neutrality, then assumes greater importance than respect for individuals' freedom of conscience. »<sup>95</sup> Par exemple, la stricte séparation de l'État et de l'Église peut mener l'État à interdire l'expression du religieux, non seulement dans la sphère publique, entendue comme « l'intérêt public », mais aussi dans « l'espace public », brimant de ce fait la liberté de conscience et d'expression des croyants. Certaines convictions de conscience sont vécues publiquement, comme la nécessité de porter un signe religieux. La neutralité de l'État est ici vue comme une fin en soi, et non comme un moyen pour réaliser la liberté de conscience et l'égalité de respect. Dans le rapport Bouchard-Taylor, la version républicaine est considérée comme inappropriée pour le Québec parce qu'elle cherche à réaliser la laïcité à partir des structures institutionnelles, et non à partir des finalités de la laïcité. De plus, dans l'interculturalisme le processus d'intégration et la formation d'une culture commune passent par l'expression de la différence et la rencontre interculturelle. Restreindre l'expression du religieux, ou du culturel, à l'espace privé nuirait donc au processus d'intégration et à la formation d'une culture commune.

Ensuite, le débat entre le libéralisme politique, proposé par John Rawls, et le communautarisme, tel que présenté par Charles Taylor, refait surface en ce qui a trait au développement de la laïcité ouverte. Dans le libéralisme politique de Rawls, il y a la situation originelle, c'est-à-dire le *voile d'ignorance*. Cette situation hypothétique est le point de départ pour la conception des principes de la justice. « La position communautariste nie avec fermeté qu'un tel point de départ soit théoriquement possible. Elle maintient plutôt qu'en occultant des dimensions importantes de la vie humaine et du politique, ce point de départ se révèle aussi trompeur qu'indésirable. »<sup>96</sup> Afin de véritablement rendre compte de ces dimensions de la vie humaine, une politique de la reconnaissance doit être ajoutée au libéralisme politique. En effet, si l'on prend la conception de l'individu de Rawls, coupé de tout référent culturel ou identitaire, il y a une

---

<sup>95</sup> MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience* (trad. Jane Marie Todd.), Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 29

<sup>96</sup> BAILLARGEON, Normand, *La dure école*, LEMÉAC, 2016, Montréal, p. 60

dimension de cet individu, la dimension communautaire, qui n'est pas prise en compte. De ces faits, si l'État base ses politiques et ses institutions, ou encore son régime de laïcité, sur l'idée de cet individu coupé de toutes références culturelles ou politiques, elles ne pourront qu'être incomplètes. En d'autres mots, la neutralité de l'État doit favoriser l'expression des identités dans « l'espace public ». L'expression de la différence ne doit pas être limitée au nom de la neutralité de l'État ou de la séparation de l'État et de l'Église. Un régime de laïcité doit prendre en considération que l'expression du religieux est aussi l'expression de l'identitaire.

#### **2.4.2 La laïcité inclusive**

Gérard Bouchard parle de régime de laïcité et non du concept de laïcité. Selon lui, un régime de laïcité est unique à la société qui l'a fondé. Il ne s'agit pas d'une doctrine fixe, immuable et universelle. Les régimes de laïcité « [...] ne sont jamais fermés, ils appellent constamment des réévaluations, des négociations, des ajustements. Et pour toutes ces raisons, ils ne sont jamais à l'abri de controverses et ils sont difficilement transposables d'une société à l'autre. »<sup>97</sup> Pour l'auteur québécois, la laïcité renvoie à plus que la simple séparation de l'Église et de l'État. En effet, Bouchard présente cinq valeurs, ou principes, qui forment un régime de laïcité. Il exprime d'ailleurs qu'un régime de laïcité « strict » hiérarchise ces valeurs, tandis qu'un régime « ouvert », ou inclusif, cherche un équilibre entre ces valeurs ou principes. Voyons en quoi consistent ceux-ci. Tout d'abord, il s'agit de la liberté de pensée et de croyance. S'inscrivant dans la tradition libérale, cela ne surprend personne. L'égalité entre les différentes convictions de conscience représente la seconde valeur. Qu'elles soient religieuses ou non, toutes les convictions profondes sont mises sur le même pied d'égalité et ont droit au même respect. Dans un régime de laïcité, les gens sont libres et égaux dans leurs croyances. On retrouve ici les deux finalités d'un régime de laïcité présenté par Taylor et Maclure et par le rapport Bouchard-Taylor, soit la liberté de conscience et l'égalité morale des personnes. Ensuite, le principe de séparation de l'État et de l'Église, tout en assurant leur

---

<sup>97</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 198

autonomie réciproque, forme la troisième valeur d'un régime de laïcité. La quatrième est le principe de neutralité de l'État envers toutes les croyances profondes, c'est-à-dire que la religion de la majorité ne doit pas avoir de parti pris dans le gouvernement et ce dernier ne doit favoriser aucune conception du bien particulière. Il ne s'agit toutefois pas d'une neutralité dans le sens où l'on supprime toute référence à un passé. Il s'agit d'une neutralité axiologique de l'État, c'est-à-dire la neutralité de l'État envers les convictions profondes des citoyens. La troisième et la quatrième valeur représentent les deux modes opératoires présentés par Taylor et Maclure, c'est-à-dire les structures institutionnelles devant réaliser les fins de la laïcité. Enfin, la cinquième valeur concerne les valeurs fondamentales non codifiées, c'est-à-dire issues de la coutume et de l'histoire. Il s'agit ici de la principale valeur mettant en relief le régime de laïcité promue par l'interculturalisme. En fait, cette dernière permet, dans certains cas, de donner une préséance *ad hoc* de la culture majoritaire sur les cultures minoritaires. Gérard Bouchard donne l'exemple, au Québec, des funérailles nationales du chef d'État au sein d'une église Catholique, le calendrier catholique, les symboles historiques liés au christianisme (croix sur le drapeau, fête chrétienne comme Noël ou Pâques, etc.), afin de montrer comment la culture majoritaire détient cette préséance *ad hoc*.

Bien entendu, ces cinq valeurs et principes peuvent entrer en contradiction les uns avec les autres. En effet, la liberté de conscience et l'égalité de respect peuvent entrer en conflit avec la neutralité de l'État ou avec le principe de séparation de l'Église et de l'État. Par exemple, doit-on obliger les camionneurs sikhs au port du casque lorsqu'ils se déplacent sur des chantiers de construction hors de leurs véhicules, en vertu des normes de protections de la personne qui s'appliquent à tous, ou devons-nous leur laisser le choix, en vertu de la liberté de conscience et de croyance ? La Cour d'appel du Québec jugea qu'il est légitime d'imposer le casque parce qu'il y a un réel danger à ne pas le mettre, que les camionneurs sikhs ne sont pas obligés de retirer leur turban, mais seulement d'avoir un casque, et que rien n'indique dans la religion sikhe qu'un casque ne peut être porté par-dessus le turban. Il peut arriver, dans certains cas, qu'une préséance soit accordée à une valeur plutôt qu'une autre, mais cette préséance n'est pas



hiérarchique. « Ce qui [...] caractérise profondément un régime de laïcité [...], c'est la façon dont il définit les rapports entre ces cinq valeurs ou composantes, et plus précisément la façon dont chacune est pondérée par rapport aux autres, afin de trancher les litiges entre droits. »<sup>98</sup>

Bouchard pense qu'un régime de laïcité se doit d'être une recherche d'équilibre entre ces cinq valeurs. Hiérarchiser ces valeurs, comme le fait la laïcité républicaine, ou chercher un équilibre entre celles-ci, comme le fait la laïcité inclusive et ouverte, mène à différents modes de résolution des conflits. De plus, Bouchard préfère le terme laïcité « inclusive » à « ouverte ». « Ouverte » peut renvoyer à « [...] l'ouverture tous azimuts aux demandes d'accommodements religieux, en particulier aux demandes qui contreviennent au principe de l'égalité homme-femme. »<sup>99</sup> Tandis qu'« inclusif » renvoie à l'arbitrage des conflits par trois critères, soit les critères sociaux, fonctionnels et contextuels. Les critères sociaux font référence aux valeurs fondamentales de la société, à la nécessité de préserver la cohésion sociale et à l'impératif d'intégration collective. Il s'agit de critères profondément ancrés dans la vie collective des citoyens et qui forment des points de référence pour l'arbitrage des conflits. Par exemple, les valeurs fondamentales codifiées, c'est-à-dire les valeurs libérales, doivent avoir préséance sur toutes demandes allant à l'encontre de celles-ci. De même, toutes demandes allant à l'encontre des critères fonctionnels doivent être rejetées. Les critères fonctionnels renvoient aux institutions et politiques qui doivent arbitrer ces conflits. Ces critères viennent arbitrer les conflits en fonction de normes bien établies, comme la neutralité axiologique de l'État ou le principe de séparation de l'État et de l'Église. Par exemple, les tribunaux, étant soumis à la neutralité axiologique de l'État, tombent dans la première acceptation de la sphère publique, soit celle de « l'intérêt public ». Le port d'un signe religieux par un juge comme le kirpan ou le turban va à l'encontre de l'exigence de neutralité axiologique de l'État dans la sphère publique. En effet, le juge est aussi soumis à la neutralité axiologique de l'État. Autrement, en portant un signe religieux,

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 201

<sup>99</sup> Ibid., p. 202

l'employé de l'État, que ce soit un enseignant, un policier ou encore un juge, fait la promotion d'une conviction de conscience plutôt qu'une autre, ce qui va à l'encontre de la neutralité axiologique de l'État. Enfin, les critères contextuels dans l'arbitrage des conflits « [...] sont des critères de décision très empiriques. Ils se nourrissent de tous les éléments imprévisibles qui se révèlent au hasard des situations diverses pouvant survenir dans la vie quotidienne des institutions. »<sup>100</sup> Il s'agit ici de décisions particulières à chaque cas.

Bouchard exprime aussi que la prohibition totale de l'expression du religieux n'est pas à souhaiter non plus. La prohibition totale renvoie l'expression du religieux à la sphère privée. Les partisans de cette voie affirment que les croyants ne sont pas brimés par la prohibition puisqu'ils peuvent librement exercer leurs religions dans leur vie privée. En revanche, certaines religions exigent de leurs fidèles le port de signes religieux en tout temps et les croyants ont la conviction profonde que cela est légitime. Comment, donc, légitimer la prohibition totale de l'expression du religieux dans l'espace public alors que pour ces croyants l'affichage de leur signe religieux est aussi l'expression de leur foi et de leur identité? « De ce qui précède, il ressort que le principe de neutralité de l'État en matière de religion n'est pas et n'a pas à être appliqué d'une manière absolue. »<sup>101</sup>

L'interculturalisme et le régime de laïcité inclusive mettent l'emphase sur l'articulation de ces cinq valeurs comme balise entourant l'expression du religieux. « En somme, tout comme l'interculturalisme, le régime de laïcité inclusive se veut un modèle mitoyen, entre la formule républicaine, trop peu soucieuse de la libre expression des différences, et le néo-libéralisme individualiste, trop peu sensible aux impératifs collectifs. »<sup>102</sup> La recherche d'équilibre et de consensus à travers les cinq valeurs et principes, formant le régime de laïcité inclusive devrait se montrer flexible dans son application mais ferme dans le respect des

---

<sup>100</sup> Ibid., p. 203

<sup>101</sup> Ibid., p. 221

<sup>102</sup> Ibid., p. 224

valeurs fondamentales. Lorsque les cinq valeurs du régime de laïcité entrent en conflits les unes avec les autres, c'est à partir des critères sociaux, fonctionnels et contextuels que ces conflits sont arbitrés.

### **Conclusion**

Nous avons vu que le Québec est sorti, avec la Révolution tranquille, du joug de la religion chrétienne et de la domination anglaise afin de s'établir comme société distincte à part entière et cherchant à être reconnue comme telle. Il y a plusieurs événements qui ont concouru, des années 1960 à 2000, à la formation et au développement de la société québécoise et du modèle de gestion de la diversité québécois. C'est en partie avec le déploiement, au Canada, de la politique du multiculturalisme dans un cadre bilingue que s'amorce cette réflexion sur la diversité et le pluralisme au Québec. C'est la tentative par Trudeau de réduire la montée d'un nationalisme québécois à néant, ou du moins de déplacer l'allégeance des francophones du Québec vers le Canada, qui a incité le Québec à développer sa propre idéologie entourant la gestion de la diversité. Les différentes Commissions (notamment la Commission Laurendeau Dunton et la Commission Bouchard-Taylor), le développement d'institutions et de programmes gouvernementaux mettant l'accent sur le développement de la société québécoise par l'entremise de l'immigration, entre autres avec la création du Ministère de l'Immigration et de l'Éducation, la reconnaissance du pluralisme et du rapport eux/nous – voilà autant de piliers formant la base de l'interculturalisme. Ensuite, nous avons vu comment le paradigme de la dualité, qui reconnaît le rapport eux/nous, est balisé par le pluralisme intégrateur afin de fonder l'interculturalisme. Autrement dit, toutes les facettes du pluralisme intégrateur présenté par Gérard Bouchard forment la vision québécoise de la gestion de la diversité. Enfin, nous avons vu que le régime de laïcité propre au Québec, la laïcité inclusive, accorde une certaine préséance *ad hoc* à la culture majoritaire et conditionne l'expression du religieux à la conformité avec les cinq valeurs du régime de laïcité. Enfin, les conflits qui émanent de la rencontre des convictions de conscience sont arbitrés selon des critères sociaux, fonctionnels et contextuels.

Il reste à voir qu'elles sont les divergences entre le traitement des minorités polyethniques dans l'interculturalisme et dans le multiculturalisme. Le Québec se trouve tout de même en partie soumis aux politiques fédérales du multiculturalisme, notamment celle du bilinguisme institutionnel. Le troisième chapitre comparera l'interculturalisme avec les deux versions du républicanisme, soit la version civique et la version communautariste, et avec la doctrine du multiculturalisme. Gérard Bouchard effectue, au troisième chapitre, une comparaison avec le multiculturalisme. Je me baserai en partie sur ce chapitre afin d'évaluer les différences avec le multiculturalisme. Au quatrième chapitre, il entreprend de répondre aux critiques adressées à sa doctrine. Au-delà de l'évaluation avec le multiculturalisme canadien, il y a bel et bien des inquiétudes face au modèle proposé par Bouchard, je mettrai en relief les critiques qui touchent les minorités polyethniques et leurs rapports avec la majorité. Je reprendrai les mêmes catégories que l'auteur québécois, soit les critiques d'ordre culturel et celles d'ordre civique. Enfin, j'explorerai une critique qui n'est pas défendue par Bouchard, soit le fondement épistémologique de la doctrine comme éthique relationnelle ou comme projet politico-identitaire.

### CHAPITRE 3 - LES CRITIQUES ADRESSÉES À L'INTERCULTURALISME

Nous avons déterminé que le Québec opère dans le paradigme de la dualité et que le modèle québécois de gestion de la diversité, l'interculturalisme, est adapté à la situation particulière du Québec. Il reste à voir les différentes critiques à l'encontre de ce modèle. En premier lieu, je montrerai les différences entre le républicanisme, civique et communautariste, et l'interculturalisme comme modèle d'intégration. En second lieu, je présenterai les différences avec le multiculturalisme. Je montrerai ainsi que certaines politiques de l'interculturalisme ne sont pas incompatibles avec le multiculturalisme, mais simplement avec la version canadienne. La version canadienne du multiculturalisme implique la vision de la nation promue par Trudeau, laquelle implique notamment la politique du bilinguisme et celle de l'égalité des provinces. Comme nous le verrons, ces deux politiques sont incompatibles avec le nationalisme québécois. Il y a aussi une différence dans les types d'accommodements priorisés, c'est-à-dire entre l'accommodement raisonnable, issu de la voie judiciaire, et l'ajustement concerté, issu de la voie citoyenne. La distinction entre les deux sera présentée plus loin, précisons que le rapport Bouchard-Taylor priorise la voie citoyenne comme mode de résolution de conflits. En troisième lieu, Bouchard répond à plusieurs critiques adressées à sa doctrine au quatrième chapitre de son ouvrage, je présenterai celles qui touchent aux minorités polyethniques. Il divise les critiques et ses réponses en deux, soit les critiques d'ordre culturel et les critiques d'ordre civique. J'introduirai certains auteurs (Courtois, Gagnon, Frozzini, White, Salée) qui présentent certaines critiques ou soulèvent d'importants points qui permettent une meilleure analyse de l'interculturalisme.

En somme, le chapitre a quatre objectifs : (1) différencier l'interculturalisme du républicanisme; (2) différencier l'interculturalisme du multiculturalisme; (3) analyser les réponses de Bouchard aux critiques adressées à l'interculturalisme; (4) analyser les critiques qui n'ont pas été prises en compte par Bouchard. Parmi les critiques qui ne sont pas adressées par Bouchard, il y a celle de l'orientation épistémologique de l'interculturalisme soulevée par Bob White et Daniel Salée. Je montrerai qu'à travers les politiques d'intégration déployées par le modèle québécois il y a une trame épistémologique, une « vision » orientant ces politiques en fonction d'un projet politico-identitaire rejoignant tous les citoyens.

### **3.1. Interculturalisme et Républicanisme**

Pour commencer, j'aimerais différencier d'ores et déjà l'interculturalisme, qui participe de la tradition libérale, du républicanisme, dont la tradition remonte jusqu'à Aristote, comme mode d'intégration des immigrants. Cette distinction permettra de mieux catégoriser les critiques présentées dans ce chapitre. Cela permettra de montrer que certaines d'entre elles sont en fait dirigées contre l'une des deux versions du républicanisme, soit la version communautariste ou la version civique, et non contre l'interculturalisme. L'interculturalisme provient de la tradition libérale. Celle-ci érige les droits fondamentaux comme prioritaires par rapport à l'autodétermination des citoyens. Cette priorité permet de protéger les minorités contre la volonté dominatrice des majorités. De son côté, le républicanisme se veut une conception de l'intégration où le peuple « [...] est la source qui confère une force de légitimation, non seulement aux décisions législatives ordinaires, mais aux normes constitutionnelles fondamentales d'un État. »<sup>103</sup> L'intégration est vue à sens unique, c'est-à-dire que les minorités, incluant les minorités polyethniques, sont les seules à devoir s'adapter aux conditions et aux normes d'appartenance à la communauté fixées par la majorité.

---

<sup>103</sup> COURTOIS, Stéphane, *Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme*, *Revue Argument*, Vol 13 – n°1, Automne 2010 – Hiver 2011. (consulté le 6 août 2020) <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>.

Il y a, au Québec, un engouement vers les deux modèles républicains d'intégration depuis la Commission Bouchard-Taylor. Je présenterai brièvement ces deux modèles et les difficultés qui s'y rattachent. Les difficultés sont liées au concept de neutralité de l'État et au principe de la séparation de l'État et de l'Église. Pour l'interculturalisme, la neutralité de l'État doit être axiologique, et non culturelle, et la séparation de l'État et de l'Église doit s'accompagner d'un régime de laïcité inclusive, et non stricte. Voyons comment ces principes s'articulent dans les deux versions du républicanisme.

Le républicanisme communautariste présente une volonté du peuple qui insiste sur l'intégration à des biens culturels *denses*. Ces biens culturels *denses* représentent la religion, la langue, l'histoire partagée, les pratiques culturelles communes, etc., de la culture majoritaire à laquelle doivent s'intégrer les minorités ethnoculturelles. Ici, la norme d'intégration est culturelle, c'est-à-dire que l'État n'est pas neutre culturellement, il favorise et encourage une conception plutôt qu'une autre. L'intégration s'effectue uniquement des groupes minoritaires vers le groupe culturel majoritaire. De prime abord, voilà déjà une différence avec l'interculturalisme qui lui se réclame de la neutralité de l'État, c'est-à-dire que l'État ne doit favoriser aucune conception du bien ou conception du monde particulière. Le républicanisme communautariste exige des minorités polyethniques d'adopter ces valeurs culturelles *denses* et dicte quel sentiment les citoyens doivent entretenir face à la culture majoritaire. Les politiques envisageables dans ce modèle d'intégration favorisent toutes la culture majoritaire au détriment des cultures minoritaires. En fait, il s'agit d'une vision qui oriente les politiques d'intégration en fonction d'un projet politico-identitaire qui ne favorise que la majorité culturelle. Par exemple, des politiques qui exigent l'attachement à la langue, en plus de la connaissance de celle-ci, dans le but d'assurer la survie de la langue française, ou encore qui favorisent le patrimoine religieux québécois dans l'espace public et l'enseignement du catholicisme, favorisent la culture majoritaire. Le premier exemple contrevient au principe de la neutralité de l'État, le second à la séparation de l'État et de l'Église. Du côté pratique, ces deux principes sont importants pour les Québécois. Comme démontré au deuxième chapitre, le Québec s'est émancipé de son passé religieux

durant la Révolution tranquille, ce pour quoi la séparation de l'Église et de l'État est importante. Pour la neutralité de l'État, il faut différencier la neutralité culturelle de la neutralité axiologique. Cette distinction est abordée par Stéphane Courtois dans un article de 2010<sup>104</sup>, par Charles Taylor et Jocelyn Maclure dans *Secularism and Liberty of Conscience*<sup>105</sup> et aussi par un article de Laurent de Briey dans La revue Tocqueville<sup>106</sup>. La neutralité culturelle est pratiquement impossible, il s'agit de la neutralité de l'État en terme culturel. Comme expliqué par Kymlicka, cela n'est pas viable, un État ne peut être entièrement coupé de tout référent culturel. La neutralité axiologique implique une neutralité de l'État par rapport aux conceptions axiologiques des citoyens, comme les convictions religieuses, morales et philosophiques. Certains diront que si le Québec exige l'appartenance et l'attachement à la langue française, il contrevient au principe de la neutralité axiologique de l'État, ce qui est le cas. Il y a une certaine limite à ce qui peut être exigé des immigrants en termes d'intégration, d'où l'exigence de neutralité de l'État. La seule neutralité réellement possible est la neutralité axiologique de l'État. S'il faut donner préséance à la culture majoritaire, elle ne doit pas être contraignante pour les minorités culturelles. Pour Courtois, « [...] [l'inévitable] coloration culturelle d'une communauté politique ne remet donc pas en question la norme de neutralité de l'État et ne pourrait servir de prétexte à la non-neutralité axiologique de l'État québécois. »<sup>107</sup> Au contraire, le républicanisme communitariste se sert du prétexte que la neutralité culturelle de l'État est impossible pour légitimer la non-neutralité axiologique de l'État et lui permettre d'imposer les valeurs culturelles *denses*. La « coloration culturelle », pour reprendre les mots de Courtois, qui s'apparente à la préséance *ad hoc* de la majorité présentée par Bouchard, n'est pas contraignante pour

---

<sup>104</sup> COURTOIS, Stéphane, *Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme*, Revue Argument, Vol 13 – n°1, Automne 2010 – Hiver 2011. (consulté le 6 août 2020) <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>

<sup>105</sup> MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience* (trad. Jane Marie Todd.), Cambridge, Harvard University Press, 2011, 142 pages.

<sup>106</sup> DE BRIEY, Laurent, *multiculturalisme libéral vs interculturalisme républicain*, dans La revue Tocqueville, Volume 34, No 1, 2013, p. 89-119

<sup>107</sup> COURTOIS, Stéphane, *Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme*, Revue Argument, Vol 13 – n°1, Automne 2010 – Hiver 2011. (consulté le 6 août 2020) <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>



les minorités culturelles seulement si l'État adopte la neutralité axiologique. Pour ce qui est du principe de la séparation de l'Église et de l'État, favoriser le patrimoine religieux québécois ou encore réintroduire l'enseignement confessionnel dans les écoles publiques contrevient à ce principe. Ce sont des politiques qui sont envisageables dans le républicanisme communautariste. Il s'agit une fois de plus d'un devoir de neutralité de la part de l'État québécois, cette fois-ci envers les différentes conceptions du bien. En faisant la promotion d'une conception plutôt qu'une autre, l'État contrevient au principe de la séparation de l'Église et de l'État. Principe qui, rappelons-le, est très cher à l'idée des Québécois et Québécoises depuis la Révolution tranquille. Aussi, les politiques mises de l'avant par le Québec au cours des 30 dernières années vont dans le sens d'une neutralité axiologique et d'une séparation de l'État et de l'Église. De ces faits, l'interculturalisme diffère du républicanisme communautariste par sa conception de la neutralité de l'État et de la séparation de l'Église et de l'État.

Le républicanisme civique renvoie de son côté à une conception où la norme d'intégration est une fois de plus régie par la majorité. Cependant, loin de favoriser la conception culturelle de la majorité, cette conception cherche à établir la neutralité culturelle de l'État. Il s'agit d'un modèle d'intégration civique. Les Québécois qui adhèrent à cette conception pensent que les biens prioritaires pour la société sont les *biens civiques universels*, comme l'égalité démocratique de tous les citoyens, un régime de laïcité stricte et un système de droits et libertés homogènes. Pour ce modèle, la neutralité de l'État exige notamment une égalité de traitement. « Ici apparaît sans doute une difficulté importante du républicanisme civique, soit d'offrir une compréhension limitée et peu féconde de ce qu'implique le principe de neutralité de l'État en matière d'égalité de traitement des citoyens. »<sup>108</sup> En effet, dans le principe de neutralité de l'État, il y a la volonté d'éliminer la discrimination, qu'elle soit culturelle, sociale ou politique, en assurant l'égalité morale de tous. Mais il est important de différencier la discrimination directe, c'est-à-dire l'exclusion basée

---

<sup>108</sup> COURTOIS, Stéphane, *Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme*, *Revue Argument*, Vol 13 – n°1, Automne 2010 – Hiver 2011. (consulté le 6 août 2020) <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>

sur le sexe, la culture, la religion, la race, etc., et la discrimination indirecte, qui implique l'exclusion à cause d'une loi qui, a priori, semble neutre dans son application, mais qui, dans ses effets, est discriminatoire envers un groupe. La discrimination directe peut être contrée par un traitement uniforme des citoyens. Par exemple, une école qui demande à tous d'enlever leur couvre-chef à l'intérieur de l'établissement effectue un traitement uniforme et n'effectue pas explicitement une discrimination envers quiconque. Cependant, que ce soit un élève ou un membre du personnel, certains ont des croyances religieuses qu'ils voient comme des obligations, comme porter un turban ou un voile, alors que la majorité culturelle voit cela comme un choix. Il s'ensuit une discrimination indirecte envers les gens qui doivent (selon leurs convictions de conscience) porter un couvre-chef alors que le règlement l'interdit. Ensuite, dans la version civique du républicanisme, la séparation de l'Église et de l'État est si stricte qu'elle renvoie la religion à la sphère privée. Pour les Québécois issus de la majorité culturelle, cela peut faire sens puisqu'ils ont une histoire marquée du combat contre le pouvoir politique de la religion. Cependant, limiter l'expression du religieux à la sphère privée compromet la liberté de conscience et de religion, surtout chez les minorités polyethniques. En effet, certaines religions se vivent en communauté et non simplement en privé. De plus, certaines religions exigent le port de certains vêtements ou accessoires comme attestation de leur foi.

L'interculturalisme se veut un modèle qui incorpore les deux versions du républicanisme sans toutefois tomber dans les difficultés présentées. Le modèle québécois s'inscrit dans la tradition libérale, il autorise donc une priorité des droits et libertés sur la volonté du peuple. Il puise dans le républicanisme communautariste la nécessité de conserver la culture majoritaire sans toutefois imposer la perpétuation de celle-ci comme condition d'intégration. Il favorise une conception axiologique de la neutralité de l'État qui inclut un régime de laïcité inclusif. Cela permet de conserver l'apport symbolique de la majorité dans le déploiement d'une culture commune sans le rendre contraignant pour les minorités. Il puise dans le républicanisme civique l'égalité morale des citoyens, mais ne subordonne pas celle-ci à un traitement uniforme, à un système homogène de droits et libertés, qui ne prend pas en compte la discrimination

indirecte. L'interculturalisme respecte aussi la séparation de l'Église et de l'État. Le régime strict de laïcité proposé par le républicanisme civique diffère du régime de laïcité inclusif par le fait qu'il n'autorise aucune expression du religieux dans la sphère publique (entendu comme « l'espace public »), tandis que le régime de laïcité inclusif le permet. Le régime inclusif autorise aussi une préséance *ad hoc* de la culture majoritaire sans que celle-ci ne soit contraignante. À la lueur de ces distinctions, voyons les différentes critiques adressées à la doctrine de Bouchard et lesquelles s'inscrivent dans l'une des deux versions du républicanisme.

### **3.2. Multiculturalisme et Interculturalisme**

Tout d'abord, l'interculturalisme, tout comme le multiculturalisme, s'appuie sur trois pôles afin d'évaluer et d'instaurer des politiques publiques gérant la diversité : la préservation des droits individuels, la reconnaissance du pluralisme culturel, qui amène une certaine stabilité sociale, et le maintien de la cohésion sociale, c'est-à-dire le sentiment d'appartenance et le degré de cohésion entre les citoyens. Dans toutes les sociétés démocratiques libérales et multiculturelles, ces trois pôles sont articulés différemment et la priorité donnée à l'un de ceux-ci amène des changements importants dans la gestion de la diversité. Par exemple, la première version du multiculturalisme, telle que présentée au premier chapitre, donne priorité au maintien du pluralisme culturel et aux libertés individuelles, mais ne se préoccupe pas de la cohésion sociale. Tandis que pour l'interculturalisme, l'accent est mis sur la cohésion sociale tout en cherchant à l'articuler avec les deux autres pôles. Pour Bouchard, le multiculturalisme en Occident a « [...] une faible préoccupation pour l'institution d'une culture commune qui devrait assurer à la nation ou à la société un fondement symbolique indispensable, un point de ralliement qui soit une source de cohésion et de solidarité. »<sup>109</sup> Bien entendu, Bouchard n'exprime pas que le Canada soit encore dans cette vision du multiculturalisme. Il signale le désir qu'une culture « canadienne » soit mise en valeur afin de faire face à

---

<sup>109</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 95

l'envahissante culture américaine et les cultures immigrantes plus éloignées des cultures occidentales. Mon propos restera toutefois centré sur cette première version du multiculturalisme canadien, soit la version promue par le premier ministre Trudeau.

### **3.2.1. La réalité sociologique du Québec**

En premier lieu, pour Gérard Bouchard le multiculturalisme diffère de l'interculturalisme par le refus de reconnaître une majorité culturelle et une culture nationale. Celui-ci exprime que l'interculturalisme « [...] prend pour objet la nation québécoise dans son ensemble, comme société d'accueil, [et] [...] suppose aussi le développement d'un sentiment d'appartenance à cette nation. »<sup>110</sup> Le multiculturalisme canadien quant à lui rejette la conception d'une société plurinationale et ne cherche pas à développer ce sentiment d'appartenance à la nation canadienne qui serait le fondement symbolique de la cohésion sociale. Comme mentionné plus haut, en ne reconnaissant pas son statut plurinational, le Canada traite tous les groupes minoritaires comme des minorités polyethniques. En second lieu, le Québec reconnaît aussi qu'il y a un jeu de pouvoir, souvent au détriment des minorités culturelles, qu'il y a un rapport eux/nous qui doit orienter la réflexion sur les politiques interculturelles. Cette dichotomie eux/nous est reconnue au Québec principalement parce que cela fait partie de son histoire. Le choix de reconnaître cette dichotomie « [...] fait écho au statut minoritaire de cette francophonie sur le continent nord-américain et aux inquiétudes qui l'accompagnent inévitablement. »<sup>111</sup> Autrement dit, le Québec comprend et reconnaît ce rapport parce qu'il le vit depuis très longtemps et se bat pour préserver sa petite nation fragile au sein du continent nord-américain. Du fait que le multiculturalisme canadien ne reconnaisse que des minorités polyethniques et qu'il refuse de voir les jeux de pouvoir entre les majorité et minorité nationales relativement à l'intégration de leurs minorités polyethniques respectives, il s'ensuit des divergences dans les « [...] modes d'applications du principe de la reconnaissance et dans la gestion

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 99

<sup>111</sup> Ibid., p. 100

des accommodements. »<sup>112</sup> Bien que la politique de reconnaissance soit née du désir de combattre les préjugés et la discrimination, cette politique au Canada n'implique pas, du moins au début de la doctrine, une volonté explicite d'intégration culturelle, mais simplement civique. Tandis qu'au Québec, cette politique a pour but l'intégration culturelle et socioéconomique au sein de la nation québécoise et la participation au développement d'une culture commune. Il y a aussi une différence dans les types d'accommodements priorités. En effet, la Commission Bouchard-Taylor distingue deux types d'accommodements : l'accommodement raisonnable, issu de la voie juridique, et l'ajustement concerté, qui fait appel à la voie citoyenne. Pour l'interculturalisme, qui se base en grande partie sur le rapport de cette Commission, il faut prioriser la voie citoyenne, c'est-à-dire la voie des rapprochements, du dialogue, des compromis et de la négociation. Un point soulevé par Alain G. Gagnon et Raffaele Iacovino dans *Federalism, Citizenship and Quebec*<sup>113</sup> abonde aussi dans ce sens. En effet, ils démontrent comment le multiculturalisme limite sa gestion des conflits ethnoculturels au cadre juridique, alors que l'interculturalisme ajoute un volet plus humain à la résolution de conflit, en faisant appel aux interactions, aux échanges, à la médiation et au dialogue en plus de la voie juridique. « The Canadian political community in this sense is predicated on the judicialization of social interactions, to the detriment of the deliberative aspects of representative democracy. »<sup>114</sup> Autrement dit, le multiculturalisme canadien limite l'encadrement des interactions sociales au cadre juridique, tandis l'interculturalisme, à partir de la prise en compte de la dualité, cherche des mécanismes pouvant gérer les conflits ethnoculturels sur une base autre que simplement judiciaire.

La culture francophone au Québec s'est toujours battue pour survivre. Battue contre l'assimilation anglaise qui freinait son développement, contre le clergé qui organisait la société ou encore pour le

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 103

<sup>113</sup> GAGNON, Alain, & Iacovino, Raffaele, *Federalism, Citizenship and Quebec*. University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2007, 217 pages.

<sup>114</sup> Ibid., p. 108

maintien de sa différence au sein du Canada. Ce désir de survivance pousse le Québec à intégrer les immigrants afin d'éviter la fragmentation, la ghettoïsation ou la marginalisation ethnoculturelle. Ce désir est attaqué par les politiques canadiennes de bilinguisme et d'égalité des provinces, lesquelles n'incitent pas les immigrants à apprendre le français sur le territoire québécois et ne reconnaît pas les deux communautés culturelles auxquels les immigrants peuvent s'intégrer. Voulant assurer son avenir, il est normal que le Québec se soit doté d'un modèle de gestion de la diversité qui répond à ce désir de survivance et à ses besoins culturels, économiques, démographiques et politiques. Ces préoccupations ne font pas échos dans le reste du Canada. Le Canada-anglais ne se préoccupe pas de la langue, vecteur d'intégration sociale, puisqu'il ne se sent pas menacé. L'Anglais est tout de même la langue la plus parlée en Amérique du Nord. Au contraire, si le Québec ne prend pas des mesures plus drastiques que le Canada pour le maintien de sa culture et sa langue, il s'expose à voir les immigrants apprendre l'anglais plutôt que le français, à s'intégrer à la culture anglophone plutôt que franco-québécoise, et ainsi mettre en péril l'avenir de la culture francophone en Amérique du Nord. Rappelons-le, les politiques d'intégration des immigrants au Québec répondent, dans une vision plus large, aux défis associés au développement de la nation québécoise provenant entre autres de la Révolution tranquille et du *Contrat moral* de 1990. Parmi ces politiques, il y a les politiques linguistiques qui se heurtent à la vision canadienne du multiculturalisme. Voyons comment ces politiques linguistiques s'articulent avec le multiculturalisme et comment elles affectent les minorités polyethniques. Je quitterai momentanément la théorie de Bouchard pour inclure, dans les différences entre multiculturalisme et interculturalisme, l'article<sup>115</sup> de Stéphane Courtois sur les politiques linguistiques du Québec face au multiculturalisme. Cet article positionne les politiques linguistiques du Québec face au modèle du multiculturalisme canadien et tente de démontrer que, d'une

---

<sup>115</sup> COURTOIS, Stéphane, *La politique du multiculturalisme est-elle compatible avec le nationalisme québécois?*, dans MATA BARREIRO, Carmen (dir.), *Étranger et Territorialité*, Revue GLOBE, 2007, vol. 10 - n°1, p. 53-72

part, ces demandes envers les minorités sont légitimes et, d'autre part, qu'elles sont compatibles avec la doctrine du multiculturalisme, mais pas la version canadienne.

### **3.2.2. Les politiques linguistiques**

Tel que présenté, l'une des principales différences entre le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois tient dans la classification des groupes culturels présents sur le territoire. Le refus par le Canada de reconnaître le caractère plurinational de sa population, couplé à l'aversion envers le nationalisme québécois tel que présenté au chapitre précédent, pousse le Canada à adopter le multiculturalisme dans un cadre bilingue. Refusant de reconnaître le Québec et les nations autochtones comme des nations à part entière, le multiculturalisme reste aveugle à sa réalité sociologique. L'interculturalisme reconnaît tout d'abord la société québécoise comme une nation à part entière. À l'intérieur de cette nation, il y a un groupe majoritaire, des minorités polyethniques et des minorités nationales. Le Québec assure sa survie en fondant un sentiment d'appartenance et une cohésion sociale avec l'intégration des minorités polyethniques et nationales à une culture commune. Cette vision de la cohésion sociale passe par le déploiement d'un nationalisme québécois.

Certains diront que le nationalisme québécois peut être vu comme la source de son incompatibilité avec le multiculturalisme. Selon ce point de vue, le nationalisme québécois et les politiques linguistiques du Québec, notamment la loi 101, viennent miner l'adoption du multiculturalisme au Québec. La vision canadienne du multiculturalisme s'ancre dans la vision de la nation canadienne promue par Trudeau, c'est-à-dire articulée sous quatre points. La primauté de l'identité civique canadienne, ancrée dans la Constitution et la Charte des droits et libertés, la politique du bilinguisme, laquelle élimine le lien entre les langues et la culture, le principe de l'égalité des provinces, et les politiques du multiculturalisme, comme la protection des particularismes identitaires et les politiques d'intégration, forment ces quatre points. En quoi posent-ils problème pour l'interculturalisme et les minorités polyethniques? Autrement dit, lesquels de ces quatre points seraient incompatibles avec l'interculturalisme? Il s'agit de la politique du bilinguisme

combinée au principe de l'égalité des provinces. Pour ce qui est de la Charte des droits et libertés, le Québec s'est aussi doté d'une telle Charte, ils sont donc compatibles sous ce point. L'interculturalisme québécois propose aussi des politiques permettant la protection des particularismes identitaires et des politiques d'intégration. Il s'agit du même désir de protection de la diversité et d'ouverture vers l'Autre. Ce qui pose un problème, c'est qu'en combinant la politique du bilinguisme au principe de l'égalité des provinces, « [...] il n'y a plus qu'une façon de comprendre et d'interpréter la politique canadienne sur le multiculturalisme : toutes les cultures dont se compose le Canada sont sur un même pied d'égalité, la culture nationale québécoise n'étant qu'une des multiples figures de cette mosaïque. »<sup>116</sup> En fait, la politique du bilinguisme cherche à éliminer la montée d'un nationalisme québécois territorial en s'attaquant principalement à la langue française. Le Canada ne ressent pas le besoin de protéger l'anglais de la même manière que le Québec cherche à protéger le français. Les deux doctrines ne reconnaissent pas le même lien fondamental entre la culture et la langue. Alors que le Québec cherche à préserver son caractère distinctif et particulier, il demande au Canada davantage de pouvoir et cherche à se donner les moyens de préserver sa différence. Mais la vision canadienne du multiculturalisme renvoie le Québec au statut de groupe polyethnique, où il n'a pas les mêmes moyens de préserver son caractère distinct et particulier. Le dilemme est le suivant : si le Québec veut garder son caractère distinct, il doit conserver les politiques linguistiques, mais s'il veut se conformer au multiculturalisme canadien, il doit renoncer à ces politiques et son caractère particulier. Évaluons ce dilemme. Le Québec s'est doté d'instruments permettant d'intégrer les nouveaux arrivants à la société afin d'assurer son avenir. L'un de ces instruments est le *Contrat moral*. Dans celui-ci, l'impératif du français comme langue commune est présent. Il s'agit de la première exigence demandée aux immigrants : apprendre le français, cela favorisera le deuxième objectif, soit la pleine participation à une société démocratique, laïque et libérale. En créant le Ministère de l'Immigration, le Québec encadre l'intégration des immigrants et exige de ceux-ci, par le biais des

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 57



politiques linguistiques, l'apprentissage du français. Est-ce que les politiques linguistiques du Québec sont légitimes ?

Les demandes du Québec envers les immigrants, comme les politiques linguistiques, ne sont pas incompatibles avec le multiculturalisme, mais seulement avec la version canadienne du multiculturalisme, et elles sont légitimes comparées aux exigences des démocraties libérales modernes. Il y a ici trois arguments qui pourraient être faits contre les politiques linguistiques du Québec.

Le premier argument pose la question de la liberté linguistique. Si le Québec exige des immigrants l'apprentissage d'une langue, il effectue en fait une restriction interne. Il brime la liberté de ses citoyens en imposant une contrainte à l'interne. Les politiques linguistiques du Québec visent toute la population, pas seulement les immigrants. Est-ce vraiment une restriction interne? Au départ, la loi 101 obligeait l'affichage uniquement en Français, mais, avec l'amendement de la loi 86, elle autorise l'affichage dans d'autres langues, tant que le français reste prédominant. Si, au départ, la loi 101 semblait être une restriction interne en n'obligeant l'affichage qu'en français, la loi fut rectifiée pour permettre l'affichage dans toutes les langues, pourvu que le français soit prédominant. La loi 86 transforme ainsi la loi 101 en protection externe. Rappelons que les protections externes font référence aux décisions externes (du groupe majoritaire par exemple) qui ont une incidence sur le groupe minoritaire ethnique ou religieux, tandis qu'une restriction interne renvoie aux décisions d'un groupe contre ses membres. En effet, les politiques linguistiques du Québec visent la protection culturelle du Québec face à la mer anglophone qu'est le reste du Canada et les États-Unis. Puisqu'il s'agit d'une protection externe, cette politique linguistique est compatible avec le multiculturalisme, mais incompatible avec la version canadienne où la langue est séparée de la culture.

Un autre argument dit qu'il est inacceptable que le français soit la langue de la vie publique et que l'apprentissage de cette langue soit une condition d'intégration à la société québécoise. Est-ce que

l'obligation pour les immigrants d'apprendre une langue est légitime dans une démocratie libérale? Il faut répondre par l'affirmative. Premièrement, un gouvernement ne peut pas être linguistiquement neutre. Il ne peut pas non plus offrir des services dans toutes les langues, notamment les services publics. Il doit faire un choix. Deuxièmement, il n'y a aucune obligation morale à offrir les services dans toutes les langues et il y a certainement plusieurs contraintes administratives liées à cet objectif. Il y a cependant une obligation morale de soutenir ceux qui souhaitent apprendre la langue de la société d'accueil. Ne pas les aider à apprendre la langue parlée serait contreproductif quant à leur intégration et les condamnerait à l'exclusion. En plaçant la langue française comme l'instrument principal de communication entre les citoyens et en permettant aux nouveaux arrivants d'apprendre cette langue, cela donne aux immigrants l'instrument qui leur permet de s'insérer dans la société québécoise et d'y participer. Cela permet aussi d'assurer le maintien de la culture francophone en Amérique du Nord.

Le rôle de la langue française est ici ambigu. S'agit-il d'un simple moyen de communication, c'est-à-dire un instrument d'intégration, ou voit-on dans la langue française le cœur du projet politico-identitaire québécois et de la culture commune? La Commission Bouchard-Taylor répond à cette question en affirmant qu'il s'agit d'un débat sans issues. Le rapport à la langue est contextuel : la langue est autant l'élément central de la culture franco-québécoise, mais peut aussi être présentée comme purement instrumentale pour les autres communautés. Autrement dit, aucun individu n'est obligé de développer un sentiment d'allégeance et d'identification à la nation québécoise uniquement par le biais de la langue française. « En contexte pluraliste, un État ne peut légitimement imposer le type de sentiment que les citoyens doivent entretenir à l'égard de la langue publique. »<sup>117</sup> Le rapport à la langue française est constamment renouvelé.

---

<sup>117</sup> Ibid., p. 67

Enfin, une dernière objection tient dans l'obligation des immigrants d'apprendre le français, tandis que les minorités anglophones peuvent, elles, conserver leur langue avec certaines institutions, comme l'école anglaise. Cependant, les enfants d'immigrants sont obligés d'aller à l'école en français et d'apprendre la langue. Pour résumer, si le Québec offre un système d'éducation en Anglais pour certains citoyens, il devrait l'offrir pour tous, compte tenu de la politique du bilinguisme institutionnel. Premièrement, il n'y a aucune obligation constitutionnelle à se définir comme bilingue, le Canada laisse les provinces choisir l'une des deux langues officielles (ou les deux comme le Nouveau-Brunswick). Bien qu'il n'y ait aucune obligation morale à desservir toutes les langues immigrantes, il y a une obligation morale envers les minorités nationales<sup>118</sup>. C'est pourquoi certains membres de la société québécoise bénéficient de mesure préservant leurs langues, et d'autres non. Cela s'applique à tous les membres de la société, pas seulement les immigrants. Les minorités nationales sur le territoire québécois sont dans la même position que le Québec face au Canada. Ce que le Québec exige au Canada, le maintien du français, il doit, s'il veut être cohérent, l'accorder aux minorités nationales sur son territoire. Si le maintien d'une langue et d'une culture est primordial pour la minorité nationale qu'est le Québec dans le Canada, il en va de même pour les minorités nationales sur le territoire du Québec. Enfin, « [...] aucune mesure n'a autant contribué que la loi 101 à l'intégration des immigrants à la communauté francophone et, après l'amendement apporté par la loi 86, à la paix linguistique au Québec. »<sup>119</sup>

Les politiques linguistiques du Québec sont donc compatibles avec un multiculturalisme qui n'est pas aveugle à sa composition sociologique et qui reconnaît le lien entre la culture et la langue, ce qui n'est pas le cas pour la version canadienne.

---

<sup>118</sup> Le but n'est pas d'exprimer ce qui est légitime ou non pour une minorité nationale, mais de présenter qu'il est illégitime pour les minorités polyethniques d'avoir de tels accommodements.

<sup>119</sup> COURTOIS, Stéphane, *La politique du multiculturalisme est-elle compatible avec le nationalisme québécois?*, dans GLOBE : Revue internationale d'études québécoises, 2007, Volume 10, Numéro 1, p. 69

### 3.3. Critique de l'interculturalisme

Pour ce qui est de la critique de l'interculturalisme en tant que telle, Gérard Bouchard consacre l'entièreté du chapitre 4 à répondre aux principales objections qu'il regroupe sous deux catégories : les critiques d'ordre culturel et les critiques d'ordre civique. Les critiques d'ordre culturel concernent principalement l'affaiblissement de la majorité culturelle par l'interculturalisme, le principe de reconnaissance, les accommodements et la préséance *ad hoc* de la majorité. Les critiques d'ordre civique sont « [...] inspirées du droit libéral et des impératifs de la citoyenneté. »<sup>120</sup> Ces critiques sont principalement contre la culture majoritaire, je présenterai seulement les critiques qui touchent les minorités polyethniques. De plus, j'incorporerai d'autres critiques qui ne sont pas présentées par Bouchard au quatrième chapitre de *L'interculturalisme*, mais qui sont pertinentes pour notre propos, notamment les critiques de Jorge Frozzini sur l'instrumentalisation de l'intégration. Nous verrons que certaines de ces critiques sont adressées au républicanisme communautariste ou civique et non à l'interculturalisme, et que les réponses de Bouchard sont satisfaisantes quant à la défense de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité à favoriser.

#### 3.3.1. Critiques d'ordre civique ou juridique

Une première critique concerne le rapport majorité-minorité. Cette critique exprime que l'interculturalisme ne serait pas né de la reconnaissance du clivage eux/nous, mais qu'il en serait le créateur. Autrement dit, s'il y a des tensions entre la majorité et les minorités, c'est parce que l'interculturalisme crée ce rapport en reconnaissant la dualité. Mais cette vision est démentie par l'histoire du Québec et de la reconnaissance du paradigme de la dualité, tel que présenté au deuxième chapitre. « Encore une fois, il ne le [le rapport eux/nous] crée pas et il ne le favorise pas, mais il doit en prendre acte, simplement du fait qu'il existe, parce qu'il pèse lourdement sur la vie interculturelle et qu'il structure

---

<sup>120</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 155

en très grande partie la pensée sur la diversité québécoise. »<sup>121</sup> Si l'interculturalisme ne crée pas le clivage, certains diront qu'il accentue le rapport majorité/minorité en reconnaissant officiellement une majorité et que cela peut verser dans une conception hégémonique de la majorité. Autrement dit, reconnaître une majorité culturelle ne peut qu'accentuer les dérives dominatrices de celle-ci. Cependant, l'insécurité de la majorité culturelle québécoise a fait ressortir, depuis les années 1960, la réalité sociologique du rapport eux/nous. L'interculturalisme, loin de favoriser et d'accentuer le clivage, est en fait un frein sur les tendances dominatrices de la majorité et sur le danger de marginalisation et de ghettoïsation des minorités. Le pluralisme intégrateur de Bouchard est un frein limitant les effets néfastes d'une hiérarchisation des cultures que la reconnaissance formelle d'une majorité entraînerait. Nous avons vu, au second chapitre, que le pluralisme intégrateur encadre le paradigme de la dualité en sept points, dont notamment l'importance de reconnaître la dualité et de chercher à l'atténuer par la création d'une culture commune, par des rapprochements et des interactions et par le respect des droits et libertés.

Une seconde critique d'ordre civique provient de Jorge Frozzini. Celui-ci critique la conception de l'immigrant par Gérard Bouchard. En effet, Frozzini critique les termes utilisés par Bouchard, notamment la « gestion » de la diversité en tant qu'instrumentalisation de l'immigrant. Le premier argument concerne la conception des immigrants comme un « défi ». Jorge Frozzini critique la vision de Bouchard de l'immigrant comme un problème devant être résolu. Pour Frozzini, l'association entre les immigrants et le danger qu'ils représentent pour la majorité culturelle tient en grande partie dans la conception que la majorité culturelle se fait de l'espace national. En d'autres mots, la majorité culturelle conçoit l'espace national comme étant structuré à partir de sa culture, « [...] transformant ainsi les minorités en « objets » à « gérer » sur le territoire. »<sup>122</sup> Voilà la première critique de Frozzini contre Bouchard : en voulant « gérer »

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 167

<sup>122</sup> FROZZINI, Jorge, *L'interculturalisme selon Gérard Bouchard*, dans W. WHITE, Bob (dir.) et EMONGO, Lomomba (dir.), *Le défi interculturel : Rencontres historiques et enjeux politiques*, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 105

l'immigration en fonction des défis que présente l'avenir du Québec, l'interculturalisme instrumentalise l'intégration des immigrants au profit de la culture majoritaire et de son développement. On peut voir une trace du républicanisme communautariste dans cette critique. En effet, le désir de « gérer » l'immigrant dans le but de promouvoir la culture majoritaire fait directement écho aux biens culturels *denses* imposés aux immigrants dans le but de la survivance du groupe majoritaire. Une autre critique allant dans ce sens exprime que seuls les immigrants qui adoptent les « valeurs fondamentales » québécoises et qui s'y conforment ont accès à la culture commune et nationale. Sous un autre angle, on peut même dire que la majorité culturelle n'accepte les immigrants au sein de la culture commune que s'ils se conforment aux principes normatifs de celle-ci. « [Par] exemple compenser le vieillissement de la population, combler le manque de main-d'œuvre ou gonfler les rangs des francophones québécois afin d'éviter leur disparition comme groupe linguistique. En somme, les immigrants deviennent une « ressource humaine » ou une donnée économique, à moins d'être un outil politique, selon les besoins (Côté, Frozzini et Gratton, 2013). »<sup>123</sup> Est-ce que l'instrumentalisation de l'immigration dans le but de la survie du français et de la culture majoritaire est légitime? Est-ce que la logique utilitariste, c'est-à-dire concevoir l'immigrant comme une ressource humaine ou encore un outil politique, est légitime? Il faut répondre par la négative. Encore une fois, on peut y voir une relation avec la doctrine du républicanisme communautariste qui exige une norme d'intégration culturelle dictée par la majorité. C'est-à-dire que l'immigrant devient une ressource pour assurer l'avenir de la majorité culturelle et de ses valeurs culturelles *denses*. Cela dit, l'utilitarisme n'est pas l'orientation épistémologique de l'interculturalisme, comme le dit Frozzini. Tout d'abord, comme nous l'avons montré au chapitre 2, le but de l'intégration et de l'immigration est de répondre aux défis que présente l'avenir du Québec. L'interculturalisme est le moyen par lequel le Québec peut, d'une part, répondre à ces défis et, d'autre part, préserver une certaine cohésion sociale avec les minorités. Il y a, en effet, une certaine logique utilitariste dans le fait de recruter de la main-d'œuvre

---

<sup>123</sup> Ibid., p. 106

immigrante qualifiée qui parle français afin d'assurer la survie de la culture francophone. Mais la majorité culturelle au Québec, étant aussi une minorité, « [...] détient la même légitimité que les cultures minoritaires [...] »<sup>124</sup>, en ce sens qu'elle mérite aussi reconnaissance et protection. Il est donc légitime qu'elle cherche à préserver son histoire et sa culture. L'immigration est le moyen par lequel le Québec a décidé d'assurer son avenir. Cependant, il ne faut pas voir dans le sentiment d'insécurité de la majorité culturelle et le développement d'une culture commune une volonté d'instrumentaliser les immigrants. La culture commune est importante pour la majorité parce qu'elle lui offre une possibilité d'assurer son avenir, mais elle est aussi importante pour les minorités culturelles parce qu'elle offre la même protection, favorise le principe de réciprocité et permet de tisser des liens entre leurs valeurs et les valeurs fondamentales promues par la majorité culturelle. Par exemple, la liberté de conscience et de religion peut être vue comme une valeur permettant l'émancipation de certains immigrants. En effet, certains immigrants proviennent de pays où la religion est imposée à tous les citoyens. La liberté de conscience et de religion leur permet de vivre pleinement leur religion sans avoir peur de répercussion de la part de l'État. La question des valeurs fondamentales sera traitée plus loin, soulignons seulement que l'exigence du français et des valeurs fondamentales de la majorité culturelle ne sont pas imposées dans un but purement utilitariste, ces exigences forment aussi la base de la cohésion sociale, de l'intégration et assurent l'avenir de la nation québécoise, ce qui inclut les immigrants. Elles sont aussi des valeurs largement partagées parmi les démocraties libérales modernes. La pertinence du modèle de l'interculturalisme dépend de la possibilité de concevoir des dispositifs institutionnels rendant possible l'affirmation d'une identité collective sans rendre contraignantes les valeurs constitutives de cette identité. Bref, les immigrants ne sont pas une « ressource humaine » à « gérer » dans le but d'assurer l'avenir de la culture majoritaire. On peut voir dans cette critique la différence entre le républicanisme communautariste, c'est-à-dire l'imposition des valeurs culturelles *denses* et l'intégration à sens unique, et

---

<sup>124</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 176

l'interculturalisme, c'est-à-dire le principe de la neutralité axiologique de l'État et l'intégration touchant tous les citoyens.

Une troisième critique concerne le rôle du culturel et de l'identitaire au sein du modèle de gestion de la diversité. Certains croient que l'interculturalisme devrait se limiter au registre de l'individu, des droits individuels et de la citoyenneté. Autrement dit, « [selon] divers analystes, la règle juridique qui gouverne la vie civique et la rationalité qui la fonde suffisent à la vie sociale. »<sup>125</sup> Cependant, cette vision est totalement désincarnée de la réalité sociologique et de la vie en société. Elle est aussi adressée pour défendre une version du républicanisme civique, qui prône justement une intégration à des biens civiques universels. Elle rappelle aussi la vision du citoyen de John Rawls, lequel reste le même entièrement coupé de ses référents socioculturels. Or, l'individu n'est pas autosuffisant ni gouverné uniquement par la raison. Il ne parvient pas à des notions abstraites et des principes universels uniquement par la raison. Son identité est fortement influencée par son bagage culturel et social, son héritage familial, son lieu de naissance, etc. « C'est pour ces raisons que l'interculturalisme en tant que recherche d'équilibres, tente de conjuguer le droit et l'identitaire, la raison et l'émotion. »<sup>126</sup> C'est pour cette raison aussi que l'interculturalisme propose une neutralité axiologique de l'État, et non culturelle, et un régime de laïcité inclusif, et non strict.

### **3.3.2. Critiques d'ordre culturel**

Une première critique consiste à dire que l'interculturalisme ne sert que les immigrants et fragilise la culture francophone. L'argument repose sur les valeurs fondamentales de la majorité et les valeurs provenant des membres des minorités. « [Plusieurs] critiques affirment que la tolérance dont bénéficient les immigrants et les membres des minorités leur permet de promouvoir leurs valeurs aux dépens des valeurs québécoises les plus fondamentales. »<sup>127</sup> Cette critique est toutefois démentie par les nombreuses recherches et sondages effectués. Bouchard donne l'exemple du sondage effectué en 2011 par Environics

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 178

<sup>126</sup> Ibid., p. 179

<sup>127</sup> Ibid., p. 113



Research Group pour la Fondation Trudeau de l'Université Dalhousie, qui démontre que les immigrants sont majoritairement favorables et partagent les mêmes valeurs que les membres de la société d'accueil. Un sondage de Léger Marketing, publié le 16 mai 2009 dans *La Presse*, démontre que l'acceptation de l'homosexualité est plus grande chez les enfants d'immigrés que chez leurs parents. Bien entendu, certains immigrants ne seront pas enclins naturellement à adopter ces valeurs qui, parfois, peuvent différer grandement de celles auxquelles ils adhèrent. Il ne s'agit toutefois que d'une infime partie des immigrants, la plupart étant enclins à respecter ces valeurs. Le fondement de ces valeurs s'ancre dans la notion de consensus par recoupement de John Rawls. Dans toute démocratie libérale, les débats publics font émerger certaines valeurs fondamentales chères à cette société et dans lesquelles tous les citoyens seront en mesure de se reconnaître, peu importe la culture. « Les trajectoires sont diverses et le demeureront toujours. C'est sur les convergences qui en résultent qu'il faut tabler. En résumé : disparité en amont, unité en aval. »<sup>128</sup> Il est important de préciser que les valeurs fondamentales promues par l'interculturalisme ne doivent pas être imposées par la majorité culturelle, il ne s'agit pas des valeurs culturelles *denses* telles que présentées dans le républicanisme communautariste. Il ne s'agit pas non plus uniquement de valeurs civiques universelles. Il s'agit de valeurs qui s'alignent avec le développement historique et culturel du Québec (séparation de l'État et de l'Église, égalité homme-femme, importance du français, respect de la diversité, etc.), et avec la doctrine libérale (droits et libertés, principe de reconnaissance, contre la discrimination et les préjugés, droits constitutionnels, etc.). Ces valeurs servent de fondement symbolique à la culture commune, laquelle devient le point central pour l'intégration des immigrants à la société québécoise. Les valeurs issues de l'histoire du Québec ne doivent pas être contraignantes pour les minorités, ce pour quoi la neutralité axiologique de l'État doit être mise de l'avant. De plus, contrairement

---

<sup>128</sup> Ibid., p. 116

au républicanisme civique, l'interculturalisme autorise un traitement différencié dans les accommodements afin de rendre compte de la discrimination indirecte.

Il y a une valeur en particulier au Québec qui se heurte aux convictions religieuses et culturelles des minorités polyethniques. Il s'agit de l'égalité homme-femme. Dans diverses religions, la femme détient un statut nettement inférieur à l'homme, ce qui ne cadre pas avec les valeurs fondamentales québécoises. Certains diront que ces femmes ont la possibilité de quitter leur religion, comme on quitte un club de lecture, et ainsi sortir de ce joug. Cependant, les convictions profondes religieuses sont souvent bien ancrées dans l'identité individuelle et ne peuvent être reniées sans conséquences psychologiques et sociales. C'est le cas, par exemple, du port du voile, qui est souvent associé au choix de la femme par les Québécois, mais vu comme une obligation par la communauté musulmane. Il peut aussi y avoir la même réaction du côté culturel. Par exemple, une fille d'immigrant chinois, chez qui les mariages sont souvent arrangés, peut se voir reniée par sa famille si elle ne respecte pas cette tradition maritale et cherche à s'émanciper dans la culture québécoise, chez qui l'égalité homme-femme est une valeur fondamentale. Les pratiques culturelles immigrantes qui entrent en contradiction avec les valeurs fondamentales québécoises entrent aussi en contradiction avec la Charte des droits et libertés. Par exemple, l'égalité homme-femme, bien qu'elle soit une valeur fondamentale, est aussi ancrée dans la Charte des droits et libertés. Comme expliqué au deuxième chapitre, l'évaluation des valeurs immigrantes et des accommodements dans le but de préserver les pratiques culturelles d'une minorité sont jugées en fonction des critères de la laïcité inclusive, c'est-à-dire leur conformité avec les droits et libertés, les valeurs fondamentales, la neutralité axiologique de l'État, la séparation de l'État et de l'Église et l'héritage symbolique de la majorité sans qu'il ne soit contraignant.

Une autre inquiétude de la majorité concernant les valeurs religieuses des minorités repose sur la séparation de l'État et de l'Église et la place de celles-ci dans l'espace public. La crainte de la majorité tient dans le danger de revenir dans le passé où la religion organisait le politique. Mais cette crainte n'est pas

réellement fondée. La Commission Bouchard-Taylor a bien montré que les inquiétudes de la majorité face à l'intensité religieuse des immigrants ne sont pas fondées. Par exemple, une étude de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse démontre que, parmi tous les Québécois, « [...] les moins croyants et les moins pratiquants se trouvent parmi les ressortissants de pays de tradition musulmane ou à prédominance musulmane (principalement arabes et, rappelons-le en passant, très largement francophones). »<sup>129</sup> Cette inquiétude met en relief le besoin d'un régime de laïcité. Pour l'interculturalisme, il 'agit d'un régime de laïcité inclusif, qui permet l'expression du religieux dans l'espace public, comme démontré au deuxième chapitre.

Une seconde critique concerne le principe de reconnaissance et la pratique des accommodements. Le premier argument de cette critique exprime que le principe de reconnaissance « [...] fait obstacle à l'intégration des immigrants parce qu'il les encourage à perpétuer leurs traditions et leur appartenance d'origine. »<sup>130</sup> Or, il a été démontré que le principe de reconnaissance dans les démocraties libérales atténue le « choc migratoire » subit par les immigrants alors qu'ils s'arrachent à tout ce qu'ils ont connu pour s'établir dans une nouvelle société qui possède ses propres mécanismes socioculturels. Pour les minorités polyethniques, le principe de reconnaissance implique, d'une part, la valorisation de leur différence et le maintien de leur particularisme identitaire par plusieurs programmes gouvernementaux, mais aussi, d'autre part, la volonté de s'intégrer à la culture majoritaire et de participer à la société. « Ce genre de programme, en contribuant à maintenir la stabilité de la famille, joue un rôle de passerelle et d'insertion dans le nouvel environnement. »<sup>131</sup> Le second argument concerne la pratique des accommodements. Plus précisément, les accommodements seraient une atteinte à la règle de l'égalité et empêcheraient les minorités polyethniques de réellement adopter les valeurs québécoises (comme la laïcité ou l'égalité homme-femme). Concernant l'égalité, il faut différencier l'égalité qui tend à traiter tous

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 119

<sup>130</sup> Ibid., p. 124

<sup>131</sup> Ibid., p. 125

les citoyens comme semblables et celle qui cherche à corriger la discrimination. Autrement dit, il s'agit de la différence entre la discrimination directe et la discrimination indirecte, entre le traitement uniforme des citoyens et le traitement différencié. « [Loin] de porter atteinte à la règle d'égalité en instituant des privilèges, les accommodements ont pour fonction de la restaurer là où elle fait défaut. »<sup>132</sup> En effet, le traitement uniforme des citoyens cherche à établir l'égalité morale de tous par le biais d'un système homogène de droits et libertés. Il établit des lois et des politiques qui sont à portées universelles. En revanche, ces lois et politiques à portées universelles peuvent être discriminatoires dans leurs effets. « Dans le cas des groupes religieux et ethnoculturels issus de l'immigration, l'application d'une loi en apparence « neutre » – par exemple, en matière de congé férié, de nourriture ou de tenue vestimentaire – pourrait contrevenir à certaines de leurs convictions de conscience religieuses et avoir pour effet de les ostraciser. »<sup>133</sup> C'est pourquoi le traitement différencié doit être appliqué dans certains cas afin d'éviter une discrimination indirecte.

Selon Gérard Bouchard, les valeurs fondamentales promues au sein de la culture commune, bien qu'elles proviennent généralement de l'histoire du groupe majoritaire, doivent avoir préséance sur les autres valeurs qui entreraient en contradiction avec celles-ci. C'est ici que la préséance *ad hoc* est critiquée. Les valeurs qui ne sont pas compatibles avec les valeurs fondamentales de la société québécoise sont-elles illégitimes pour autant? Critiquant l'interculturalisme parce qu'il affaiblit la culture majoritaire, certains croient qu'il faudrait instaurer, sous l'autorité d'une loi, une préséance formelle en faveur de la majorité culturelle. Mais cette vision, dans sa forme la plus radicale, est profondément inégalitaire. Elle autorise une prépondérance, reconnue officiellement, en faveur de la majorité culturelle. Cette critique s'inscrit dans l'esprit du républicanisme communautariste, mais n'affecte pas l'interculturalisme. Dans

---

<sup>132</sup> Ibid., p. 127

<sup>133</sup> COURTOIS, Stéphane, *Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme*, *Revue Argument*, Vol 13 – n°1, Automne 2010 – Hiver 2011. (consulté le 6 août 2020) <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>

l'interculturalisme, il y a bel et bien une priorité au niveau de la culture majoritaire sous certains points, comme la langue française ou les valeurs fondamentales par exemple, mais il ne s'agit aucunement d'une hiérarchisation des cultures. Le but de la reconnaissance de la préséance *ad hoc* de la majorité culturelle dans l'interculturalisme est principalement de reconnaître que, dans certains contextes, elle doit avoir priorité. Par exemple, elle doit avoir priorité en ce qui a trait à la langue parlée, aux jours fériés ou encore dans le fondement symbolique de la culture commune, surtout dans le cas du Québec où la culture majoritaire est aussi une culture minoritaire fragile qui cherche, à travers l'intégration des immigrants, à préserver ses valeurs et son héritage culturel. Il ne faut pas tomber dans le piège où cette préséance renvoie à deux catégories de citoyens, ceux appartenant à la majorité et ceux appartenant aux minorités, où chaque catégorie ne possède pas les mêmes droits. Il ne s'agit pas non plus de verser dans la convergence culturelle, laquelle est présentée comme une forme d'assimilationnisme. La convergence culturelle possède quelques variantes, mais Bouchard résume cette doctrine comme suit : « la dynamique interculturelle du Québec doit être systématiquement orientée en fonction de la majorité francophone qui en est le noyau intégrateur, auquel les membres des minorités et les immigrants doivent donc en venir à s'assimiler. »<sup>134</sup> Une telle priorité envers la majorité culturelle ou encore cette vision de la convergence culturelle peuvent conduire à de l'ethnocentrisme et à des politiques assimilationnistes. La convergence culturelle s'inscrit aussi dans la pensée du républicanisme communautariste, qui préconise l'intégration à sens unique, c'est-à-dire des minorités vers la culture majoritaire, et non dans la pensée de l'interculturalisme, qui ne cherche pas à perpétuer l'hégémonie de la culture majoritaire, mais simplement à préserver l'héritage culturel dans le déploiement d'une culture commune.

---

<sup>134</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 138

### **3.3.3. Conclusion des critiques prises en compte par Bouchard**

Toutes les réponses aux critiques précédentes envers l'interculturalisme démontrent plusieurs choses. Premièrement, la réalité sociologique du Québec est fidèlement représentée par la doctrine de Bouchard. L'interculturalisme nous permet de prendre conscience qu'il y existe une majorité culturelle et qu'il y a un jeu de pouvoir entre celle-ci et les minorités culturelles. Le Québec est lui-même une minorité culturelle au sein du Canada, il reconnaît l'importance de protéger et de reconnaître les cultures minoritaires. Cette prise de conscience permet de voir une ressemblance entre les demandes des minorités envers le gouvernement du Québec et celles du Québec envers le Canada. À travers la reconnaissance du paradigme de la dualité et le développement de l'interculturalisme, le Québec priorise le pôle de la cohésion sociale. Il cherche à articuler ses efforts de protections externes à ceux destinés à éviter la hiérarchisation des cultures. De ce fait, l'utilisation faite par le Québec du principe de reconnaissance et son application des accommodements diffère de celle en vigueur dans le cadre du multiculturalisme canadien en ce qu'elle accorde une plus grande importance à l'intégration. Deuxièmement, les demandes du Québec envers les minorités polyethniques sont légitimes par rapport aux autres démocraties libérales, notamment les exigences linguistiques et les valeurs fondamentales. Elles sont aussi compatibles avec une version du multiculturalisme qui reconnaît sa composition sociologique. Troisièmement, plusieurs critiques adressées contre l'interculturalisme sont en fait dirigées contre l'une des deux formes du républicanisme. Quatrièmement, la culture commune permet à la culture majoritaire d'assurer l'avenir du noyau francophone en Amérique du Nord et permet aux minorités polyethniques (et nationales) de fonder un lien identitaire entre leurs valeurs et celles promues par la société. Cinquièmement, la préséance *ad hoc* de la culture majoritaire, bien que fortement critiquée parce qu'elle peut mener à de l'ethnocentrisme, est justifiée d'une part comme étant le fondement symbolique de la culture commune auquel tous les citoyens peuvent s'identifier et, d'autre part, par le principe de

neutralité axiologique de l'État et le régime de laïcité inclusif, lesquels autorisent une certaine « coloration culturelle » du groupe culturel majoritaire au sein des institutions et des politiques publiques.

Or, dans toute société, le maintien du fondement symbolique nécessite une continuité qui est assurée en très grande partie par la culture majoritaire et les valeurs forgées dans son histoire. La culture majoritaire doit être le socle sur lequel viennent s'appuyer les autres cultures afin de fonder la culture commune. Frozzini émet cependant un doute concernant la place de la majorité culturelle au sein du développement de la culture commune. « L'interculturalisme qui détermine à l'avance et, sans doute, officiellement le modèle à suivre ou les traits « culturels » à favoriser ne peut que poser de sérieux problèmes épistémologiques et méthodologiques. »<sup>135</sup>

Tout au long de ce chapitre, j'ai présenté les différentes critiques contre l'interculturalisme tout en répondant à celles-ci en m'appuyant sur les réponses mêmes de Gérard Bouchard. J'aimerais à présent présenter une critique qui n'est pas discutée par l'auteur et qui touche de près les minorités polyethniques, mais également l'ensemble de la société. Je vais poursuivre l'analyse de l'interculturalisme en m'interrogeant sur les problèmes épistémologiques soulevés par Bob White et Daniel Salée en ce qui concerne la rencontre interculturelle. Cette interrogation concernant l'orientation épistémologique de l'interculturalisme vient baliser ce à quoi les politiques de cette doctrine doivent aspirer et, plus précisément, quel lien les citoyens doivent entretenir entre eux ou quel sentiment la rencontre interculturelle doit engendrer. En d'autres mots, les immigrants, les réfugiés, les Québécois issus de la majorité culturelle et les minorités nationales transforment peu à peu le paysage culturel du Québec au cours de rencontres et d'interactions culturelles. Il s'agit de déterminer quel impact doivent avoir ces transformations sur les citoyens et ce que l'interculturalisme doit susciter à travers ces rencontres interculturelles. Le but est de démontrer que l'interculturalisme est plus qu'une éthique relationnelle et

---

<sup>135</sup> FROZZINI, Jorge, *L'interculturalisme selon Gérard Bouchard*, dans W. WHITE, Bob (dir.) et EMONGO, Lomomba (dir.), *Le défi interculturel : Rencontres historiques et enjeux politiques*, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 111

que ce modèle de gestion de la diversité est en fait un projet politico-identitaire fondé sur l'intégration. Cela concerne autant la majorité culturelle que les minorités polyethniques, lesquelles forment le principal groupe à intégrer à la société.

#### **3.4. Examen de certaines critiques non prises en compte par Bouchard**

J'aimerais à présent aborder une critique qui n'est pas adressée par Gérard Bouchard dans *l'interculturalisme*. Bob White critique le manque de précision de Bouchard dans les termes entourant la rencontre interculturelle. White soutient que la description de Bouchard « [...] du contact interculturel se limite à des généralités, sans qu'il y ait aucune orientation théorique ou méthodologique. »<sup>136</sup> La notion de l'interculturalisme n'est pas seulement une idéologie politique, ou encore une réponse au multiculturalisme, mais aussi le résultat d'une histoire de rencontres interculturelles. Pour White, le manque de précision quant à la méthodologie de la rencontre interculturelle est une carence dans la doctrine philosophique du québécois. White critique non seulement le manque de précision des mots employés, ou du moins le manque de définition de ceux-ci, mais aussi le fait que Bouchard ne semble pas différencier les registres de l'interculturel, ce qui pose problème. Il identifie trois registres : l'interculturalité, c'est-à-dire la réalité sociologique, l'interculturalisme, c'est-à-dire le modèle de gestion de la diversité, et l'interculturel, c'est-à-dire l'orientation épistémologique du modèle. Prenons un instant afin de définir ce qu'est « l'orientation épistémologique » de l'interculturalisme. Pour White, « [...] le terme « interculturel » indiquerait une orientation épistémologique qui se caractérise par le souci d'autrui dans une éthique relationnelle, l'humilité par rapport à la complexité de l'Autre, et la reconnaissance du fait que le savoir est coproduit. »<sup>137</sup> Autrement dit, l'interculturalisme cherche à encadrer la rencontre interculturelle par le biais de politiques publiques, par la reconnaissance de la différence, par des

---

<sup>136</sup> W. WHITE, Bob, *Quel métier pour l'interculturalisme au Québec?*, dans W White, Bob (dir.), et EMONGO, Lomomba (dir.) *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 36

<sup>137</sup> Ibid., p. 37



politiques d'intégration, etc. Sans vision orientant ces politiques, elles ne peuvent réellement produire un changement. L'orientation épistémologique est donc la « vision » de l'interculturalisme, ce à quoi les politiques de l'interculturalisme doivent aspirer. Par exemple, est-ce que les politiques interculturelles doivent favoriser uniquement la culture majoritaire où il est exigé des immigrants de développer un sentiment d'appartenance et un désir de promouvoir l'héritage culturel de la majorité, comme dans le républicanisme communautariste? Est-ce que ces politiques ont pour vocation de réguler institutionnellement la stabilité sociale sans volonté d'intégration, comme dans le multiculturalisme? Voit-on une éthique relationnelle sans désir de fonder un projet culturel commun de la part des groupes concernés ou encore voit-on, dans cette « vision », le désir de fonder un nouveau projet politique et identitaire québécois qui rejoint tous les citoyens?

Selon White, « [il] faut donc faire la distinction entre une réalité interculturelle, une politique interculturelle et une vision interculturelle. »<sup>138</sup> Je crois avoir bien montré que la réalité sociologique du Québec est empreinte d'interculturalité et que l'interculturalisme est le modèle politique d'intégration qui cherche à rendre compte de cette réalité. En revanche, la « vision » de l'interculturalisme reste encore à éclaircir et elle n'est pas explicitement définie par Bouchard.

Si les paramètres de la culture commune sont déterminés par la culture majoritaire et inscrits dans des documents officiels, quelle est la place des minorités dans celle-ci, voire même, y a-t-il place au dialogue? Que doit donc susciter l'interculturalisme chez les citoyens? Est-ce que l'orientation épistémologique, c'est-à-dire la « vision » de l'interculturalisme, se doit d'être un projet politico-identitaire rejoignant tous les Québécois, simplement la majorité ou s'agit-il d'une éthique relationnelle? En d'autres mots, quel est le but de la rencontre interculturelle : fonder un sentiment profond d'allégeance envers la nation québécoise et son avenir, simplement favoriser l'ouverture vers l'autre sans réel

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 41

engagement ou encore chercher à bâtir une culture commune issue de la rencontre interculturelle et de valeurs partagées ? De plus, au niveau de l'État québécois, ce dernier peut-il réellement se doter du sceau de l'interculturel alors qu'il a pour but avoué de protéger et assurer l'avenir de la culture francophone? Pour White, « [depuis] les débuts de son histoire, il y a *quelque chose d'interculturel qui se passe au Québec*<sup>139</sup>, surtout à Montréal (Conseil de l'Europe, 2011). Cependant, pour nommer ce *quelque chose*, nous ne pouvons pas compter sur l'État, puisque sa neutralité est compromise du fait de son besoin d'assurer l'avenir de la majorité francophone. »<sup>140</sup>

La rencontre interculturelle implique tous les citoyens, ceux issus de la majorité, les minorités polyethniques et les minorités nationales. Daniel Salée, professeur à l'Université de Concordia, abonde dans le même sens que White et analyse et sépare la théorie de Bouchard en trois approches que j'analyse plus loin : instrumentaliste, humaniste et étatique. À partir de ces trois catégories, il devient possible de mieux évaluer qu'elle est la « vision » de l'interculturalisme. Salée se demande quels principes normatifs doivent fonder le modèle de l'interculturalisme. Il se demande quelle orientation épistémologique doit influencer les politiques de l'interculturalisme. « De quelles idées, de quelles intentions, de quel horizon normatif l'interculturalisme doit-il participer ? »<sup>141</sup>

Il faut préciser que ces trois approches ne s'opposent pas, mais sont complémentaires et constituent ensemble un portrait plus complet de l'interculturalisme. Autrement dit, il ne faut pas voir dans ces trois approches trois chemins s'éloignant les uns des autres, mais bien plus trois branches du même arbre. L'apport de Salée va plus loin qu'une critique de l'orientation épistémologique de l'interculturalisme relativement à ces trois facettes. J'entends ici montrer qu'à partir de ces trois

---

<sup>139</sup> En italique dans le texte.

<sup>140</sup> W. WHITE, Bob, *Quel métier pour l'interculturalisme au Québec?*, dans W White, Bob (dir.), et EMONGO, Lomomba (dir.) *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 41

<sup>141</sup> SALÉE, Daniel, *Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme. Politique et Sociétés*, vol. 29 - n°1, 2010, p. 149 <https://id.erudit.org/iderudit/039959ar>

approches, il y a une trame épistémologique qui s'en dégage et celle-ci a pour vocation le développement d'un projet politico-identitaire pour tous les citoyens, pas seulement ceux issus de la majorité et qu'il ne s'agit pas que d'une éthique relationnelle. Enfin, j'aimerais démontrer que les points soulevés par Salée et White sont en fait pris en compte dans le raisonnement de Bouchard et que celui-ci, dans la conclusion de son ouvrage, semble donner une certaine réponse quant à l'orientation épistémologique de l'interculturalisme.

### **3.4.1. L'approche instrumentaliste**

L'approche instrumentaliste cherche à « [...] canaliser cette diversité et les conflits qu'elle peut occasionner en une démarche positive d'innovation socioéconomique et d'élargissement de la citoyenneté pour le plus grand bénéfice de tous. »<sup>142</sup> Tout d'abord, il y a l'impératif d'ouverture à l'Autre. Afin d'avoir des relations interculturelles stables et harmonieuses, il faut « [...] transcender ses propres a priori culturels et normatifs pour aller vers l'Autre et trouver avec lui un *modus vivendi* qui convienne à tous [...] »<sup>143</sup>. Premièrement, la notion de *modus vivendi* doit être expliquée. Pour Rawls, elle représente un compromis temporaire, parfois instable, entre deux ou plusieurs groupes d'intérêts divergents. Dans la citation de Salée, la notion de *modus vivendi* n'a pas une connotation péjorative. Elle implique le fondement d'une nouvelle normativité sociale, c'est-à-dire une reconstruction des dynamiques interculturelles à partir de l'ouverture à l'Autre comme fin en soi. Une nouvelle normativité sociale implique que l'approche instrumentale de l'interculturalisme favorise un changement de mentalité, soit l'ouverture à l'Autre, à partir de moyens externes, comme les festivals, les quartiers culturels, la reconnaissance publique de la différence, etc. Il ne faut pas penser que ce changement s'opère du jour au lendemain, il s'agit d'un processus lent de rencontre et d'échange. Deuxièmement, il est important ici de différencier les moyens et les fins promues par l'approche instrumentale. Le terme « instrumental » peut

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 152

<sup>143</sup> Ibid., p. 152

renvoyer à deux compréhensions. Ou bien l'ouverture à l'Autre n'est qu'un moyen, un instrument, pour soutenir une fin, comme parvenir à rallier les minorités à la majorité culturelle. Toutefois, cette façon de voir implique que la rencontre interculturelle n'a aucune valeur intrinsèque, elle n'est qu'un *modus vivendi* faible, c'est-à-dire à la manière dont Rawls le conçoit. Ou bien l'ouverture à l'Autre est une fin en soi et l'approche instrumentale est le moyen pour parvenir à fonder un nouveau *modus vivendi* qui convienne à tous. Cette fois-ci, la rencontre interculturelle possède une valeur intrinsèque. Il faut comprendre le terme instrumental à partir de la deuxième manière de le concevoir, c'est-à-dire que l'approche instrumentale est un moyen pour parvenir à l'ouverture à l'Autre.

La reconnaissance publique de la diversité joue un rôle instrumental important dans l'acceptation et l'ouverture à l'Autre. Avec l'aide des festivals et des leaders et innovateurs culturels, les citoyens en viennent à avoir une plus grande sensibilité envers les différentes cultures. En effet, les festivals culturels de Montréal, par exemple, sont devenus des lieux propices à l'exercice du Droit à la différence et à l'expression de celle-ci. La popularité des quartiers comme le Vieux-Québec ou encore les quartiers culturels de Montréal<sup>144</sup> sont aussi des exemples concrets de la volonté de valoriser et promouvoir la diversité culturelle. « Ces grandes manifestations culturelles ne contribuent-elles pas à l'implantation dans l'imaginaire social et dans la manière même de vivre en société d'une volonté fondamentalement interculturaliste d'ouverture à l'Autre ? »<sup>145</sup> En d'autres mots, est-ce que l'imaginaire social se voit transcendé par cette volonté d'échange interculturel et s'installe-t-il ainsi au cœur de la culture (commune) québécoise comme valeur partagée, ou, au contraire, est-ce que le rôle des échanges et rapprochements interculturels n'est qu'instrumental, c'est-à-dire comme simple régulateur de la cohésion sociale?

---

<sup>144</sup> VILLE DE MONTRÉAL, *Les quartier culturels : réalisons ensemble nos quartier culturels*, Montréal, 2013. <http://ville.montreal.qc.ca/culture/projet-de-mise-en-oeuvre-des-quartiers-culturels>

<sup>145</sup> SALÉE, Daniel, *Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme*. *Politique et Sociétés*, vol. 29 - n°1, 2010, p. 152. <https://id.erudit.org/iderudit/039959ar>

Je pense que dans la vision instrumentale de l'interculturalisme il y a une volonté profonde d'ouverture à l'Autre qui se manifeste comme fin en soi, et non comme moyen pour assurer la survie de la culture majoritaire. Autrement dit, qu'à partir l'approche instrumentaliste de l'interculturalisme se développe une volonté d'ouverture à l'Autre réciproque entre tous les citoyens. Cette ouverture à l'Autre est façonnée par la présence dans la sphère publique de festivals, d'immeubles historiques, d'œuvre d'art, de lieux de rencontre interculturelle et par les programmes socioéconomiques favorisant une plus grande sensibilité à l'égard de l'Autre, à l'égard de la diversité culturelle.

Le respect des droits et libertés s'ancre profondément dans cette approche. Les droits et libertés peuvent susciter l'implantation de cette nouvelle normativité sociale interculturelle alliant relations interculturelles stables et harmonieuses avec un désir profond de changer les relations socio-économiques inégales entre majorité et minorité. En effet, ceux-ci permettent notamment l'insertion socio-économique de tous les citoyens, la lutte contre la discrimination, le racisme, les inégalités économiques, politiques et sociales et favorisent la participation à la vie civique et culturelle. Si l'ouverture à l'Autre doit être une fin en soi, les droits et libertés sont, quant à eux, des moyens afin de parvenir à l'ouverture à l'Autre. En d'autres mots, les droits et libertés permettent d'arbitrer les différents conflits ethnoculturels de manière égalitaire, ils élargissent la notion de citoyenneté et fondent le premier *modus vivendi* (à connotation positive) nécessaire à l'épanouissement de la doctrine interculturelle. Ils sont autant d'instruments à la disposition des membres des groupes ethnoculturels afin d'intégrer la société d'accueil et fonder un désir d'ouverture à l'Autre. Une question reste : est-ce que les Droits et libertés, tout comme l'approche instrumentaliste (festivals, programmes socioéconomiques, etc.), sont suffisants pour susciter cette volonté profonde de rencontre interculturelle et ainsi appuyer la cohésion sociale d'un sentiment fort d'appartenance, ou ne sont-ils que des instruments permettant une stabilité sociale sans réelle volonté de cohésion? Parce qu'à l'instar du multiculturalisme qui mise sur la stabilité sociale, la cohésion sociale dans l'interculturalisme est le pôle le plus important, d'où l'importance de fonder une culture publique

commune. Cependant, l'approche instrumentaliste n'utilise que des moyens extérieurs pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire qu'elle se limite aux effets des ressources externes afin de susciter une nouvelle manière de vivre en société. L'approche instrumentaliste reste insuffisante afin d'arriver à déployer le projet politico-identitaire de l'interculturalisme. Pour Salée, il faut aller plus loin que les ressources extérieures.

### **3.4.2. L'approche humaniste**

Cette approche passe par l'éducation interculturelle. « À travers cette lunette, l'interculturalisme prend forme dans la rencontre des cultures et le nécessaire dialogue qui doivent l'accompagner, dans la réciprocité entre les individus engagés dans une dynamique d'interaction d'univers culturels différents. »<sup>146</sup> Encore une fois, le pôle de la cohésion sociale est à l'avant-plan. L'objectif est de former les citoyens(nes) de demain à vivre en harmonie dans une société qui reconnaît et valorise le pluralisme, la volonté de communiquer rationnellement et sans préjugés ses idéaux face à une pluralité de visions du bien, de développer une ouverture réciproque à l'Autre et d'adhérer aux idéaux proposés par cette éducation interculturelle.

Si l'approche instrumentaliste était centrée sur l'Autre et les moyens extérieurs permettant de développer le sentiment et les valeurs de l'interculturalisme, l'approche humaniste se concentre sur la dimension humaine, c'est-à-dire l'intervention interculturelle qui s'effectue au niveau des individus, de leurs manières de penser et de vivre le pluralisme. Il ne s'agit pas, dans cette approche, d'interventionnisme de l'État afin de changer les mentalités et les manières de vivre, mais bien d'une éducation interculturelle et de rapprochements interculturels. Le principe de réciprocité, présent dans le *Contrat moral* de 1990, renforce cette idée que l'interculturalisme doit fonder une volonté profonde de rencontre interculturelle dans la population. En effet, il y a, dans le principe de réciprocité, la

---

<sup>146</sup> Ibid., p. 153

reconnaissance que tous les groupes culturels veulent conserver leurs particularismes identitaires. L'interculturalisme dans l'approche humaniste cherche à fonder un lien réciproque de respect entre les individus. « Mais suffit-il simplement de sensibiliser les esprits à l'altérité ? Suffit-il de susciter le désir de mieux connaître l'Autre, d'éduquer à la réciprocité, d'amener les gens à se départir de leurs préjugés ? »<sup>147</sup> Malgré la politique d'éducation interculturelle du *Contrat moral* de 1990, il existe encore des tensions entre les systèmes de croyances, les conceptions du bien et les valeurs religieuses et civiques qui sont difficilement surmontables par une simple éducation interculturelle. Salée, citant Will Kymlicka, expose deux critères qui ne sont pas pris en considération dans l'approche humaniste : « D'abord qu'il n'est pas nécessaire d'être pénétré de la culture de l'Autre pour vivre en paix avec lui, mais aussi que les relations intercommunautaires ne tiennent pas simplement à la bonne volonté des individus. »<sup>148</sup> Que ce soit au sein de la majorité ou des minorités culturelles, il est inévitable que certains individus restent fermés face à la différence et qu'en certains cas, ils soient même hostiles à celle-ci. Cette approche cherche à transformer la société à partir des individus. Les conflits ne peuvent tous être résolus par le biais d'une compréhension mutuelle ou par l'ouverture à l'Autre, parfois il faut l'intervention de l'État.

### **3.4.3. L'approche étatique**

Dans cette approche, la cohésion sociale est maintenue et soutenue par l'État. « L'interculturalisme se fait discours d'État et sert de faire-valoir à une gestion de la diversité ethnoculturelle qui, d'un même souffle paradoxal, clame son grand respect des particularismes culturels et identitaires et appelle à l'unité normative de la communauté politique. »<sup>149</sup> On peut voir ici le paradoxe soulevé au deuxième chapitre : l'interculturalisme cherche à atténuer et à préserver la dualité. Le pluralisme intégrateur vient encadrer ce paradoxe en cherchant à créer des échanges et des interactions

---

<sup>147</sup> Ibid., p. 154

<sup>148</sup> Ibid., p. 155

<sup>149</sup> Ibid., p. 156

entre les différentes communautés et à fonder une culture commune. L'État doit donc favoriser ces échanges et rapprochements. Sur le site internet du Ministère de l'Immigration, Francisation et Intégration<sup>150</sup>, les rapprochements interculturels sont encouragés et même soutenus comme moyen de promotion de la diversité. L'État québécois est conscient que « [...] le rapprochement interculturel vise [...] à sensibiliser la population québécoise à l'apport de ces personnes [les personnes issues des communautés culturelles] au développement du Québec. »<sup>151</sup> En fait, il y a même une déclaration du Gouvernement du Québec qui stipule que « [tout] en étant un objectif et un enjeu de la politique d'intégration québécoise, le rapprochement interculturel est également un outil de changement, un mécanisme de transformation sociale. »<sup>152</sup>

Salée critique justement cette volonté d'interaction interculturelle comme transformation sociale en argumentant que l'État ne laisse pas beaucoup d'espace à une critique des normes sociales québécoises ancrées dans l'imaginaire social depuis des décennies. Les valeurs fondamentales promues par l'État québécois ne sont pas sujettes à discussion. Elles sont même, pour la plupart, inscrites dans plusieurs documents officiels, comme la Charte des droits et libertés. L'ouverture à l'Autre promue par l'approche instrumentale et l'éducation interculturelle de l'approche humaniste sont mises de l'avant par l'État québécois de diverses manières, elles permettent de remettre en question les préjugés et réduire la discrimination. Ces deux approches permettent aussi des rapprochements au niveau individuel et communautaire afin de sensibiliser les citoyens à la diversité et à transcender les différences. En revanche, pour Salée, ce n'est pas le cas au niveau étatique. Le désir de maintenir le noyau francophone et les

---

<sup>150</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Site internet du Ministère de l'Immigration, Francisation et Intégration, *Des réalisations du Plan d'action La diversité : une valeur ajoutée*, volet rapprochement interculturel. (consulté le 15 août 2020) <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/lutte-discrimination/realisations/index.html>

<sup>151</sup> GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Site internet du Ministère de l'Immigration, Francisation et Intégration, *Assises d'une approche favorisant le rapprochement interculturel : immigration et intégration*. (consulté le 15 août 2020) <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/rapprochement/assises-approche.html>

<sup>152</sup> Ibid., (consulté le 15 août 2020) <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/rapprochement/assises-approche.html>



cultures minoritaires et la volonté de fonder une culture commune met le gouvernement dans une contradiction conceptuelle :

« Cette conception particulière choisit de ne pas voir que derrière le désir de constituer un tronc normatif commun qui, en bout de piste, reste suffisamment conforme aux valeurs de la culture majoritaire, elle réaffirme en fait l'hégémonie socioculturelle et le pouvoir social de cette dernière au détriment des cultures, des identités et des systèmes de valeurs minoritaires. »<sup>153</sup>

Il est important ici de faire une pause et revenir sur certains points. Le premier point concerne le fait que les valeurs fondamentales québécoises ne sont pas sujettes à discussion. Il est important ici de différencier les valeurs fondamentales fondant l'identité québécoise qui sont négociables de celles qui ne le sont pas, ou presque pas. Le français comme langue de la vie publique et les valeurs libérales démocratiques, c'est-à-dire celles qui sont inscrites dans les Chartes canadienne et québécoise des droits et libertés et enchâssées dans la Constitution, fondent ces normes difficilement négociables. Pour ce qui est de la langue, il est inévitable qu'un État doive favoriser une langue plutôt qu'une autre et, comme les Québécois sont majoritairement francophones, il va de soi que l'exigence du français comme langue de la vie publique est non-négociable. De plus, les politiques linguistiques mises en avant au Québec, mesurées aux standards des démocraties libérales, peuvent être considérées comme légitimes, comme je l'ai expliqué au point 3.2. Pour ce qui est des valeurs libérales démocratiques, elles s'inscrivent dans des Chartes de droits et libertés et dans la Constitution, ce qui les rend difficilement négociables. Ces valeurs sont aussi partagées par la plupart des démocraties libérales modernes, ce qui donne plus de poids à leur légitimité. Les valeurs qui sont négociables font référence aux valeurs culturelles *denses*, telles que présentées dans l'évaluation du républicanisme communautariste. Ces valeurs renvoient à l'histoire, aux traditions, aux mœurs, à la religion ou encore à la culture du groupe majoritaire. Comme nous l'avons vu, l'interculturalisme n'impose pas ces valeurs culturelles *denses* parce qu'il préconise la neutralité

---

<sup>153</sup> SALÉE, Daniel, *Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme. Politique et Sociétés*, vol. 29 - n°1, 2010, p. 159. <https://id.erudit.org/iderudit/039959ar>

axiologique de l'État. L'idée soulevée par Salée selon laquelle la formation d'une culture commune serait un projet politico-identitaire qui ne favoriserait que le groupe majoritaire est une critique qui tombe dans le registre du républicanisme communautariste et non dans l'idéologie de l'interculturalisme qui, je le répète, ne cherche pas à imposer l'attachement à la culture majoritaire, mais simplement favoriser l'intégration de ces cultures au bagage symbolique de celle-ci par le biais d'une culture commune. La neutralité axiologique de l'État assure que ce bagage symbolique ne soit pas contraignant pour les minorités.

#### **3.4.4. Le projet politico-identitaire**

Selon ma compréhension de la doctrine de Bouchard, l'orientation épistémologique de l'interculturalisme, soit la « vision » qui doit se dégager de l'interculturalisme et de la rencontre interculturelle, est un projet politico-identitaire. Même si Bouchard ne discute pas explicitement de l'orientation épistémologique de l'interculturalisme, il est possible de voir, à travers son argumentaire, une profonde volonté d'établir une nouvelle normativité sociale (la culture commune et la culture nationale) à travers la rencontre et les échanges interculturels. Dans la conclusion de son livre, l'auteur québécois exprime ceci concernant la culture commune : « [...] il s'agit rien de moins que de conjuguer de quelque façon des imaginaires structurés autour de ce que j'ai appelé des mythes directeurs, issus de trames historiques singulières et noués dans des identités parfois flexibles, parfois profondément enracinées. »<sup>154</sup> Je pense que l'idéal de Bouchard serait de développer un projet politico-identitaire avec la culture commune et nationale. Pour l'auteur québécois, la culture commune représente la possibilité d'agrandir, d'enrichir, d'affirmer et d'assurer une continuité pour les différentes cultures présentes dans la nation québécoise, sans pour autant rendre contraignant le fondement symbolique de la culture majoritaire qui en est le socle. Cependant, on peut comprendre que les identités auxquelles la culture

---

<sup>154</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 230

commune se rattache vont inévitablement être modifiées par la rencontre interculturelle et qu'avec ces transformations suivront de nouveaux sentiments d'appartenance. Je pense que, pour l'instant, puisqu'il n'y a pas encore officiellement de Loi sur l'interculturalisme au Québec, la doctrine sera limitée à un rôle d'éthique relationnelle.

Les arguments de Salée et de Frozzini viennent préciser l'importance de mieux définir les acteurs de la culture commune et leur poids décisionnel dans le développement de celle-ci. Au niveau individuel, que ce soit avec l'ouverture à l'Autre ou encore par l'éducation interculturelle, on assiste au Québec à des rapprochements et des changements de mentalités depuis les années 1990 (soit depuis le *Contrat moral*) qui poussent les citoyens à avoir des dialogues et à comprendre son prochain. Il n'en reste pas moins qu'au niveau étatique, il n'y a pas encore la volonté de fonder un projet politico-identitaire reconnue explicitement. Il n'y a pas de réel dialogue entre les exigences de la culture commune, c'est-à-dire l'adoption des valeurs fondamentales et des référents historiques de la majorité, et l'apport des minorités culturelles et leurs valeurs à cette même culture. En fait, pour qu'il y ait ce genre de dialogue, il doit y avoir une certaine réticence à adopter les valeurs fondamentales. Les valeurs fondamentales proposées par l'interculturalisme ne sont pas uniques au Québec. Elles font échos à un passé qui les rend vivantes, mais elles sont majoritairement partagées par toutes les démocraties libérales modernes. Compte tenu du très large consensus concernant les valeurs libérales, comme l'égalité, le respect des droits et libertés, le droit à la différence, etc., et du fait que ces valeurs sont ancrées dans l'histoire et l'imaginaire collectif québécois, il est rare que des valeurs contradictoires à ces valeurs fondamentales soient l'objet de débat extensif. Qui plus est, la majorité francophone n'a pas intérêt à rejeter les demandes légitimes des minorités favorisant l'intégration parce qu'elle doit former un front solide devant l'incertitude de son avenir. Ainsi, le Québec n'est pas formellement engagé dans une restructuration des jeux de pouvoir entre majorité et minorité parce qu'il est lui-même incertain qu'il pourra garder ses acquis dans un avenir proche. « Tout cela nous ramène à la culture commune, dont le développement sera un processus long

dont il est impossible d'entrevoir le cours. »<sup>155</sup> Cette citation tirée de la conclusion de Bouchard démontre bien que, malgré sa volonté de fonder un projet politico-identitaire, il n'en fait pas le but explicite de l'interculturalisme, mais bien plus un objectif à long terme. Il exprime d'ailleurs que, sans avoir un réel appui, c'est-à-dire codifier la doctrine dans des documents officiels, l'interculturalisme restera centré sur l'action microsociale et l'éducation interculturelle.

### **Conclusion**

Dans ce chapitre, j'ai abordé les différentes critiques adressées à l'interculturalisme. Ces critiques furent présentées en lien avec leurs effets sur les minorités polyethniques et la population en général. Nous avons tout d'abord différencié le républicanisme communautariste et le républicanisme civique de l'interculturalisme en démontrant que le républicanisme priorise la volonté du peuple au détriment des droits et libertés et priorise une intégration à sens unique, c'est-à-dire des minorités vers la majorité. De plus, il y a une nette différence entre dans le concept de neutralité de l'État et le principe de séparation de l'État et de l'Église. Le républicanisme communautariste ne propose tout simplement aucune neutralité de l'État, c'est-à-dire qu'il favorise une culture au détriment des autres, soit la culture majoritaire, et ses politiques rendent légitime la promotion des valeurs culturelles *denses* de la culture majoritaire. Le républicanisme civique cherche la neutralité culturelle de l'État, ce qui est impossible, tel que montré par Kymlicka, et le principe de séparation de l'État et de l'Église implique un régime de laïcité qui est si stricte qu'il renvoie l'expression du religieux à la sphère privée. Nous avons vu comment l'interculturalisme remédie à cela en proposant la neutralité axiologique de l'État et la séparation de l'État et de l'Église qui est balisée par un régime de laïcité inclusif.

Puis, nous avons abordé les critiques adressées à l'interculturalisme. Les premières critiques concernent le rapport avec le multiculturalisme. La première réside dans l'emphase que l'interculturalisme

---

<sup>155</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 230

met sur le pôle de la cohésion sociale contrairement au multiculturalisme qui priorise la stabilité sociale. Au Québec, la cohésion sociale passe par la reconnaissance du besoin de fonder une culture commune, où le fondement symbolique de la majorité culturelle en est le socle, afin d'assurer un front solide face aux pressions extérieures. La reconnaissance de la réalité sociologique du Québec est aussi un point divergeant avec le multiculturalisme. En effet, en reconnaissant qu'il y a une culture majoritaire et qu'il existe un rapport de pouvoir entre celle-ci et les minorités, il s'ensuit des différences dans le principe de reconnaissance et dans la justification des accommodements. Nous avons vu que le multiculturalisme canadien n'utilise pas le principe de reconnaissance dans le but d'intégrer les immigrants à une culture commune et qu'il priorise la voie judiciaire pour les accommodements, contrairement à la voie citoyenne priorisée par l'interculturalisme. Puis, nous avons abordé l'article de Courtois sur les politiques linguistiques du Québec face au multiculturalisme canadien. Nous avons conclu que ces politiques sont, d'une part, légitimes comme demandes aux immigrants par la société d'accueil et, d'une autre part, qu'elles ne sont pas incompatibles avec le multiculturalisme, mais simplement avec la version canadienne de Trudeau qui implique la loi sur le bilinguisme et l'égalité des provinces.

Nous avons par la suite présenté les critiques de l'interculturalisme qui sont adressées par Bouchard et les avons classifiées sous deux catégories : les critiques d'ordre culturel et les critiques d'ordre civique. Les critiques d'ordre civique ont démontré que l'interculturalisme est né de la prise en compte du paradigme de la dualité, qu'il ne l'accentue pas, mais qu'il tente de l'encadrer afin d'éviter les dérives assimilationnistes de la majorité. La critique de Jorge Frozzini sur l'instrumentalisation de l'immigrant a permis de montrer que la culture commune n'est pas simplement au profit de l'héritage symbolique de la majorité, mais qu'elle est aussi importante pour les minorités culturelles en ce qu'elle leur assure un lien de continuité entre leur bagage identitaire et l'héritage symbolique auquel ils doivent s'adapter. Autrement dit, l'impératif d'intégration de l'interculturalisme n'est pas à sens unique, il touche tous les citoyens, et il n'est pas orienté par une vision utilitariste du rôle de l'immigrant, c'est-à-dire comme

ressource humaine au profit du projet politique et identitaire de la majorité. Une dernière critique d'ordre civique concerne le rôle du culturel et de l'identitaire dans le modèle de l'interculturalisme. Certains pensent, tout comme le républicanisme civique, que les biens prioritaires que la société doit prioriser dans son modèle d'intégration sont les biens civiques universels. Autrement dit, que la vision de la citoyenneté ne doit inclure que des critères civiques et politiques, laissant de côté l'identité et le culturel. Cependant, cette vision est éloignée de la réalité sociologique des États modernes, fait écho à la conception rawlsienne du citoyen et oublie l'importance de la culture dans la formation de l'identité. Cette critique est démentie par l'importance que l'interculturalisme met dans le rôle du culturel dans l'identité, dans la neutralité axiologique de l'État et dans le régime de laïcité inclusive.

Les critiques d'ordre culturel ont premièrement montré que l'interculturalisme ne fragilise pas la culture majoritaire et n'est pas seulement au service des minorités. Cette première critique impliquait un relativisme des valeurs, c'est-à-dire que les valeurs promues par les immigrants et les minorités sont tolérées aux dépens de celles promues par la majorité. Cependant, cette critique est réfutée par Bouchard. Il exprime que la plupart des immigrants sont en fait enclins à adopter les valeurs fondamentales québécoises. En effet, celles-ci sont en réalité un mélange des valeurs reliées à l'histoire du Québec (égalité homme-femme, séparation État et Église, français comme langue de la vie publique, etc.) et des valeurs démocratiques et libérales partagées par la plupart des démocraties libérales modernes. Ces valeurs sont codifiées dans des documents officiels, font écho à un passé qui les rend présentes pour la majorité et forment aussi le fondement symbolique de la culture commune. Il ne s'agit pas de valeurs culturelles *denses*, comme dans le républicanisme communautariste, ni uniquement de valeurs civiques universelles, comme dans le républicanisme civique. Les valeurs culturelles promues par l'interculturalisme sont balisées par la neutralité axiologique de l'État et la laïcité inclusive, ce qui empêche d'imposer l'adoption de ces valeurs aux minorités, et par les valeurs libérales, lesquelles soutiennent les accommodements en accordant un traitement différencié, ce qui permet de rendre compte de la discrimination indirecte. Un

argument en lien avec les valeurs fondamentales concerne la séparation de l'État et de l'Église et la place de cette dernière dans l'espace public. Cette crainte de la majorité fait directement écho à son passé empreint de lutte contre le pouvoir politique du christianisme, mais elle n'est pas réellement fondée, comme le démontre le rapport de la Commission Bouchard-Taylor et l'étude de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse présentée plus haut.

Une deuxième critique d'ordre culturel concerne la politique de la reconnaissance et le principe des accommodements. Le premier argument insistait sur le fait que le principe de reconnaissance ne favorise pas l'intégration des immigrants, ce qui a été démenti par le fait que l'application du principe de reconnaissance dans les démocraties libérales permet d'atténuer le « choc migratoire » des minorités polyethniques et favorise l'intégration. Le second argument fait référence au traitement uniforme des citoyens en exprimant que les accommodements font atteinte à la règle de l'égalité. Or, comme il a été démontré, en cherchant à établir des lois qui traitent tous les citoyens uniformément, il se peut que le résultat de ces lois mène à la discrimination indirecte, tel que présenté par l'exemple des couvre-chefs dans les écoles.

Une dernière critique d'ordre culturel provient de la préséance *ad hoc* accordée à la majorité culturelle. D'une part, la critique exprime qu'il faudrait instaurer officiellement, c'est-à-dire sous l'autorité d'une loi, une préséance de la culture majoritaire sur les cultures minoritaires. Cependant, cette critique va à l'encontre de ce que l'interculturalisme propose, soit la neutralité axiologique de l'État et un régime de laïcité inclusif. La neutralité axiologique de l'État assure que la préséance *ad hoc* de la majorité ne soit pas contraignante pour les minorités et le régime de laïcité inclusif autorise l'expression du religieux tant qu'il soit conforme aux valeurs fondamentales de la société. Cette critique s'inscrit dans le registre du républicanisme communautariste en ce qu'elle priorise la culture majoritaire sur les minorités culturelles.

Enfin, nous avons vu la critique de White et Salée sur l'orientation épistémologique de l'interculturalisme que doit promouvoir la rencontre interculturelle. White critique le manque de précision dans les termes employés par Bouchard pour définir la rencontre interculturelle. Il critique aussi le fait que l'auteur de *L'interculturalisme* ne parle pas des différents registres de l'interculturel (interculturalité, interculturalisme et interculturel). En fait, White critique le fait que Bouchard ne parle pas de la « vision » de l'interculturalisme, qu'il ne définit pas le registre de l'interculturel, c'est-à-dire la « vision » devant orienter les politiques de l'interculturalisme. Salée abonde en ce sens et se demande quelle doit être l'intention derrière la rencontre interculturelle. Il évalue la doctrine en trois approches complémentaires : instrumentaliste, humaniste et étatique. J'ai tenté de montrer qu'à travers ces trois approches se développe une trame épistémologique et qu'elle a pour vocation le développement d'un projet politico-identitaire pour tous les citoyens. Dans l'approche instrumentaliste, nous avons conclu que l'ouverture à l'Autre doit être vue comme une fin en soi. Il s'agit de fonder un *modus vivendi*, non pas instable et temporaire comme la version de Rawls, mais comme reconstruction des dynamiques interculturelles à partir de l'ouverture à l'Autre comme fin en soi. À partir de moyens extérieurs, comme les festivals, la promotion de la diversité, les quartiers culturels, les projets artistiques, les droits et libertés, etc., c'est-à-dire à partir d'instruments extérieurs, les citoyens en viennent à avoir une plus grande sensibilité envers l'Autre, une plus grande ouverture vers l'Autre et sa culture. L'approche humaniste met l'accent sur l'éducation interculturelle et la dimension humaine, c'est-à-dire l'intervention interculturelle qui s'effectue au niveau des individus, de leurs manières de penser et de vivre le pluralisme. Dans cette approche, l'interculturalisme cherche à fonder, à travers l'éducation interculturelle, une profonde volonté de rencontre interculturelle et à favoriser l'ouverture à l'Autre. Le *Contrat moral* de 1990 démontre cette volonté du Gouvernement du Québec de susciter le désir de rencontre par le biais d'une éducation interculturelle. On remarque cependant que cette approche reste insuffisante pour surmonter toutes les divergences de croyances, parfois l'intervention de l'État est nécessaire. Ce qui nous mène à l'approche



étatique. L'approche étatique prend le discours de l'interculturalisme et cherche à l'appliquer dans la gestion de la diversité ethnoculturelle. Il cherche notamment à répondre au paradoxe de préserver et d'atténuer la diversité en fondant une culture commune à travers les rapprochements interculturels. Salée craint cependant que ces rapprochements interculturels favorisent une transformation sociale en faveur de la majorité. Autrement dit, en voulant intégrer les immigrants à une culture commune dont le fondement symbolique provient de la majorité culturelle, l'interculturalisme ne ferait qu'introduire une priorité et un pouvoir social en faveur de la culture majoritaire au détriment des minorités et de leur héritage culturel. Or, nous avons vu que cette crainte de Salée vise en fait le modèle du républicanisme communautariste, qui favorise l'intégration à sens unique des minorités vers la culture majoritaire, et non l'interculturalisme, où l'intégration est réciproque et les valeurs promues dans la culture commune ne sont pas contraignantes.

Finalement, nous avons conclu que l'interculturalisme, tel que présenté par Bouchard et au vu des critiques présentées, a pour objectif à long terme le développement d'un projet politico-identitaire qui englobe tous les citoyens. En revanche, bien que la doctrine de Bouchard ait pour orientation épistémologique, c'est-à-dire comme « vision » pour la rencontre interculturelle, la fondation d'un projet politico-identitaire à partir du développement de la culture commune, il n'en reste pas moins que, sans documentation officielle qui ferait de l'interculturalisme la doctrine officielle du Québec, l'interculturalisme sera limité à un rôle d'éthique relationnelle.

## CONCLUSION

Nous avons vu au début les différents paradigmes qui orientent les modèles de gestions de la diversité dans les sociétés modernes. L'homogénéité, la multipolarité, la mixité, la diversité et la dualité forment les cinq paradigmes qui ont été étudiés au premier chapitre. Ces cinq paradigmes ont été présentés en fonction de leur gestion de la diversité polyethnique. Nous avons conclu que le paradigme de la dualité est celui qui fixent les normes d'intégration que l'on retrouve dans l'interculturalisme. À travers l'histoire du Québec des années 1960 à 2000, nous avons vu comment le Québec en est venu à reconnaître le paradigme de la dualité et développer le modèle de gestion de la diversité qui, d'une part, reconnaît la composition sociologique du Québec, mais aussi, d'autre part, permet de relever les défis associés au développement de la société québécoise. De plus, nous avons montré comment Gérard Bouchard balise le paradigme de la diversité avec le pluralisme intégrateur, permettant ainsi d'éviter les dérives assimilationnistes associées à la reconnaissance d'une majorité. Puis, le régime de laïcité a permis d'établir que la préséance *ad hoc* de la majorité culturelle est légitime. L'interculturalisme et le régime de laïcité inclusive mettent l'emphasis sur les cinq valeurs comme balise venant encadrer l'expression du religieux dans « l'espace » public et « l'intérêt » public.

Nous avons aussi abordé les différentes critiques concernant les minorités polyethniques et l'interculturalisme. Nous avons différencié l'interculturalisme du républicanisme. La comparaison avec le multiculturalisme aura permis d'éclairer la légitimité des demandes du Québec envers les immigrants, notamment concernant les politiques linguistiques, mais aussi la justification des accommodements et du principe de reconnaissance. Cette comparaison aura permis aussi de voir que l'interculturalisme est en fait

compatible avec le multiculturalisme, mais pas avec la version canadienne et ses politiques de bilinguisme et d'égalité des provinces. De plus, nous avons présenté les différentes critiques recensées par Gérard Bouchard qui concernent de près ou de loin les minorités polyethniques. De ces critiques, nous avons conclu que le rapport eux/nous n'est pas créé par l'interculturalisme, ni même encouragé par celui-ci. En fait, l'interculturalisme cherche à arbitrer ce rapport le plus pacifiquement possible. Nous avons conclu que certaines critiques d'ordre civique et culturelle sont en fait dirigées contre le républicanisme, et non contre l'interculturalisme. À partir du développement d'une culture commune, l'interculturalisme doit fonder une nouvelle normativité qui permettra, à la longue, d'établir des rapports harmonieux et permettant une cohésion et une stabilité sociale. Cette nouvelle normativité doit se déployer à tous les niveaux et dans toutes les sphères de la société. Ce qui nous amène à la dernière critique, celle de White et Salée, qui se questionne sur l'orientation épistémologique, c'est-à-dire la « vision » de la rencontre interculturelle. Selon ma compréhension de l'argumentaire de Bouchard, il s'agit d'un projet politico-identitaire en théorie, mais qu'en pratique la doctrine est une éthique relationnelle. Afin de passer de la théorie à la pratique, l'interculturalisme a besoin d'être appuyé par l'État.

Entre l'Anglo-conformité, qui ne laisse place qu'à la majorité, et le multiculturalisme, qui ne reconnaît aucune majorité, l'interculturalisme se présente comme la voie médiane qui assure un avenir autant à la majorité qu'aux minorités. « Il comporte aussi le précieux avantage de proposer un avenir mobilisateur pour tous les citoyens du Québec, notamment les immigrants et les membres des minorités, invités eux aussi à nourrir la culture québécoise de leurs héritages. »<sup>156</sup> Afin de réellement mobiliser tous les citoyens et déployer l'interculturalisme dans toutes les sphères de la société, le Gouvernement du Québec doit suivre la parole avec l'acte. En effet, à défaut de seulement promouvoir l'interculturalisme au niveau idéologique, il faudrait que l'État québécois priorise certaines actions pour développer

---

<sup>156</sup> BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal compact, 2012, p. 230

concrètement la doctrine, comme la création d'un livre blanc de l'interculturalisme, l'allocation de plus amples ressources pour les programmes d'intégration, la reconnaissance des acquis, l'ouverture vers un plurilinguisme en faveur du français, etc. « En somme, un effort additionnel est requis pour mieux connaître le terrain ethnoculturel et mettre les politiques et programmes davantage en accord avec l'esprit de l'interculturalisme. »<sup>157</sup>

Finalement, Bouchard recommande la création d'un Office de médiation interculturelle, lequel consoliderait « [...] les données pertinentes sur la pratique des accommodements dans l'ensemble des institutions publiques, notamment pour en faire rapport à la population qui saurait ainsi à quoi s'en tenir. »<sup>158</sup> Cette proposition permettrait à toute la population de connaître les raisons derrière l'adoption d'un accommodement, ou le refus de celui-ci, ce qui pourrait atténuer le sentiment d'insécurité des membres de la culture majoritaire face à ces demandes. Cela aurait aussi pour effet d'informer les minorités polyethniques sur les possibles accommodements auxquels ils ont droit. En fait, un tel Office aurait trois apports bénéfiques : l'assurance que les accommodements n'entrent pas en contradictions avec les valeurs fondamentales québécoises, l'assurance que « [...] d'une institution à l'autre, il existe une cohérence dans les façons de faire des gestionnaires [...] »<sup>159</sup> et l'assurance que les refus sont justifiés. De plus, il y a un grand besoin d'études empiriques afin d'établir une connaissance plus poussée de la réalité des minorités, de la dynamique identitaire et de la rencontre interculturelle. Cela aurait pour effet de mieux cibler les besoins en matière d'intégration, favoriser le développement de programmes socio-économiques qui sont favorables à l'intégration et tout simplement approfondir la connaissance des minorités et leur parcours d'intégration.

---

<sup>157</sup> Ibid., p. 238

<sup>158</sup> Ibid., p. 239

<sup>159</sup> Ibid., p. 239

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, Ilke et MARTINIELLO, Marco, *Divergences et convergences des politiques d'intégration dans la Belgique multinationale. Le cas des parcours d'intégration pour les immigrés*, Université de Poitiers, Revue Européenne des Migrations Internationales, vol. 29 - n°2, 2013, p. 77-93
- BAILLARGEON, Normand, *La dure école*, Montréal, LEMÉAC, 2016, 173 pages.
- BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Les éditions du Boréal, 2012, 286 pages.
- BOUCHARD, Gérard, *Qu'est-ce que l'interculturalisme?*, Montréal, Revue de Droit de McGill, vol. 56 - n°2, 2011, 33 pages.
- BOUCHARD, Gérard et TAYLOR, Charles, *Rapport Abrégé de la Commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008, 101 pages.
- CONWAY, Shannon, « From Britishness to Multiculturalism: Official Canadian Identity in the 1960s », dans ÉTUDES CANADIENNES, *Le Canada et ses définitions de 1867 à 2017 : valeurs, pratiques et représentations*, Association française des études canadiennes (AFEC), vol. 2 - n°84, 2018, 21 pages. <https://doi.org/10.4000/eccs.1041>
- COURTOIS, Stéphane, *Repenser l'avenir du Québec : vers une sécession tranquille?*, Édition Liber, Montréal, 2014, 560 pages.

COURTOIS, Stéphane, *La politique du multiculturalisme est-elle compatible avec le nationalisme québécois?*, dans MATA BARREIRO, Carmen (dir.), *Étranger et Territorialité*, *Revue GLOBE*, 2007, vol. 10 - n°1, p. 53-72

COURTOIS, Stéphane, *Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme*, *Revue Argument*, vol. 13 – n°1, Automne 2010 – Hiver 2011. (consulté le 6 août 2020) <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>.

DE BRIEY, *Multiculturalisme libéral vs interculturalisme républicain*, dans *La revue Tocqueville*, vol. 34 - n°1, University of Toronto Press, 2013, pp. 89-119.

FROZZINI, Jorge, *L'interculturalisme selon Gérard Bouchard*, dans W. WHITE, Bob (dir.) et EMONGO, Lomomba (dir.), *Le défi interculturel : Rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 91-111

GAGNON, Alain, & Iacovino, Raffaele, *Federalism, Citizenship and Quebec*. University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, Toronto, 2007, 217 pages.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *La diversité : une valeur ajoutée, Plan d'action gouvernemental pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec 2008-2013*, Québec, 2008, 66 pages.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Plan stratégique 2012-2016*, Québec, 2013, 32 pages.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, *Au Québec pour bâtir ensemble : énoncé en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, 1990, 112 pages.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Site internet du Ministère de l'Immigration, Francisation et Intégration, *Des réalisations du Plan d'action La diversité : une valeur ajoutée*, onglet

*rapprochement interculturel*. (consulté le 15 août 2020)

<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/lutte-discrimination/realisations/index.html>

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Site internet du Ministère de l'Immigration, Francisation et Intégration, *Assises d'une approche favorisant le rapprochement interculturel : immigration et intégration*. (consulté le 15 août 2020)

<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/rapprochement/assises-approche.html>

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation : Rapport abrégé*, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, 101 pages.

KALLEN, Evelyn, *Multiculturalism : ideology, Policy and Reality*, *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, Toronto, University of Toronto Press, vol. 17 - n°1, 1982, p. 51-63

KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (trad. P. Savidan). Montréal, Éditions du Boréal. 2001a., 357 pages.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press Inc, 2007, 385 pages

KOLO FAVOREU, Edith, *La nation à l'épreuve de la diversité ethnoculturelle Etude comparative France/ États-Unis*, sous la direction de MET, Marie-José, Thèse, Université Paul Cézanne D'Aix-Marseille, Soutenue le mardi 4 décembre 2012, 684 pages.

LAURENDEAU, André et DUNTON, Davidson, *Les langues officielles*, dans *Rapport préliminaire de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, livre 1, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 8 octobre 1967, 90 pages.

LABELLE, M., ROCHER, F. et ROCHER, *Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés*. Département de sociologie - Université du Québec à Montréal, n°25, 1995, p. 213-245

LIBRARY AND ARCHIVES CANADA, PARLIAMENT, HOUSE OF COMMONS, *Debates*,  
28<sup>th</sup> Parliament, 3<sup>rd</sup> Session, Vol. 8 (8 October 1971): 8545-8548, Appendix, 8580-8585

MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience* (trad. Jane Marie Todd.), Cambridge, Harvard University Press, 2011, 142 pages.

MANN, Jatinder, "Anglo-Conformity": *Assimilation Policy in Canada, 1890s–1950s*, *International Journal of Canadian Studies*, vol. 50, 2014, p. 253-276.

PIERRÉ-CAPS, Stéphane, *Du paradoxe de l'État-nation au paradigme de la multination : propos sur la légitimité de la société politique*, dans SEYMOUR, Michel (dir.), *États-nations, multinationales et organisations supranationales*, Montréal, Édition Liber, 2002, 499 pages.

RAWLS, John, *Théorie de la Justice*, Cambridge, Traduit de l'anglais par de Catherine Audard, Paris, Édition Points, 2009, 665 pages.

ROCHER, Francois et W. WHITE, Bob, *L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien*, Étude IRPP, n° 49, novembre 2014, 44 pages.

SALÉE, Daniel, *Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme*. *Politique et Sociétés*, vol. 29 - n°1, 2010, p. 145–180.  
<https://id.erudit.org/iderudit/039959ar>

SÉVIGNY, Charles-Antoine, *Citoyenneté et pluralisme culturel : le modèle québécois face à l'idéal de l'interculturalisme*, Mémoire, UQAM, 2008, 154 pages.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, 1994, Aubier, 142 pages.

VILLE DE MONTRÉAL, *Les quartier culturels : réalisons ensemble nos quartier culturels*, Montréal, 2013. <http://ville.montreal.qc.ca/culture/projet-de-mise-en-oeuvre-des-quartiers-culturels>



W. WHITE, Bob, *Quel métier pour l'interculturalisme au Québec?*, dans W White, Bob (dir.), et EMONGO, Lomomba (dir.) *L'interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 21-44.