

Article

« Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme »

Daniel Salée

Politique et Sociétés, vol. 29, n° 1, 2010, p. 145-180.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/039959ar>

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

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

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

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

PENSER L'AMÉNAGEMENT DE LA DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE AU QUÉBEC

MYTHES, LIMITES ET POSSIBLES DE L'INTERCULTURALISME*

Daniel Salée

Département de science politique, Université Concordia
salee@alcor.concordia.ca

Dans leur rapport final, Gérard Bouchard et Charles Taylor, coprésidents de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (ci-après Commission Bouchard-Taylor), font reposer sur le concept d'interculturalisme leur vision des solutions qu'ils jugent convenables d'appliquer pour dénouer ce que d'aucuns ont appelé la crise des accommodements raisonnables¹ et pour gérer de façon démocratique les défis que pose la diversité ethnoculturelle à la société québécoise. Ils proposent d'y arrimer le projet de société du Québec et recommandent entre autres à l'État québécois «[d'entreprendre] une vigoureuse campagne afin de promouvoir l'interculturalisme au sein de notre société, afin qu'il soit davantage connu»; «[de faire] une loi, un énoncé de principe ou une déclaration» qui serait le fruit de consultations publiques et aurait l'aval de l'Assemblée nationale, de manière à «mieux établir l'interculturalisme comme modèle devant présider aux rapports interculturels

* Une version antérieure de ce texte a été présentée à la réunion annuelle de l'Association canadienne de science politique, Université Carleton, 27-29 mai 2009. L'auteur remercie Christina Gabriel de ses commentaires au moment de la présentation. Il tient à remercier aussi Chalmers Larose, Anne-Marie Gingras, Greg Nielsen et les collègues du Scholars Circle à l'Université Concordia qui ont eu l'amabilité de discuter avec lui de divers aspects du texte. Merci également à la direction de la revue *Politique et Sociétés* de ses conseils.

1. Pour un survol de la question et une analyse des travaux de la Commission, voir Leslie Seidle, 2009, «Testing the Limits of Minority Accommodation in Quebec: The Bouchard-Taylor Commission», dans *The Ties That Bind: Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, sous la dir. de John-Erik Fossum, Johanne Poirier et Paul Magnette, Bruxelles, PIE-Peter Lang, p. 77-104.

au Québec»; et enfin «[d'encourager] sous toutes sortes de formes les contacts interculturels comme moyens de réduire les stéréotypes et de favoriser la participation et l'intégration à la société québécoise»².

L'idée de fonder sur l'interculturalisme l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec – et, partant, la conception même de la citoyenneté – n'est pas neuve. Elle s'inscrit en continuité d'une pensée qui caractérise depuis près de trois décennies la réflexion de l'État québécois et guide ses choix de politiques publiques en la matière. Bon nombre de politiciens de même qu'une assez large cohorte d'universitaires qui ont fait de l'étude des questions de diversité ethnoculturelle leur champ d'intérêt s'y rallient d'emblée. Marqués par le contentieux Québec-Canada, plusieurs estiment que les politiques du multiculturalisme mises en place par l'État canadien diminuent l'identité québécoise et ravalent les aspirations nationalitaires du Québec. L'interculturalisme représente pour eux une manière d'affirmer la spécificité québécoise quant à la manière de composer avec la diversité ethnoculturelle et témoigne de leur volonté d'établir un cadre institutionnel et civique libéré des contraintes de l'État canadien. Ils se justifient en insérant l'interculturalisme dans un registre conceptuel noble qui évoque volontiers l'harmonie et la réciprocité entre le groupe majoritaire francophone eurodescendant et les groupes ethnoculturels minoritaires et le désir partagé de construire une société solidaire sur des bases normatives communes. À leurs yeux, l'interculturalisme constitue une approche plus respectueuse des différences identitaires, plus démocratique, plus inclusive et plus à même de garantir une intégration réussie des groupes ethnoculturels minoritaires³.

Le rapport de la Commission Bouchard-Taylor participe donc d'une mouvance bien établie qui se prononce depuis assez longtemps sur les questions de rapports intercommunautaires et du vivre ensemble dans l'espace québécois. Et bien qu'elle ne soit

2. Gérard Bouchard et Charles Taylor, 2008, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, p. 269.

3. Pour un bilan des critiques du multiculturalisme canadien et du discours québécois sur l'interculturalisme, voir Micheline Labelle, 2008, «Les intellectuels québécois face au multiculturalisme : hétérogénéité des approches et des projets politiques», *Études ethniques au Canada*, vol. 40, n° 1, p. 33-56.

Résumé. Bien que plusieurs au Québec n'aient de cesse de vanter les vertus de l'interculturalisme comme modèle offrant une vision plus généreuse et respectueuse des revendications identitaires et des groupes ethnoculturels minoritaires, l'idée qu'ils en ont perpétué l'hégémonie socioculturelle de la majorité eurodescendante et reste en deçà de ce qui serait nécessaire pour renouveler la démocratie et poser les bases d'une citoyenneté large et ouverte. L'article propose, à partir d'un examen critique des principaux corpus conceptuels qui alimentent le discours interculturel, les linéaments théoriques et normatifs d'une conception de rechange qui puisse inspirer un mouvement de refondation de la philosophie sociale restrictive qui préside actuellement à l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec.

Abstract. Interculturalism has been praised for some time, particularly in Quebec, as a better model of ethnocultural diversity management. Though it is said to be more inclusive and respectful of ethnocultural minority claims, it does little to curb the sociocultural hegemony of Eurodescendant majorities. It fails as a result both to renew democracy and develop the foundations of a more generous and open citizenship. On the basis of a critical examination of the main tenets of interculturalist discourse, this paper proposes a theoretical and normative critique toward an alternative conception of the restrictive social philosophy that currently informs the management of ethnocultural diversity in Quebec.

pas sans ses détracteurs⁴, elle prend place avec confiance dans le débat public et cherche à investir sans détour la conscience collective. Encore récemment, au début de février 2010, un groupe d'universitaires soucieux de contrer ce qu'ils perçoivent comme la montée d'attitudes intransigeantes à l'égard des groupes ethnoculturels minoritaires publiaient dans *Le Devoir* un «Manifeste pour un Québec pluraliste» qui se réclamait sans équivoque de

4. On reproche généralement aux défenseurs de l'interculturalisme qu'articulent Bouchard et Taylor dans leur rapport (et dans leurs propres travaux d'universitaires) un pluralisme qui, à terme, mènera à la disparition de l'identité québécoise historique. Voir entre autres, à titre indicatif, Mathieu Bock-Côté, 2007, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal; Mathieu Bock-Côté, 2009, «Le multiculturalisme d'État et l'idéologie antidiscriminatoire», *Recherches sociographiques*, vol. 50, n° 2, p. 348-364; Jacques Beauchemin, 2002, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur. Pour une analyse de cette école de pensée, voir Chedly Belkhdja, 2008, «Le discours de la "nouvelle sensibilité conservatrice" au Québec», *Études ethniques au Canada*, vol. 40, n° 1, p. 79-100.

l'interculturalisme⁵. Quelques semaines plus tôt, Gérard Bouchard annonçait à la une qu'il préparait, sous le parrainage du gouvernement du Québec et du Conseil de l'Europe, un grand symposium international sur l'interculturalisme⁶. L'initiative aurait pour but avoué de mieux faire comprendre le concept, proposé d'emblée comme fondement de l'action qu'il semble désormais nécessaire de mener sur le front de la diversité ethnoculturelle et des rapports entre majorité et minorités.

Curieusement, malgré l'important capital de sympathie dont semble jouir l'interculturalisme au sein de la communauté des personnes qui, au Québec, pensent la diversité ethnoculturelle et conçoivent le maillage socio-institutionnel de populations et de groupes sociaux provenant d'horizons normatifs et culturels différents, le terme demeure indéfini. Les auteurs d'une étude détaillée sur la généalogie de l'interculturalisme en contexte québécois réalisée pour le compte de la Commission Bouchard-Taylor (et largement reprise dans le chapitre VI du rapport final) ont constaté, après avoir dépouillé tous les grands énoncés de principes et de politiques de l'État québécois des trois dernières décennies en matière d'intégration des groupes ethnoculturels minoritaires, que «les documents gouvernementaux, tout comme la littérature universitaire, n'ont pas clairement défini la signification à donner au terme d'interculturalisme. Celui-ci a été pris pour acquis, notamment pour distinguer l'approche québécoise du multiculturalisme canadien, par ailleurs rejeté officiellement dans les textes gouvernementaux»⁷. Ce que l'on comprend par

5. *Le Devoir*, 3 février 2010. Voir également le site Web du groupe: [<http://www.pourunquebecpluraliste.org>]. Les signataires du texte paru dans *Le Devoir* sont Pierre Bosset, Dominique Leydet, Jocelyn Maclure, Micheline Milot et Daniel Weinstock, mais ils ont reçu l'appui de plus de 850 autres signataires, pour la plupart professeurs d'université. Les initiateurs du manifeste cherchaient vraisemblablement à contribuer au débat public autour de la laïcité et des accommodements raisonnables qui a repris en crescendo à la suite de l'imposition par le gouvernement du Québec, en septembre 2008, du cours d'éthique et culture religieuse dans toutes les écoles publiques et à la multiplication au cours de 2009 de nouveaux exemples d'accommodements culturels et religieux souvent rapportés par les médias comme autant de dérives du principe d'accommodement raisonnable. Leur intention est de ramener la réflexion sur le terrain d'une citoyenneté pluraliste, ouverte à l'altérité et respectueuse des différences ethnoculturelles.

6. Alec Castonguay, 2010, «Bouchard veut relancer le débat sur l'intégration», *Le Devoir*, 12 janvier.

7. François Rocher, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart, 2007, *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois: généalogie d'un néologisme*, rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Montréal,

interculturalisme dans le discours québécois est donc surtout sous-entendu. Et bien que ses promoteurs usent à volonté des notions inspirantes et vertueuses de rapprochement, de dialogue et d'échange entre la majorité francophone et les groupes ethnoculturels minoritaires pour en rendre compte, il reste sans paramètres clairs, ni fondements précis.

Or, si tant est que le Québec puisse en arriver à se distinguer sur le plan de l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et s'offrir au monde comme un modèle démocratique exemplaire de gestion des dynamiques intercommunautaires à travers son adhésion à l'interculturalisme, quels principes doivent animer ce modèle ? De quelles idées, de quelles intentions, de quel horizon normatif l'interculturalisme doit-il participer ? Le présent texte tente principalement de répondre à ces questions en filigrane desquelles s'en inscrit une autre encore plus large qui s'impose à la plupart des sociétés occidentales : comment baliser la citoyenneté et le vivre ensemble de populations culturellement hétérogènes au sein d'un même espace socio-institutionnel de manière à satisfaire scrupuleusement aux exigences les plus rigoureuses de la démocratie ?

La démarche propose une exploration à la fois théorique et normative qui s'articule en trois temps. La première section considère différents corpus conceptuels qui informent aujourd'hui la parole publique sur l'interculturalisme, au Québec comme ailleurs. La deuxième section formule une analyse critique globale de ces corpus. La troisième section part de cette critique pour poser les assises théoriques d'une vision de l'interculturalisme qui cherche à dépasser celles qui font actuellement autorité. Le texte conclut enfin avec une réflexion générale sur les possibles de l'interculturalisme en contexte québécois.

DE L'INTERCULTURALISME : TROIS APPROCHES

« L'interculturalisme est une idée québécoise qui n'existe pas ailleurs », déclarait un collaborateur (anonyme) de l'équipe qui organise le symposium international de Gérard Bouchard sur l'interculturalisme au journaliste qui en rapportait la tenue éventuelle⁸. À vrai dire, contrairement à ce que d'aucuns croient,

Centre de recherches sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, p. 47. Voir également François Rocher et Micheline Labelle, sous presse, « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité : compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois », dans *Penser la diversité québécoise*, sous la dir. de Bernard Gagnon, Montréal, Québec-Amérique.

8. Castonguay, « Bouchard veut relancer le débat... », *op. cit.*

le Québec n'est pas seul à miser sur l'interculturalisme. L'Union européenne a déclaré l'année 2008 «Année européenne du dialogue interculturel» et le Conseil de l'Europe, qui s'affaire depuis 2005 à développer un plan d'action visant à faire du dialogue interculturel un instrument prioritaire de cohésion sociale à travers l'Europe, déposait en juin 2008 son *Livre blanc sur le dialogue interculturel – Vivre ensemble dans l'égalité*⁹. En Grande-Bretagne, longtemps vendue à l'idée du multiculturalisme, des spécialistes en relations interethniques se sont mis en frais au cours des dernières années d'en souligner les limites et de vanter auprès des autorités politiques les mérites d'une vision des rapports sociaux fondée spécifiquement sur l'interculturalisme¹⁰. Par ailleurs, on voit poindre chez divers groupes racisés et subalternisés d'Amérique latine et d'Asie une volonté politique de renverser la dynamique historique de leur amoindrissement socioéconomique sur la base d'un discours articulé autour de l'interculturalisme comme matrice de changement social¹¹.

Bien qu'une définition officielle de ce qu'implique l'idée d'interculturalisme dans le champ des politiques publiques tarde encore à prendre forme au Québec, les pratiques de plusieurs domaines d'activité (de l'éducation à la médecine, en passant par le monde des affaires, les organismes de solidarité communautaire et la plupart des sciences humaines) s'en réclament néanmoins depuis un certain temps et se fondent sur un vocabulaire et un univers conceptuel assez bien développés¹². Qu'en est-il ? Peut-on

9. Conseil de l'Europe, 2008, *Livre blanc sur le dialogue interculturel*. «Vivre ensemble dans l'égalité», Strasbourg, Conseil de l'Europe, [http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/default_FR.asp ?], consulté le 8 août 2008.

10. Voir Phil Wood, Charles Landry et Jude Bloomfield, 2006, *Cultural Diversity in Britain. A Toolkit for Cross-Cultural Cooperation*, York, Joseph Rowntree Foundation; et Phil Wood et Charles Landry, 2008, *The Intercultural City. Planning for Diversity Advantage*, London, Earthscan.

11. Voir Joanne Rappaport, 2005, *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press; et Rustom Bharucha, 2000, *The Politics of Cultural Practice. Thinking Through Theatre in an Age of Globalization*, Hanover, Wesleyan University Press.

12. À titre d'exemple, l'*International Journal of Intercultural Relations* publie régulièrement depuis 1977 la recherche universitaire en sciences sociales sur les facettes les plus diverses des rapports entre groupes culturels, religieux, linguistiques, ethniques et nationaux au sein des États contemporains. Au Québec, l'actuel Institut interculturel de Montréal existe depuis 1963 (sous l'appellation d'abord de Centre Monchanin, puis de Centre interculturel Monchanin) et ses membres se sont toujours consacrés à la recherche-action

trouver là matière sur laquelle ancrer la sensibilité interculturelle¹³ que MM. Bouchard et Taylor aimeraient voir l'État québécois endosser officiellement ?

Pour en juger, passons d'abord en revue les trois façons de poser l'interculturalisme que l'on trouve dans la documentation pertinente : l'approche instrumentaliste, l'approche humaniste et l'approche étatique. Quoiqu'elles se distinguent l'une de l'autre, il convient de les appréhender comme trois facettes complémentaires constitutives de la vision qui propose actuellement l'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité ethnoculturelle au sein des démocraties libérales.

L'interculturalisme instrumentaliste

Une certaine propension aux unions exogames, l'existence de réseaux d'affaires et sociaux regroupant des personnes d'horizons culturels et identitaires variés, la disponibilité de produits de consommation alliant différentes influences culturelles, la présence d'immeubles et d'œuvres d'art reflétant différentes histoires et traditions culturelles au sein des endroits les plus fréquentés de la ville, la mise en place de programmes favorisant au sein des administrations publiques et des entreprises privées une plus grande sensibilité des individus à la diversité des cultures : voilà pour ceux que l'hybridité et la mixité culturelle apparentes des grands espaces urbains contemporains emballent¹⁴ autant d'indicateurs d'interculturalisme, autant de signes que l'imaginaire social est disposé à adopter la diversité ethnoculturelle comme principe moteur et accepte d'en faire le point d'ancrage du renouveau social et économique.

Selon cette perspective, toute société marquée par la coexistence et l'interaction en un même cadre socio-institutionnel d'individus participant de cultures, de langues et de systèmes de valeurs dissemblables est nécessairement interculturelle. La diversité inhérente de tels contextes y est présentée d'emblée comme plus-value

vouée à la mise en place de dynamiques sociales favorables à l'échange et à la communication entre les divers groupes ethnoculturels qui composent la société québécoise.

13. Le mot «interculturaliste» est employé à dessein ici pour qualifier toute chose, personne ou pratique qui participe de l'interculturalisme au sens de philosophie, de concept ou de principe. Le mot «interculturel» est employé plutôt pour qualifier la réalité d'une interaction entre univers culturels ou identitaires différents.
14. Voir surtout Wood, Landry et Bloomfield, *Cultural Diversity in Britain*, *op. cit.*, de même que Wood et Landry, *The Intercultural City*, *op. cit.*

et facteur d'enrichissement social. Partant, l'interculturalisme y est d'abord synonyme d'ouverture à l'Autre et apparaît comme philosophie d'action dont le propre est de chercher 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. Le succès de pareille démarche tient en grande partie à la présence de leaders politiques et communautaires ainsi que d'innovateurs culturels et économiques déterminés à tableter sur la diversité ethnoculturelle, prêts à servir de pont entre les groupes et capables d'initier et de soutenir des projets (sociaux, artistiques, économiques) qui passent obligatoirement par la connaissance de l'Autre et l'interpénétration des cultures.

Cette représentation de l'interculturalisme convie à l'esprit l'image de collectivités harmonieuses et sympathiques où chacun aura compris l'importance de transcender ses propres *a priori* culturels et normatifs pour aller vers l'Autre et trouver avec lui un *modus vivendi* qui convienne à tous et rehausse la qualité de la Cité comme espace social et économique global. Le Québec, pourrait-on arguer, œuvre déjà en ce sens : la grande popularité à Montréal, par exemple, de festivals artistiques internationaux et multiculturels où règnent le droit à la différence culturelle et celui d'investir l'espace public de cette même différence (tels que Nuits d'Afrique, les Francofolies, Carifesta et le festival de Jazz) en serait la preuve. 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 ? On peut le penser.

Toutefois, l'intérêt, même le plus authentique et sincère, de larges couches de la société pour des expressions artistiques et culturelles étrangères à celles qui animent la culture majoritaire ne signifie pas nécessairement qu'une plus grande sensibilité à l'altérité et qu'un désir profond de se conformer à ses impératifs infusent désormais l'imaginaire social. Il n'est pas impossible que la multiplication d'échanges intercommunautaires et de sites d'interactions valorisantes entre des individus provenant d'horizons culturels différents concoure, à terme, à la matérialisation de la vision interculturaliste dont il est question ici, mais il faut distinguer entre des expériences interculturelles qui prennent vie plus ou moins spontanément grâce surtout à la personnalité d'acteurs sociaux engagés et une volonté profondément ancrée, tant au niveau de la société que de l'État, de reconfigurer la matrice sociale des rapports de pouvoir selon des paramètres qui récusent sans équivoque les hiérarchies socioéconomiques symboliques et réelles qui tiennent majorité et minorités à distance sociale l'une des autres. Sans cette volonté essentielle, la multiplication des

expériences interculturelles pourrait en bout de piste ne constituer rien de plus que la juxtaposition d'histoires de vies riches de rapports interpersonnels variés et stimulants dont les bienfaits profitent au premier chef aux individus qu'elles concernent, sans constituer pour autant une nouvelle normativité sociale et intercommunautaire dont la société toute entière serait pénétrée.

L'interculturalisme humaniste

Le deuxième courant de l'interculturalisme a pris forme à travers une éthique humaniste des relations sociales et s'est manifesté dans une réflexion en constante évolution que mènent depuis quelques décennies spécialistes et théoriciens de l'éducation¹⁵. Ces derniers ont avancé avec le temps diverses conceptions de l'éducation interculturelle, passant au début de simples injonctions bien intentionnées d'ouverture à l'Autre, d'appels à l'acquisition d'une meilleure connaissance de sa culture, à des démarches théoriques sophistiquées qui maillent éducation interculturelle et éducation à la citoyenneté. Dans l'ensemble, les chercheurs et les penseurs qui appartiennent à cette mouvance abordent l'interculturalisme sous l'angle des stratégies de communication et de transmission du savoir qu'il leur semble souhaitable de développer de façon à favoriser chez tous les citoyens une plus grande sensibilité au pluralisme identitaire et culturel de nos sociétés et, partant, une acceptation inconditionnelle de ses impératifs. À travers cette lunette, l'interculturalisme prend forme dans la rencontre des cultures et le nécessaire dialogue qui doit l'accompagner, dans la réciprocité entre les individus engagés dans une dynamique d'interaction d'univers culturels différents. Il ne peut y avoir d'interculturalisme réussi, toutefois, sans préparer et former les élèves – les citoyens et citoyennes de demain – à vivre en harmonie dans une société pluraliste, à communiquer sans préjugé dans un

15. La documentation pertinente est trop abondante pour en faire adéquatement état ici. On consultera à profit néanmoins : Michel Pagé, 1993, *Courants d'idées actuels en éducation des clientèles scolaires multiethniques*, Québec, Conseil supérieur de l'éducation, coll. « Études et recherches »; Françoise Lorcerie, 2002, « Éducation interculturelle : état des lieux », *VEI Enjeux*, n° 129, p. 170-189; Fernand Ouellet, 2002, « L'éducation interculturelle et l'éducation à la citoyenneté », *VEI Enjeux*, n° 129, p. 146-167; et Martine Abdallah-Pretceille, 2003, *Former et éduquer en contexte hétérogène*, Paris, Anthropos.

contexte multiethnique et multiculturel, à s'ouvrir à la différence (sans nier pour autant sa propre identité culturelle) et à embrasser sans réserve le caractère pluriel de la société¹⁶.

La personne humaine constitue dans cette perspective le foyer central d'attention. Cette vision particulière de l'interculturalisme repose sur le postulat selon lequel il faut d'abord intervenir au niveau des individus; il faut agir sur leur manière de penser et de vivre la diversité ethnoculturelle. En tant que principal responsable des processus d'éducation et de transmission des savoirs, l'État n'est pas forcément absent du tableau, mais il ne lui appartient pas nécessairement pour autant de déterminer et de contrôler les modalités du vivre ensemble auquel une société pluraliste harmonieuse aspire. Aussi, les membres de l'Institut interculturel de Montréal plaident-ils au contraire en faveur d'«un effort de décentration de la vision étatique du pluralisme culturel». Il faut, expliquent-ils, «se situer au niveau plus existentiel de la vie quotidienne des citoyens [...], partir du vécu et élaborer un mode de convivialité en s'engageant dans un dialogue sur le vécu des personnes et des communautés diverses qui composent notre société. [L]es transformations de la société nécessitent une synergie qui commence au niveau des personnes, traverse les communautés et rejoint la société et ses institutions»¹⁷.

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? Il y dans la réalité des rapports intercommunautaires au sein des sociétés multiculturelles et multiethniques des obstacles de taille que même un état d'esprit empreint de générosité envers autrui ne saurait abaisser avec aise. Tout le débat des dernières années à propos des accommodements raisonnables au Québec n'est pas sans rappeler qu'existent autour d'enjeux cruciaux tels que les valeurs religieuses, les rapports homme-femmes, les représentations socioculturelles de la sexualité, les obligations morales et politiques de la citoyenneté, le rôle de l'État et la famille, des différences culturelles et normatives fondamentales et difficilement

16. Édith Gaudet et Sylvie Loslier, 2004, *Penser, agir et s'engager en éducation interculturelle, en éducation aux droits et à la citoyenneté*, Montréal, Service interculturel collégial, p. 24.

17. Institut interculturel de Montréal, 2007, *Le Québec pluraliste à la lumière d'une pratique interculturelle*, mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Montréal, Institut interculturel de Montréal, p. 14.

conciliables que la meilleure volonté d'apaisement social peine à aplanir – et ce, malgré la mise en œuvre en 1998 d'une politique explicite d'éducation interculturelle¹⁸.

Le philosophe Will Kymlicka soutient que l'accent mis par certains modèles d'éducation interculturelle sur la compréhension mutuelle des cultures et sur la réforme des mentalités que cela suppose est, au fond, mal avisé: ce qui compte n'est pas tant que nous sachions apprécier le contenu de la culture de l'Autre, mais bien que nous comprenions que son système de valeurs diffère sensiblement, voire irrémédiablement, du nôtre et que nous en arrivions à accepter en bout de piste que l'État ne doive favoriser aucun groupe en particulier lorsque vient le temps d'établir les conditions du vivre ensemble¹⁹. Les implications normatives de cette position en feront sourciller certains – particulièrement dans la mesure où elle mise sur la neutralité de l'État –, mais elle a au moins le mérite de mettre en relief deux aspects que néglige l'interculturalisme posé comme éthique humaniste: d'abord qu'il n'est pas nécessaire d'être pénétré de la culture de l'Autre pour vivre en paix avec lui²⁰, mais aussi que les relations intercommunautaires ne tiennent pas simplement à la bonne volonté des individus. Elles se vivent plutôt dans une distance sociale et normative qui oppose les uns et les autres, prennent forme dans des rapports de pouvoir qui jouent au désavantage de certains groupes et ne peuvent se résoudre que dans la tension de négociations dont tous, forcément, ne sauront sortir gagnants.

La réalité du pouvoir et de l'hégémonie normative de la culture dominante échappe en fait à l'éthique humaniste qui cantonne plutôt son appréhension des rapports interethniques et

18. Gouvernement du Québec, 1998, *Une école d'avenir. Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*, Québec, Ministère de l'Éducation; Gouvernement du Québec, 1998, *Plan d'action en matière d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*, Québec, Ministère de l'Éducation; et Édith Gaudet et Sylvie Loslier, 1999, *Une politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle: un atout pour le collégial*, Montréal, Service interculturel collégial.

19. Will Kymlicka, 2003, «Multicultural States and Intercultural Citizens», *Theory and Research in Education*, vol. 1, n° 2, p. 164.

20. Will Kymlicka (*Id.*, p. 155-156) note à cet effet que les cas de la Belgique, de la Suisse et même du Canada en témoignent. Dans ces États démocratiques et libéraux, fondés sur la règle du droit et des conventions politico-juridiques respectés par tous, divers groupes nationaux et communautés linguistiques coexistent pacifiquement dans une indifférence mutuelle relative. Leurs rapports se déroulent pour l'essentiel par le biais de la médiation institutionnelle de l'État plutôt que par celui des liens intercommunautaires véritablement interculturels qui reflèteraient d'emblée d'enrichissants et constructifs changements des mentalités.

interculturels dans un registre psychologisant inapte à supputer les effets des dynamiques socio-institutionnelles et des mécanismes de pouvoir qui les sous-tendent. Or, sans un travail sur les structures de pouvoir qui bien souvent figent l'interface entre le groupe majoritaire et les minorités ethnoculturelles, les meilleures intentions de modification des mentalités risquent de ne jamais se concrétiser.

L'interculturalisme étatique

La troisième manière de saisir l'interculturalisme partage avec celle proposée par l'éthique humaniste des *a priori* similaires. Il y est également question d'ouverture, de dialogue des cultures et de considération pour le vécu des personnes, mais avec à la clé des objectifs plus clairement sentis de cohésion sociale et d'intégration des porteurs de différence : 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.

Ainsi, le gouvernement québécois affirme sur *Québec interculturel*, un des deux sites Web du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, que « [l]a société québécoise, qui vit à l'heure de l'interculturel, profite pleinement de la richesse sociale, politique, culturelle et économique de son ouverture au pluralisme, à la diversité et à la multiplicité des appartenances »²¹. Cela tient, peut-on lire ailleurs sur le site, à ce que le gouvernement favorise le rapprochement interculturel « conçu comme un enjeu fondamental dans le processus conduisant à la pleine participation des personnes issues des communautés culturelles » ainsi que comme « un outil de changement, un mécanisme de transformation sociale » qui « vise, d'une part, à habilitier les personnes issues des communautés culturelles à devenir des acteurs à part entière de la société québécoise et à influencer les enjeux qui les concernent, à partir de leurs besoins et de leurs aspirations [et], d'autre part, à sensibiliser la population québécoise à l'apport des ces personnes au développement du Québec »²².

21. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, [<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/index/html>], consulté le 21 novembre 2007.

22. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, [<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/rapprochement/assises-proche.html>], consulté le 21 novembre 2007.

Mais l'interaction des cultures souhaitée et célébrée par l'État n'est pas laissée au hasard. Celui-ci se garde bien d'inviter au réagencement des balises socio-institutionnelles déjà en place ou, tant s'en faut, à la reconfiguration des structures de pouvoir qui assurent l'hégémonie normative de la majorité. Construire une société interculturelle au Québec, soutient le gouvernement actuel, c'est « assurer l'harmonie en favorisant le maintien et l'appropriation de valeurs et principes d'actions qui réunissent l'ensemble des citoyennes et des citoyens [et] fondent la cohésion de la société ». Ces valeurs et principes – auxquels, prend-on soin de souligner, « [c]haque personne a la responsabilité de s'y conformer dans sa vie publique et parfois même privée » – ne sont pas sujets à discussion, car ils ont déjà pris forme dans la Charte des droits et libertés de la personne, la Charte de la langue française, le Code civil, le code criminel et quelques grands énoncés de principes (notamment sur l'immigration, la discrimination raciale et l'égalité en emploi dans les organismes publics) qui fixent le cadre et les normes sociales du vivre ensemble au Québec depuis plusieurs décennies²³.

Conçu ainsi, l'interculturalisme exclut donc l'idée d'une refonte de la dynamique prédominante des rapports intercommunautaires : va pour l'ouverture à l'Autre et le rapprochement des cultures, va également pour sa participation à la vie citoyenne, à la condition que les paramètres normatifs préétablis de la communauté politique ne soient pas remis en question et que la stabilité des institutions et des règles d'interaction sociale soit préservée. On baigne ici dans le registre de l'obligeance bienveillante et généreuse à l'égard de l'Autre, non pas dans l'autocritique des fondements identitaires historiques de la société d'accueil.

Dans son *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, le Conseil de l'Europe déploie une vision analogue de l'interculturalisme, à cette différence – souveraineté des États membres oblige – que l'on ne semble pas à première vue y présumer d'avance le contenu spécifique du cadre socio-institutionnel du vivre ensemble et de ses normes afférentes. On se dit certes lié par les grands principes d'égalité entre les hommes et les femmes, de respect des différences, de démocratie et de dignité de la personne (principes sur lesquels presque tout le monde s'entend en théorie), mais on parle plutôt d'une identité commune qui reste « à construire ». Contrairement à celle de l'État québécois, la conception de l'interculturalisme qu'articule le Conseil de l'Europe évoque l'élaboration d'un espace sociopolitique encore imprécis et indéterminé qui demande

23. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, [<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/index/html>], consulté le 21 novembre 2007.

à être meublé à neuf du produit, peut-on supposer, du dialogue entre les cultures. L'horizon politique que contemple le Conseil participe toutefois des mêmes préoccupations : il s'agit de poser les jalons d'une intégration respectueuse de l'Autre autour d'un tronc normatif commun dans le but de maintenir la cohésion sociale.

En fait, l'invocation de la notion d'interculturalisme par le Conseil de l'Europe traduit la hantise qu'éprouvent la plupart de ses membres à l'égard de la fragmentation sociale dont serait porteur le communautarisme, c'est-à-dire, selon les rédacteurs du *Livre blanc*, une conception de l'ordre social qui s'est développée au cours des décennies d'après-guerre avec l'intensification de l'immigration, particulièrement dans les pays d'Europe de l'Ouest, et qui préconise la reconnaissance politique de systèmes de valeurs différents des communautés minoritaires au même titre que celui de la majorité d'accueil²⁴. Et, pour plusieurs, c'est là où le bât blesse : cette mise à égalité des normes et des valeurs occidentales et non-occidentales – ce ravalement de la supériorité supposée de l'Occident – froisse les majorités dominantes et menace leur hégémonie culturelle et identitaire. Sentiment politiquement inavouable, elles s'en défendent bien, il va sans dire, et attribuent plutôt leur inquiétude au fait que le communautarisme « [favorise] la ségrégation des communautés et l'incompréhension mutuelle [et contribue] à l'affaiblissement des droits des individus (notamment ceux des femmes) au sein des communautés minoritaires, perçues comme des acteurs collectifs »²⁵. Ce serait par souci d'harmonie sociale et surtout de protection des éléments les plus vulnérables de la société que l'on estime devoir récuser les aspirations communautaristes : toutes ces femmes, entre autres, issues de groupes et de cultures minoritaires, connaîtraient un sort autrement moins enviable au sein de leur communauté d'origine sans les garanties constitutionnelles de démocratie et d'égalité qu'offrent les États européens.

L'interculturalisme procure en somme une échappatoire morale et politique commode : alors qu'il serait à toutes fins pratiques indéfendable de revenir à l'approche assimilationniste qui a longtemps caractérisé l'État-nation et imposé pour seule norme le système de valeurs de la majorité, il permet aux États confrontés à la gestion de sociétés multiculturelles modernes de professer avec noblesse leur enthousiasme pour la diversité constitutive de la société tout en l'encadrant des « normes communes » destinées à « [exclure] le relativisme moral »²⁶ socialement improductif du communautarisme. Brandie par l'État, la notion d'intercultural-

24. Conseil de l'Europe, *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, p. 10.

25. *Ibid.*

26. *Id.*, p. 11.

lisme reluit donc de la possibilité de colmater la brèche ouverte dans l'unité du sujet politique par la multiplication des revendications identitaires ethnoculturelles: voie mitoyenne en quelque sorte, elle semble apte à soulager le fardeau des décideurs et des gestionnaires publics coincés entre la volonté continue d'hégémonie normative des majorités dominantes et les aspirations particularistes minoritaires que les exigences de la démocratie ne permettent plus désormais d'évacuer inconsiderément.

Ce souci de la voie mitoyenne repose toutefois sur une contradiction conceptuelle totalement passée sous silence et donc jamais résolue. Il y a dissonance en effet entre le prétendu respect de l'interculturalisme étatique pour la libre affirmation des identités particulières et son désir prononcé de fondre ces dernières dans une matrice commune au sein de laquelle, promet-on, elles sauront se retrouver, mais qui, sous le vernis, apparaît largement et inéluctablement constituée des *a priori* normatifs de la culture ou de l'identité nationale dominante. L'interpénétration des cultures qui sous-tend la notion d'interculturalisme et que l'on brandit fièrement comme une forme de progrès sociopolitique apparaît en réalité comme une dynamique à sens unique de la culture majoritaire vers les cultures minoritaires. La dynamique inverse, sans être honnie nommément, n'est pas souhaitable en raison du potentiel d'instabilité et de fragmentation sociale qu'elle représente aux yeux de l'État. 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.

INTERCULTURALISME ET POUVOIR SOCIAL

Au terme de ce tour d'horizon, une question surgit d'emblée: l'interculturalisme qui se dégage des corpus recensés représente-t-il l'avancée démocratique dont on le dit porteur si, en bout de ligne, les hiérarchies qui opposent les identités majoritaires et dominantes aux identités minorisées et subalternisées restent intactes; si rien de significatif, autrement dit, n'est entrepris pour les désamorcer et mettre en cause les fondements inégalitaires sur lesquels doivent interagir le Soi et l'Autre dans l'espace public? Poser la question c'est en quelque sorte y répondre: elle met en relief les limites conceptuelles d'une vision des dynamiques de contact interethnique et interculturel qui évacue la réalité des rapports de pouvoir foncièrement inégalitaires qui marquent ces mêmes dynamiques.

Les trois manières examinées dans la section précédente d'envisager l'interculturalisme partagent une double volonté : faciliter le trafic entre les frontières identitaires et culturelles qui compliquent les relations intercommunautaires et en aplanir les irritants qui compromettent la paix sociale, avec à la clé le sentiment de poser les balises d'une société accommodante, plus juste, égalitaire et meilleure. L'émergence de la notion d'interculturalisme dans le discours public participerait donc *a priori* d'un souci bienveillant et démocratique d'amélioration des conditions de coexistence de groupes nationaux, linguistiques, culturels et ethniques hétérogènes rassemblés par les aléas de l'histoire en une même communauté politique. Toutefois, on l'a constaté, ou bien la documentation qui fait autorité conçoit la dynamique d'interaction de manière univoque, laissant à la majorité le contrôle ultime sur les paramètres et l'issue du dialogue, ou bien elle colle à une vision irréaliste et apolitique de brassages culturels sympathiques et de relations intercommunautaires amènes pour contourner en bout de piste la question de l'hégémonie culturelle et socioéconomique de la majorité. En fait, le ton généralement optimiste qui marque le propos n'est pas sans refléter une compréhension idéalisée des rapports sociaux entre groupes ethnoculturels différents dans les démocraties libérales. La chose n'est pas anodine, ni sans conséquence : cette compréhension débouche sur une saisie inexacte du sens des rapports entre majorités et minorités ethnoculturelles et compromet le plein déploiement des promesses bienfaitrices de changement social mélioratif que chaque approche accole à l'interculturalisme.

Vivre en situation d'interculturalité, d'interaction avec un Autre culturellement différent, voire divergent, ne signifie pas forcément que l'on soit animé d'une volonté d'entrer en relation avec cet Autre au-delà de ce que requiert l'élémentaire politesse, ni, encore moins, que l'on soit possédé du désir de poser avec lui les fondements d'un univers culturel, discursif, identitaire ou institutionnel nouveau au sein duquel on se retrouverait ensemble, sans appréhension, en toute sécurité et en toute égalité.

Le politologue américain bien connu Robert Putnam concluait récemment au terme d'une recherche de longue haleine comprenant plus de 30 000 entrevues menées dans une quarantaine de localités des États-Unis que plus le niveau de diversité ethnoculturelle est élevé, plus les gens ont tendance à éviter les contacts, à se désengager de la vie de la communauté au sein de laquelle ils évoluent et à avoir une confiance moindre en leurs concitoyens : bref, l'hétérogénéité ethnoculturelle d'une société en réduirait le

degré de cohésion sociale²⁷. Cette étude n'a pas été sans soulever la controverse, particulièrement entre ceux qui croient que la régularité des liens sociaux entre personnes d'horizons ethnoculturels différents favorise l'harmonie intercommunautaire – le rapport Bouchard-Taylor abonde en ce sens – et ceux qui estiment, au contraire, que les rapports de proximité entre groupes ethniquement et culturellement différents sont porteurs de discorde sociale²⁸. À vrai dire, pour chaque étude qui confirme ou affine les conclusions de Robert Putnam, il est possible d'en trouver d'autres qui soutiennent que la diversité ethnoculturelle n'a qu'un impact négligeable sur la cohésion sociale²⁹ ou qui attribuent à la coexistence de cultures et de modes de vie différents le succès socioéconomique et le caractère innovant des grandes cités contemporaines³⁰. Cela prouve en fait qu'il demeure plutôt vain de se faire le chantre ou le critique de la diversité ethnoculturelle, puisque, dans la réalité des choses, elle peut se manifester au sein d'un espace socio-institutionnel donné aussi bien par des répercussions qui paraîtront négatives que par des aspects que d'aucuns tiendront pour positifs.

Le véritable enjeu analytique de la question est ailleurs. Il ne s'agit pas tant de savoir si la multiplication des contacts interculturels constitue un dessein louable ou de mesurer le niveau d'adéquation entre diversité ethnoculturelle et cohésion sociale, que de saisir le sens et la nature des rapports sociaux qui prennent forme à travers ces contacts. L'anthropologue norvégien Fredrick Barth a exploré en profondeur la question des rapports entre groupes ethnoculturels différents dans les contextes sociaux le plus divers et a montré il y a déjà plusieurs années que le mouvement constant des individus de part et d'autre des frontières culturelles et identitaires est rarement garant de l'abolition de ces mêmes frontières. C'est que les différences, les distinctions, voire les oppositions qui perdurent malgré des contacts interethniques et interculturels continus (et même malgré l'interdépendance qui peut caractériser

27. Robert Putnam, 2007, « *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century – The 2006 Johan Skytte Prize Lecture* », *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, n° 2, p. 137-174.

28. Michael Jonas, 2007, « The Downside of Diversity », *The Boston Globe*, August 5, [http://www.boston.com/news/globe/ideas/articles/2007/08/05/the_downside_of_diversity], consulté le 29 décembre 2008.

29. Amanda Aizlewood et Ravi Pendakur, 2005, « Ethnicity and Social Capital in Canada », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 37, n° 2, p. 77-102.

30. Richard Florida, 2005, *Cities and the Creative Class*, New York, Routledge ; Jan Rath, 2007, *Tourism, Ethnic Diversity and the City*, New York, Routledge ; et Scott Page, 2007, *The Difference*, Princeton, Princeton University Press.

la relation entre deux groupes), ne sont pas forcément attribuables à l'absence de mobilité ou au manque d'information sur l'Autre, mais bien à la reproduction de processus sociaux d'exclusion et d'incorporation historiquement ancrés³¹. En d'autres mots, c'est dans la réalité des rapports socioéconomiques de pouvoir et de domination établis au fil du temps et dans les structures institutionnelles créées pour les préserver et les reproduire qu'il faut chercher les raisons de la pérennité des hiérarchies et des différences de statut qui distinguent et opposent majorités et minorités ethnoculturelles dans nos sociétés.

La philosophie politique, la sociologie, l'anthropologie et les *cultural studies* ont abondamment théorisé et montré combien les processus d'exclusion, de racisation et de subalternisation qui assombrissent les relations sociales entre majorités et minorités ethnoculturelles au sein des démocraties libérales résultent de dynamiques de domination et de logiques de pouvoir qui fonctionnent généralement au seul profit de populations eurodescendantes et au maintien de leur hégémonie socioculturelle³². Il faut dire qu'il n'est pas dans l'intérêt politique de ces dernières de poser la problématique en termes de pouvoir. D'une part, ce leur serait admettre que la société fonctionne de manière fondamentalement inégalitaire et qu'elles sont, de ce fait, incapables de vivre en accord avec les préceptes de justice sociale qu'elles arborent volontiers. D'autre part, ce leur serait reconnaître qu'elles occupent une position sociale qui les avantage au détriment d'autres groupes et qu'il est on ne peut plus normal que ceux-ci estiment devoir remettre en question leur hégémonie. En fait, cela viendrait contredire la fiction fondatrice de la société libérale selon laquelle tout un

31. Fredrick Barth, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans *Les théories de l'ethnicité*, sous la dir. de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, Paris, Presses universitaires de France, p. 205-250.

32. Il est impossible de présenter ici tout le corpus pertinent à cet effet, mais notons à titre indicatif quelques classiques, dont : Frantz Fanon, 1976, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero; Edward Said, 2005, *L'orientalisme*, Paris, Seuil; Gayatri Spivak, 1988, « Can the Subaltern Speak ? », dans *Marxism and the Interpretation of Culture*, sous la dir. de Cary Nelson et Lawrence Grossberg, Londres, Macmillan, p. 271-313. Parmi les travaux à caractère plus empirique, notons également : Howard Winant, 2001, *The World Is a Ghetto. Race and Democracy Since World War II*, New York, Basic Books; Thomas Blom Hansen et Finn Stepputat, 2005, *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and State in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press; Sunera Thobani, 2007, *Exalted Subjects. Studies in the Making of Race and Nation in Canada*, Toronto, University of Toronto Press; et Ella Shoat et Robert Stam, 1994, *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*, Londres et New York, Routledge.

chacun bénéficie du même traitement, indépendamment de son origine, son ethnicité, sa religion, son sexe ou la longévité de son enracinement social.

Cette fiction explique en grande partie que l'interculturalisme soit rarement considéré par ses promoteurs en dehors d'un tableau dépolitisé des relations sociales et des dynamiques de pouvoir qui sous-tendent l'expérience de la différence et de l'altérité à laquelle les groupes ethnoculturels minoritaires sont soumis. On préférera l'appel aux bons sentiments et les connotations rassurantes de dialogue, de rencontre et d'échange couramment accolées à l'interculturalisme plutôt qu'une perspective qui admettrait le caractère socialement et politiquement construit des décalages souvent considérables entre les groupes ethnoculturels minoritaires et la majorité socioculturelle aux titres de l'accomplissement socioéconomique, de l'accès aux ressources (tant matérielles que symboliques) et de la qualité de vie. De même, on s'évitera d'évoquer toute démarche qui engagerait à la transformation des structures socio-institutionnelles qui légitiment les écarts socioéconomiques entre majorité et minorités ou toute possibilité de reformulation des fondements mêmes de la démocratie.

Ainsi, par exemple, bien que le rapport de la Commission Bouchard-Taylor ne manque pas de noter les effets délétères du sous-emploi et de la discrimination systémique dont plusieurs immigrants et membres de groupes racisés font l'objet³³, ses auteurs réduisent le phénomène à une affaire de correction des mentalités, d'ajustement des conduites et des pratiques socioéconomiques de la majorité et se dispensent d'incriminer la logique sociopolitique fondamentale de la société québécoise – c'est-à-dire le fait que, en tant que société de marché, elle fonctionne, par définition, à l'ostracisme³⁴ et que la majorité eurodescendante s'y croit investie d'une supériorité normative et culturelle qui, dans son esprit, justifie son ascendant³⁵. Leur analyse tient finalement assez peu compte des processus sociaux d'exclusion, de subalternisation et de racisation qui, au Québec comme dans le reste des sociétés

33. Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, chap. XI.

34. Serge Latouche, 1991, *La planète des naufragés*, Paris, La Découverte; et Danièle Lochak, 2003, «Loi du marché et discrimination», dans *Lutter contre les discriminations*, sous la dir. de Daniel Borillo, Paris, La Découverte, p. 11-37.

35. Daniel Salée, 2007, «The Quebec State and the Management of Ethnocultural Diversity: Perspectives on an Ambiguous Record», dans *The Art of the State III: Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, sous la dir. de Keith Banting, Tom Courchene et Leslie Seidle, Montréal, Institute for Research on Public Policy, p. 105-142.

occidentales contemporaines, sont non seulement à la source même des tensions intercommunautaires, mais en constituent le fondement opérationnel.

Or, ces processus demeurent bien actifs et leurs manifestations on ne peut plus réelles. Ils prennent vie à travers des rapports de pouvoir qui fonctionnent généralement à l'avantage des populations eurodescendantes³⁶ et sont largement responsables de la dépossession territoriale et de l'effritement culturel des peuples autochtones, de l'utilisation abusive de la force de travail des immigrants en provenance de pays défavorisés, historiquement soumis au colonialisme européen, et de la mise à l'écart des réseaux socioéconomiques dominants de groupes dont l'altérité supposée est jugée irrémédiablement incompatible avec la norme socioculturelle prépondérante. Ces rapports de pouvoir se sont tissés à la fois par l'emprise que l'Occident a cherché et a réussi à exercer sur la presque totalité de la planète et les impératifs du système de production économique et de relations sociales concomitantes qu'il a imposé dans la foulée. Enfin, ils prennent appui sur des discours – dont toute rhétorique libérale en faveur de la diversité est partie prenante – qui banalisent leurs effets et masquent la domination dont jouissent les majorités eurodescendantes et les avantages considérables qu'elles en tirent³⁷.

Le rapport de la Commission Bouchard-Taylor est, à ce dernier égard, tout à fait typique, particulièrement lorsqu'il exhorte à « explorer nos similitudes au-delà de nos différences » et encourage « la promotion de valeurs communes comme points de rapprochement, comme sources de solidarité et comme éléments de définition d'un avenir ou d'un horizon pour le Québec »³⁸ : il donne ainsi à penser que lesdites différences résultent de simples incidents de parcours aisément rectifiables, pour peu que chacun sache y mettre du sien. Il gomme, du coup, les dynamiques délibérées de différenciation socioculturelle par lesquelles les majorités eurodescendantes ont justifié de tout temps leurs pratiques d'exclusion et de subordination de groupes ethnoculturels qui ne proviennent pas du même moule normatif, culturel ou identitaire et qui, par leur présence ou leur existence, représentent un obstacle aux desseins d'appropriation territoriale et d'accumulation matérielle de celles-ci.

36. Serge Latouche, 2005, *L'occidentalisation du monde*, nouvelle édition, Paris, La Découverte.

37. Colin Mooers, 2005, *Multiculturalism and Citizenship: Some Theoretical Reflections*, CERIS Working Paper, n° 37, Toronto, Joint Centre of Excellence for Research on Immigration and Settlement.

38. Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, p.126.

Ce déni de la réalité du pouvoir dans la régulation de la présence de l'Autre est profondément ancré dans l'imaginaire social libéral des majorités eurodescendantes et constitue le principe directeur de leur saisie de la diversité ethnoculturelle. Il leur permet de ne pas avoir à mettre en cause leur position hégémonique – il ne saurait être question d'hégémonie puisqu'elles prétendent n'exercer aucun pouvoir particulier – et surtout de ne pas avoir à repenser plus qu'il n'est nécessaire les termes du vivre ensemble. L'invitation que constitue l'interculturalisme à apprécier les minorités ethnoculturelles comme une source essentielle d'enrichissement socioculturel devrait suffire pour convaincre de leur bonne foi : elles admettent à la limite quelques ratés dans leur comportement à l'égard des groupes ethnoculturels minoritaires, mais elles font désormais amende honorable et s'apprêtent à corriger le tir.

À vrai dire, tout aussi avenants qu'ils puissent paraître, les appels interculturalistes à l'ouverture et à l'accueil de la culture de l'Autre n'en demeurent pas moins, eu égard à la logique sociétale fondamentale qui anime les sociétés occidentales, un acte de pouvoir – un acte d'affirmation hégémonique – perpétré par la majorité. Nonobstant la sincérité des sentiments, dire vouloir s'ouvrir à l'Autre, c'est d'abord inscrire les membres de groupes ethnoculturels minoritaires dans le registre de l'altérité et donc d'une certaine hiérarchie sociale – ce qui se vérifie particulièrement dans le cas des groupes racisés et subalternisés –, puis à les en retirer (avec magnanimité apparente) après s'être convaincu qu'ils pouvaient être de quelque utilité. En d'autres mots : on crée une distance avec cet Autre qui nous est étranger (par le fait même de le situer dans sa différence), on le juge moins bien que soi ou sa différence nous incommode, mais comme cette réflexion ne nous honore guère, on tente de se disculper en cherchant tout de même dans son humanité quelques possibles liens de connivence (qui ne sauraient toutefois trop nous engager) et en se disant après tout qu'une certaine dose de diversité peut avoir du bon.

En clair, c'est toujours suivant l'imaginaire social dominant de la majorité socioculturelle qu'est établi l'écart social qu'il convient de maintenir à l'égard des groupes ethnoculturels minoritaires et que sont posées les balises de leur insertion et de l'accueil qu'il semble acceptable de leur réserver : à la majorité de décider au bout du compte des éléments de la culture de l'Autre qu'elle juge « enrichissants » et assimilables à son propre corpus normatif sans qu'il n'ait à subir de modification majeure. Le discours de l'enrichissement par l'Autre n'est pas assorti d'une remise en cause authentique de la culture majoritaire. En aucun temps l'ouverture souhaitée à l'endroit des groupes ethnoculturels minoritaires n'implique-t-elle que le contenu de la norme dominante doive

être soumis à l'approbation ou à la critique de ces derniers, que son bien-fondé puisse être véritablement contesté, et encore moins qu'un refus éventuel de la norme en question par les minoritaires soit envisagé comme un appel positif au renouvellement des fondements normatifs de la société. Le gain recherché par l'enrichissement qu'apporterait la culture de l'Autre semble n'avoir pas à se traduire en contrepartie par l'abandon de composantes clés de la culture majoritaire³⁹. L'insistance – réitérée maintes fois par de nombreux mémoires présentés à la Commission Bouchard-Taylor et depuis longtemps par la parole étatique – à enchâsser les rapports intercommunautaires au Québec dans un cadre normatif global inspiré essentiellement de l'histoire socio-institutionnelle particulière de la majorité francophone eurodescendante en témoigne par trop éloquemment. Le discours de l'enrichissement interculturel opère en fait comme un dispositif d'incorporation/régulation des groupes ethnoculturels minoritaires destiné à les inclure dans la communauté politique, en apparence en toute cordialité, mais sous réserve, c'est-à-dire selon les termes de la majorité et sans compromettre l'hégémonie des normes qui auront d'abord marqué les minoritaires au coin de la différence et de l'altérité⁴⁰.

Bref, la grande faiblesse de la sensibilité interculturelisme actuelle tient dans son incapacité à reconnaître le rôle hégémonique des majorités eurodescendantes dans la création et le maintien des processus sociaux d'exclusion, de subalternisation et de racisation des groupes ethnoculturels minoritaires. À défaut de chercher à annihiler la logique sociétale qui les alimente, toute volonté proclamée de revoir et d'améliorer la dynamique d'interaction pourrait bien n'être que vœu pieux en bout de ligne.

REPENSER L'INTERCULTURALISME

L'enjeu est, somme toute, assez simple : que doivent consentir les majorités des démocraties libérales à l'égard des groupes ethnoculturels minoritaires pour instaurer un *modus vivendi* nouveau qui réserve aux identités et aux cultures dont ces derniers se réclament une place plus importante et véritablement significative au sein de la communauté politique ? En d'autres mots, que faut-il pour mettre en œuvre une vision et une pratique rehaussées de la démocratie ? Car au final c'est bien de cela dont il s'agit : la diversité ethnoculturelle et l'hétérogénéité des normes de vie qu'elle

39. Bharucha, *The Politics of Cultural Practice*, p. 42.

40. Wendy Brown, 2006, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, p. 36.

impartit à nos sociétés mettent les démocraties libérales au défi d'imaginer des arrangements institutionnels qui, pour reprendre les mots d'Étienne Balibar, «démocratisent la démocratie» et «excluent l'exclusion»⁴¹; c'est-à-dire des arrangements qui proscrieraient en fait tout déni de citoyenneté sur la base de quelque norme préétablie et imposée par le seul poids de l'histoire et qui assureraient plutôt à tous, indistinctement, les moyens matériels et sociaux de vivre une vie satisfaisante ainsi que la possibilité de participer conformément à leurs convictions aux décisions et aux choix de société susceptibles de les affecter, tant à titre personnel qu'en tant que membres d'une communauté identitaire minoritaire.

Or, dans ce but, promouvoir et inculquer aux individus les attitudes propres à favoriser l'acceptation de l'Autre et une plus grande harmonie sociale ne suffisent pas. Pas plus d'ailleurs que de s'en remettre à la bonne foi et à l'intelligence des gestionnaires publics. Il faut plutôt repenser les modalités du vivre ensemble avec l'idée de refaçonner les structures de pouvoir et de domination qui tiennent encore majorités et minorités ethnoculturelles à distance les unes des autres. Dans cet esprit, il faut concevoir l'interculturalisme beaucoup plus que comme une interface affable et courtoise de cultures, d'identités ou de groupes sociaux hétérogènes, mais bien, désormais, comme un double processus impliquant d'abord la déconstruction des hiérarchies socioéconomiques et culturelles (par lesquelles la majorité confine à la marge les minorités ethnoculturelles), puis la reconfiguration de la matrice des rapports de pouvoir et de domination. L'interculturalisme doit découler d'une reformulation des critères de citoyenneté, des conditions d'existence des minorités ethnoculturelles au sein de la communauté politique et des modalités de leur participation à l'élaboration des paramètres fondamentaux par lesquelles cette même communauté se définit, et ce, de manière à reconstituer l'espace du vivre ensemble – l'espace citoyen – sur des bases sociétales entièrement nouvelles, engageant de manière parfaitement égale le Soi et l'Autre en un effort délibéré de refondation de la dynamique des relations sociales entre la majorité et ceux et celles qu'elle identifie d'emblée comme porteurs d'altérité.

Il importe de signaler ici combien il est essentiel qu'un rapport rigoureusement égalitaire préside en tout temps à l'interface entre majorité et minorités, sans quoi l'idée sous-jacente d'une rencontre ou d'un dialogue des cultures que les promoteurs de l'interculturalisme évoquent à tout coup s'en trouve vide de sens. Pour satisfaire

41. Étienne Balibar, 2004, «Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty», *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n^{os} 2-3, p. 311-322.

à cette exigence il y a lieu d'aspirer à une conception plus robuste de l'interculturalisme, une conception qui ne doit souffrir aucun compromis et aucune ambiguïté quant au cadre de stricte égalité sociale et normative à l'intérieur duquel majorité et minorités doivent interagir ; qui accepte que le Soi puisse se trouver radicalement transformé du fait de l'interface avec l'Autre ; qui, dans le débat public et la réflexion collective sur le devenir de la communauté politique, admette sans restriction l'expression d'identités et de valeurs socioculturelles en apparente contradiction avec la culture dominante ; qui sache prendre acte de la violence intrinsèque qui tisse les rapports entre majorité et minorités dans les sociétés de marché, même les plus démocratiques ; et qui, finalement, puisse envisager la création d'espaces non équivoques d'autonomie citoyenne ou politique pour tout individu ou groupe qui éprouve, en vertu de sa différence, le besoin de tels espaces pour assurer son accomplissement et son développement.

Repenser l'interculturalisme suivant ces balises repose sur deux axiomes complémentaires inspirés par les théoriciens du pluralisme démocratique radical⁴². Le premier appelle la mise en place d'une éthique politique fondée sur l'acceptation inconditionnelle de la diversité ethnoculturelle et donc de l'hétérogénéité sociale et normative, de la différence identitaire et de la contingence des appartenances comme marques constitutives et incontournables de la société. Il s'agit en cela de favoriser l'implantation d'une vision des relations sociales qui soit ancrée dans une volonté profondément démocratique de maintenir dans toute leur intégrité au sein de la sphère publique les termes auxquels adhèrent ceux et celles qui, par leurs valeurs, se définissent et s'inscrivent en dehors de la norme socioculturelle et institutionnelle dominante, sans chercher à les absorber contre leur vœu dans un cadre politique et normatif unitaire ou prétendument universaliste. Cela suppose, dans la foulée, concevoir la communauté politique au-delà, si nécessaire, de l'espace restreint et restrictif de l'État-nation ou, à tout le moins, ne pas tenter de subsumer l'expression de l'altérité et de la différence dans une vision préétablie et culturellement préconçue du Sujet politique national.

42. En particulier William E. Connolly, 1991, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of the Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press ; William E. Connolly, 1995, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press ; William E. Connolly, 2005, *Pluralism*, Durham, Duke University Press ; Chantal Mouffe, 1993, *The Return of the Political*, London et New York, Verso ; Chantal Mouffe, 2000, *The Democratic Paradox*, London et New York, Verso ; et Chantal Mouffe, 2005, *On the Political*, London, Routledge.

Le second axiome participe de la conviction que l'indétermination est le propre de la démocratie, c'est-à-dire qu'elle délimite par son exercice un espace à l'intérieur duquel les rapports sociaux de domination, les hiérarchies qui en découlent, de même que les structures politiques et institutionnelles qui les préservent peuvent être constamment contestés et remis en question – un espace, autrement dit, où rien ne saurait être décidé d'avance, pas même la manière de définir la démocratie ou d'en moduler la pratique. Il faut, en vertu de cet axiome, envisager la société comme un théâtre où l'avantage que confèrent à certains leur position hégémonique et le contrôle des mécanismes du pouvoir est toujours provisoire. Dès son origine, la démocratie moderne a pris forme, s'est modifiée et s'est affermie en constante opposition au désir récurrent d'assujettir l'ensemble de la société à quelque norme prétendument supérieure au profit de quelques-uns⁴³. C'est cette vision originelle de la démocratie qui informe ici la réflexion : elle suppose également, dans le droit fil du premier axiome, une ouverture totale à la contingence, à la variabilité des êtres et des circonstances et, par-dessus tout, à la différence.

Ces deux axiomes s'imposent à l'esprit du fait même du contexte sociopolitique qui marque la conjoncture actuelle. La diversité socioculturelle et la multiplicité des expressions identitaires ne vont pas cesser de constituer des réalités centrales et caractéristiques des sociétés contemporaines. Autant s'y habituer et composer sereinement avec les défis qu'elles peuvent soulever. De la même manière, il est improbable que la politisation des identités – si incommode pour certains – diminue d'intensité à court terme. Au contraire, les questions et les tensions identitaires meublent aujourd'hui l'essentiel du politique. Celles-ci se

43. Le philosophe Claude Lefort a bien démontré ce que la démocratie a de radical, en son principe même. Alors que la figure du prince combina longtemps en un seul corps le pouvoir, la connaissance et le droit dans les sociétés pré-modernes, l'apparition de la démocratie aux XVIII^e et XIX^e siècles mit fin à cette vision des choses en dissociant sans équivoque le siège du pouvoir du détenteur du pouvoir. En redistribuant périodiquement l'exercice du pouvoir, les élections démocratiques signifient que le siège du pouvoir ne peut être occupé que temporairement et qu'aucun individu, aucun groupe social ne peut être identifié indéfiniment au pouvoir. La révolution démocratique a en quelque sorte rompu le lien social et politique d'Ancien Régime pour ouvrir la société à une dynamique selon laquelle les rapports de pouvoir sont toujours instables et réversibles. (Saul Newman, 2008, « Connolly's Democratic Pluralism and the Question of State Sovereignty », *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 10, p. 228. Voir par ailleurs Claude Lefort, 1981, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard ; Claude Lefort, 1986, *Essais sur le politique : XIX-XX^e siècles*, Paris, Seuil.)

retrouvent au cœur des grands enjeux sociopolitiques de notre époque et sont largement responsables de l'ouverture aux revendications des minorités ethnoculturelles qui a marqué les avancées démocratiques des trois ou quatre dernières décennies : la déségrégation sociale et institutionnelle des Afro-Américains, les diverses politiques du multiculturalisme, l'autonomie gouvernementale croissante de certaines nations autochtones, une volonté étatique accrue d'accommoder les nationalismes minoritaires, les chartes de droits et libertés et, de façon plus générale, l'influence politique grandissante du discours des droits de la personne représentent autant d'exemples du rôle décisif des dynamiques identitaires de remise en question du pouvoir social de groupes hégémoniques dans le procès d'élargissement de la sphère démocratique de nos sociétés. Aussi, à la lumière de ce passé récent, est-il permis de penser que la donne politique continuera de se façonner par le biais de revendications identitaires minoritaires de plus en plus résolues à préserver l'intégrité normative et culturelle des groupes qui les expriment et de plus en plus désireuses d'autonomie socio-institutionnelle à l'égard de l'État et des majorités dominantes, entraînant dans le sillon le renouvellement de la démocratie autour de paramètres qui exigeront des groupes hégémoniques encore davantage de flexibilité, voire d'effacement⁴⁴. L'allure de la démocratie à venir dépendra de l'habileté des minorités ethnoculturelles à promouvoir une vision plus éclatée de la communauté politique et de la citoyenneté et, par la même occasion, de la propension de la majorité dominante à l'endosser, sachant qu'elle devra, du coup, renoncer à une partie du pouvoir social que lui confère sa position hégémonique au sein de la société. Toute démarche qui, à l'instar de la pratique actuelle de la plupart des États occidentaux, chercherait plutôt à intégrer et à rallier les différences ethnoculturelles

44. Cela est d'autant plus vrai que les grands organismes internationaux orientent leur action dans cette direction. La déclaration universelle de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) sur la diversité culturelle (2001), par exemple, en témoigne. Célébrant le pluralisme culturel qu'elle dit « indissociable d'un cadre démocratique » (article 2), elle soutient que « toute personne a le droit à une éducation et une formation de qualité qui respectent pleinement son identité culturelle ; toute personne doit pouvoir participer à la vie culturelle de son choix et exercer ses propres pratiques culturelles, dans les limites qu'impose le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales » (article 5). On imagine aisément les pressions politiques que peut exercer pareille injonction sur le cadre socioculturel généralement unitaire des États contemporains.

en un cadre normatif unitaire – en une culture publique que l'on prétend d'emblée fruit d'un large consensus social – s'inscrirait à contre tendance du développement historique de la démocratie.

Une démarche interculturaliste capable de repousser davantage les frontières de la démocratie et de procurer au déploiement de la citoyenneté encore plus d'ampleur requiert pour ce faire une posture d'interrelation qui suppose une volonté profondément sentie de transcender les balises identitaires et normatives par lesquelles nous nous définissons *a priori* et concevons notre ancrage dans la société – une volonté de construire à neuf, de réinventer avec l'Autre un univers tout à fait nouveau de citoyenneté et de proximité qui convienne à tous sans équivoque. L'idée de « fusion d'horizons »⁴⁵ avancée par le philosophe allemand Hans-Georg Gadamer traduit bien l'effort nécessaire pour objectiver et donner vie à cette volonté. Celui-ci en fit surtout usage dans le contexte d'une réflexion philosophique qui fit époque sur la méthode herméneutique, l'histoire et le langage⁴⁶, mais qui n'en est pas moins inspirante pour saisir les tenants et aboutissants de l'interculturalisme.

Pour Hans-Georg Gadamer, toute tentative de compréhension de l'Autre est nécessairement imprégnée par notre propre historicité, par ce que nous sommes, par les marqueurs culturels et linguistiques qui nous ont façonnés, par les préjugés que nous sommes susceptibles d'entretenir à l'égard de l'Autre. Aussi, pour que le dialogue avec l'Autre soit fructueux, pour parvenir à une entente par-delà nos différences, nos contradictions et nos intérêts divergents, il importe que chacun en arrive à dépasser, à mettre de côté en quelque sorte, son essence, son identité propre. Le dialogue ne doit pas avoir pour but d'amener l'Autre à sa vision des choses, mais bien à créer avec lui un champ nouveau de délibération et d'interaction, nécessairement hybride, dont le contenu et la configuration ne sont pas le reflet de l'un plus que de l'autre interlocuteur, mais le fruit d'une transformation identitaire subie également, au terme de laquelle ni l'un ni l'autre ne demeure tout à fait ce qu'il fut. On peut envisager, suivant cette perspective, qu'une démarche véritablement interculturaliste

45. La discussion qui suit s'inspire en partie de Helder De Schutter, 2004, « Gadamer and Interculturalism: Ethnocentrism or Authenticity », dans *Interculturalism: Exploring Critical Issues*, sous la dir. de Diane Powell et Fiona Sze, Oxford, Inter-Disciplinary Press, p. 51-57 ; et de Michael Rabinder James, 1999, « Critical Intercultural Dialogue », *Polity*, vol. 31, n° 4, p. 587-607.

46. Hans-Georg Gadamer, 1976, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil. Voir aussi Jean Grondin, 2005, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* », *Archives de philosophie*, cahier 68, n° 3, p. 401-418.

tende vers l'instauration d'un tiers espace vierge au sein duquel le Soi et l'Autre convergent, libérés de tout *a priori*, pour décider des codes normatifs, du langage et du cadre socio-institutionnel les plus appropriés à la mise en œuvre d'une interface nouvelle, d'un vivre ensemble neuf, parfaitement égalitaire.

L'intérêt de la métaphore gadamérienne de fusion d'horizons tient surtout à sa capacité de bien rendre à la fois l'idée de renouveau sociétal dont devrait participer l'interculturalisme et le processus par lequel la nécessaire mutation des modalités actuelles d'interaction entre majorité et minorités ethnoculturelles doit s'accomplir. Appliquée à l'interculturalisme, son attrait conceptuel repose en grande partie sur l'idée maîtresse suivant laquelle il ne saurait être question pour quiconque d'imposer au procès de reconfiguration démocratique des rapports entre majorité et minorités ethnoculturelles, quel que préalable normatif, quel que système de valeurs préétabli que ce soit. Elle rejoint en ce sens l'esprit général des axiomes décrits plus haut comme prémisses à la ré-imagination de l'interculturalisme.

Elle n'est toutefois pas sans écueil intellectuel. Bien qu'elle évoque la communion des contraires qui sous-tend l'idéal interculturel, la fusion d'horizons de Hans-Georg Gadamer recouvre cette même communion d'une certaine finalité universaliste, comme si, une fois créé, l'espace neuf de délibération et d'interaction citoyennes pouvait suffire jusqu'à la fin des temps. L'impression de finitude, de refondation définitive qui s'en dégage est plutôt contraire à l'imaginaire sociopolitique d'indétermination et de pluralisme ample et sans contrainte qui devrait informer l'interface nouvelle de la majorité et des minorités ethnoculturelles : tous ceux qui n'auraient pas participé au dialogue initial de reconfiguration des rapports sociaux et de la communauté politique sont enjointes au fond, dans la suite de l'histoire, à endosser sans mot dire les impératifs normatifs établis au moment de l'amalgame fondateur. Il y a derrière la fusion d'horizons gadamérienne un certain danger de fixité socio-institutionnelle – avec tout ce que cela suppose de rapports de pouvoir et de construction hégémonique – qui, si l'on n'y prend garde, peut faire dériver la redéfinition de l'interculturalisme suggérée ici et la reconduire dans les ornières décriées à la section précédente.

Il est un autre obstacle que l'impulsion universaliste de la métaphore gadamérienne de fusion d'horizons jauge mal : la notion selon laquelle le dialogue interculturel doit s'effectuer sous le signe de l'effacement identitaire de l'un et l'autre interlocuteur implique l'existence d'un lien de confiance (on s'ouvre à l'Autre, on cherche à le comprendre et on se dé-saisit de préjugés et de normes culturelles qui nuiraient au dialogue parce que l'on est convaincu qu'il fera de même) ; or, pour plusieurs individus

et groupes durement marqués par une dynamique de pouvoir qui laisse peu d'emprise sur leur destin et bafoue leur identité propre, il sera extrêmement difficile, voire impossible, de ne pas éprouver quelque méfiance à l'égard d'un interlocuteur tout miel aujourd'hui et apparemment prêt à faire amende, mais que l'on perçoit comme source de blessures socio-historiques encore ouvertes ou mal pensées : est-il vraiment prêt à s'investir avec abandon, sans malice ni bas calcul dans la production d'une interface nouvelle qui soit également profitable à tous⁴⁷ ? Par ailleurs, le prix de l'effacement identitaire que suggère la posture gadamérienne n'est-il pas trop élevé pour qui n'a plus que son identité comme seul tremplin vers la reprise en main d'un destin qui lui échappe depuis trop longtemps ? On aurait tort de sous-estimer la puissance politique et la profonde persistance du ressentiment.

Malgré ces limites inhérentes, l'image d'une fusion d'horizons vers la création d'un tiers espace citoyen inédit reste tout de même féconde pour envisager les préalables fondamentaux d'une société interculturaliste, mais il est nécessaire de la moduler quelque peu. À cet effet, Édouard Glissant, poète, romancier et essayiste martiniquais bien connu⁴⁸, trace à la lumière d'une pensée postcoloniale originale une voie que l'on pourrait avoir avantage à suivre. Son œuvre élabore en effet une philosophie des relations sociales conçue pour échapper aux dérives totalisantes, universalistes et éventuellement réductrices auxquelles se laissent souvent aller sociétés et individus dans leur gestion de l'altérité et de la différence. Contre la tendance à inscrire l'Autre dans un cadre idéal qui nous est familier, contre la propension à comprendre et à saisir sa différence en fonction de barèmes qui nous sont propres et à

47. C'est là, par exemple, une question qui hante invariablement les peuples autochtones au Canada toutes les fois que l'État et les populations allogènes semblent leur tendre la main tant les promesses passées d'amélioration et de changement d'attitude de ces derniers ont été souventes fois brisées et ont failli à modifier véritablement la donne de leur relation.

48. Écrivain influent, candidat au prix Nobel et chef de file de la littérature caribéenne depuis une cinquantaine d'années, Édouard Glissant est l'auteur de plusieurs romans, dont *Mahagony* (Paris, Gallimard, 1987), *Tout-Monde* (Paris, Gallimard, 1995), *Sartorius* (Paris, Gallimard, 1999) et *Ormerod* (Paris, Gallimard, 2003) comptent parmi les plus récents. Il a également signé une quinzaine d'essais parmi lesquels plusieurs traitent de la problématique de l'identité et du rapport à l'Autre, dont *Poétique de la relation* (Paris, Gallimard, 1990), *Introduction à une politique du divers* (Paris, Gallimard, 1996) et *Traité du Tout-Monde* (Paris, Gallimard, 1997). Pour une analyse en profondeur de l'œuvre de Glissant, voir Celia M. Britton, 1999, *Edouard Glissant and Postcolonial Theory*, Charlottesville et Londres, University Press of Virginia; et Katell Colin, 2008, *Le roman-monde d'Édouard Glissant*, Québec, Presses de l'Université Laval.

nous seuls intelligibles – et ce, en dépit même des sentiments les plus nobles d'accueil et d'ouverture –, Édouard Glissant oppose et revendique le droit de chacun à l'opacité. En cela, chacun doit être respecté et accepté dans sa différence spécifique et personne ne doit chercher à imposer quelque vérité universelle ou permanente. Aussi, Glissant nous amène-t-il à voir le tiers espace nouveau de Gadamer comme un espace d'interaction dont les règles ne sont pas fixées à tout jamais, comme un ensemble sociétal ouvert, en mouvement et en constante recomposition, au sein duquel on s'interdit avant tout d'exercer sur ceux avec qui l'on partage cet espace toute autorité, tout pouvoir dont ils ne voudraient pas. La préservation de l'opacité de chacun constitue en quelque sorte le garant d'interfaces authentiques, non hiérarchiques et non réductrices entre le Soi et l'Autre au sein de la communauté politique. En fait, pour Glissant, «le consentement général aux opacités particulières est le plus simple équivalent de la non-barbarie»⁴⁹.

Mais comment, pourrait-on objecter, poursuivre le projet d'une société interculturelle – qui suppose, par définition, que ses diverses composantes en viennent à s'interpénétrer –, si chacun est invité au bout du compte à conserver ses positions identitaires ? L'opacité, précise Glissant, «n'est pas l'enfermement dans une autarcie impénétrable, mais la subsistance dans une singularité non réductible. Des opacités peuvent coexister, confluer, tramant des tissus dont la véritable compréhension porterait sur la texture de cette trame et non pas sur la nature des composantes [...] Il n'est pas interdit de les voir en confluence sans les confondre en un magma ou les réduire l'une à l'autre⁵⁰.» Il n'est pas nécessaire, par ailleurs, de comprendre l'Autre pour «se sentir solidaire de lui, pour aimer ce qu'il fait» ; personne n'a à «tenter de devenir l'autre (de devenir autre) ni de le “faire” à [son] image⁵¹».

La pensée de Glissant met en relief ce que peut avoir d'exigeant et de complexe l'interculturalisme : fusion d'horizons, pourquoi pas, mais pas à n'importe quel prix. Il n'est pas tout de se dire prêt à l'hybridité que la relation avec l'Autre peut entraîner, encore faut-il que personne n'y perde au change. L'aspiration gadamérienne à établir un langage commun, on l'a vu, peut comporter des embûches : dans la réalité sociale des inévitables rapports de pouvoir rien ne garantit que l'interlocuteur qui participe d'un passé de dominant ne cherchera pas à forcer la note, à hausser les inflexions de sa propre voix de toute l'autorité et l'influence héritées de l'histoire pour l'insuffler au nouveau code. Que l'on se rappelle, à l'automne 2007, au plus fort du débat sur

49. Édouard Glissant, 1990, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, p. 207.

50. *Id.*, p. 204 et 208.

51. *Id.*, p. 207.

les accommodements raisonnables, alors que le Québec réfléchissait aux termes d'un nouveau *modus vivendi* entre la majorité francophone eurodescendante et les minorités ethnoculturelles, le Parti Québécois présenta à l'Assemblée nationale le projet de loi 195 sur l'identité québécoise qui préconisait l'élaboration d'une Constitution québécoise et l'institution d'une citoyenneté québécoise. La démarche avait pour objet de « permettre à la nation québécoise d'exprimer son identité par », entre autres, « la prise en compte dans l'interprétation et l'application des libertés et droits fondamentaux du patrimoine historique et des valeurs fondamentales de la nation québécoise, notamment de l'importance d'assurer la prédominance de la langue française, de protéger et de promouvoir la culture québécoise, de garantir l'égalité entre les femmes et les hommes et de préserver la laïcité des institutions publiques »⁵². Le gouvernement de Jean Charest refusa d'en faire l'étude, mais, en réponse à certaines recommandations du rapport Bouchard-Taylor, n'y alla pas moins, un an plus tard, d'un « plan d'intégration » des immigrants assorti de l'obligation faite désormais à ceux-ci de signer une déclaration formelle promettant qu'ils respecteront les valeurs communes de la société québécoise. « Venir au Québec est un privilège, pas un droit »⁵³, expliqua Yolande James, ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, pour justifier cette nouvelle pratique.

Dans un cas comme dans l'autre, on signifia clairement au porteur de différence et d'altérité que, quel que soit son apport, c'est d'abord sur la base du système de valeurs et de référents normatifs issus de l'histoire nationale de la majorité que la communauté politique, le contenu de la citoyenneté et le sens de la nation doivent s'élaborer. Il n'est pas interdit d'en discuter, mais ils restent, quoi qu'il advienne, des données incontournables, voire non négociables. L'Autre doit savoir qu'il y a ici des paramètres sociaux clairs et bien établis et qu'il y va de son intérêt de les connaître et de s'y conformer.

C'est en gardant à l'esprit ce type de situation qu'Édouard Glissant insiste sur le droit à l'opacité. Il constitue pour le subalterne l'assurance essentielle que sa voix ne sera pas atténuée par celle du dominant, que la conception du social que projette ce dernier, aussi engageante et accorte qu'elle puisse paraître, ne serve pas tout simplement à englober et à diminuer sa différence. Certes, le droit à l'opacité s'applique également au dominant,

52. Tiré du libellé du projet de loi. Assemblée nationale, 2007, *Projet de loi n° 195. Loi sur l'identité québécoise*, Québec, Éditeur officiel, article 1, paragraphe 3.

53. « Quebec Introduces New Measures for Immigrants », *The Gazette*, 29 octobre 2008.

mais il ne doit pas servir de caution à sa volonté de préserver quelque position hégémonique dont les circonstances historiques lui auront fait cadeau. Cela ne signifie nullement qu'il lui faille renoncer à l'identité nationale qui le définit et l'inscrit dans l'histoire ou gommer son enracinement dans le territoire qu'il occupe. Glissant intime qu'il lui faut comprendre simplement « que le temps viendra où le désir de dominer, de dicter sa loi, de bâtir son empire, la fierté d'être le plus fort, l'orgueil de détenir la vérité, seront considérés comme un des signes les plus sûrs de la barbarie à l'œuvre dans l'histoire des humanités. Par delà l'imminence de ses survies, sociale ou politique ou économique ou sécuritaire, une grande nation désormais sait cela et devine ce mouvement du monde »⁵⁴.

En cette prise de conscience tient au fond l'immense défi et le fin mot de l'interculturalisme.

CONCLUSION

De tous les espaces sociopolitiques démocratiques de l'Occident, le Québec constitue sans doute l'un des plus sensibles à l'altérité et l'un des plus soucieux d'exercer une gestion de la diversité ethnoculturelle qui soit rigoureuse et respectueuse des principes libéraux établis de démocratie et d'égalité. Cela se traduit par sa Charte des droits et libertés de la personne qui, depuis 1975, sert de guide essentiel en la matière, par son appui inconditionnel aux grandes conventions internationales contre le racisme et la discrimination et pour la protection de la diversité culturelle, par sa reconnaissance étatique des nations autochtones qui vivent à l'intérieur de ses frontières et par toute une batterie de mesures juridiques et administratives – dont les accommodements raisonnables font partie – qui protègent l'intégrité des modes de vie, des choix normatifs et des appartenances sociolinguistiques des membres de groupes ethnoculturels minoritaires. Par ailleurs, sur le terrain et dans la vie quotidienne, les quartiers multiethniques de Montréal – qui accueille encore près des neuf dixièmes des immigrants qui s'installent au Québec – constituent à certains égards de véritables espaces interculturels que ne désavouerait pas Édouard Glissant et qui font mentir Robert Putnam. Les rapports sociaux y sont plutôt cordiaux et ne semblent pas *a priori* participer de hiérarchies préétablies ou de dynamiques évidentes de

54. Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, 2007, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi?*, Paris, Galaade Éditions, p. 19.

domination. Et en comparaison à d'autres grandes villes au profil sociodémographique analogue, les incidents à connotation raciale y restent assez peu fréquents et isolés⁵⁵.

Malgré tout, en dépit d'une évolution positive notable des mentalités et des politiques de l'État à l'égard des impératifs de la diversité ethnoculturelle, le Québec en tant que société globale demeure en proie à une hantise identitaire qui, dans ses manifestations les plus crues comme les plus subtiles, n'est pas sans rapetisser l'image d'ouverture à l'altérité qu'il a acquise et à laquelle il aime être associé. Ladite crise des accommodements raisonnables a démontré que, dans son ensemble, la majorité francophone euro-descendante – Hérouxvilliens et adéquistes autant que libéraux bien pensants et sociaux-démocrates convaincus – reste intimement attachée à une vision de ses rapports avec les groupes ethnoculturels minoritaires qui se décline en fonction d'une hiérarchie socio-institutionnelle dont elle occupe le sommet, fermement, sans équivoque et sans partage. Le sentiment d'outrage assez vif suscité par les passages du rapport Bouchard-Taylor enjoignant les Québécois d'origine canadienne-française à se faire plus conciliants à l'égard des demandes identitaires des groupes ethnoculturels minoritaires et à faciliter leur pleine participation à la vie socioéconomique du Québec confirma par la suite la prégnance de cette vision dans l'imaginaire social majoritaire⁵⁶. Assez rares

55. Voir Annick Germain *et al.*, 1995, *Cohabitation interethnique et vie de quartier*, coll. « Études et recherches », Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles; Annick Germain *et al.*, 2003, *L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal: de la gestion de la diversité à la cohabitation*, Montréal, INRS Urbanisation, Culture et Société; Philippe Apparicio et Anne-Marie Séguin, 2008, *Retour sur les notions de ségrégation et de ghetto ethniques et examen des cas de Montréal, Toronto et Vancouver*, Rapport soumis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles, Montréal, INRS Urbanisation, Culture et Société. L'absence d'enclaves ethniques à Montréal et la faible incidence de tensions raciales ne permettent toutefois pas de conclure à l'absence de barrières systémiques qui désavantagent les minorités racisées et les immigrants, surtout en ce qui a trait à l'intégration au sein des principaux réseaux d'activité économique. Voir Marie-Thérèse Chicha et Éric Charest, 2008, « L'intégration des immigrés sur le marché du travail à Montréal », *Choix*, vol. 14, n° 2, Montréal, Institut de recherches en politiques publiques.

56. Les milieux nationalistes en particulier prirent à partie les commissaires. Voir Alexandre Shields, 2008, « Rapport Bouchard-Taylor: Marois accuse les commissaires d'avoir oublié l'essentiel », *Le Devoir*, 24 mai, [<http://www.ledevoir.com/2008/05/24/191175.html>], consulté le 11 juin 2008; Yves Chartrand, 2008, « Envoyons ça dans la filière 13 – Jacques Parizeau », *Le Journal de Montréal*, 11 juin, [<http://www2.canoe.com/cgi-bin/imprimer.cgi?id=371366>],

finale­ment sont ceux qui sont véritablement dis­posés à se livrer à quel qu'exer­cice d'auto­critique que ce soit à cet égard et en­core moins à aban­donner la place hégé­monique qu'ils occupent au sein de la société québécoise.

Il est vrai que cette place hégé­monique est somme toute bien fragile. Malgré les avan­cées énormes qu'ils ont réa­li­sées vers la reprise en main de leur destin collectif au cours du dernier demi-siècle, les Québécois d'origine canadienne-française, en­core au­jourd'hui, subissent réguliè­rement, de l'intérieur comme de l'extérieur de l'espace politique qu'ils occupent, diverses remises en question du pou­voir social qu'ils auront acquis à l'arraché. On peut donc com­prendre aisément cette réticence à se départir d'un avant-poste socio-institutionnel durement conquis et qui leur confère quelques avan­tages au sein de la société québécoise : c'est qu'il valide sur­tout leur existence comme groupe national et les met à l'abri de la déli­ques­cence identi­taire qui menace toujours les petites nations sans État véritablement souverain.

Au fond, on pourrait en rester là et soutenir que la majorité francophone eurodescendante du Québec n'a pas à rougir de son imaginaire social et peut se sentir tout à fait justifiée de défendre sa façon d'entrevoir ses rapports avec l'Autre. D'autant plus que, on vient de l'évoquer, le Québec est loin de faire mauvaise figure au titre de la gestion de la diversité ethnoculturelle parmi les autres démocraties occidentales. À peu près tous les États libéraux, à vrai dire, aspirent à l'universel et voient leurs commettants, quelle que soit leur diversité, à travers des lunettes totalisantes. Il n'y aura que ceux qui n'ont jamais vraiment digéré le renversement des anciennes dynamiques de pouvoir qu'aura permis le mouvement d'affirmation nationale des Québécois depuis la Révolution tranquille pour y trouver offense. L'imposition par l'État dans l'espace public de paramètres identitaires et culturels qui reflètent surtout les préférences normatives d'un groupe majoritaire n'a rien d'extraordinaire et s'inscrit dans l'ordre actuel des choses.

Mais ne touche-t-on pas là au cœur de la question ? L'ordre actuel des choses est-il encore acceptable ? Suffit-il à garantir toute la profondeur démocratique que nécessite l'émergence d'une dynamique d'interaction et de rapports sociaux marquée au coin d'une volonté sans compromis de justice sociale et d'un respect rigoureux de l'Autre, de sa manière propre de s'inscrire dans l'espace public ; d'une volonté, donc, ni plus ni moins libérée de

consulté le 11 juin 2008. Gérard Bouchard ne manqua pas de répondre aux critiques de sa « famille nationaliste » : voir Gérard Bouchard, 2008, « Gérard Bouchard réplique à ses détracteurs – Le débat prend une tournure inquiétante », *Le Devoir*, 10 juin, [<http://www.ledevoir.com/2008/06/10/193341.html>], consulté le 11 juin 2008.

la compulsion d'en imposer à l'Autre ? À l'évidence, la réflexion proposée ici répond par la négative. Rien ne justifie dans un contexte politique qui se veut démocratique, délibératif et socialement éclairé de fonder les règles de coexistence au sein de l'espace public et la citoyenneté qui le délimite sur un rapport de pouvoir et d'autorité qui nie à certains groupes la possibilité d'y participer en dehors des référents normatifs préalablement agréés par la majorité. La démocratie se consolide et progresse au contraire en donnant voix aux discours hors norme et en se laissant bousculer par des visions du monde qui déstabilisent le cours coutumier des relations sociales : c'est là en fait une condition essentielle du renouvellement de la société. Aussi, tant que l'on persistera à concevoir l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec comme un mouvement de convergence obligée de l'Autre vers le Soi, comme un devoir du nouvel arrivant envers la société d'accueil, et non pas comme un rapport social réciproque, libre, d'égal à égal, le chantier de la démocratie risque fort d'y rester en plan. Et la citoyenneté interculturelle que certains disent vouloir, une vue de l'esprit, non pas un état de fait.

L'angoisse de voir s'estomper l'ascendant toujours plus ou moins aléatoire que l'on exerce sur la société, l'inquiétude de perdre quelque avantage symbolique ou matériel, l'anxiété de voir son identité dénaturée, contaminée par des apports culturels et normatifs inconvenants ou, à l'inverse, la certitude arrogante d'être dans son bon droit et à l'avant-garde de la civilisation : les raisons de ne pas renoncer tout à fait à la place hégémonique que l'on occupe au sein de la société sont nombreuses et s'entremêlent. Elles se ramènent à la même crainte, on ne peut plus humaine : celle de disparaître, de se voir forcé à une transformation dont on ne contrôle pas l'issue, de ne pas être autorisé à être ce que l'on sait être au plus profond de soi. Il n'existe pas de panacée éprouvée pour gérer cette crainte, particulièrement lorsqu'elle s'empare de collectivités entières. À moins d'accepter comme Ovide, poète et philosophe de la Rome antique, que « tout change ; rien ne périt [...] Comme la cire docile, qui reçoit mille empreintes nouvelles, et sous des formes toujours variées, demeure toujours la même, l'âme reste la même aussi, sous la diverse apparence des divers corps où elle émigre⁵⁷. » Mince réconfort peut-être pour ceux que trouble la perspective de la perte potentielle de l'identité d'origine, mais qui devrait rappeler par contre que « ce n'est pas parce qu'une communauté accueille des étrangers, consent à leurs différences, même à leurs opacités, qu'elle se dénature ou risque de périr. Elle

57. Ovide, *Les Métamorphoses*, livre XV, [<http://www.mediterranees.net/litterature/ovide/metamorphoses/livre15.html>], consulté le 30 septembre 2008.

s'augmente au contraire, et se complète ainsi. Elle donne de l'éclat à ce qu'elle est, à ce qu'elle a, comme à ce qu'elle devient, et elle offre cet éclat qui de s'offrir reçoit⁵⁸. » La recherche de paramètres nouveaux du vivre ensemble dans les sociétés plurielles y compris au Québec passe en définitive par la reconnaissance de cette simple sagesse.

58. Glissant et Chamoiseau, *Quand les murs tombent*, p. 20.