



L'interculturel au Québec

Rencontres historiques et enjeux politiques

Sous la direction de

LOMOMBA EMONGO et BOB W. WHITE

Les Presses de l'Université de Montréal

LIBRE ACCÈS

Projet pilote réalisé
en collaboration avec
la Direction des
bibliothèques
de l'UdeM.

L'INTERCULTUREL AU QUÉBEC

Sous la direction de
Lomomba Emongo et Bob W. White

L'INTERCULTUREL AU QUÉBEC
Rencontres historiques
et enjeux politiques

Les Presses de l'Université de Montréal

Le présent ouvrage relève du projet de recherche intitulé *Vers une ville interculturelle. Problématiques, pratiques et expertises*. Il s'agit d'un projet de partenariat de recherche, dirigé par le Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI) de l'Université de Montréal, et financé par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada.

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre:

L'interculturel au Québec: rencontres historiques et enjeux politiques

(PUM)

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 978-2-7606-3358-2

1. Interculturel - Québec (Province). I. Emongo, Lomomba, 1960- . II. White, Bob W., 1965- .

HM1271.157 2014

305.8009714

C2014-940314-3

Mise en pages: Folio infographie

ISBN (papier): 978-2-7606-3358-2

ISBN (pdf): 978-2-7606-3359-9

ISBN (epub): 978-2-7606-3360-5

Dépôt légal: 2^e trimestre 2014

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Les Presses de l'Université de Montréal, 2014

Les Presses de l'Université de Montréal reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour leurs activités d'édition.

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de leur soutien financier le Conseil des arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Les opinions exprimées dans ce livre n'engagent que leurs auteurs.

IMPRIMÉ AU CANADA

À Lucille Deschênes et Nicolas Woko Londja
Partis outre-monde, mais toujours vivants dans leurs filles,
nos épouses chéries Lucie et Marie-France

INTRODUCTION

Le défi interculturel

Bob W. White et Lomomba Emongo

Cinq événements qui ont eu lieu au Québec, et dans lesquels le défi de l'interculturel s'est exprimé chaque fois de manière différente, sont à l'origine de ce livre. Il y a eu d'abord l'onde de choc médiatique qui a secoué le pays avant, pendant et après la Commission Bouchard-Taylor (2006-2008); une de ses conséquences a été l'exacerbation d'un malaise certain dans le vivre-ensemble québécois, principalement dans la vision que les Québécois de souche ont des immigrants. Il y a eu ensuite, comme si de rien n'était, la citation à l'ordre de Montréal par le Conseil de l'Europe comme deuxième « cité interculturelle » en Amérique du Nord (octobre 2011), après la ville de Mexico; le fait est d'autant plus singulier que Montréal ne dispose d'aucune politique interculturelle officielle. Il y a eu aussi l'annonce deux ans plus tôt et la fermeture, en juin 2012, de l'Institut interculturel de Montréal (IIM); après quarante-neuf ans de pensée et d'action consacrées à l'interculturel au Québec, au Canada et à l'échelle mondiale, il est pour le moins surprenant que cet événement n'ait suscité que peu ou prou d'émotions auprès de la population ou des médias. Il y a eu enfin la parution du livre de Gérard Bouchard (en 2012) dans lequel il assigne le rôle de modèle typiquement québécois de gestion de la diversité – à entendre au sens de l'intégration des personnes issues de l'immigration.

Cette conjonction événementielle a conduit le jeune Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI) à concevoir un projet de

recherche en partenariat sur les villes interculturelles¹. Son but est de revisiter les principales dynamiques interculturelles de la grande région de Montréal, impliquant des acteurs universitaires, des organisations communautaires et des services municipaux. Ses préoccupations sont : les problèmes d'ordre interculturel que rencontrent les uns et les autres sur le terrain, les pratiques concrètes qu'on peut valablement qualifier d'interculturelles et les expertises en matière interculturelle développées par chaque catégorie d'acteurs sociaux. Son point de départ, comme toute recherche sur le pluralisme ethnoculturel, relève du constat selon lequel la majorité des personnes issues de l'immigration fait partie d'une minorité vulnérable, aussi bien du point de vue économique que politique. Cela dit, le projet part du principe que l'immigration est d'abord un phénomène relationnel, dont l'étude doit transcender les seuls problèmes des immigrants, ou, pire encore, l'opinion qui ne voit dans les immigrants eux-mêmes qu'un problème à résoudre. Le présent ouvrage collectif fait partie de ses résultats escomptés.

* * *

Il existe d'autres raisons à ce livre. La première tient d'un paradoxe : l'engouement soudain pour l'interculturalisme au Québec s'accompagne d'une flagrante rareté de publications d'importance sur le sujet. Certes, Raimon Panikkar et l'Institut interculturel de Montréal (IIM) – sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir dans ce volume – ont beaucoup écrit et publié, mais ils sont généralement ignorés par les chercheurs québécois. À se demander si l'interculturalisme au Québec se propose en une nouvelle idéologie politique, ou bien s'il s'agit d'un simple réaménagement terminologique d'une certaine idéologie opposant, de manière à certains égards factice, le Québec francophone au reste du Canada anglophone et, dans une autre mesure, les immigrants aux Québécois dits de souche. Il faut se le demander d'autant plus que les chercheurs québécois ne font pas toujours l'effort terminologique minimal pour distinguer entre l'*interculturalité*, l'*interculturalisme* et l'*interculturel*, ainsi que nous le faisons dans le présent ouvrage.

1. Ce projet porte le nom de *Vers une ville interculturelle. Problématiques, pratiques, expertises*. Le projet est financé par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada.

La pertinence de ce livre relève aussi de la situation particulière du Québec en terre nord-américaine. Cette situation peut être schématisée en trois plans – que nous énumérerons sans en débattre. Sur le plan historique, le Québec moderne se positionne généralement vis-à-vis du Canada anglophone. La persistance de ce face-à-face entre ce qu'on désignait autrefois sous le nom de « deux solitudes » a abouti à ce qu'on appelle aujourd'hui « la question nationale. » D'un côté, le fait amérindien sur l'île de la Tortue (appellation autochtone du continent nord-américain) est systématiquement évacué du revers de la main ; d'un autre côté, le débat sur la question nationale s'épuise dans des considérations sur la survivance du fait français en Amérique du Nord. Dans cette conjoncture, l'interculturalisme se trouve réduit au rôle de critique des politiques du multiculturalisme pancanadien ou, plus positivement, de modèle le mieux adapté à la situation particulière du Québec. Du point de vue interne, une bonne partie du débat nationale se trouve polarisée entre les Québécois de souche francophone et les immigrants de récente date. Ignorant allègrement les Québécois anglophones et les plus vieilles communautés immigrantes, cette polarité a révélé au grand jour le malaise identitaire des premiers, ainsi que leurs craintes, fondées ou non, par rapport à l'accroissement du nombre d'immigrants non européens. Témoin, l'émotion qui a étreint le pays avant, pendant et après la Commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables, malgré les efforts de cette dernière pour ramener le tout à une simple « crise de perception ». Du point de vue externe, l'Europe notamment perçoit de plus en plus le Québec et, en particulier, Montréal comme un phare de l'interculturalisme². En effet, certains observateurs ont fait le constat non confirmé d'un consensus autour de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité, au sens très précis de l'intégration des immigrants. Gérard Bouchard apparaît ici comme le porte-étendard de ce « Québec interculturel ». En réalité, l'interculturalisme est ramené au rang d'outil politique, courant ainsi le risque d'une récupération idéologique. Au demeurant, on est en droit de se demander jusqu'à quel point l'intégration des nouveaux arrivants dans le moule

2. Idée de plus en plus partagée. Notamment par Taylor, qui affirme (dans un bref essai intitulé *Interculturalism or Multiculturalism*, mis en ligne le 24 juin 2013 sur www.resetdoc.org) que « [t]he intercultural story is not simply made for Quebec ».

culturel de la majorité francophone ne jure pas avec l'ouverture à l'Autre que propose le mot « interculturelisme » ?

D'où notre méfiance légitime, voire notre inquiétude devant un double risque. Premièrement, le risque de recycler à trop bon compte le mot « interculturelisme » dans le sens du nouveau mythe fondateur du Québec, intellectuellement « mieux défendable » et politiquement « plus correct ». Deuxièmement, le risque de fournir sans débat véritable une caution scientifique à une probable instrumentalisation politique du terme, à partir d'une analyse biaisée de la réalité historique et socioculturelle du Québec. Alors que l'interculturel représente un défi multidimensionnel. Il y a d'abord sa graphie : faut-il écrire interculturelisme, interculturelité, interculturel ou, encore, inter-cultures ? Il y a ensuite son caractère expansif et englobant : il n'indiffère rien de ce qui est humain. Enfin, il y a son questionnement : le fait de prendre la parole à son sujet est toujours et déjà un geste ancré dans au moins une culture donnée, y compris lorsque cette parole entend aller au-delà de cet ancrage...

* * *

Cette méfiance et cette inquiétude étant, le collectif que voici réunit une palette de chercheurs venus de quatre universités québécoises et ontarienne. Sa démarche d'ensemble est par conséquent interdisciplinaire. Ici se rencontrent et se tendent parfois la main l'histoire et l'anthropologie, les sciences politiques et la communication, la psychologie et la philosophie, ainsi de suite. Nous avons voulu son style accessible au grand public, mais avec un minimum d'exigences scientifiques. Ainsi, à côté des textes proches de la vulgarisation scientifique, on trouvera des témoignages parfois tirés d'une interview, ainsi que l'une ou l'autre analyse de fond, voire une réflexion épistémologique.

L'ouvrage comprend quatre parties. Si la première partie s'emploie à poser les problèmes liés à l'interculturelisme québécois dans sa plus grande actualité, les deuxième et troisième parties témoignent des temps forts de l'interculturel au pays du Québec. Faisant office de conclusion, la quatrième partie ouvre des perspectives qui débordent le cadre strictement québécois, examine les fondements théoriques du discours sur l'interculturel, et tâche d'entrevoir son avenir dans le Québec de demain.

Le livre s'ouvre en effet sur les interrogations actuelles, quelques-unes du moins, relatives à la version québécoise de l'interculturalisme. Bob W. White, Jorge Frozzini et François Rocher prennent à bras-le-corps la Commission Bouchard-Taylor (CBT) et ses suites, pour situer le décor à plus d'un égard problématique. D'une part, le mot « interculturalisme » émerge au cœur d'un débat idéologique, en contraste avec le multiculturalisme pancanadien ; d'autre part, l'interculturalisme s'est systématiquement assigné le rôle pragmatique de modèle de gestion de la diversité relativement au problème que représenteraient les immigrés. Cette partie du livre analyse de manière critique de nombreux documents préalables et subséquents à la tenue de la CBT, le déroulement même de ses assises et les applications, ou non, de ses recommandations par le gouvernement du Québec. Ainsi, Rocher montre que sur le plan politique l'impact réel de la CBT est beaucoup moins important que ce que le gouvernement aimerait faire croire, tandis que les analyses de Frozzini décrivent comment la CBT a biaisé le processus de consultation publique en y introduisant de manière subtile des orientations politiques responsables en partie de ses conséquences négatives pour les relations entre les différentes composantes de la réalité interculturelle du Québec. Faut-il le dire, la CBT n'a pas été accueillie favorablement par tout le monde, et son rapport final a essuyé de nombreuses critiques parfois acerbes. Pire encore, elle donne la pénible impression que, par-delà les dérapages qui ont marqué son déroulement, l'interculturalisme qui en est résulté est au service de l'actuelle majorité francophone plutôt que de la nation québécoise tout entière.

Les questions soulevées dans cette première partie sont d'ordre historique, vu la façon pour le moins cavalière dont l'intelligentsia québécoise fait remonter la « genèse » de l'interculturalisme aux premières politiques de gestions de la diversité, soit au début des années 1980 ; ce que des faits d'histoire démentent catégoriquement. Ces questions sont aussi d'ordre idéologique, comme l'explique White à travers les « angles morts » de l'interculturalisme à la québécoise et les trois registres terminologiques (et sémantiques) sous lesquels le mot s'utilise au Québec même. Les questions soulevées sont aussi, forcément, d'ordre politique, étant donné que la gestion de la diversité vise en réalité la cohésion sociale du Québec contemporain en ce qui a trait aux multiples défis de l'immigration ; pourtant, l'un des résultats les plus spectaculaires de l'enquête de la CBT

est d'avoir involontairement polarisé à l'excès le « nous » Québécois de souche et le « eux » venus d'ailleurs...

Faisant suite à la démarche d'histoire immédiate de la première partie, la deuxième partie du livre constitue une manière de chronique de l'interculturel au Québec. Celle-ci se veut en effet une réponse « non autorisée » à l'affirmation quelque peu péremptoire d'un interculturelisme qui aurait ses origines dans les années 1980, à partir d'une série d'initiatives ministérielles. Pierre Anctil montre comment, dès 1947, les flux migratoires subséquents à la Grande Dépression des années 1930 et aux politiques xénophobes du fascisme nazi en Europe ont poussé le Congrès juif canadien (CJC), basé à Montréal, à prendre modèle sur les États-Unis d'Amérique en ce qui concerne l'« éducation interculturelle. » Le CJC proposait alors d'adopter et d'implanter l'éducation interculturelle dans les écoles canadiennes. Entre autres objectifs spécifiques, l'éducation interculturelle *made in USA* visait un meilleur accueil et, par-là, une meilleure intégration des nouveaux venus, mais aussi une meilleure protection des minorités en sol nord-américain ainsi que la prévention de la xénophobie qui avait gangrené l'Europe. C'est un fait que les efforts du CJC n'ont pas donné les résultats escomptés; mais c'est aussi un fait que la notion d'éducation interculturelle comme mode d'intégration des immigrants en Amérique du Nord précède de près d'un demi-siècle les récentes politiques québécoises en la matière. À quoi s'ajoutent deux éléments historiques d'importance: cette notion est d'inspiration étatsunienne, donc anglophone, et elle a été introduite au Québec par un organisme représentant une communauté venue d'ailleurs, et non pas par l'État québécois. Toujours dans la deuxième partie du livre, Lomomba Emongo nous fait découvrir la pensée de Raimon Panikkar dont la réflexion part d'une quête personnelle qui vise à réconcilier ses appartenances religieuses et culturelles (il est catholique, hindou et bouddhiste). Cette quête commence au milieu des années 1940 et passe par l'approfondissement du dialogue interreligieux. À la fin des années 1960, sa rencontre avec l'Institut interculturel de Montréal (IIM), qui, sous la direction de Robert Vachon, s'ouvrait alors aux cultures du monde, a servi de détonateur à une pensée florissante sur l'interculturalisme. Pour cet auteur, ce mot constitue un impératif pour notre époque. D'un côté, l'interculturalisme nous replonge dans la découverte de nous-mêmes et de l'Autre, en tant qu'êtres fondamentalement interculturels; de l'autre, il se projette comme le nouveau

mythe émergent qui nous appelle tout un chacun à la nouvelle innocence de la « religion de l'humanité ». La réception des idées de Panikkar par l'IIM sera déterminante pour la diffusion de la pensée interculturelle au Québec.

Cette « chronique non autorisée » de l'interculturel au Québec se poursuit dans la troisième partie. Il n'est pas possible de parler de l'interculturalisme au Québec et, sans doute, dans le monde, sans rendre hommage au remarquable travail accompli par l'IIM. Son œuvre fut aussi pionnière que singulière, pour avoir su allier la réflexion théorique sur l'interculturel à sa praxis au sein et en dehors de ses murs. Au Québec, elle fut également charnière entre la pensée de Panikkar et l'intelligentsia locale. Joseph Josy Lévy et Danielle Gratton ne se contentent pas de souligner l'apport des grandes figures de l'IIM; ils font également état de sa pensée et de sa pratique de l'interculturel pendant sa longue existence. On redécouvre ainsi les rencontres inaugurales dès 1963, année de la fondation du Centre Monchanin, qui est l'ancêtre de l'Institut interculturel de Montréal et qui était alors dirigé par Jacques Langlais. On assiste au passage du dialogue interreligieux au dialogue interculturel, avec Robert Vachon comme figure de transition. Mais c'est sous Kalpana Das que vont s'élaborer de véritables programmes de sensibilisation et de formation à l'interculturel, relayés par des publications plus théoriques dans la revue *INTERculture* commencée sous l'appellation de *Monchanin information*. Si bien qu'après pratiquement un demi-siècle de pensée et d'action, l'IIM a incontestablement marqué les annales du Québec – malgré le peu de reconnaissance qui lui est réservée.

La quatrième et dernière partie place le lecteur au carrefour du Québec et du reste du monde. Il nous a paru utile en effet de clore la chronique de l'interculturel au Québec sur des considérations plus générales, qui ouvrent des pistes de réflexion. C'est ainsi que, prenant prétexte, pour ainsi dire, du rôle de la création artistique dans la formation de la nation, Charles Blattberg examine en profondeur si, pour faire nation, on devrait accommoder ou négocier les composantes de la société concernée. En prenant exemple sur le Québec, il en arrive à relever la nécessité d'aller plus loin que les accommodements et la négociation. Si cette dernière est inéluctable, il importe toutefois de *savoir* avant de négocier quoi que ce soit. Précisément, l'outil des artistes et faiseurs de mythes qu'est la langue peut jouer un rôle non négligeable dans ce « savoir ». Ainsi, la nation ne naît pas *sui generis*;

non seulement elle est création dans les mythes fondateurs, non seulement elle suppose une négociation entre partenaires, mais surtout, affirme l'auteur, elle évolue constamment vers la réconciliation. En ce sens, la nation est un haut lieu de l'interculturel à plusieurs niveaux, contrairement à ceux et celles qui ne veulent la voir que sous le jour de l'homogénéité. Quant à Lomomba Emongo, il aborde la question éminemment épistémologique du statut du discours portant sur l'interculturel. Pour cela, il prend à témoin certaines études de l'interculturalisme québécois; ce qui lui permet de dégager des aspects de la problématique d'ordre épistémologique auxquels il entend donner au moins un début de réponse. Le mot même d'inter-cultures (en deux mots!) lui fournit la matière première d'une introduction à son épistémologie. Il va proposer alors trois «grandes lignes» susceptibles de servir d'a priori discursif aux approches ponctuelles de ce qu'il appelle de préférence l'inter-cultures: l'horizon de questionnement, à la fois théorique et pratique; le principe de réciprocité qui régit tout ce qui entre en jeu dans cet horizon; quelques «vertus épistémologiques» que ne devrait pas ignorer quiconque veut parler de l'inter-cultures en connaissance de cause.

* * *

Les auteurs sont pleinement conscients du défi que représente aussi bien le mot que la réalité que recouvre l'interculturel. Ce qui est dit de l'interculturalisme québécois dans ce volume demeure valable *mutatis mutandis* pour quiconque veut en parler. De son écriture à sa définition, des rôles qu'on lui attribue au statut du discours tenu sur lui, etc., il n'est pas un aspect de l'interculturel qui ne fasse problème et n'interpelle. À nous, ce défi s'est exprimé d'au moins deux façons.

Dès le départ, nous étions conscients du malaise que peut susciter l'emploi du terme «interculturel». En effet, l'adjectif ainsi substantivé ne manquera sans doute pas de provoquer un froncement de sourcils. D'un côté, nous savons que l'interculturel peut déranger une certaine sensibilité républicaine, qui voit dans toute expression identitaire ou dans la manifestation de la spécificité une menace pour la cohésion sociale et la participation civique. L'interculturel ne s'épuise pas dans ses manifestations sociologiques, comme les différences et les conflits potentiels, puisqu'il nous rappelle notre enracinement dans au moins une culture et nous ouvre le chemin allant vers un Autre différent de nous. D'un autre côté,

nous savons qu'en faisant appel à la culture, l'interculturel peut également déranger ceux qui tiennent cette dernière pour un concept non seulement démodé, mais fondamentalement problématique. La vision essentialiste qu'évoque le mot « culture » est particulièrement irritante pour ceux et celles qui redoutent que l'interculturel n'ouvre la porte à des pratiques discriminatoires. Or, s'il tient compte de la culture, l'interculturel tient compte aussi de beaucoup d'autres facteurs qui peuvent être tout aussi déterminants dans les dynamiques interpersonnelles et institutionnelles. Ainsi, la rencontre, l'Autre, les différences (de classe, de sexe, de race, etc.), la discrimination, etc., sont susceptibles d'entrer en jeu dans les dynamiques interculturelles. Pour notre part, plutôt que d'être « politiquement corrects », nous avons pris le risque d'affronter les difficultés qu'il y a à cerner l'interculturel. Nous espérons que ce livre permettra au lecteur d'intégrer dans sa propre pratique certaines questions soulevées ici et, surtout, d'approfondir sa propre réflexion à leur sujet.

Ensuite, nous avons conscience, ce premier défi étant, d'un certain nombre des difficultés liées à la coordination d'un collectif comme celui-ci. En effet, aux tâches connues en pareil cas se sont ajoutés des éléments conjoncturels dont nous ne pouvions pas présager l'issue. C'est le cas de le dire, ce livre est un exercice de pluralisme à plusieurs titres : par ses collaborateurs et leurs disciplines scientifiques ; par la variété des matériaux fondant leurs réflexions (archives, conversations à bâtons rompus, énoncés de politique, souvenirs s'étalant sur un demi-siècle, etc.) ; par le style demeurant léger et accessible au profane, en dépit de la profondeur de certaines analyses ; par la rareté de textes de référence sur le sujet, avec pour conséquence l'utilisation des mêmes références par les différents auteurs, etc. Mais comment contrôler quelque chose comme l'interculturel, puisque l'exercice consistant à contrôler ne peut se faire qu'à partir et à l'intérieur d'au moins une culture ? Tant et si bien que nous avons appris nous-mêmes combien, malgré la fascination qu'il peut exercer sur un chercheur, s'occuper de l'interculturel peut s'avérer périlleux, tant il est sans maison mère connue ni foyer disciplinaire attiré.

* * *

Nous aimerions remercier le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada d'avoir permis la réalisation du projet de recherche

en partenariat, dont le présent ouvrage est l'un des aboutissements. Nous remercions aussi le Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et son directeur Bernard Bernier, pour le soutien apporté à nos activités au Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI). Nous tenons également à remercier les dirigeants des Presses de l'Université de Montréal, en particulier le directeur scientifique Benoît Melançon et le directeur général Antoine Del Busso, qui ont bien voulu nous faire part de leurs commentaires judicieux sur l'organisation et la présentation de ce livre³. Enfin, que tous nos collègues, partenaires et étudiants qui ont été entraînés dans cette « folie organisée » qu'est le LABRRI trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude.

3. Certains éléments de ce livre ont été présentés dans des réunions d'experts qui se sont tenues au cours du Congrès annuel de l'Association internationale pour l'analyse du dialogue (avril 2011, Université de Montréal) et du Congrès annuel de l'Association francophone pour le savoir (mai 2013, Université Laval).

PREMIÈRE PARTIE
DE L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS

CHAPITRE 1

Quel métier pour l'interculturalisme au Québec ?

Bob W. White

L'interculturalisme québécois – c'est-à-dire l'ensemble de principes et de mécanismes qui caractériseraient la gestion du pluralisme ethnoculturel au Québec – se trouve au centre d'un débat de société qui oppose, d'un côté, les Canadiens français et les Canadiens anglophones et, de l'autre, les Canadiens français et les différentes communautés de personnes issues d'une immigration plus ou moins récente. Afin de comprendre l'utilisation de cette notion dans l'espace public québécois, je me propose d'analyser des énoncés et des événements récents qui ont contribué à son essor comme modèle d'intégration « typiquement » québécois¹. Cela devrait permettre une meilleure compréhension des différents concepts utilisés dans les débats récents sur la gestion de la diversité au Canada et elle pourrait aussi nous aider à mieux comprendre l'histoire de la pensée interculturelle au Québec². Pour ce faire, je réunis une série de publications et d'activités organisées au nom de l'interculturalisme depuis la

1. Malgré le fait que la notion d'interculturalisme est présente dans la documentation gouvernementale au Québec depuis le début des années 1980, elle n'a jamais fait l'objet d'une définition explicite ou politique officielle. Pour une analyse détaillée de l'utilisation de ce terme dans les politiques publiques au Québec, voir Rocher *et al.*, 2007, et Rocher et Labelle, 2010.

2. J'aimerais remercier Jorge Frozzini, Danielle Gratton et surtout Lomomba Emongo pour leurs commentaires et leurs suggestions sur la version préliminaire de ce texte.

tenue de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC, tenue en 2007, aussi connue comme la Commission Bouchard-Taylor). L'articulation d'une certaine définition de l'interculturalisme constitue un moment de recentrement sur l'identité et les préoccupations des Québécois et fait surgir, malgré l'apparence d'un consensus, différentes positions concernant la nouvelle réalité plurielle du Québec. L'analyse de ce moment culturellement intime permet de voir comment l'interculturalisme fonctionne à l'intérieur des frontières « nationales » et de s'interroger sur son avenir à la fois comme politique publique et comme projet de société³.

À travers la description de quelques moments forts de la série d'activités organisées dans le cadre de l'initiative « Interculturalisme 2011 », la première partie du présent chapitre fait le constat d'une tension à l'intérieur du Québec entre deux façons de concevoir l'interculturalisme, l'une mettant l'accent sur la notion de culture et l'autre sur la notion de citoyenneté. Dans un deuxième temps, je ferai une analyse du discours sur l'interculturalisme à partir des publications gouvernementales et universitaires les plus citées, afin d'identifier un certain nombre de composantes idéologiques, ou « angles morts ». Ensuite je distinguerai entre trois utilisations ou « registres » de l'interculturel au Québec pour montrer que le fait de privilégier certains registres par rapport à d'autres pourrait avoir un impact négatif sur les rapports entre la société d'accueil et les communautés issues de l'immigration. En guise de conclusion, j'aimerais remettre en question l'idée que l'interculturalisme est *de facto* la meilleure solution pour la gestion du pluralisme ethnoculturel au Québec, et défendre l'idée que l'histoire des relations interculturelles au Québec exige que le débat sur les dynamiques interculturelles dépasse une simple logique d'accommodements.

3. Mon analyse s'inspire en partie de l'*histoire immédiate*, une approche historiographique qui considère que l'histoire consiste en un déroulement d'événements (*unfolding of events*) et qu'elle constitue un écran sur lequel différentes positions politiques et subjectives viennent se projeter (Verhaegen, 1974; et Omasombo, 1993). De ce point de vue, le chercheur (moi, en l'occurrence) fait partie de l'histoire, et sa proximité par rapport aux événements exige de sa part une vigilance épistémologique dans ses analyses et son positionnement. En tant que chercheur, je me situe dans un courant épistémologique qui est à la fois herméneutique (White, 2012) et dialogique (White, 2013).

L'interculturalisme après la Commission Bouchard-Taylor

Dans un récent livre sur l'interculturalisme, l'historien et sociologue Gérard Bouchard donne l'impression que cette notion, malgré un certain flou entourant sa définition, ferait l'objet d'un consensus assez large au Québec :

Au Québec même, l'interculturalisme bénéficie présentement de larges appuis dans la population (comme l'ont montré les audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor). La très grande majorité des mémoires et témoignages transmis à la commission se prononçaient en faveur de ce modèle comme étant la voie à suivre pour le Québec, même si les définitions qu'ils en proposaient restaient en général très succinctes. Un fort consensus en ressortait toutefois sur trois points : a) le rejet du multiculturalisme canadien ; b) le rejet de l'assimilation ; c) l'importance de l'intégration sur la base des valeurs fondamentales de la société québécoise. Néanmoins, l'interculturalisme fait maintenant l'objet d'importantes interrogations et critiques. Il est certain qu'il reste un important travail à faire en termes de clarification, de promotion et d'application de ce modèle. (Bouchard, 2012 : 11-12)

Plusieurs éléments de cet extrait méritent notre attention. Premièrement, malgré la diversité de perspectives présentées aux audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor, il n'a pas été démontré que la participation à la commission était représentative de la société québécoise en général. Au contraire, comme la participation à cette étape du travail de la commission s'est faite sur une base volontaire et qu'elle a été limitée par l'espace et par le temps, on peut présumer que le processus était passablement biaisé⁴. Deuxièmement, l'affirmation selon laquelle la « grande majorité » des participants se prononçait en faveur de l'interculturalisme n'est pas documentée et l'auteur lui-même avoue que les définitions de

4. Frozzini, plus loin dans ce livre, décrit la façon dont certains termes et thèmes ont été introduits dans le processus de consultation publique de la Commission Bouchard-Taylor, avant de proposer une analyse préliminaire de l'impact que cela aurait pu avoir sur la compréhension des participants et les conclusions de la commission. En ce qui concerne la rédaction du rapport final, Rocher et Labelle (2010) expliquent ce qui suit : « Lorsque les rédacteurs du rapport de la CBT se sont attelés à la tâche, ils n'ont pas opéré en terrain vierge. L'interculturalisme, comme notion structurante, s'était imposé dans la littérature, pouvait compter sur un certain nombre de propagandistes et comptait son lot de détracteurs. C'est donc avec mille précautions que la notion d'interculturalisme est introduite. »

l'interculturalisme utilisées pendant les audiences manquaient souvent de précision. Alors comment peut-on évaluer l'opinion publique (même d'une partie de la population) sur l'interculturalisme sans savoir si les personnes interrogées parlent de la même chose? Troisièmement, s'il est vrai que le constat de consensus exige une certaine vigilance en ce qui concerne les rapports de forces (White, 2011), il y a lieu de se demander si quelque chose ne se cache pas derrière le consensus proclamé par Bouchard. D'abord, il n'est pas tout à fait clair que le Québec ait rejeté le multiculturalisme – dont les définitions varient autant que celles de l'interculturalisme – même si l'utilisation du terme peut facilement provoquer des réactions négatives dans certains milieux francophones⁵. Ensuite, le rejet de l'assimilation (que ce soit la notion historique associée à certaines formes d'administration coloniale ou l'idée plus actuelle liée à la gestion de la diversité dans un contexte national) n'est pas très significatif, étant donné que le terme est le plus souvent négativement connoté. Enfin, la notion de «valeurs fondamentales» est loin de faire l'objet d'un consensus. La difficulté pour certains politiciens de faire valoir une «charte des valeurs québécoises» montre bien que «dégager un consensus au sein d'une société de huit millions de personnes, ce sera un immense défi⁶». Alors, si l'interculturalisme ne fait pas l'objet d'un consensus, peut-on vraiment dire qu'il représente une voie à suivre pour le Québec? Au nom de qui et en vue de quel objectif? Plus précisément, de quel interculturalisme parle-t-on exactement⁷?

Suivant les recommandations du rapport final de la CBT, Bouchard et certains de ses collègues ont organisé une série d'activités qui avaient pour objectif de «faire le point sur l'interculturalisme et de mieux le définir

5. La complexité de cette question ressort clairement de l'analyse de Girard (2008). Voir aussi le rapport d'un sondage web effectué par la firme Léger Marketing: «Que pensent les Québécois des accommodements religieux?» (avril 2013). Le rapport complet est disponible à l'adresse suivante: www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca

6. À ce sujet, voir une entrevue récente avec Bernard Drainville, ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne dans le gouvernement actuel de Pauline Marois: www.ledevoir.com/politique/quebec/ Tariq Modood (2007) fait une mise en garde au sujet de ce qu'il appelle un «*revival of institutional secularism*».

7. Selon Rocher et Labelle (2010), le rapport final de la CBT n'a pas non plus clarifié les termes du débat: «Dans un tel contexte, chacun interprète à sa manière ce qu'il entend par interculturalisme. La CBT n'aura pas permis de lever cette ambiguïté.»

comme modèle d'intégration et, plus particulièrement, comme façon de vivre la diversité ethnoculturelle dans les sociétés démocratiques⁸ ». Selon le rapport final de la CBT et selon la proposition de Bouchard (2012), une meilleure articulation du concept d'interculturalisme pourrait avoir un effet positif sur l'intégration et l'inclusion des immigrants, de même que sur la compréhension que la population en général peut avoir de la spécificité du Québec en matière de gestion de la diversité⁹. Cette initiative appelée « Interculturalisme 2011 » a commencé par une activité qui a duré deux jours et à laquelle ont participé des acteurs venant principalement de la région de Montréal. Dans une salle ensoleillée au cœur du campus centre-ville de l'Université du Québec à Montréal, les organisateurs de l'atelier ont réuni une grande variété d'experts et de personnes concernées par la question interculturelle. S'y trouvaient réunis des professeurs, des intervenants, des activistes communautaires, des fonctionnaires, des avocats, des formateurs, des gestionnaires, des artistes et j'en passe¹⁰. Les moments forts de cet atelier permettent d'expliquer certains aspects structurants du débat public sur l'interculturalisme au Québec.

8. www.symposium-interculturalisme.com

9. « Il nous semblerait donc utile que l'Assemblée nationale du Québec adopte un texte officiel sur l'interculturalisme. Ce pourrait être une loi, un énoncé de principe ou une déclaration, l'essentiel étant que l'exercice fasse appel à la consultation publique et mette en œuvre les institutions parlementaires. Ce texte reprendrait tous les éléments de la définition déjà présents dans les textes que nous avons passés en revue. L'interculturalisme y serait défini dans une perspective large, conformément à l'esprit du pluralisme intégrateur. C'est dire que le modèle des rapports interculturels y serait articulé aux dimensions civique, juridique, économique et sociale. Il serait une composante importante du projet de société. La loi servirait aussi de cadre de référence à la conception de politiques et de programmes et elle garantirait une plus grande continuité de la démarche gouvernementale. Enfin, elle fournirait à tous les acteurs collectifs un même guide, un même repère » (Bouchard *et al.*, 2008 : 129). Voir aussi Frozzini, plus loin dans le présent ouvrage.

10. Malgré cette diversité, la plupart de personnes présentes venaient des milieux universitaires et communautaires. Avec quelques exceptions, il y avait peu de personnes venant du monde de la politique ou de l'administration publique. J'ai participé à l'atelier en tant que consultant pour le Conseil interculturel de Montréal, qui m'avait demandé de l'accompagner dans la préparation d'une présentation pour l'atelier. Le contenu de cette présentation a été repris et formulé comme avis concernant la possibilité d'une politique interculturelle pour la Ville de Montréal. Cet avis contient des informations détaillées sur les questions qu'a posées Bouchard en vue de se préparer à l'atelier (pour en savoir plus, consulter CiM, 2011).

L'atelier en question visait à « rassembler des chercheurs et des praticiens pour faire le point sur diverses dimensions de l'interculturalisme québécois et passer en revue diverses expériences d'interculturalité¹¹ ». Au cours de cette première série de rencontres, les organisateurs ont donné la parole aux praticiens et aux chercheurs qui, selon Bouchard, « portaient à bout de bras » l'interculturel au Québec. Dans la conférence inaugurale intitulée « Qu'est-ce l'interculturalisme ? », Bouchard a décrit ce qu'il considère être les « spécificités » de l'interculturalisme québécois : 1) une dualité majorité/minorités ; 2) une dynamique d'interactions ; 3) les pratiques d'harmonisation ; 4) l'intégration et l'identité ; 5) la présence ad hoc de la culture majoritaire ; 6) une culture commune ; et 7) une quête d'équilibre et de médiation¹². Il restait à déterminer si la définition de l'interculturalisme proposée ici reflète la réalité sociologique de l'interculturel au Québec, mais sa visée est assez claire : articuler un cadre de référence qui permet l'intégration des immigrants sans mettre en péril l'avenir de la majorité canadienne-française. Force est pourtant de constater que le modèle proposé par les organisateurs n'a pas fait l'objet d'un consensus pendant l'atelier. Non seulement certains aspects de la définition soulevaient-ils confusion et inquiétude (notamment en ce qui concerne la notion de « valeurs partagées » ou celle de « présence ad hoc »), mais pendant les échanges, certaines personnes mettaient l'accent sur la culture, et d'autres sur la citoyenneté. Comme nous allons le voir plus loin, cette distinction est à la base d'une différence idéologique qui structure le débat interne concernant les dynamiques interculturelles au Québec.

À la suite de cette conférence inaugurale, des chercheurs universitaires et des organismes travaillant dans différents secteurs d'intervention sur le terrain ont fait une série de présentations. Il y a eu ensuite des périodes d'échange qui alternaient entre préoccupations individuelles et débats de fond, avec un style de modération semblable à celui de la Commission Bouchard-Taylor, c'est-à-dire peu ou pas directif du tout.

11. Pour un résumé de l'atelier, voir Nootens et Saint-Pierre, 2011.

12. Une comparaison avec la formulation choisie plus tard dans la même année au symposium international (2011b) et dans la publication plus récente (2012), témoigne d'une évolution dans le choix, la formulation et l'ordre des composantes de l'interculturalisme selon Bouchard. Pour une analyse détaillée de cette évolution, voir le chapitre 4.

Néanmoins, afin de mieux orienter les présentations et de bénéficier de l'expertise présente à Montréal, les organisateurs avaient préparé une série de questions auxquelles les auteurs des présentations devaient répondre :

- Q1: Quel est l'état des rapports interculturels au Québec ?
- Q2: Quels sont les obstacles à surmonter dans la réalité quotidienne et du point de vue des perceptions ?
- Q3: Comment améliorer la qualité et la fréquence des interactions entre culture majoritaire et cultures minoritaires ?
- Q4: Comment pourrait-on définir une approche *interculturaliste* en cette matière ?

Malheureusement, la majorité des présentations se sont limitées à faire la promotion des programmes et des initiatives des particuliers, et elles n'ont pas répondu directement à ces questions. Les organisateurs ont fait un travail de synthèse des recommandations (Nootens et Saint-Pierre, 2011), mais la plupart des recommandations sont très générales (voir la section « Les problèmes qui devraient faire l'objet d'interventions prioritaires », 20), et il est difficile de voir les liens qui existeraient entre l'atelier et les activités qui ont suivi, notamment le symposium international¹³.

Parmi les sujets qui ont fait l'objet d'un débat animé pendant l'atelier, deux ont particulièrement intéressé les organisateurs et les participants (Nootens et Saint-Pierre, 2011) : le statut donné à la dualité majorité-minorités et la notion de « préséance ad hoc ». Dans la première partie de sa présentation, Bouchard a clairement exprimé sa préoccupation en ce qui concerne la relation de dualité entre la majorité francophone et les différentes catégories de minorités au Québec¹⁴ :

En tout premier lieu, comme modèle global d'intégration d'une société, l'interculturalisme prend forme principalement dans le paradigme de la dualité. L'un des traits inhérents à ce paradigme, c'est la conscience vive du rapport majorité/minorités et la tension qui lui est associée. Plus précisément, c'est l'inquiétude que peut ressentir la majorité culturelle face aux minorités (Nootens et Saint-Pierre, 2011 : 13)

Et plus loin :

13. D'ailleurs, plusieurs des organismes qui avaient participé à l'atelier se sont dits déçus qu'il y ait eu très peu de continuité d'expertise entre l'atelier et le symposium.

14. Pour une explication détaillée, voir Bouchard, 2011 : 12-17.

Quoi qu'il en soit, il s'ensuit que la dualité risque alors d'être vécue comme la conjugaison de deux insécurités puisque les groupes minoritaires, pour des raisons évidentes, nourrissent eux-mêmes un sentiment d'incertitude pour leur avenir (Nootens et Saint-Pierre, 2011 : 14).

Un des participants de l'atelier, visiblement irrité par ces propos, s'est adressé à Bouchard de la manière suivante :

Tu choisis clairement le paradigme de la dualité, tu parles en termes de nation. Il n'y a pas que les Québécois qui défendent la majorité et ce n'est pas tous les Québécois qui défendent cette majorité.

Bouchard, quelque peu déstabilisé par cette intervention, a essayé d'apporter quelques nuances. Pour résumer, je paraphrase les différents éléments de sa réponse :

1. Si on parle autant du culturel, c'est parce qu'à la base de tout problème de discrimination, il y a des fondements de différences d'ordre culturel.
2. L'interculturalisme ne fait pas la promotion du paradigme de la dualité. Au contraire, il faut sortir de ce paradigme, mais nous n'en sommes pas encore là au Québec et il faut commencer quelque part. Pour l'instant, il s'agit d'un élément fondamental du débat, puisque les Canadiens français nourrissent toujours des inquiétudes par rapport à leur avenir.

Malgré ces nuances (dans la présentation et dans le texte de Bouchard), la question des rapports entre majorité et minorités a été un sujet tendancieux tout au long de l'atelier. Le rapport de synthèse de l'atelier a recommandé la reconnaissance de l'existence des rapports de pouvoir entre majorité et minorités (une formulation différente de celle de Bouchard), parce que « la négation de l'existence de ces rapports ne permet pas de s'outiller pour lutter contre les obstacles systémiques qui entravent l'intégration » (Nootens et Saint-Pierre, 2011 : 12). En mettant l'accent davantage sur les rapports de pouvoir et la discrimination que sur les exigences et les inquiétudes de la majorité, cette formulation a permis aux organisateurs de parler de consensus. On ne peut en dire autant de la question de la « préséance ».

Faisant suite à la discussion des rapports entre majorité et minorités, la présentation du concept de « préséance ad hoc » a suscité beaucoup d'inconfort et a même provoqué des rires dans l'auditoire, non seulement

pendant l'audience, mais aussi dans les couloirs et pendant les pauses café¹⁵. Le sujet de la préséance a occupé une partie importante de la conférence inaugurale : Bouchard donnait l'impression de vouloir convaincre l'auditoire de l'importance cruciale de la préséance, en citant un grand nombre d'arguments d'ordre identitaire, institutionnel, moral, juridique, biologique, sociologique et pragmatique. En réponse aux critiques, dont quelques-unes étaient plutôt acerbes, le rapport final a consacré un espace relativement important à la réaction à ce propos. D'ailleurs, il semble être le seul exemple de réplique directe dans le rapport de synthèse :

Certaines inquiétudes se sont exprimées sur l'idée des « éléments de préséance *ad hoc* » invoquée par Gérard Bouchard. Certains craignent que cela ne légitime l'oppression des minorités. Il faut cependant faire attention de ne pas confondre la réalité de la dualité... avec ce que vise l'interculturalisme : ce dernier ne vise pas à reproduire la dualité, ni à légitimer l'oppression, mais bien à atténuer la dualité, ce qui signifie, et passe par, la promotion d'une culture commune. L'interculturalisme est réfractaire aussi à l'idée d'instituer une hiérarchisation formelle entre citoyens. Il faut par ailleurs éviter que le débat ne se polarise entre, d'une part la défense de l'identité de la majorité et, d'autre part, la défense des droits. (Nootens et Saint-Pierre, 2011 : 8)

Malheureusement, les débats qui ont eu lieu pendant l'atelier ont donné l'impression justement de renforcer cette opposition¹⁶. D'un côté, il y avait les défenseurs d'un projet identitaire national, composé de gens issus de la majorité qui défendaient leur culture parce qu'ils avaient le sentiment d'être menacés. De l'autre côté, il y avait une confédération informelle d'individus cosmopolites (dont certains sont issus de l'immigration et d'autres font partie de la majorité), qui repoussaient le projet identitaire au nom d'une critique anti-essentialiste (l'identité culturelle est une construction) ou anti-nationaliste (le sentiment national a toujours des suites fâcheuses) et en insistant sur la primauté de la citoyenneté (voir

15. Dans son texte présenté pendant le symposium international quelques mois plus tard, Bouchard a décidé d'utiliser le terme « marge de manœuvre *ad hoc* ». Pour une explication détaillée de cette modification, voir Bouchard, 2011b : 16.

16. Pour expliquer cette opposition, Freiwald utilise les termes de « nation » et de « citizenship » (2011 : 85). Il vise à montrer les intérêts politiques et idéologiques qui sont en jeu. Parlant des objectifs de la CBT, il dit qu'on avait affaire à une sorte de « mission impossible », qui, à la base, devait faire un travail de conciliation entre deux modèles antagonistes : celui du nationalisme et celui de la citoyenneté. Salée, quant à lui, se demande : « Can nationalism be more civic than ethnic ? » (2007 : 116).

par exemple Rocher et Labelle, 2010). De ce point de vue, le fait de parler des « communautés culturelles » renvoie à la notion de la culture qui est essentialiste et, par conséquent, empreinte de racisme¹⁷. Suivant cette logique, la culture ne devrait faire l'objet ni d'une analyse ni d'une politique.

Je me suis penché sur ces différents points de vue non pas pour donner l'impression que ce sont des catégories figées, mais pour montrer qu'à l'intérieur du Québec il y a une diversité de positions par rapport aux fondements même de l'interculturalisme. Sur certains points, les défenseurs de l'interculturalisme sont tous d'accord (par exemple, en ce qui concerne la nécessité de protéger l'avenir du français), mais sur d'autres (l'imposition d'une préséance juridique ou l'opposition entre majorité et minorités), les opinions peuvent être diamétralement opposées. Comme nous le verrons plus loin, la tendance à réduire l'interculturalisme à la sphère politique est présente dans les différentes positions idéologiques et limite notre compréhension de l'histoire interculturelle du Québec. Dans la prochaine section, je vais tenter d'approfondir cette analyse pour expliquer les éléments discursifs qui constituent autant d'entraves à l'analyse historique et épistémologique du phénomène interculturel.

Les angles morts de l'interculturalisme

En tant que modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle, l'interculturalisme risque toujours d'instrumentaliser l'interculturel¹⁸. D'ailleurs, rares sont ceux qui définissent clairement les éléments caractéristiques de l'interculturalisme, et ce, tant dans la littérature scientifique que dans la documentation gouvernementale. Les quelques tentatives visant à délimiter le concept ont eu tendance à limiter la discussion à l'utilisation du terme dans les sphères politiques, laissant de côté les autres registres sémantiques et créant ainsi une distance conceptuelle entre l'interculturalisme et le multiculturalisme¹⁹. En plus d'une tendance à se distancer du multiculturalisme, les analyses sur l'interculturalisme passent souvent

17. Eliadis utilise l'expression « *politicization of culturalism* » (2011 : 14).

18. Voir Gratton, dans le présent ouvrage.

19. Voir, par exemple, Bouchard, 2011a ; 2011b ; Gagnon, 2000 ; Labelle et Dionne, 2011 ; Rocher *et al.*, 2007.

de la description aux propos prescriptifs ou normatifs, au risque de donner une image simpliste du dialogue interculturel. Dans les lignes qui suivent, je reprends ces éléments pour examiner les angles morts de l'interculturalisme québécois²⁰.

La distanciation du multiculturalisme

Malgré l'effort consenti pour clarifier les différences entre le multiculturalisme et l'interculturalisme, le débat sur ces dernières semble sans fin et, selon plusieurs analystes, la confusion persiste sur le sujet, même au Québec (Eliadis, 2011). Les tensions historiques entre le Québec et le Canada se manifestent aussi dans les débats sur les politiques de gestion de la diversité, avec les fédéralistes convaincus des bienfaits du projet multiculturaliste et les souverainistes farouchement opposés à ce dernier, sous le prétexte d'éviter les pièges du relativisme et la *ghettoisation*²¹. Les explications du multiculturalisme donnent souvent l'impression qu'il s'agit d'un modèle qui serait propre au Canada, alors qu'il y a certainement des relations à établir entre ce modèle et les composantes de l'idéologie coloniale britannique, surtout la notion du *separate but equal* (White, 1996)²². Pareillement, des liens de parenté peuvent être établis entre l'interculturalisme québécois et la philosophie d'État fort et d'une culture universelle qui caractérise la philosophie politique républicanisme français. On ne pourrait pas non plus ignorer le contexte de l'histoire plus récente des rapports entre Canadiens anglais et Canadiens français,

20. Les sources utilisées dans le cadre de cette analyse comprennent aussi bien des documents officiels (par exemple, Québec, 1978, ou Ville de Montréal, 2011) que des documents écrits à la demande du gouvernement (Labelle et Dionne, 2011) ou des commissions gouvernementales (Rocher *et al.*, 2007). Certaines sources universitaires (par exemple, Bouchard, 2011a; 2011b; Taylor, 2012) visent un public plus large et donc elles pourraient être considérées comme étant de la « vulgarisation scientifique ». Il y a aussi certains textes qui ont été produits avec une orientation davantage *policy research* (Salée, 2007). Des textes ont été choisis dans les deux langues (français et anglais), avec une préférence pour ceux qui sont les plus souvent cités dans la littérature sur l'interculturalisme.

21. Voir Frozzini, dans le présent ouvrage; Taylor, 2012.

22. En réponse aux nombreuses critiques formulées à l'égard du multiculturalisme (pour un exemple interculturel non québécois, voir Cantle, 2012), force est de constater qu'il a certainement évolué à travers le temps (Kymlicka, 2007; Taylor, 2012).

notamment les tensions entourant le rapatriement de la Constitution au début des années 1980 et les deux référendums qui ont opposé deux façons de concevoir l'encadrement de la différence. L'imposition du modèle multiculturaliste et l'effort de forger une identité *mosaïque pour le Canada* avait l'effet de placer symboliquement les Canadiens français sur le même pied d'égalité que les « groupes ethniques » du pays et de sacrifier le bilinguisme au pluralisme²³. En ce sens, les politiques liées au multiculturalisme continuent d'être une grande source d'irritation pour beaucoup de Canadiens français, et pour cette raison, le multiculturalisme est souvent balayé du revers de la main au profit de l'interculturalisme.

La Commission Bouchard-Taylor a mis l'accent sur une certaine version réduite du multiculturalisme, une réduction qui a certainement eu des conséquences sur les résultats et les suites de la commission²⁴. Rocher *et al.* (2007) présentent ce qui est probablement l'analyse la plus nuancée des différences et des similitudes entre le multiculturalisme et l'interculturalisme, en partie parce qu'elle met l'accent sur l'importance de comprendre l'évolution des politiques dans le temps. En même temps, la version du multiculturalisme présentée par ces auteurs semble parfois caricaturale (par exemple, l'analyse des différences entre les deux politiques contient deux fois plus de matière que celle qui porte sur leurs similitudes). Il y a certainement des risques politiques à sous-estimer les différences entre les deux modèles, mais il faut comprendre ce geste de différenciation dans le contexte des dynamiques historiques entre les communautés anglophones et francophones au Canada²⁵. Effectivement, plusieurs observateurs ont remarqué que la tendance dans le discours souverainiste à mettre l'accent sur les différences semble être aussi fréquente que la tendance fédéraliste à les minimiser²⁶. D'un point de vue

23. Pour une excellente étude de ce phénomène, voir Rocher *et al.*, 2007.

24. Voir Frozzini, dans le présent ouvrage.

25. Voir Blattberg, dans le présent ouvrage; Taylor, 2012.

26. « Multiculturalists tend to minimize the differences. In any event, the differences between the two are still apparently obscure for many Quebecers, a majority of whom actually support the promotion of multicultural values in Québec » (Eliadis, 2011 : 3-4). Dans une riche analyse du bilan des politiques de gestion de la diversité au Québec, Daniel Salée estime que la comparaison entre les deux politiques n'est pas aussi importante que les résultats du point de vue de la justice sociale et de l'égalité. Si, pour lui, le bilan du Québec est très mitigé, il constate néanmoins que sur le plan social le Québec a beaucoup évolué depuis les débuts de la Révolution tranquille et

interculturel, c'est seulement la recherche d'un équilibre entre différences et similitudes qui permet une analyse allant au-delà des préjugés du passé et des blocages idéologiques du présent (White et Emongo, 2010).

De la description à la prescription

Dans le contexte d'un débat politique aussi polarisé que celui qui oppose le multiculturalisme et l'interculturalisme, il n'est pas surprenant que les analyses des politiques relatives à ces derniers soient également polarisées. Dans certains cas, la polarisation des positions entre les deux modèles entraîne une confusion de la description objective d'une réalité interculturelle (c'est-à-dire l'histoire des relations entre populations ayant des origines diverses) avec l'élaboration d'une série de normes ou de valeurs prescriptives. Dans son récent livre sur l'interculturalisme, Bouchard réfléchit sur la spécificité du Québec en ce qui concerne les politiques d'intégration. Son analyse des paradigmes de la prise en charge de la diversité est riche en contenu et constitue une contribution originale à la littérature sur la gestion de la diversité à l'échelle internationale²⁷. Cependant, tout au long de son livre, l'auteur plaide en faveur de l'interculturalisme afin d'expliquer 1) en quoi il se différencie du multiculturalisme et 2) une série de réponses à ses critiques. Le chapitre deux, qui s'intitule « L'interculturalisme québécois: proposition d'une définition », décrit des composantes, des remarques et des principes qui font partie d'une « tradition de pensée » sur l'interculturalisme, certains éléments d'entre eux étant purement descriptifs, et d'autres plutôt d'ordre prescriptif²⁸.

Or, plus d'une fois, son analyse de la situation du Québec bascule dans le normatif: « l'interculturalisme québécois doit donc arbitrer un rapport majorité-minorités » (p. 61); « l'interculturalisme préconise aussi

que cela devrait, en principe, donner une indication sur sa capacité à s'adapter à de nouvelles conditions.

27. Cela dit, le lecteur remarquera que cette typologie semble confondre à certains moments la composition de la population à une échelle nationale avec les politiques qui orientent la gestion de différents types de diversité.

28. Le texte de Danielle Gratton figurant dans le présent ouvrage montre que cette version de l'interculturalisme oublie de prendre en compte ses propres traditions, puisque le terme « interculturalisme » lui-même résulte de la rencontre entre la société d'accueil et différents représentants des communautés issues de l'immigration récente.

l'essor d'une culture commune» (p. 68); «cette culture doit s'appuyer autant que possible sur la langue et les valeurs communes» (p. 74). Dans une analyse de la généalogie du terme «interculturalisme», Rocher *et al.* affirment que la reconnaissance de la diversité «doit s'articuler autour de l'adhésion à un projet commun, à savoir la consolidation d'une définition du Québec autour du fait qu'il s'agit d'une société francophone originale dans le contexte nord-américain» (2007: 50). Dans un texte intitulé «Les fondements théoriques de l'interculturalisme» (Labelle et Dionne, 2011), les auteurs proposent une position normative claire vis-à-vis de l'orientation que l'interculturalisme devrait prendre: «[...] l'interculturalisme devrait être repensé dans le cadre plus large d'une réflexion sur la citoyenneté québécoise, sans pour autant légiférer dans le contexte politique actuel. Le terrain propice au dialogue doit donc être politique avant d'être culturel» (p. 42). De façon plus large, la normativité dans ces formulations peut s'expliquer par le fait que certains travaux répondent aux demandes faites par des acteurs ou des organismes publics; une analyse plus systématique des textes sur le sujet est nécessaire pour déterminer si ce biais est présent dans l'ensemble de la littérature. En attendant, cette tendance normative peut être vue aussi comme la conséquence d'un manque d'expertise dans le champ des relations interculturelles, ce qui indiquerait la nécessité de développer les compétences interculturelles en dehors des programmes de sensibilisation aux préjugés (Gratton, 2009).

L'instrumentalisation du dialogue interculturel

Depuis la fin des années 1970, la documentation sur la gestion du pluralisme ethnoculturel contient des éléments sur les interactions ou les relations interculturelles. Au cours de l'évolution de ces publications, plusieurs termes ont été utilisés sans pour autant faire l'objet d'une véritable définition: «pratiques d'échange», «convergence», «dialogue des cultures», etc. Une des sources souvent citées, *La politique québécoise du développement culturel* (Québec, 1978), également connue sous le nom de *Livre blanc de la culture*, parle des «échanges», sans préciser la nature de ceux-ci:

Autant le gouvernement veut respecter les minorités et contribuer à leur développement, autant il est soucieux de favoriser par tous les moyens leurs rapports avec la culture de la majorité française. Entre l'assimilation lente ou brutale et la conservation d'originalités encloses dans les murailles des

ségrégations, il est une autre voie praticable : celle des échanges au sein d'une culture québécoise. (Ministre d'État au Développement culturel, 1978a : 79)

Il faut remarquer ici l'emploi d'une expression nouvelle : « au sein d'une culture québécoise ». Cette idée va surgir plus tard dans un plan d'action ministériel de 1981, où on peut lire ce qui suit :

Parmi les autres concepts définis dans ce Plan d'action notons l'importance donnée à la « langue commune », celle-ci étant nécessaire au dialogue au sein de la nation, et le « dialogue interculturel » est indispensable pour permettre aux communautés culturelles de contribuer à la société française. En fait, « la convergence des cultures ne peut se réaliser que s'il opère un rapprochement entre la majorité francophone et les diverses communautés ». (MCCI, 1981 : 36)

Dans ce passage, le dialogue n'est pas important en lui-même, mais il fait partie d'un ensemble d'outils qui permettraient aux immigrants d'apporter leur contribution à la « société française ». Une trentaine d'années plus tard, on trouve encore des traces d'un dialogue instrumentalisé dans les propos de Bouchard :

Le deuxième attribut dont il faut faire état au titre de l'originalité de l'interculturalisme, c'est que tout en préconisant le respect de la diversité, le modèle favorise les interactions, les échanges, les rapprochements, les initiatives intercommunautaires. Il privilégie donc la voie des négociations et des ajustements mutuels, mais dans le strict respect des valeurs fondamentales de la société, inscrites dans les lois ou dans les textes constitutionnels, tout en tenant compte également des valeurs dites communes faisant partie d'une culture publique partagée. Un esprit de conciliation, d'équilibre et de réciprocité préside donc à la dynamique des interactions, laquelle se trouve au cœur de l'interculturalisme. (Bouchard, 2011b : 18)

Cet extrait est intéressant à plusieurs points de vue. Non seulement il y a des règles a priori, ou une sorte de hiérarchie des valeurs (« dans le strict respect des valeurs fondamentales de la société »), mais les termes ressemblent à une liste d'épicerie, sans aucune explication ou mise en contexte historique : interactions, échanges, rapprochements, intercommunautaires, négociations, ajustements mutuels, conciliation, équilibre, réciprocité²⁹.

29. Cette section de l'analyse contient un seul paragraphe intitulé « Dynamiques d'interactions », tandis que la plupart des autres rubriques développent nombre d'idées sur deux ou trois pages. La même lacune s'observe dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, qui parle de l'importance de « préconiser des interactions », sans

Dans une publication plus récente, Bouchard donne l'impression de renforcer ses propos sur les interactions (Bouchard, 2012: 66-68), mais sa description du contact interculturel se limite à des généralités, sans qu'il y ait aucune orientation théorique ou méthodologique :

Dans une autre direction, le meilleur moyen de contrer le malaise que certains peuvent éprouver devant l'étranger n'est pas de le garder à distance, mais de s'en rapprocher de façon à détruire les fausses perceptions et à faciliter son insertion dans la société hôte. (*Ibid.* : 67)

Cette simplification des dynamiques interculturelles est caractéristique de la littérature sur l'interculturalisme, ce qui pourrait être considéré comme problématique étant donné que plusieurs auteurs proposent les interactions ou le rapprochement comme une des caractéristiques permettant de distinguer l'interculturalisme du multiculturalisme (Rocher *et al.*, 2007)³⁰. La notion d'interaction fait partie intégrante des approches interculturelles, mais elle doit être théorisée et elle suppose une analyse systémique de l'inégalité, de l'idéologie et de l'histoire (White et Emongo, 2010). S'agit-il d'instrumentalisation ou de paresse politique ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut d'abord comprendre quelle utilisation on fait de l'interculturel au Québec de façon plus générale.

Les registres de l'interculturel

Au Québec, on peut relever au moins trois usages du terme « interculturel ». D'abord, il fait référence à un état de fait complexe, une *réalité sociologique*, qui émerge à l'occasion d'une rencontre entre personnes venant d'horizons culturels différents. Cette utilisation se veut neutre et vise à décrire un fait social plutôt qu'une orientation politique ou une façon de faire. Ensuite, l'interculturel est de plus en plus employé dans un certain type de discours politique. Ici, le terme est utilisé comme ce

jamais préciser comment ou à partir de quel cadre théorique ou épistémologique. Gagnon (2000) donne quelques pistes au sujet des interactions, mais il avoue que cette notion reste assez floue dans la documentation officielle sur l'interculturalisme.

30. Rocher *et al.* (2007) discutent les notions d'« échanges » et de « convergences », des termes qui correspondent à des périodes antérieures dans les politiques d'intégration et qui souffraient du même flou conceptuel et théorique que les termes plus récents. Voir aussi Rocher et Labelle, 2010.

concept-mythe susceptible de féconder une politique nationale québécoise fondamentalement axée sur la gestion de la diversité et tournée vers l'intégration des nouveaux arrivants. Il s'agit en substance d'une *idéologie politique* que certains entendent opposer aux autres modèles dominants, tels que le multiculturalisme canadien, le *melting pot* américain ou le républicanisme à la française³¹. Enfin, le terme « interculturel » indiquerait une *orientation épistémologique* qui se caractérise par le souci d'autrui dans une éthique relationnelle, l'humilité par rapport à la complexité de l'Autre, et la reconnaissance du fait que le savoir est coproduit. Évidemment ces trois registres correspondent à des univers d'action très différents, et les traces de ces significations créent une géométrie variable qui complexifie considérablement notre compréhension de la réalité plurielle du Québec³².

Si mon analyse concerne principalement l'interculturalisme comme idéologie politique, c'est parce que l'utilisation de ce registre est destiné à répondre aux inquiétudes d'une majorité fragile qui essaie de faire face aux défis posés par des vagues successives d'immigration. Malgré l'importance de ce registre en tant qu'idéologie politique, force est de constater que 1) il est plus controversé que les deux autres registres et que 2) il occupe beaucoup plus d'espace dans les médias que les deux autres registres, du moins dans le contexte québécois. Cela dit, d'un point de vue épistémologique, il soulève plus de questions qu'il ne fournit de réponses. Premièrement, sans avoir recours à une approche épistémologique, il est difficile d'établir les différences entre la réalité socioculturelle (interculturalité) et l'idéologie politique (interculturalisme)³³. Deuxièmement, sans

31. Bouchard, 2010 ; Rocher *et al.*, 2007.

32. Cette analyse est le résultat d'un processus de recherche au Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI), qui, dans un premier temps, visait à établir des critères pour la création d'un annuaire de chercheurs universitaires travaillant dans le domaine de l'interculturel ([HTTP://prezi.com/p_emjsptpjjg/les-3-registres-de-linterculturel/](http://prezi.com/p_emjsptpjjg/les-3-registres-de-linterculturel/)). Ensuite nous avons constaté la présence des mêmes registres sémantiques dans le cadre d'un travail de consultation auprès du Conseil interculturel de Montréal: « Savoir distinguer entre ces différentes utilisations du terme est essentiel pour analyser la situation des dynamiques interculturelles à Montréal et pour aller vers des politiques qui favorisent les bonnes pratiques en protégeant les immigrants mais aussi la société d'accueil » (Conseil interculturel de Montréal, 2011: 10).

33. Plusieurs auteurs dans le présent ouvrage défendent aussi cette idée avec perspicacité (Emongo, Frozzini, Gratton).

une épistémologie de l'interculturel (c'est-à-dire, sans une orientation définie par une éthique relationnelle et non pas par un projet politico-identitaire), il est impossible d'apercevoir que l'idéologie politique de l'interculturalisme au Québec est elle-même le résultat d'une longue série de rencontres interculturelles. D'abord entre francophones et autochtones, ensuite entre anglophones et francophones et enfin entre, d'une part, les francophones et les anglophones et, d'autre part, certains groupes de nouveaux arrivants.

Si l'idée de l'interculturel au Québec est aussi profonde du point de vue historique et aussi complexe du point de vue philosophique, pourquoi alors s'efforcer de la ramener à une série de registres sémantiques ? Pour répondre à cette question, j'insisterai d'abord sur le fait que toute terminologie qui vaut la peine d'en débattre, tout *keyword*, pour reprendre le mot de Raymond Williams, possède une vie en dehors de sa graphie. Les mots qui marquent nos époques marquent aussi nos pensées et nos esprits, et certains mots changent évidemment de vocation³⁴. C'est ce virage de sens, de syntaxe ou de forme qui nous indique la présence d'une mutation sociale ou politique. Dans certains cas, comme celui de l'interculturalisme, la transformation ou le déplacement d'un mot peuvent signaler la mobilisation de toute une série de dispositifs étatiques et politiques, voire un « glissement de sens ». Et ce glissement n'est pas uniforme : sur le plan provincial, l'interculturalisme québécois s'exprime comme un projet politique identitaire ; mais au sein des politiques municipales, c'est plutôt une philosophie d'action (Ville de Montréal, 2011). Comment se fait-il que l'*interculturalité* soit devenue l'*interculturalisme* ? S'agit-il d'une simple évolution terminologique ou bien d'un nouveau rôle assigné au concept, un nouveau métier ? Est-il possible de comparer cette transformation à l'entrée dans une nouvelle carrière, dans le sens d'une professionnalisation, dans une perspective à long terme ? Si oui, est-ce que l'interculturel répond à la description du poste ?

Interculturalisme ou interculturel ?

Les autres contributions à cet ouvrage nous montrent que l'interculturel, avant de se lancer en politique, avait une belle carrière sociale et philoso-

34. Comme celui de « culture » (White, 2006).

phique ici au Québec. Pour beaucoup d'observateurs, l'interculturalisme est un fait politique (pour ne pas dire une idéologie) qui va de soi et qui a été inventée par le Québec pour faire contrepoids au multiculturalisme. Mais cette version de l'histoire limite notre capacité de voir que la notion de l'interculturel au Québec est elle-même le résultat d'une série de rencontres ayant jalonné l'histoire de ce pays, antérieurement aux rapports entre les Canadiens français et les communautés issues de l'immigration³⁵. Pour rendre hommage à ce patrimoine commun, nous avons besoin d'aller au-delà du débat entre l'interculturalisme et le multiculturalisme. Nous avons aussi besoin de dépasser la simple logique des accommodements, puisqu'il s'agit à la base d'un mécanisme juridique et non pas d'une vision qui pourrait guider les actions publiques dans des phénomènes aussi complexes que le pluralisme linguistique, religieux et racial. Pour arriver à dépasser cette logique, il faut s'interroger sur les fondements du savoir interculturel dans une perspective épistémologique³⁶.

Du point de vue interculturel, chaque individu est porteur de traditions qui précèdent et dépassent la vocation de l'État-nation moderne³⁷. La notion de citoyenneté prônée par le multiculturalisme permet en principe à chaque individu d'interagir sur une base autre que la culture, la religion ou d'autre forme d'appartenance. Le problème se pose quand la majorité (dans le cas du Canada une majorité anglophone protestante) n'est pas capable de se voir comme porteuse de culture. Du point de vue interculturel, on ne peut entrer en dialogue avec l'Autre sans être capable de nommer la culture du soi, et c'est cet aspect qui distingue l'interculturalisme du multiculturalisme³⁸. Le Québec, éprouvant du regret vis-à-vis de son passé et de l'angoisse à l'égard de son avenir, affirme sa différence concernant l'hégémonie anglophone qui l'entoure et exige une reconnaissance formelle³⁹. Cependant, affirmer sa différence n'est pas la même chose que se voir comme porteur

35. Voir Anctil, Lévy et Gratton, dans ce volume.

36. Ce que fait Emongo sur « l'inter-cultures » dans le chapitre 10.

37. Voir Blattberg, dans le présent ouvrage. Ici, j'utilise le terme « tradition » dans le même sens que Gadamer (1996). Le terme pris en ce sens n'implique pas une attitude conservatrice et il est dépourvu de connotations ethnoculturelles ou anthropologiques.

38. Bouchard, 2011a : 42 ; Rocher *et al.*, 2007 : 40-44.

39. Sur la question des émotions dans la vie politique, voir Sara Ahmed, 2004, surtout le chapitre 3 intitulé « The Affective Politics of Fear ».

de culture. Le cas du Québec montre qu'il y a une frontière très mince entre l'affirmation du soi et le « monisme culturel ».

Si on transpose ces tensions entre le Québec et le Canada aux rapports entre les Canadiens français et les personnes issues de l'immigration récente, plusieurs questions surgissent. Par exemple, comment peut-on demander à des communautés de personnes venues d'ailleurs de s'intégrer à une culture qui ne se voit pas comme culture ? En outre, comment peut-on demander aux immigrants de dialoguer avec l'État ou la majorité qui exigent de ces derniers qu'ils adhèrent à un certain nombre de valeurs comme condition préalable à la reconnaissance de l'Autre ? Comment peut-on imposer des valeurs qui viennent s'ajouter au système de droits et de responsabilités déjà existant ? La notion de la diversité, qui est à la base du multiculturalisme canadien, n'est pas mauvaise en soi ; au contraire, la diversité a été un moteur de changement important dans les sociétés industrialisées d'Occident (White, 2013), mais elle répond mal aux conditions de la *super-diversity* avec lesquelles nous devons composer de nos jours (Vertovec, 2007). Alors que le multiculturalisme canadien demeure frileux, l'interculturalisme québécois est pris dans le piège d'un passé sacré⁴⁰. Si le multiculturalisme n'est pas la solution pour le Québec d'aujourd'hui, en quoi l'interculturalisme à la québécoise serait-il meilleur ?

En s'appuyant sur l'analyse qui vient d'être faite et bien qu'il s'agisse d'une étude exploratoire, il y a deux constats importants à faire. Le premier est qu'il existe une contradiction fondamentale dans l'idéologie politique de l'interculturalisme. D'un point de vue épistémologique, dès qu'on donne un statut de « préséance » à un groupe, il devient impossible de parler d'une orientation interculturelle. Évidemment, il est tout à fait normal pour une société d'accueil d'établir les règles du jeu, mais en établissant des valeurs communes qui viennent s'ajouter aux principes établis dans les lois déjà existantes au pays, est-il possible d'échapper à la logique monoculturelle ? Le second constat n'est pas chose nouvelle, mais il mérite d'être redit : le Québec est une société distincte. Ce n'est pas un slogan, mais un fait historique qui se vérifie sur le plan démographique, sur le plan linguistique, sur le plan religieux et, évidemment, sur le plan culturel. Le caractère distinct du Québec s'exprime par le simple fait d'être

40. Voir Blattberg, dans le présent ouvrage.

à la fois majoritaire et minoritaire et par ceci que les francophones qui y vivent sont entourés d'anglophones. Afin de se protéger, le Québec se mobilise autour d'un projet identitaire et demande aux autres de le reconnaître dans sa différence, ce que lui reprochent le Canada et les tenants du multiculturalisme canadien.

L'élaboration d'une politique interculturelle – ce qui pour certains serait un oxymoron – est un objectif louable, mais elle ne fait pas du Québec une nation « interculturelle » en soi, à moins qu'on se limite au registre politique de l'interculturel (Rocher et Labelle, 2010). En même temps, le Québec n'est pas « multiculturel » dans le sens donné à ce terme dans le reste du Canada ; étant donné sa relation historique avec le reste du Canada, le Québec ne peut pas avoir la même relation avec les immigrants et les minorités ethnoculturelles que le reste du Canada, justement. Sans expliquer au préalable la conscience historique du Québec (une région francophone, mais aussi catholique et paysanne), les défenseurs de l'interculturalisme restent peu convaincants. Il faut donc faire la distinction entre une réalité interculturelle, une politique interculturelle et une vision interculturelle. Depuis les débuts de son histoire, il y a *quelque chose d'interculturel qui se passe au Québec*, surtout à Montréal (Conseil de l'Europe, 2011). Cependant, pour nommer ce *quelque chose*, nous ne pouvons pas compter sur l'État, puisque sa neutralité est compromise du fait de son besoin d'assurer l'avenir de la majorité francophone.

* * *

Il y a de bonnes raisons pour remettre en question la valeur de l'interculturalisme comme politique d'intégration pour le Québec. Comme Charles Taylor, je suis convaincu que l'avenir du Québec dépend de sa capacité à « mettre en pratique des scénarios interculturels » (2012, ma traduction), mais je ne crois pas que *nation* et *interculturel* riment ensemble ; l'interculturel n'est pas destiné à faire le travail du « nation-building », ce n'est ni sa vocation ni son métier⁴¹. Malgré le bilan mitigé par rapport au succès

41. Dans les termes de Daniel Salée : « In the end, it is improbable that the state will initiate on its own the kind of changes that a healing of the social divide and a dismantling of the hierarchies separating Eurodescendants from other Quebecers would require » (2007 : 134).

des politiques de la diversité mises en place au Québec, le cas québécois nous donne des leçons importantes qui peuvent s'appliquer en dehors du Canada⁴². Mais avant de nous embarquer dans une aventure politico-terminologique qui vise à officialiser l'interculturalisme, nous devons nous poser une série de questions de fond. Le Québec est-il prêt à prendre la distance nécessaire par rapport à son passé et à assumer pleinement son interculturalité? Les ponts entre son passé et son avenir sont-ils assez solides pour lui permettre de se désarmer culturellement (Panikkar, 1993), d'inspirer confiance à tous les Québécois et, ainsi, d'éviter une autre série de rendez-vous manqués (Anctil, 1988)? L'État québécois est-il capable de prendre ses responsabilités pour mettre en place les conditions qui vont faciliter la rencontre entre le soi et l'Autre? Dans la situation où le Québec se trouve actuellement, on pourrait facilement se poser la question: avons-nous vraiment besoin de l'interculturalisme, ou bien devrions-nous nous contenter d'être interculturels?

Bibliographie

- AHMED, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2004.
- ANCTIL, Pierre, *Le rendez-vous manqué: les juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Montréal: Institut québécois de la recherche sur la culture, 1988.
- BOUCHARD, Gérard, « Qu'est-ce qu'est l'interculturalisme? », www.symposium-interculturalisme.com, 2011a.
- , « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », dans *Actes du Symposium international sur l'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*, tenu à Montréal du 25 au 27 mai 2011, www.symposium-interculturalisme.com, 2011b.
- , *L'interculturalisme: un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.
- CANTLE, Ted, *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.
- COUNCIL OF EUROPE, « Montreal: Results of the Intercultural Cities Index », <http://hub.coe.int>, 2011.
- ELIADIS, Pearl, « Canada's Clash of Culturalisms », www.symposium-interculturalisme.com, 2011.
- FARRELL, Gilda, et Myriam JÉZÉQUEL (dir.), *Accommodements institutionnels et citoyens: cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, coll. « Tendances de la cohésion sociale », n° 21, 2009.

42. À ce sujet, voir Salée, 2007; Taylor, 2012. Sur l'impact de la notion d'« accommodements raisonnables » en dehors du Québec, voir Farrell et Jézéquel, 2009.

- FREIWALD, Bina Toledo, « "Qui est nous?" Some Answers from the Bouchard-Taylor Commission's Archive », dans Howard ADELMAN et Pierre ANCTIL (dir.), *Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report*, University of Toronto Press, 2011, p. 69-85.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.
- GAGNON, Alain G., « Plaidoyer pour l'interculturalisme », *Possibles*, vol. 24, n° 4, automne 2000, p. 11-25.
- GIRARD, Amélie, *Résumé de résultats de sondages portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité canadienne-française*, rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, 115 p.
- GRATTON, Danielle, *L'Interculturelle pour tous: Une initiation à la communication pour le troisième millénaire*, Montréal, Saint-Martin, 2009.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, 2007.
- LABELLE, Michèle, et Xavier DIONNE, *Les fondements théoriques de l'interculturalisme*, rapport présenté à la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, Gouvernement du Québec, 2011.
- MODOOD, Tariq, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Cambridge, Polity, 2007.
- NOOTENS, Geneviève, et Céline SAINT-PIERRE, « Synthèse », sur www.symposium-interculturalisme.com, 2011.
- OMASOMBO, Jean Tshonda (dir.), *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate*, Paris, Karthala, 1993.
- PANIKKAR, Raimon, *Paix et désarmement culturel*, Paris, Actes Sud, 1993.
- QUÉBEC, Ministre d'État au Développement culturel, *La politique québécoise du développement culturel. Perspective d'ensemble: de quelle culture s'agit-il?*, vol. 1, Québec, Comité ministériel permanent du développement culturel, 1978.
- ROCHER, François et al., *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, 2007.
- ROCHER, François, et Micheline LABELLE, « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité: compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois », dans Bernard GAGNON (dir.), *La Diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec-Amérique, 2010, p. 179-203.
- SALÉE, Daniel, « The Quebec State and the Management of Ethnocultural Diversity: Perspectives on an Ambiguous Record », dans Keith BANTING, Thomas J. COURCHENE et F. Leslie SEIDLE (dir.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Institute for Research on Public Policy, 2007, p. 105-142.
- TAYLOR, Charles, « Interculturalism or Multiculturalism? », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38 n°s 4-5, 2012, p. 413-424.

- VERHAEGEN, Benoît, *Introduction à l'histoire immédiate: essai de méthodologie qualitative*, Gembloux, Duculot, 1974.
- VERTOVEC, Steven, « Super-diversity and Its Implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, 2007, p. 1024-1054.
- VILLE DE MONTRÉAL, *Montréal, ville interculturelle*, présentation générale des actions de la Ville de Montréal en relations interculturelles à l'intention du Conseil de L'Europe, Division de la diversité sociale, 2011.
- WHITE, Bob W., « Pour un lâcher prise de la culture », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 2, 2006, p. 7-25.
- , « Le pouvoir de la collaboration », dans Johanne CHAGNON et Devora NEUMARK en collaboration avec Louise LACHAPPELLE (dir.), *Célébrer la collaboration: art communautaire et art activiste humaniste au Québec et ailleurs*, Lux éditeur, 2011, p. 329-338.
- , « From Experimental Moment to Legacy Moment: Collaboration and the Crisis of Representation », *Collaborative Anthropologies*, vol. 5, 2012, p. 65-97.
- , « Contre la diversité », *Ticartoc*, n° 1, 2013.
- WHITE, Bob W., et Lomomba EMONGO, « Vers un courant interculturel », www.labrii.net, 2010.

CHAPITRE 2

L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor

Jorge Frozzini

Dans les années 2006 et 2007, la province de Québec a été la scène d'une série de controverses qui ont contribué à remettre en question la présence des immigrants sur le territoire et leur capacité à « s'intégrer à la société d'accueil »¹. Pendant cette période, tout fait divers lié aux immigrants porte l'étiquette de cas d'« accommodement raisonnable ». En 2007, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, mieux connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor (CBT) fut créée afin d'examiner l'état de la situation avec le mandat de remettre un rapport en 2008. Au cours des travaux de cette commission, une grande partie de la population du Québec a entendu parler pour la première fois de certaines politiques destinées à régir les rapports interculturels. Avant la CBT², peu de personnes parlaient

1. Ce chapitre reprend et bonifie des éléments de mon article « L'interculturalisme et les travaux de la Commission Bouchard-Taylor », publié dans les Actes du colloque IADA 2011, « Representations in Dialogue. Dialogue in Representations » édité par Alain Létourneau, François Cooren et Nicolas Bencherki et accessible en ligne : www.iada-web.org.

2. Il y a lieu de préciser que nous considérons que les travaux de la CBT commencent avec les consultations publiques, même si en réalité ils ont débuté bien avant celles-ci. Ainsi, lorsque nous disons : « avant la CBT », nous renvoyons à la période qui a précédé le début des consultations. Lorsque nous disons ; « l'après CBT », nous nous référons à ce qui est arrivé après la fin des consultations publiques en décembre 2007 et particulièrement après la publication du rapport final.

d'interculturalisme. D'ailleurs, avant 2008 le mot n'est mentionné que sporadiquement dans les médias écrits³. C'est lors des travaux de cette commission⁴, présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor⁵, que l'interculturalisme commence à être sanctionné ou popularisé comme le modèle de gestion de la diversité le mieux adapté à la société québécoise en s'appuyant sur l'apparence d'un consensus, notamment en contraste avec le multiculturalisme « canadien ».

Le présent chapitre décrit l'émergence d'une apparence de consensus autour du choix entre le multiculturalisme et l'interculturalisme ainsi que la consolidation de la distance conceptuelle entre les deux termes, à la fois concepts et plateformes politiques. Pour expliquer les enjeux derrière ce « constat », je diviserai la période couverte par la tenue de la CBT en trois temps (avant, pendant et après les audiences publiques) et j'établirai un parallèle entre la conception de l'interculturalisme et celle du multiculturalisme au Québec.

Définir l'interculturalisme

En vue de préparer les consultations publiques⁶, la CBT a produit une série de documents, dont *Document de consultation*. Ce dernier prend

3. J'ai effectué une analyse, non publiée, des discours présents dans les principaux journaux francophones et anglophones du Canada (par exemple, le *Globe and Mail*, *Le Devoir*, *La Presse*, le *Toronto Star*, le *Calgary Herald*) en recherchant la présence du terme « interculturalisme ». Cette recherche a révélé que, chaque année, entre 1988 et 2007, le terme figurait dans moins de dix journaux, tandis qu'en 2008 il était utilisé dans 56 journaux. Entre 2008 et 2011, le terme apparaît dans 288 articles dans les journaux francophones et dans 96 articles des journaux anglophones.

4. Le plan de la commission comprend trois étapes : organisation et documentation, consultations publiques et rédaction du rapport final.

5. Gérard Bouchard est un sociologue, historien et personnalité publique du Québec bien connu par ses analyses de la population québécoise et les comparaisons qu'il a effectuées avec d'autres populations du continent américain. Charles Taylor est un philosophe de renommée internationale et une personnalité publique dans l'ensemble du Canada.

6. L'étude intitulée « Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme », produite par le CRIEC et déposée le 21 décembre 2007, donne plusieurs éléments de définition. Elle a été remise à la fin des consultations publiques et elle a donc contribué à alimenter la réflexion qui a abouti à la rédaction du rapport final.

une place très importante pour préparer les discussions de la deuxième étape de la commission, car il constitue la base même du déroulement des audiences en proposant des orientations et des objectifs clairs (Commission de consultation, 2007 : 1). Il va donc orienter les participants non seulement en déterminant les thèmes à traiter, mais aussi en proposant une série de définitions qui seront consacrées dans un glossaire annexé au même document.

C'est dans ce document que l'interculturalisme est décrit, à côté d'autres modèles devant régir les rapports interculturels, comme le modèle privilégié par le Québec (Commission de consultation, 2007 : 15, 18 et 19). Fait intéressant à noter, le multiculturalisme est directement mis en contraste avec l'interculturalisme, car on demande aux participants de les distinguer (Commission de consultation, 2007 : 21). Par ailleurs, le multiculturalisme n'apparaît pas comme une option claire lorsqu'on parle des modèles, car il est regardé comme une variante du *pluriethnisme* et, de plus, la seule définition qui est donnée du multiculturalisme se trouve dans le glossaire du document⁷. L'interculturalisme est donc clairement privilégié, on lui accorde notamment plus de place (il est défini à deux endroits dans le *Document de consultation*). La première définition proposée donne le plus grand nombre de détails :

Les immigrants et les membres des groupes minoritaires, s'ils le souhaitent, préservent l'essentiel ou une partie substantielle de leur culture, mais en la conjuguant avec des éléments de la culture majoritaire. Ils empruntent, donc, à ses valeurs fondamentales, à ses coutumes, ils s'approprient la langue française, ils participent de la mémoire nationale et de l'identité québécoise. En retour, la culture majoritaire change, elle aussi, en incorporant des éléments des cultures minoritaires. On reconnaît ici les deux pôles qui fondent l'interculturalisme : intégration et diversité. Au gré de ces processus, la

7. Le multiculturalisme est défini dans le glossaire en ces termes : « Dans son acception la plus courante, système axé sur le respect et la promotion de la diversité ethnique dans une société. S'y ajoute souvent l'idée selon laquelle le respect de la diversité ethnoculturelle l'emporte sur les impératifs de l'intégration collective » (Commission de consultation, 2007 : 43). Fait intéressant, dans ce même glossaire, il y a une autre définition, celle du multiculturalisme radical : « Variante du multiculturalisme qui prône la promotion de la diversité ethnique avec un souci minimal pour l'intégration collective. Synonyme de cloisonnement, de ghettoïsation, le multiculturalisme radical est une forme de pluriethnisme ».

culture québécoise demeure une francophonie, largement nourrie de la tradition canadienne-française. Mais la différence culturelle survit au gré d'une dynamique d'interaction respectueuse de l'Autre, qui établit un équilibre (toujours mouvant) entre intégration et diversité. (Commission de consultation, 2007: 21)

Dans le glossaire, l'interculturalisme est défini comme une « [p]olitique ou modèle préconisant des rapports harmonieux entre cultures, fondés sur l'échange intensif et axés sur un mode d'intégration qui ne cherche pas à abolir les différences » (Commission de consultation, 2007: 42). C'est donc avec ces définitions et cette opposition avec le multiculturalisme que les individus vont participer aux travaux de la commission et vont entamer leur réflexion.

Lors des audiences publiques de la CBT, les participants ont traité de divers sujets, mais la majorité s'est concentrée sur les thèmes proposés par la commission, c'est-à-dire l'interculturalisme, les rapports avec les communautés culturelles, l'immigration, la laïcité et la thématique de la culture québécoise comme francophonie. Ainsi, il n'est pas surprenant que la majorité des individus et des groupes qui participent à cet exercice reprennent les définitions qui leur sont proposées dans les documents et au début des audiences publiques où les coprésidents prennent le temps de définir les concepts, de présenter les thèmes abordés et de fixer les grandes lignes du processus de consultation. En effet, sur les 111 documents mentionnant l'interculturalisme sur un total de 842, 26 ne font que mentionner le terme, 67 reprennent la définition ou sont d'accord avec cette dernière⁸, tandis que dans 18 documents, on critique ce modèle et sa définition.

Voici une liste des principales critiques formulées à l'endroit du modèle ou de la définition proposée :

- L'interculturalisme affiche une absence de moyens pour arriver à ses fins.

8. En sachant que nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que ces documents sont représentatifs de l'opinion de la population québécoise, une recherche devant être conduite à ce sujet, nous présumons que les personnes ayant repris la définition sont d'accord avec la vision de l'interculturalisme comme politique de gestion de la diversité au Québec. Cela étant dit, il est difficile d'affirmer que nous pouvons « constater » un « consensus », en sachant que cela ne représente que 8 % de l'ensemble des mémoires déposés à la CBT.

- On ressent un besoin de fixer des balises pour arriver à une démocratie inclusive.
- On observe un glissement vers une conception utilitariste des immigrants dans la réalité.
- Il faut repenser la portée de l'interculturalisme.
- L'interculturalisme n'a pas su nous protéger contre le multiculturalisme.
- L'interculturalisme ne fonctionne pas (par exemple, l'échec de l'intégration, le multiculturalisme comme cause des maux qui affligent le Québec, le multiculturalisme en tant que modèle prôné par le fédéral).
- Il faut inscrire l'interculturalisme dans une perspective plus large de citoyenneté.
- L'interculturalisme affiche des lacunes dans l'affirmation de l'égalité comme valeur.
- Le message véhiculé dans la société favorise plutôt l'assimilation.
- L'interculturalisme constitue un modèle de transition.
- L'interculturalisme n'est pas « inter » culturel, car il y a prépondérance d'une culture sur les autres.
- Il faut insister davantage sur l'importance de l'horizontalité des rapports ou de l'absence de hiérarchie.

Je ne suis pas d'accord avec toutes ces critiques, mais je pense que certaines d'entre elles sont pertinentes dans la construction d'une société prônant l'égalité et l'ouverture à l'autre. En effet, il y a une tendance à privilégier la « culture majoritaire », car on demande aux minorités d'intégrer certains éléments propres à la majorité, et cela même si, dans la définition du terme interculturalisme, il est précisé que la majorité intègre certains éléments propres aux minorités. Ainsi, la « culture québécoise demeure une francophonie, largement nourrie de la tradition canadienne-française » (Commission de consultation, 2007: 21).

Malgré ces critiques, la grande majorité des individus et des groupes participant aux audiences publiques de la CBT ont adopté la définition qui leur a été proposée dans le *Document de consultation* et lors des interventions des coprésidents au début de chaque audience publique, où ils parlaient des thèmes et donnaient des définitions, dont celle de l'interculturalisme. De plus, en dehors des discussions à l'intérieur des audiences de la commission, il y a eu peu de débats sur l'interculturalisme dans les

médias⁹, la majorité des interventions se concentrant sur des thèmes comme le multiculturalisme et la laïcité¹⁰.

Le rapport final

Le rapport final de la CBT (publié cinq mois après la fin des consultations) comprend cinq sections, et c'est dans la troisième que les coprésidents affirment que l'interculturalisme est le modèle d'intégration le plus adapté à la réalité québécoise, parce qu'il « s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (Bouchard et Taylor, 2008 : 20)¹¹. Il permet donc des rapports ethnoculturels dans le respect des différences, car il est, aux yeux des auteurs du rapport, un modèle qui sauvegarde la langue française, qui

9. Voir les articles de Canada NewsWire, « Open Secularism, Interculturalism, the Fight against Discrimination and Guidelines for Accommodation Form the Core of the Bouchard-Taylor Commission's Recommendations », 22 mai 2008; « The Bouchard-Taylor Commission Recommends Guidelines for Harmonization Practices », 22 mai 2008; Gérard Bouchard, « Relancer le débat sur l'interculturalisme », 2 mars 2011. Ce n'est que lors du symposium organisé par Gérard Bouchard en mai 2011 que l'interculturalisme réapparaît dans les médias (voir le texte de White dans le présent ouvrage).

10. Voir, par exemple, les articles suivants: Mathieu Bock-Côté, « L'école laboratoire », *Le Devoir*, 15 mai 2009; Louise Beaudoin, « De l'urgence d'une charte de la laïcité », *Le Devoir*, 17 novembre 2009; Daniel Baril, « Laïcité: le projet du PQ est nettement insuffisant », *Le Devoir*, 2 décembre 2009; Bahador Zabihyan, « Laïcisation: il faut terminer le travail », *Le Devoir*, 22 mai 2009; Micheline Labelle, Céline Saint-Pierre et Pierre Toussaint, « L'incohérence de l'État québécois envers la laïcité », *Le Devoir*, 25 mai 2009; Éline Audet, Micheline Carrier et Diane Guilbault, « Non aux signes religieux dans les services publics », *Le Devoir*, 25 mai 2009; Djemila Benhabib, « Laïcité et égalité. La stratégie sournoise du gouvernement Charest », *Le Devoir*, 30 décembre 2009; Christian Rioux, « L'échec du multiculturalisme », *Le Devoir*, 22 mai 2009; Stéphane Baillargeon, « Guy Rocher invite le Québec à achever sa laïcisation », *Le Devoir*, 23 novembre 2009, et « Un Québec indépendant et laïque, et en toute solidarité », *Le Devoir*, 23 novembre 2009.

11. Dans le glossaire du rapport, il est défini comme suit: « Politique ou modèle préconisant des rapports harmonieux entre cultures, fondés sur l'échange intensif et axés sur un mode d'intégration qui ne cherche pas à abolir les différences tout en favorisant la formation d'une identité commune » (p. 287). Il est intéressant de comparer cette définition avec celle qui figure dans le glossaire du *Document de consultation*. Celle-ci ne parle pas d'« identité commune ».

a une orientation pluraliste, qui préserve la diversité, et les le liens sociaux, et qui favorise l'intégration et la participation à travers les interactions (Bouchard et Taylor, 2008: 121).

Ce modèle offrirait aussi une forme de sécurité à la majorité francophone et aux minorités ethnoculturelles, il préserverait leurs droits et il serait conforme aux exigences propres à une démocratie libérale. Ce dernier point nous mène vers le régime de la laïcité ouverte préconisé dans le rapport, car c'est la voie pour laquelle le Québec a opté historiquement. Tout régime de laïcité cherche une forme d'équilibre entre les principes suivants: « 1. l'égalité morale de la personne; 2. la liberté de conscience et de religion; 3. la séparation de l'Église et de l'État; et 4. la neutralité de l'État à l'égard des religions et des convictions profondes séculières » (Bouchard et Taylor, 2008: 20, 135-136). Pour les coprésidents, c'est ce régime qui réalise le mieux ces quatre principes, tout en favorisant le principe selon lequel une valeur égale est accordée à tous les individus indépendamment de leurs convictions.

Plus loin dans le rapport, le concept d'interculturalisme revient, notamment dans la quatrième partie. Les commissaires spécifient que certaines craintes exprimées par des Québécois à propos de la diversité ethnoculturelle ressemblent à celles exprimées ailleurs comme en Allemagne, aux Pays-Bas ou en France. Toutefois, il semble que notre société n'est pas soumise aux mêmes tensions qui sont observées dans d'autres pays d'Europe, par exemple. Cela serait dû aux politiques d'immigration mises en place par le gouvernement fédéral et aux politiques d'intégration appliquées par le gouvernement du Québec depuis les quarante dernières années. De plus, un autre facteur que les coprésidents font valoir tient aux valeurs et aux habitudes d'accueil qui ont marqué l'histoire du Québec.

Dans la dernière section, qui traite de l'état actuel des aspects culturels et socioéconomiques de l'intégration, y compris la discrimination, les coprésidents mentionnent certains obstacles, dont la présence de ces deux systèmes « de gestion de la diversité » que sont le multiculturalisme et l'interculturalisme.

Enfin, le rapport se clôt sur les recommandations, classées par thèmes. Elles visent « à poursuivre plus efficacement les grands objectifs que le Québec s'est fixés en matière d'intégration dans la réciprocité, l'égalité et le pluralisme » (Bouchard et Taylor, 2008: 249). Les thèmes utilisés pour

regrouper les recommandations sont les suivants: l'apprentissage de la diversité, les pratiques d'harmonisation, l'intégration des immigrants, l'interculturalisme, les inégalités et la discrimination, la langue française, la laïcité et les recherches à mener. Parmi les 37 recommandations, certaines sont soulignées dans le rapport comme étant prioritaires¹². Parmi celles-ci, la première recommandation concerne l'interculturalisme: «1. Elles appellent d'abord à la définition de nouvelles politiques ou de nouveaux programmes relatifs à l'interculturalisme (loi, déclaration ou énoncé de politique) et à la laïcité (projet de Livre blanc)» (Bouchard et Taylor, 2008: 22). Les coprésidents formulent ainsi quatre recommandations concernant l'interculturalisme:

- Que l'État entreprenne une vigoureuse campagne afin de promouvoir l'interculturalisme au sein de notre société, afin qu'il soit davantage connu.
- Pour mieux établir l'interculturalisme comme modèle devant présider aux rapports interculturels au Québec, que l'État en fasse une loi, un énoncé de principe ou une déclaration en veillant à ce que cet exercice comporte des consultations publiques et un vote de l'Assemblée nationale.
- Que l'État encourage 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. Dans cet esprit:
 1. Mettre en œuvre des programmes d'immersion, de mentorat et de tutorat ainsi que de parrainage ou de jumelage, notamment sur le modèle de l'ancien programme d'échange d'étudiants entre Montréal et les régions. Dans le même esprit, intensifier les pratiques scolaires interculturelles, les diverses initiatives municipales et les programmes déjà existants;
 2. Encourager sous toutes ses formes l'action intercommunautaire;
 3. Accentuer les efforts pour stimuler le tourisme régional auprès des membres des minorités ethniques montréalaises.
 4. Créer un Fonds d'histoires de vie des immigrants, placé sous la gestion de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

12. Pour une analyse approfondie des recommandations et de leur application, voir Rocher (dans le présent volume).

- Que l'État prête attention aux représentations qui ont été faites concernant les écoles dites *ethnoconfessionnelles* (Bouchard et Taylor, 2008 : 269).

L'interculturalisme est donc clairement privilégié comme modèle par rapport à tout autre modèle et particulièrement par rapport au multiculturalisme. Les coprésidents expliquent que l'interculturalisme est préféré par la majorité des intervenants qui se sont prononcés et que ces derniers ont rejeté le multiculturalisme, en raison de sa vision souvent simplifiée de ce dernier faisant fi des transformations que le modèle a subies depuis trois décennies. Ils mentionnent que d'autres intervenants ont rejeté le multiculturalisme parce qu'ils le considèrent comme un instrument politique du fédéral. Toutefois, les coprésidents affirment que ces deux modèles constituent des essais d'application de la philosophie pluraliste, mais ils insistent pour dire que l'interculturalisme est mieux adapté à la réalité québécoise pour quatre raisons :

- En premier lieu, l'inquiétude par rapport à la langue n'est pas un facteur aussi important au Canada anglais qu'au Québec. Quelles que soient les difficultés de transition (par exemple, chez les Chinois de Vancouver), chacun sait que, tôt ou tard, les immigrants devront apprendre l'anglais, qui est la langue non seulement du pays, mais du continent. Au Québec, la langue est le terrain d'un combat perpétuel.
- En deuxième lieu et de façon plus générale, on ne trouve pas au Canada anglais l'inquiétude existentielle du minoritaire. Cela constitue une différence très importante par rapport aux francophones québécois, même si on observe également au Canada anglais des réactions négatives à l'endroit de la diversité.
- En troisième lieu, il n'existe plus (du moins démographiquement) de groupe ethnique majoritaire au Canada. En 1986, les citoyens d'origine britannique y représentaient environ 34 % de la population, tandis qu'au Québec, les citoyens d'origine canadienne-française formaient alors une forte majorité (ce qui est encore le cas) de 78 %. Qu'on le veuille ou non, ces données pèsent sur la dynamique des rapports interculturels et éclairent l'orientation de l'interculturalisme. Du reste, le multiculturalisme reflète cette réalité en décrétant qu'il n'y a pas de culture officielle au Canada. En conséquence, le

multiculturalisme fait du cadre civique qui l'englobe un élément identitaire crucial du Canada.

- De ce qui précède, il s'ensuit qu'au Canada anglais on se préoccupe moins de la continuité ou de la préservation de la vieille culture fondatrice que de l'unité ou de la cohésion nationales. (*Ibid.* : 122)

Malgré les arguments avancés, il n'y a pas d'explication claire de la conception du multiculturalisme dans la province. Dans la prochaine section, nous abordons donc des éléments permettant la compréhension de cette conception.

Une expérience québécoise

Au cours des audiences publiques de la CBT, les débats ont touché divers aspects de la société contemporaine et de la diversité au Québec. Une vieille question refait inévitablement surface : la conception que les Québécois ont du multiculturalisme et la place du Québec au sein de la Fédération. En effet, les promesses de renouvellement constitutionnel brandies par les gouvernements d'Ottawa depuis des années, particulièrement par Pierre Elliott Trudeau durant la campagne référendaire de 1980, n'ont pas été tenues ; au contraire, la population s'est sentie trahie par les événements qui ont eu lieu entre 1981 et 1982 : le rapatriement de la Constitution, l'altération des pouvoirs de l'Assemblée nationale du Québec et l'instauration d'une Charte pancanadienne des droits et libertés sans l'accord du gouvernement québécois. Ces faits marquants constituent une « canadianisation » de la fédération, en d'autres mots, une tentative de remplacer l'allégeance au Québec des Québécois par une loyauté prioritaire au Canada (Maclure, 2000 : 22-23). La *Charte des droits et libertés* est l'exemple parfait de cette idée, comme l'avoue Pierre Elliott Trudeau lui-même : « [...] la Charte canadienne constituait un *nouveau départ* pour la nation canadienne et cherchait à renforcer son unité en fondant la souveraineté du peuple canadien sur un ensemble de valeurs communes à tous, et notamment sur la question d'égalité de tous les Canadiens entre eux » (Maclure, 2000 : 151).

Cette volonté d'imposer une identité canadienne est considérée au Québec comme une tentative d'assimilation et de non-respect de la spécificité du fait français en Amérique du Nord, plutôt que celle d'éliminer les dangers que présente le nationalisme après l'expérience de la Deuxième

Guerre mondiale. Pourtant, la *Charte canadienne des droits et libertés* est aussi une réponse au besoin d'appliquer les principes d'équité et de respect de la diversité dans les politiques de l'État. En effet, cette Charte est une des premières lois fédérales qui interdisent la discrimination sur une base de la race, du pays d'origine, de la religion ou du sexe¹³. Elle favorise aussi la première vague de réformes des politiques d'immigration et d'équité dans l'emploi, qui aboutira à une politique du multiculturalisme (Labelle, 2004: 45).

Dans un récent article, Charles Taylor explique que la différence entre l'interculturalisme et le multiculturalisme tient à « l'histoire » ou à la « narration » (*story*) à propos d'où nous venons et où nous allons (Taylor, 2012). Taylor remet aussi en perspective les origines du multiculturalisme et la réaction de Trudeau comme n'étant qu'une petite partie de l'histoire derrière la conception du multiculturalisme. En effet, cette dernière vient d'une longue bataille voulant la reconnaissance des identités en présence sur le territoire où il y avait des démocraties libérales. De plus, dans le contexte canadien, il y a aussi la volonté d'écarter, durant les années 1960 et 1970, l'*anglo-normative understanding* de l'identité canadienne. En d'autres mots, pour les tenants de ce changement, il était impératif de faire comprendre que les origines ethniques ne doivent pas donner une plus ou moins grande proximité ou légitimité par association à une idée « particulière » de l'identité canadienne. On a donc distingué la culture (ce que nous recevons de nos origines) de la citoyenneté (Taylor, 2012: 416-417)¹⁴. Aujourd'hui, d'autres conceptions privilégient le modèle citoyen et y ajoutent le respect de la diversité, comme le fait Tariq Modood avec sa « citoyenneté multiculturelle »: il s'agit d'une conception démocratique

13. Le Parlement avait adopté, en 1960, la *Déclaration des droits*, qui interdisait déjà la discrimination, et cela bien avant la *Charte* de 1982. Le premier article se lisait comme suit: « 1. Il est par les présentes reconnu et déclaré que les droits de l'homme et les libertés fondamentales ci-après énoncés ont existé et continueront à exister pour tout individu au Canada, quels que soient sa race, son origine nationale, sa couleur, sa religion ou son sexe: a) le droit de l'individu à la vie, à la liberté, à la sécurité de la personne ainsi qu'à la jouissance de ses biens, et le droit de ne s'en voir privé que par l'application régulière de la loi; le droit de l'individu à l'égalité devant la loi et à la protection de la loi; la liberté de religion; la liberté de parole; la liberté de réunion et d'association; la liberté de la presse. » Voir le site: www.bit.ly/16crVQb.

14. White, dans le présent ouvrage, relève des exemples de cette opposition dans la période qui a suivi la CBT.

du multiculturalisme qui prône la participation de tous les citoyens, d'égal à égal, quelles que soient leurs appartenances et leurs croyances, dans un espace inclusif, où les différences et les ressemblances permettent d'assurer son maintien (Modood, 2007 : 7, 64 et 128).

Toutefois, au Québec, le multiculturalisme est considéré comme une forme de domination ou comme une tentative d'effacer la spécificité du Québec dans le Canada en le mettant sur le même pied d'égalité que les autres cultures qui s'y trouvent. Ainsi, la majorité francophone au Québec devient une culture parmi d'autres au Canada, car le multiculturalisme serait « une invention anglophone destinée à affaiblir [les] positions [des francophones] » (Wieviorka, 2010). Notons que la politique fédérale du multiculturalisme fut établie en 1971 par Trudeau et a été rejetée depuis son implantation à cause de son déni du caractère distinct de la nation québécoise au sein de la fédération et parce qu'elle perpétue l'*ethnicisation* du Canadien français (Labelle, 2004 : 62), même si récemment le gouvernement canadien a reconnu la spécificité du Québec¹⁵. Cette conception du multiculturalisme est encouragée, en partie, par les débats qui entourent la conception que nous nous faisons du terme. En effet, le terme multiculturalisme peut avoir différents sens¹⁶. Il peut être utilisé presque exclusivement pour désigner les groupes d'immigrants, mais aussi pour désigner exclusivement les Amérindiens ou tout simplement pour désigner la diversité ethnoculturelle d'un endroit déterminé (Kymlicka, 2010). Outre ces conceptions, le terme pris dans son sens de politique de l'État canadien a connu des changements énormes depuis son introduction en 1971. En effet, cette politique passe : 1) d'une forme de protection de la diversité linguistique et culturelle dans les années 1970 ; 2) à une politique de lutte contre la discrimination, les inégalités et l'exclusion dans les années 1980 ; 3) à une politique vantant une société inclusive où les identités sont respectées et reconnues comme vitales à l'évolution de l'identité

15. Le 27 novembre 2006, le gouvernement conservateur de Stephen Harper fait adopter une motion au Parlement canadien stipulant ceci : « Que cette Chambre reconnaisse que les Québécoises et les Québécois forment une nation au sein d'un Canada uni » (bit.ly/13WW5ti).

16. Nous pouvons dire la même chose de l'utilisation du terme interculturel. En effet, il est possible de la comprendre à l'aide de trois registres (sociologique, idéologique et épistémologique). Voir le texte de White dans le présent ouvrage.

canadienne et permettant le développement d'un sentiment d'appartenance et d'attachement vers la fin des années 1990¹⁷.

Un autre argument avancé pour démontrer qu'il est impossible d'appliquer le multiculturalisme au Québec repose sur l'idée, d'ailleurs considérée comme erronée par plusieurs observateurs, que la province ne favorise pas l'intégration, car elle encourage les immigrants à se retirer dans des ghettos¹⁸. Sur cette question, plusieurs études démontrent qu'en permettant le maintien des traditions et la construction de réseaux sociaux, l'intégration est favorisée¹⁹. Toutefois, l'intégration doit être accompagnée d'une véritable ouverture à des opportunités de travail, d'éducation et d'expression. C'est donc une très mauvaise compréhension des dynamiques de l'immigration, dans les pays de tradition libérale, de prétendre que le maintien des traditions et les contacts dans les communautés ne favorisent pas l'intégration comme l'explique Taylor (Taylor, 2012 : 414).

Revenons au rapport final de la Commission Bouchard-Taylor. Le multiculturalisme y est décrit comme suit :

Dans son acception la plus courante, système axé sur le respect et la promotion de la diversité ethnique dans une société. Peut conduire à l'idée que l'identité commune d'une société se définit exclusivement par référence à des principes politiques plutôt qu'à une culture, une ethnicité ou une histoire. (Bouchard et Taylor, 2008 : 288)

Dans ce même rapport, il est expressément indiqué, comme nous l'avons mentionné, qu'au Québec, c'est plutôt l'interculturalisme qui est privilégié comme modèle de gestion des situations qui relèvent du pluralisme (Bouchard et Taylor, 2008 : 199), car ce modèle particulier de gestion de la diversité ethnoculturelle permet de calmer les craintes des Québécois qui croient que leur langue et leur culture vont disparaître en cohabitant avec les immigrants. Cette peur nous indique aussi que la diversité est toujours conçue comme un danger potentiel dans une province qui demeure l'une des plus proches idées du bien commun du Canada, mais

17. Voir, entre autres, Kymlicka (2011), Winter (2011) et Adelman et Anctil (2011).

18. Voir, entre autres, Taylor (2012), Todorov (2008) et Chumack-Horbatsch (2012).

19. Voir, entre autres, Taylor (2012), Chumack-Horbatsch (2012), Kalbach et Kalbach (2000), Fiore (2010).

qui construit cette dernière principalement autour de la conception de la survivance de la culture « nationale » en s'y référant à la protection de la langue et en favorisant l'extension des droits individuels²⁰. Ce protectionnisme, mis de l'avant dans la province par le gouvernement pour protéger ce qui est considéré comme l'identité québécoise, est souvent critiqué par des minorités *racialisées* avides d'exprimer leur ressentiment envers la majorité francophone (Labelle, 2004 : 59).

La présence de la diversité ethnoculturelle dans la province de Québec est particulière dans le contexte que je viens de décrire. En effet, depuis la Confédération (1867), les demandes du Québec se concentrent sur la défense de l'autonomie de la province et sont opposées à une conception du fédéralisme favorisant l'unité et la centralisation (Labelle, 2004 : 42). Depuis les quarante dernières années, la construction d'un vrai espace national a été accompagnée par l'élimination des disparités entre anglophones et francophones en ce qui concerne la mobilité sociale (Dieckhoff, 2001 : 30-40). Toutefois, les minorités *racialisées* se retrouvent entre deux systèmes d'allégeance se faisant concurrence, bien que tous les deux comportent une véritable volonté d'inclusion de l'Autre.

Outre le processus individuel d'adaptation au nouvel environnement, il y a une attente sociopolitique exprimée par la société, c'est-à-dire l'« intégration ». Au Québec, la socialisation des immigrants implique dans le discours populaire le devoir de s'intégrer à la société qui leur offre tout ce dont ils ont besoin²¹. Ainsi, les immigrants ayant eu de la difficulté à s'intégrer sont considérés comme peu disposés à accepter la majorité et à participer activement à la société. De plus, la différence devient tolérable si elle ne dérange pas la majorité (Bouchard et Taylor, enregistrements vidéo, 2008). Dans le discours populaire, l'intégration peut prendre différents sens. Parmi les plus récurrents, nous trouvons le fait de parler la langue de Molière, de partager les mêmes valeurs (liberté, égalité entre les femmes et les hommes, expression de ses convictions religieuses en privé) et de s'abstenir de demander des exemptions aux lois, aux procédures ou aux façons de faire dans la société (Bouchard et Taylor, 2008).

20. Sur la la peur concernant l'immigration au Québec, voir www.labrri.net.

21. Pour avoir accès aux enregistrements des Forums de citoyens ayant eu lieu de septembre à décembre 2007 : Enregistrements vidéo de la Commission Bouchard-Taylor, Ottawa, CPAC, c2008.

Ainsi, il est demandé aux immigrants de se fondre dans la majorité sans changer cette dernière et ainsi de permettre la continuité dans le temps de l'image d'homogénéité de la société. Cette conception vient avec celle des immigrants constituant une entité monolithique où il n'y a pas de place pour les particularités (tous sont pareils dans une même communauté, par exemple tous les latinos sont...). Ce déni des particularités rend plus laborieux encore le processus de reconstruction de sa vie (resocialisation), mais aussi la critique des barrières structurales que les immigrants rencontrent constamment.

Cet ensemble de conceptions et d'attentes façonne la conception particulière de l'interculturalisme qui est proposée et qui est mise en contraste avec celle du multiculturalisme. Cette dernière étant associée à une vision anglophone du monde, en d'autres termes, on ne tient pas compte de la spécificité du Québec et donc des Canadiens français. La distance conceptuelle entre ces deux politiques de la gestion de la diversité est aussi accompagnée par le fait que l'interculturalisme est habituellement compris à la lumière du multiculturalisme et par la place que le Québec occupe au sein de la Fédération, comme l'ont constaté, entre autres, François Rocher et Micheline Labelle (Rocher *et al.*, 2010 : 200).

* * *

Comme nous l'avons constaté, au cours des travaux de la CBT, il y a eu une mise en opposition du multiculturalisme et de l'interculturalisme dans les écrits et dans les audiences. De plus, le multiculturalisme continue à être associé à un passé difficile, qui ne reflète pas la complexité de la société actuelle. Il y a aussi une association pernicieuse entre l'interculturalisme au Québec et le multiculturalisme au Canada. Cette association joue sur le registre de la différence qui associe une politique particulière à un groupe social et politique particulier. La préférence affichée pour l'interculturalisme en lui accordant plus de place qu'aux autres modèles est évidente tant dans le *Document de consultation* (la place accordée aux définitions) que dans le rapport (une section complète dédiée au concept). Dans tous les textes des coprésidents, l'interculturalisme est défini comme le modèle privilégié dans la province.

Cette prédilection pour l'interculturalisme au Québec, qui n'est pas partagée par tous, s'explique, comme il est admis dans le rapport et

comme nous l'avons mentionné, par la volonté politique de se différencier du gouvernement fédéral, de préserver l'autonomie du Québec et aussi de rassurer les citoyens d'origine « canadienne-française » plongés dans l'« insécurité culturelle » (Bouchard *et al.*, 2008 : 119). Cela étant dit, il faudrait apporter des nuances et clarifier la conception du multiculturalisme, afin d'atténuer les réactions que ce dernier pourrait provoquer dans le cadre d'une réflexion sur l'interculturalisme. D'un point de vue interculturel (et ici nous utilisons le registre épistémologique du terme), cela permettrait de mieux comparer les différents modèles et ainsi de corriger les éléments qui fonctionnent moins bien et d'apprendre de ceux qui méritent notre attention. En effet, ce n'est qu'en réduisant les tensions que nous pourrions entamer un vrai dialogue autour des conceptions proposées pour améliorer ou mieux comprendre les interactions entre citoyens. De plus, l'idée qu'il existerait un consensus suivant lequel l'interculturalisme serait le meilleur modèle pour le Québec est clairement remise en question – ce livre en porte le témoignage – et, comme nous l'avons montré, elle est le fruit d'une construction remontant aux travaux de la CBT. D'ailleurs, l'idée du consensus est par la suite soutenue par les médias.

Il est difficile de déterminer si cette idée vient de l'incapacité des coprésidents et d'autres acteurs de considérer l'influence que la CBT a eue auprès des individus et des groupes participant aux travaux, ou si on utilise consciemment l'argument du consensus en vue de promouvoir certaines idées ou idéologies. Toutefois, nous pouvons avancer que les coprésidents étaient conscients qu'ils avaient la possibilité de promouvoir leurs propres conceptions de la société²², ce qui se reflète dans le rapport final qui est le fruit du compromis entre visions parfois divergentes. Cela pourrait expliquer, dans une certaine mesure, quelques lacunes ou omissions.

Malgré tout ce qui peut être dit de la CBT, je dois souligner qu'elle constitue un moment fort du destin de l'interculturalisme au Québec pour deux raisons particulières : 1) d'abord, c'est le premier exercice public à grande échelle dans lequel on explique différents modèles de « gestion

22. Écouter, par exemple, l'entrevue diffusée à l'émission *Ideas* de CBC Radio One et portant sur l'œuvre et la vie de Charles Taylor. À l'émission du 13 avril 2011, Taylor déclare à l'animateur Paul Kennedy que lui et Gérard Bouchard « saw this appointment as a chance to put forward their vision of a pluralistic Québec and let people really have their say », www.bit.ly/12FMelc

de la diversité » et le tout premier où l'on fait la promotion active de l'interculturalisme. Cela est d'une importance capitale, car la population restera marquée par les travaux, mais aussi par le caractère pédagogique de l'exercice ; 2) ensuite, cette opération de promotion suggère que ce modèle est québécois ou propre au Québec du fait qu'il s'oppose au multiculturalisme, associé au reste du Canada, et, dans une moindre mesure, au modèle républicain français²³. D'ailleurs, un des objectifs du présent ouvrage est de montrer en quoi les pratiques de l'interculturel au Québec sont elles-mêmes ancrées dans la rencontre de l'Autre et pas uniquement sur l'opposition à l'Autre²⁴. Ces caractéristiques font de la commission un moment décisif, si controversées soient ses conclusions, pour l'avenir de la conception de l'interculturalisme au Québec et peut-être aussi ailleurs dans le monde²⁵. D'où l'intérêt qu'il a à analyser de façon approfondie ses travaux et leurs impacts.

Bibliographie

- ADELMAN, Howard, et Pierre ANCTIL, *Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report*, University of Toronto Press, 2011.
- BOUCHARD, Gérard, et Charles TAYLOR, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*. Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008.
- CHUMAK-HORBATSCH, Roma, *Linguistically Appropriate Practice: A Guide for Working with Young Immigrant Children*, University of Toronto Press, 2012.
- COMMISSION DE CONSULTATION SUR LES PRATIQUES D'ACCOMMODEMENT RELIÉES AUX DIFFÉRENCES CULTURELLES, *Document de consultation*, Gouvernement du Québec, 2007.
- DIECKHOFF, A., « Le nationalisme dans le monde global », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 1, 2001, p. 30-40.
- FIORE, Anna Maria, « La communauté sud-asiatique de Montréal. Urbanité et multiplicité des formes de capital social immigrant », thèse de doctorat (études urbaines), INRS, 2010.

23. Commission de consultation, 2007 : 22 ; Bouchard et Taylor, 2008. : 138.

24. Voir, entre autres, les textes d'Anctil, de Lévy, d'Emongo et de Gratton dans le présent volume.

25. Par exemple, les nombreuses références à la CBT dans le prochain chapitre témoignent de cette importance : Conseil de l'Europe, « Accommodements institutionnels et citoyens : cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles », *Tendances de la cohésion sociale*, n° 21, 2009.

- KALBACH, Madeline, et Warren KALBACH (dir.), *Perspectives on Ethnicity in Canada*, Toronto, Harcourt Canada, 2000.
- KYMLICKA, Will, « The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theory, Policies, Ethos », Communication présentée au colloque *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, février 2010.
- , « The Evolving Canadian Experiment with Multiculturalism », dans Gérard Bouchard et al. (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*, Actes du Symposium international sur l'interculturalisme tenu à Montréal du 25 au 27 mai 2011, www.symposium-interculturalisme.com.
- LABELLE, Micheline, « The “Language of Race”, Identity Options, and “Belonging” in the Quebec Context », dans Fiona DEVINE et Mary C. WATERS (dir.), *Social Inequalities in Comparative Perspective*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 39-65.
- MACLURE, Jocelyn, *Récits identitaires: le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec Amérique, 2000.
- MODOOD, Tariq, *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- ROCHER, François, et Micheline LABELLE, « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité: compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois », dans Bernard GAGNON (dir.), *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2010, p. 179-203.
- TAYLOR, Charles, « Interculturalism or multiculturalism? », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, n^{os} 4-5, 2012, p. 413-423.
- TODOROV, Tzvetan, *La peur des barbares: au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- WIEVIORKA, Michel, « Le multiculturalisme: un concept à reconstruire », Communication présentée au colloque *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, février 2010.
- WINTER, Elke, *Us, Them, and Others. Pluralism and National Identity in Diverse Societies*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.

CHAPITRE 3

La mise en œuvre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor

François Rocher

Comment prendre la mesure des actions gouvernementales entreprises pour donner suite (ou non) aux recommandations formulées par la Commission Bouchard-Taylor (CBT)? D'entrée de jeu, soulignons qu'il n'est pas rare que les principales conclusions d'une commission d'enquête tombent dans l'oubli dès leur parution, ou que les recommandations ne soient pas suivies, ou ne le soient que partiellement. Le gouvernement ne se sent pas lié par les conclusions qui peuvent s'en dégager.

Pour sa part, la CBT a été mise sur pied le 8 février 2007, deux semaines avant le déclenchement des élections, dans un contexte où certains médias s'étaient donné comme mission de débusquer (ou de créer de toutes pièces) des exemples d'accommodements dits « déraisonnables ». Rappelons que le mandat de cette commission portait spécifiquement sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles et invitait les commissaires à formuler des recommandations pour encadrer ces pratiques afin qu'elles soient « conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire » (Québec, 2008). Or, les deux commissaires ont plutôt choisi d'interpréter largement ce mandat et ont vu « dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970 » (*Ibid.*).

Nous pourrions donc nous attendre à ce que les 37 recommandations de la CBT aient subi le même sort que celles qui ont été émises par plusieurs commissions d'enquête ayant jalonné l'histoire du Canada et du Québec. Il n'en fut rien, alors que le premier ministre Charest s'est engagé à donner suite au rapport. De plus, de nombreux intervenants ont réclamé des mesures concrètes afin de répondre aux problèmes soulevés par la CBT. Dès novembre 2009, jusqu'à la campagne électorale de septembre, en réponse à ces pressions, les porte-parole gouvernementaux ont soutenu, aussi bien à l'Assemblée nationale que dans le cadre d'entrevues accordées à la presse, que 80 % des recommandations avaient fait l'objet d'un suivi. C'est ce que notre analyse cherche à valider.

Celle-ci s'inscrit dans une réflexion théorique plus large portant sur la manière d'appréhender les politiques de gestion de la diversité. Nous proposerons une grille d'interprétation qui repose sur une distinction entre trois dimensions constitutives et complémentaires de la diversité ethnoculturelle et religieuse, que nous qualifierons d'instrumentale, d'humaniste et de citoyenne. Cette grille d'interprétation nous apparaît utile pour deux raisons. D'abord, elle nous permettra de voir si la CBT a privilégié une dimension des politiques de gestion de la diversité par rapport à une autre. Ensuite, elle nous servira à analyser les suites données aux recommandations par les autorités publiques. En somme, cette réflexion nous permettra de porter un jugement plus nuancé et de faire ressortir plus clairement les priorités gouvernementales en matière de gestion de la diversité.

Ce texte compte deux parties. La première, plus théorique, présentera les trois dimensions constitutives des politiques publiques de gestion de la diversité ethnoculturelle et religieuse au Québec. À la lumière de celles-ci, la seconde partie proposera une évaluation préliminaire des initiatives étatiques.

Les politiques de gestion de la diversité

D'entrée de jeu, disons qu'il n'existe pas de définition explicite du modèle de gestion des rapports interculturels et de lutte contre le racisme et la discrimination au Québec¹. L'État québécois n'a jamais officiellement

1. Voir F. Rocher *et al.*, 2007.

souscrit à un modèle qualifié d'«interculturel», ce qui ne veut pas dire que plusieurs éléments constitutifs d'une telle politique n'ont pas été mis en place au cours des dernières années. En effet, l'État québécois, tout comme l'État canadien avant lui, a explicitement souscrit à un modèle qui reconnaît et valorise le pluralisme ethnoculturel, cherche à diminuer les tensions sociales qui pourraient en découler et vise à favoriser la participation et à renforcer la loyauté, voire l'identité des citoyens à l'endroit de la communauté politique.

Plusieurs typologies plutôt générales ont été proposées pour analyser ces politiques publiques. Certaines établissent une distinction entre régimes inclusifs et exclusifs, d'autres mettent l'accent sur les divergences et les convergences sur différents enjeux touchant l'intégration et la lutte contre la discrimination raciale sur les fonctions remplies par les institutions publiques (en matière d'organisation, d'appartenance communautaire ou d'ordre public), ou sur les intersections entre les différents types de relations hôte-étranger (transitoire, travailleur temporaire, assimilationniste, pluraliste) et les politiques publiques².

La typologie que nous proposons semble particulièrement utile, puisqu'elle permet d'articuler une définition plus complète des éléments constitutifs de l'interculturalisme. Généralement, le terme interculturalisme sert à qualifier une réalité plus substantive, comme le dialogue, la compréhension, l'égalité des chances, le respect mutuel ou le rapprochement³. L'objectif est de nourrir la confiance des résidents, de favoriser la cohésion sociale, de contenir les confits et d'accroître l'efficacité des politiques publiques. Or, cette approche de l'interculturalisme ne permet pas de distinguer entre ses différentes dimensions constitutives. Elle met l'accent sur la reconnaissance de la diversité et sa prise en compte dans les espaces institutionnel et public, mais tend à remplacer toutes les interventions sous le parapluie d'une compréhension normative inspirée de principes universels auxquels personne ne peut s'opposer : intégration, interaction et promotion d'une culture commune, dans le respect des droits, dans une perspective de non-discrimination, etc. Pourtant, ces interventions interpellent des

2. Sainsbury, 2006 : 229-244 ; Mahnig et Wimmer, 2000 : 177-204 ; Icart, Labelle et Alexander, 2005 ; Alexander, 2003 : 411-430 ; Wood (dir.), 2010.

3. Gundara et Jacobs (dir.), 2000 ; Conseil de l'Europe, 2008 ; Cantle, 2012.

secteurs de la vie économique, sociale, culturelle et politique fort distincts.

Dans un article récent, le politologue Daniel Salée proposait trois façons différentes de poser l'interculturalisme, qu'il désignait comme les approches instrumentaliste, humaniste et étatique (Salée, 2010 : 151-180). Selon lui, il s'agit de trois facettes complémentaires de la vision actuellement proposée de l'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité ethnoculturelle au sein des démocraties libérales. S'inscrivant dans une perspective critique, il prenait ses distances à l'endroit de l'interculturalisme et, par extension, des politiques publiques de gestion de la diversité, dans la mesure où celles-ci ne feraient que s'inscrire dans des dynamiques de domination et de pouvoir au profit de l'hégémonie culturelle de la population de descendance européenne.

Si la contribution de Salée permet de mettre en lumière les apories normatives du modèle pluraliste portant sur la diversité ethnoculturelle, c'est moins cette dimension qui retient ici notre attention que les catégories analytiques qu'il suggère. En effet, les trois approches proposées nous semblent utiles pour départager les différentes politiques publiques en matière d'interculturalisme. En d'autres mots, nous nous réapproprions, bien qu'en des termes différents et nettement plus empiriques, les catégories proposées par Salée dans le but d'analyser les initiatives mises de l'avant par les administrations publiques. Bien qu'elles se distinguent les unes des autres et que les frontières soient poreuses, ces catégories doivent être appréhendées de manière complémentaire. C'est pourquoi nous parlerons davantage de dimensions que d'approches.

La dimension instrumentale est marquée par un rapport assumé à l'altérité : elle cherche à provoquer les occasions de rencontre et à accommoder les différences sur la base de la prémisse selon laquelle toute forme d'échange interculturel engendre ouverture d'esprit et rapprochements intercommunautaires. Néanmoins, c'est le *client* qui est au centre de cette approche. Du point de vue de la représentation sociale, la diversité, l'hybridité, la mixité culturelle sont sources d'enrichissement à la fois collectif et individuel. Elle s'inscrit dans la dynamique des bouleversements démographiques et des mouvements de population induits par le processus de mondialisation économique. Cette approche reconnaît d'emblée les inégalités et les rapports de pouvoir : l'occasion, l'espace de rencontre ne sont pas suffisants ; il faut aussi que les participants y aient accès et qu'ils soient

suffisamment outillés pour éviter d'assister à la rencontre en tant que simple spectateur ou objet folklorique. Ainsi, du point de vue des politiques publiques, les initiatives mettent l'accent sur les dimensions suivantes: 1) accueillir des individus pouvant répondre aux besoins du marché du travail en fonction des critères et des notions d'employabilité; 2) favoriser l'insertion en emploi, notamment pour éviter une déqualification des individus qui se traduirait par une perte de compétence et, plus encore, par une mauvaise utilisation des ressources humaines disponibles – il faut donc éviter le «gaspillage» et «l'inefficience» des ressources humaines; 3) assurer la maîtrise de la langue officielle en fonction des impératifs liés à la dynamique d'insertion au marché du travail; 4) adapter les programmes aux besoins issus de l'hybridation de la clientèle; 5) conclure des ententes de partenariat avec des groupes communautaires afin que ceux-ci contribuent, à leur échelle, à l'intégration économique et sociale. Finalement, la dimension instrumentale met l'accent sur l'individu dans le but de l'insérer de manière fonctionnelle dans le marché du travail ou de lui fournir les outils lui permettant de s'adapter à l'environnement institutionnel garant de sa socialisation.

La dimension humaniste cherche à faire en sorte que la rencontre se fasse dans un esprit d'ouverture, de reconnaissance et de respect de la diversité. C'est donc la *personne* qui est au centre de cette dimension. Pour reprendre les termes de Salée, elle vise «à vivre en harmonie dans une société pluraliste, à communiquer sans préjugé dans un contexte multiethnique et multiculturel, à s'ouvrir à la différence (sans pour autant nier sa propre identité culturelle) et à embrasser sans réserve le caractère pluriel de la société» (Salée, 2010 : 143-154). L'ouverture cherche à valoriser la diversité afin de minimiser la portée des conflits que cette dernière peut créer. Ainsi, le foyer principal d'attention est la personne et il faut intervenir de manière à le sensibiliser et à modifier sa manière d'appréhender la diversité ethnoculturelle. Du point de vue des politiques publiques, l'accent est mis sur les aspects suivant: 1) lutter contre le racisme et toutes les formes de discrimination; 2) reconnaître la centralité des droits de la personne; 3) favoriser la compréhension et la (re)connaissance mutuelle, la rencontre des cultures, le dialogue par l'accroissement des occasions d'interaction entre tous les citoyens par-delà leur origine ethnoculturelle; 4) former les employés de l'État (des gestionnaires aux intervenants de première ligne) à la diversité; 5) financer les associations

de la société civile en fonction des activités favorisant le rapprochement interculturel.

La dimension citoyenne cherche à poser les conditions de la rencontre, à fixer le cadre commun au sein duquel les interactions prennent place. L'objectif avoué est celui du maintien d'une certaine cohésion sociale où l'intégration se présente comme un rempart contre la fragmentation sociale et la balkanisation des appartenances. Cette préoccupation est partagée par toutes les démocraties libérales. Il s'agit donc de prendre ses distances avec les approches qualifiées de « communautaristes » ou « multiculturalistes », auxquelles on reproche de préconiser la reconnaissance politique de systèmes de valeurs différents (essentiellement, ceux des « minorités »), de favoriser l'opposition entre majorité et minorités, de maintenir la ségrégation des communautés, l'incompréhension mutuelle et de contribuer à l'affaiblissement des droits des individus, et plus particulièrement des femmes. À l'opposé, un discours privilégiant l'identification des points de convergence doit être promu. La diversité ethnoculturelle cherche à réduire les tensions par l'intégration et l'incorporation citoyenne. Ainsi, du point de vue des politiques publiques, l'accent est mis sur les aspects suivants : 1) identifier les « valeurs communes et universelles », à vocation civique ; 2) mettre sur pied des politiques publiques favorisant l'identification à la communauté politique, sinon sociétale ; 3) renforcer la culture démocratique de participation et de respect de la règle de la primauté du droit ; 4) promouvoir une langue publique commune ; 5) améliorer la représentation des individus issus des minorités ethnoculturelles et religieuses au sein des institutions publiques et politiques.

Si la dimension citoyenne interpelle tout autant la « majorité » que les « minorités », il n'en demeure pas moins que les attentes exprimées et les efforts devant être faits pour une intégration harmonieuse sont plus élevés de la part de ces dernières.

En somme, ces trois dimensions ne sont pas exclusives et certaines politiques publiques peuvent s'inscrire dans plus d'une. Il existe donc des zones qui se chevauchent et s'interpénètrent. Du point de vue normatif, un déséquilibre marqué entre ces trois dimensions remettrait en question l'adhésion au modèle interculturel.

Un aperçu statistique

La CBT a classé ses recommandations selon cinq axes⁴ : nouvelles définitions en matière d'interculturalisme et de laïcité (10 recommandations) ; intégration (9) ; pratiques interculturelles (4) ; responsabilisation des acteurs (9) ; et lutte contre les inégalités et la discrimination (3). S'ajoutaient deux recommandations touchant la recherche sur des enjeux prioritaires. De ces 37 recommandations, onze étaient qualifiées « d'absolument prioritaires ». Les deux premiers axes rassemblent plus de 50 % des recommandations. Toutefois, il est difficile d'en tirer une conclusion quant à la manière dont est appréhendée la diversité. Par exemple, seulement en ce qui a trait au premier axe, les domaines touchés sont de différentes natures, allant du souhait de voir l'État québécois faire des efforts pour stimuler le tourisme régional auprès des minorités ethniques ou de créer un fonds d'histoire de vie des immigrants jusqu'à la proposition de faire adopter une loi ou un énoncé de principe en matière d'interculturalisme ou encore la production d'un Livre blanc sur la laïcité. En somme, les axes, bien qu'ayant une cohérence thématique, ne permettent qu'imparfaitement d'établir les dimensions de la diversité que la CBT souhaite voir renforcer par l'État québécois.

Notre cadre analytique permet de dresser un portrait qui nous semble apporter un éclairage utile. Nous avons assigné chacune des recommandations à une des trois dimensions analytiques. Lorsque des recoupements étaient notables, certaines recommandations ont été placées dans une catégorie de chevauchement. Dans chacun des cas, il s'agissait de déterminer quel élément s'avérait prépondérant ou dominant. Cette méthode comporte, bien entendu, sa part de subjectivité. Mais des tendances lourdes peuvent néanmoins être dégagées. Cet exercice permet de constater que 16 recommandations (43,2 %) favorisent exclusivement la dimension humaniste (DH), sept (18,9 %) la dimension instrumentale (DI) et six (16,2 %) la dimension citoyenne (DC). Huit recommandations (21,6 %) s'inscrivent dans plus d'une dimension⁵. Nous comprenons que

4. Cette recherche a pu compter sur le concours de M. Guillaume Poirier qui a agi comme assistant de recherche dans cette étude. Nous tenons à remercier la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa pour son appui financier.

5. Voici notre classement, en suivant la numérotation attribuée à chacune des recommandations dans le rapport Bouchard-Taylor. Les recommandations en

l'essentiel des recommandations vise à favoriser les éléments qui participent au dialogue et à la compréhension interculturelle. Les dimensions instrumentale et citoyenne occupent chacune une place deux fois moins importante.

Un bilan des actions gouvernementales

Cette section propose une analyse des actions gouvernementales mises en œuvre lors du dépôt du rapport de la commission en mai 2008, jusqu'à la fin d'avril 2012. Elle rappelle les éléments qui apparaissaient dans le bilan du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) ainsi que la « note » que nous avons, quant à nous, accordée aux actions prises pour chacune des recommandations. La logique de présentation ne suit pas celle du rapport de la commission, mais plutôt les trois dimensions qui structurent notre analyse. Lorsqu'il y avait chevauchement, nous avons classé la recommandation sous l'approche qui prédominait. Par exemple, la recommandation D3 propose que l'État encourage les contacts interculturels⁶, ce qui la situe clairement dans la dimension humaniste telle que nous l'avons définie. Pourtant, l'un des trois sous-points de cette recommandation concerne les efforts que l'État devrait consentir afin de stimuler le tourisme régional auprès des membres des minorités ethniques montréalaises, ce qui correspond à un volet davantage instrumental. Toutefois, l'esprit de la recommandation ainsi que les autres mesures qui la composent nous incitent à l'inclure sous la dimension humaniste. En somme, nous proposons un bilan qui dégage des tendances lourdes plutôt que de permettre de tirer des conclusions définitives.

Les recommandations ont fait l'objet d'une pondération. Ainsi, deux recommandations sont considérées comme étant particulièrement structurantes, d'abord celle invitant le gouvernement à faire de l'interculturalisme le modèle devant présider aux rapports interculturels au Québec (D2) et, ensuite, celle proposant la production d'un Livre blanc sur la

caractères italiques sont celles qui furent considérées comme étant prioritaires. DI: B4, C1, C2, C4, C5, C6 et C8; DH: A1, A2, A3, A4, B2, B3, B5, B7, B9, C7, D1, D3, D4, E1, E2, G5; DC: B1, C9, D2, G1, G2 et G3; DI + DH: H2; DI + DC: E3; DH + DC: B6, B8 et G4; DI + DH + DC: C3, D5 et H1.

6. L'auteur apportera une précision sur ces trois dimensions.

laïcité (G1), se sont vu attribuer trois points (identifiées par un double **). Les recommandations jugées « absolument prioritaires » (identifiées par un *) par les commissaires ont une valeur maximale de deux points, alors que les autres se sont vu octroyer une valeur d'un point. Une note fut donnée à chacune des recommandations sur la base de l'analyse des réalisations gouvernementales. L'ensemble des 37 recommandations se traduit par un total de 50 « points ». C'est sur cette base qu'il sera possible d'évaluer le pourcentage de réalisation des recommandations de la CBT.

Cette façon de faire permet de dresser un bilan nuancé qui évite de considérer que les autorités publiques n'ont rien fait lorsque certaines mesures ont été mises en place, ou qu'une initiative a été prise dans le sillage d'une recommandation, alors que cette initiative ne répond qu'imparfaitement, ou marginalement, au souhait formulé par la CBT. Bien qu'il s'agisse d'un exercice systématique, nous reconnaissons qu'il n'est pas exempt d'une certaine dose d'arbitraire. Le résultat est néanmoins fort différent du résultat obtenu par les rédacteurs du bilan des réalisations effectué par le MICC qui identifiait des initiatives pour presque chacune des recommandations⁷. En effet, c'est probablement sur la base de ce dernier rapport que les autorités politiques ont pu déclarer qu'une proportion significative des recommandations avait donné lieu à des initiatives gouvernementales.

Dans les sections qui suivent, nous avons procédé de manière systématique. D'abord, nous avons rappelé la recommandation formulée par la CBT, puis proposé une courte évaluation des actions gouvernementales entreprises. Une « note » a été attribuée pour l'ensemble des initiatives⁸.

7. Ce document a été obtenu à la suite d'une demande en vertu de l'article 9 de la *Loi sur l'accès aux documents des organismes publics et sur la protection des renseignements personnels*. Voici la référence complète. *Réalisations du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) au regard des recommandations de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Document de travail obtenu le 17 novembre 2011. 17 p.

8. Pour réaliser cette étude, nous avons consulté un ensemble de documents produits par tous les ministères qui furent appelés à la CBT ou qui, de l'avis du MICC, avaient répondu aux recommandations. Pour alléger le texte, nous avons sciemment omis d'inclure les références aux documents gouvernementaux. Une analyse détaillée, comprenant toutes les références, a fait l'objet d'une communication scientifique dans le cadre du Congrès annuel de la Société québécoise de science politique, le 23 mai 2012 : « Effet miroir ou miroir aux alouettes? Bilan préliminaire de la mise en œuvre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor », Université d'Ottawa.

La dimension instrumentale

- B4 – Que l'État s'assure que les établissements de soins disposent d'un budget suffisant pour combler leurs besoins en services d'interprète.

Note pondérée: 0,0 /1

Le cœur de cette recommandation est de nature budgétaire. Des comités ont été constitués, mais ne se sont pas traduits par des engagements financiers. *Rien ne montre que l'offre de service se soit améliorée.*

- C1 – En matière de planification des taux d'immigration, que l'État s'assure de maintenir en équilibre le nombre d'entrées avec les ressources disponibles pour l'accueil, notamment l'insertion à l'emploi et la francisation. *Note pondérée: 0,6/2*

Le MICC mentionne, dans le bilan de ses réalisations à l'égard des recommandations, que l'augmentation des ressources disponibles pour l'accueil des immigrants dépasse largement l'augmentation des volumes d'admission (hausse de 20 % à la francisation et de 40 % au budget à l'intégration professionnelle et sociale). *Étant donné que la recommandation a trait au « maintien de l'équilibre », nous pouvons soutenir que le gouvernement y a en bonne partie répondu.* Cependant, nous pourrions soutenir que les ressources disponibles étaient déjà insuffisantes et que leur augmentation au cours des dernières années ne suffit pas à rétablir ou assurer l'équilibre.

- C2 – Que l'État hausse le financement consacré aux groupes communautaires et autres organismes de première ligne œuvrant à l'accueil et à l'intégration des immigrants. *Note pondérée: 0,5/1*

Le MICC souligne que le budget du Programme d'accompagnement aux nouveaux arrivants (PANA) est passé de 7,46 à 10,7 millions de dollars de 2007-2008 à 2011-2012. Il n'est évidemment pas certain que cette hausse, bien qu'elle soit significative, ait eu un impact suffisant pour pallier la « grave déficience » décrite par la recommandation. De plus, il n'est pas clair qu'elle se fit en « évitant le saupoudrage ». *À notre avis, cette recommandation ne fut donc qu'en partie mise en œuvre.*

- C3 – Que l'État intensifie ses efforts en matière de francisation et d'intégration des immigrants par : a) une meilleure coordination des

programmes de francisation des immigrants entre les ministères concernés; b) la mise sur pied d'un groupe d'étude pour revoir toute la question de la sous-représentation des membres des minorités ethniques dans les postes de l'administration publique et concevoir une démarche plus efficace; c) une gestion plus concertée des programmes et des mesures d'intégration au sein de l'appareil gouvernemental; d) une meilleure articulation des politiques d'immigration et d'intégration aux objectifs de développement économique et social de notre société; e) un effort intensif pour réduire le taux de chômage extrêmement élevé parmi les Québécois nés en Afrique et établis au Québec depuis moins de cinq ans. *Note pondérée: 0,8/1.*

a) La totalité des transferts fédéraux concernant l'accueil, l'intégration et la francisation est, depuis 2008, entièrement versée au MICC. Ce dernier a adopté des balises communes pour définir entre autres la compétence en français langue seconde et des travaux sont en cours afin de mettre en place un programme-cadre de français pour les personnes immigrantes. Sans que cela soit lié à la coordination des programmes, on peut aussi souligner l'augmentation et la diversification de l'offre de service en matière de francisation. *Cette sous-recommandation fut mise en œuvre, malgré l'inquiétude soulevée par les restrictions budgétaires annoncées dès 2010;* b) Il semblerait qu'aucun groupe d'étude ne fut mis en place pour revoir l'enjeu de la sous-représentation des membres des minorités ethniques. *Si nous nous en tenons à la lettre de la recommandation, nous devons conclure qu'elle n'a pas été mise en œuvre;* c) La totalité des transferts fédéraux concernant l'accueil, l'intégration et la francisation est, depuis 2008, entièrement versée au MICC. Ce dernier a de plus conclu des ententes avec les trois ministères spécifiés par la recommandation afin d'assurer un meilleur suivi. *Nous pouvons donc dire que cette recommandation a bel et bien été mise en place;* d) Le MICC a mis de l'avant en 2008 le plan d'action *Pour enrichir le Québec. Intégrer mieux*. Ce plan semble aller dans le sens d'une meilleure articulation entre les politiques d'immigration et les objectifs de développement. De plus, le nouveau *Dispositif de services intégrés pour les personnes immigrantes nouvellement arrivées* se veut un partenariat entre le MICC et le MESS. Le *Dispositif*, datant de 2010, semble être l'initiative allant le plus clairement dans le sens de la recommandation. *Cette dernière fut mise en œuvre par le gouvernement;* e) Diverses mesures s'adressent plus particulièrement aux

communautés noires ou africaines. Par exemple, en 2008, on crée le Fonds afro-entrepreneurs, visant à aider les gens d'affaires noirs ayant de la difficulté à obtenir du financement pour lancer leur entreprise. La mesure *Défi Montréal*, lancée en 2009 et financée par *Action diversité*, cherche à aider les immigrants originaires du Maghreb, les minorités visibles, les femmes et les nouveaux arrivants à trouver un emploi. *Un certain effort gouvernemental semble avoir été consenti au cours des dernières années, malgré le fait que l'on ignore si cela a permis de réduire le taux de chômage alarmant au sein des communautés issues du Maghreb.*

- *C4 – Que l'État intensifie les mesures pour accélérer le processus de reconnaissance des compétences et des diplômes acquis à l'étranger : a) La mise sur pied d'un comité d'enquête indépendant mandaté pour faire la lumière sur les pratiques des ordres professionnels en matière de reconnaissance des diplômes ; b) L'établissement d'une instance indépendante permettant aux immigrants de formuler des plaintes et de demander une révision des décisions prises par les ordres professionnels ; c) La clarification des rapports entre, d'une part, le Conseil interprofessionnel du Québec, l'Office des professions du Québec et les ordres professionnels et, d'autre part, les universités, les cégeps et l'Office québécois de la langue française, afin de dénouer les impasses qui empêchent de donner suite aux exigences de formation d'appoint imposée aux immigrants. *Note pondérée : 1,3/2.*

a) *Cette recommandation n'a pas été mise en place ; b) En 2009, le poste de commissaire aux plaintes en matière de reconnaissance des compétences professionnelles a été créé. Cette recommandation a donc été mise en œuvre et des effets concrets se sont déjà fait sentir ; c) À la lumière du mandat du commissaire et de l'objectif stratégique que s'est fixé l'OPQ, cette recommandation semble donc avoir été mise en œuvre*

- *C5 – Que l'État intensifie ses efforts afin de stimuler la régionalisation de l'immigration : a) Instituer des mesures incitatives pour les entreprises qui recrutent des immigrants (par exemple, des mesures fiscales) afin de stimuler la régionalisation de l'immigration ; b) Accorder un financement ad hoc aux municipalités et aux nombreux organismes d'accueil et d'encadrement qui ont été mis sur pied hors de Montréal, afin de renforcer le réseau actuel ; c) Accorder une attention particulière à la Capitale nationale de façon à en faire un deuxième

pôle métropolitain d'accueil des nouveaux venus; d) Inviter les régions à faire connaître leurs besoins et à formuler des projets mettant à profit la main-d'œuvre immigrante; e) Encourager et donner de l'expansion aux ententes de stages et d'échanges d'étudiants comme celles qui existent présentement entre la France et le Québec et qui amènent dans nos régions des étudiants étrangers; f) Déléguer plus de responsabilités aux instances régionales. *Note pondérée: 1/2.*

a) La mise en place d'outils tels que *Diversité +*, ainsi que le *Guide pratique de l'entreprise – Les clés d'une embauche réussie à l'international*, incite les entreprises situées en région à embaucher des immigrants, puisque ces outils les familiarisent avec des réalités auxquelles elles sont généralement peu exposées. De plus, le gouvernement mit en place la mesure Passerelle pour l'emploi en région qui favorise un arrimage entre les offres d'emploi en région et les demandeurs d'emploi récemment immigrés se trouvant dans la région de Montréal. Pour ce qui est des incitatifs économiques pour les entreprises, ces dernières semblent se limiter au Programme d'aide à l'intégration des immigrants et des minorités visibles en emploi (PRIIME) qui existe depuis 2005. *Bien que les incitatifs demeurent assez modestes pour les entreprises, le gouvernement a mis partiellement en œuvre cette recommandation;* b) En ce qui a trait aux organismes, le MICC a établi, il y a de cela plusieurs années (bien avant le dépôt du rapport de la CBT), le Programme régional d'intégration (PRI) qui accorde un financement à des organismes situés en région ainsi qu'à ceux voués à la régionalisation de l'immigration. *Cette recommandation semble avoir été modestement mise en œuvre.* Il reste à voir si le financement des organismes en région a augmenté de façon significative; c) Le bilan du MICC souligne que de 2010 à 2011, la proportion des personnes admises de 2000 à 2009 choisissant de s'établir dans la Communauté métropolitaine de Québec est passée de 4,1 à 4,6 %. Une attention particulière fut accordée à la région de Québec afin de soutenir l'accueil des immigrants. Le bilan du MICC souligne entre autres que des ententes totalisant 5 millions de dollars furent conclues avec la Communauté métropolitaine de Québec. Ce type d'entente fut aussi signé avec la plupart des régions du Québec, mais il semble qu'un soutien plus important soit accordé à la seule région de Québec. *Cette recommandation a été mise en place, mais des efforts supplémentaires et des investissements plus massifs seraient nécessaires afin de véritablement faire de la région de Québec un pôle d'attraction incontournable pour les nouveaux*

arrivants; d) Les nombreuses ententes avec les partenaires régionaux dont les Conférences régionales des élus (CRÉ) et les municipalités sont évidemment le résultat de la définition des besoins spécifiques des différentes régions. *Ainsi, la recommandation semble avoir été mise en œuvre, malgré le reproche qu'on peut faire au gouvernement sur le caractère modeste des sommes investies*; e) Le protocole de coopération en matière de mobilité des jeunes Réunionnais a été renouvelé pour quatre ans en janvier 2011. Il ne semble pas y avoir d'autres ententes qui amènent des étudiants étrangers en région. En fait, bien que l'entente avec la Réunion soit louable, son impact est trop négligeable. Depuis 2004, selon le bilan du MICC, elle n'a permis d'accueillir qu'un peu plus de 1000 jeunes Réunionnais. *Nous ne pouvons soutenir que cette recommandation fut mise en œuvre*; f) Le bilan du MICC souligne que les différentes ententes avec des instances régionales dont des CRÉ et des municipalités ainsi que le financement qui les accompagne contribueraient à déléguer davantage de responsabilités aux instances régionales. Cependant, ces ententes semblent davantage se faire sur la base de « partenariats » sans faire appel à une réelle délégation de responsabilités. De plus, elles tendent à lier un nombre impressionnant de partenaires qui doivent finalement se partager une enveloppe peu importante. *Le nombre de partenaires et la faiblesse des sommes consenties ne permettent pas de voir, dans ces ententes, une forme significative de délégation de responsabilités.*

- C6 – Pour faciliter l'intégration des nouveaux arrivants, que le MICC crée à leur intention un portail interactif afin de centraliser toute l'information sur les ressources et les services institutionnels. *Note pondérée: 0,8/1.*

Au cours des dernières années, certains efforts semblent avoir été consentis afin d'améliorer tant la quantité que la qualité de l'information disponible en ligne. Le MICC propose un guide personnalisé selon le parcours de l'immigrant (étude, travailleur temporaire ou permanent, investisseur, etc.). De plus, le document dynamique *Apprendre le Québec. Guide pour réussir mon intégration* rassemble de nombreuses informations. *Pour l'essentiel, cette recommandation a été mise en œuvre.*

- C8 – Que le MICC prenne les mesures appropriées pour mettre à profit le bénévolat québécois aux fins de l'accueil et de l'intégration

des immigrants, notamment pour leur donner accès aux réseaux sociaux. *Note pondérée: 0,6/1.*

Cette recommandation cherche à encourager le MICC à faire en sorte que le bénévolat québécois mette davantage d'énergie dans les organismes et les projets liés à l'accueil et à l'intégration des immigrants. On peut aussi l'interpréter d'une autre façon. En fait, on peut voir cette recommandation comme visant à encourager les immigrants à faire du bénévolat afin de «leur donner accès aux réseaux sociaux». C'est cette deuxième interprétation qui est privilégiée dans le bilan du MICC. *Ainsi, à la lumière de la seconde interprétation de la recommandation, on peut dire que cette recommandation a été mise en œuvre.*

- H2 – Que l'État crée un fonds spécial de subvention, réservé aux universités et aux cégeps des régions, pour des recherches appliquées sur la thématique générale de l'immigration et de l'intégration dans les régions. *Note pondérée: 0/1.*

Un tel « fonds spécial » n'a pas été mis en place.

La dimension humaniste

- *A1 – Que l'État octroie beaucoup plus de moyens aux organismes dont le mandat est d'informer et de protéger les citoyens. Nous pensons en priorité à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) et au Conseil des relations interculturelles (CRI). *Note pondérée: 0,5/2.*

Le CRI a été aboli le 9 juin 2011 à la suite de l'adoption du projet de loi n° 130. Il ne semble pas y avoir aujourd'hui une instance, au sein du ministère, en mesure de fournir des analyses et des recommandations publiques concernant des problématiques choisies de façon indépendante. Quant à la Commission, son budget n'a que très peu augmenté, passant de 14,7 millions de dollars, pour la période 2008-2009, à 15,5 millions de dollars pour la période 2011-2012. Un fonds de 500 000 \$ a été accordé à la CDPDJ pour la mise en œuvre du Service-conseil en matière d'accommodement raisonnable. *Le gouvernement n'a pas répondu de façon satisfaisante à cette recommandation, en abolissant le premier et en augmentant très peu le budget de la seconde.*

- A2 – Que l'État encourage les projets et les initiatives permettant aux membres des minorités ethniques de se faire davantage voir et entendre devant le grand public. *Note pondérée: 0,5/1.*

Comme le MICC le souligne, plusieurs actions ont été entreprises en ce sens (émission *Pareils pas pareils* diffusée à l'automne 2008 sur VOXTV, programmes de financement et de bourses tels que celui de Vivacité Montréal visant les artistes issus de l'immigration, etc.). De plus, le ministère a lancé des campagnes afin de mieux faire connaître l'apport de l'immigration. Bien qu'il y ait place à l'amélioration et à la multiplication des occasions pour les communautés ethnoculturelles, *la réponse gouvernementale à cette recommandation fut tout de même significative, bien que modeste.*

- *A3 – Que l'État accroisse le soutien financier à des organismes comme la Fondation de la tolérance, l'Institut du Nouveau Monde et Vision Diversité. Il devrait encourager également la création d'autres projets du même genre à l'échelle du Québec dans l'information, la formation, l'action intercommunautaire, le débat interculturel, la diffusion du pluralisme. *Note pondérée: 1,0/2.*

Le gouvernement a mis en place le Programme *Action diversité* à l'automne 2009 disposant d'un budget annuel d'environ 3,6 millions de dollars. Ce programme est davantage le résultat d'une refonte des programmes de subventions préexistants. De façon générale, on constate une légère augmentation du soutien financier à l'action communautaire après le dépôt du rapport de la CBT. Étant donné que le financement pour les organismes voués à la promotion du pluralisme et de la diversité ne semble pas avoir été bonifié, *on ne peut donc pas affirmer que cette recommandation ait été mise en œuvre.*

- A4 – Que l'État accroisse son appui aux initiatives analogues, aussi prometteuses, déjà en cours ou en préparation dans le monde scolaire et dans le secteur de la santé. *Note pondérée: 0,5/1.*

Les initiatives du ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (MELS) sont nombreuses et diversifiées. Toutefois, il n'est pas clair que cette recommandation ait contribué à augmenter le financement étatique pour les initiatives dans le monde de l'éducation. Au MSSS, la sensibilité à la question de la diversité est présente depuis longtemps. *Rien ne semble*

indiquer que le financement des initiatives en la matière ait augmenté pour donner suite à cette recommandation.

- *B2 – Que les gestionnaires d’institutions publiques intensifient leurs efforts pour : a) Adapter à leur milieu et traduire en directives concrètes les grandes balises devant guider la gestion des demandes d’ajustement ; b) Poursuivre l’implantation de l’approche dite contextuelle, délibérative et réflexive. *Note pondérée : 1,0/2.*

Cette recommandation s’adresse directement aux gestionnaires d’institutions publiques. Il faut souligner que les « grandes balises » guidant la gestion des demandes d’ajustement n’ont toujours pas été mises en place. Des sessions de formation sont organisées (milieux scolaire, communautaire, de travail). La CDPDJ a développé un guide virtuel pour le traitement d’une demande d’accommodement.

- *B3 – En conformité avec l’objectif de déjudiciarisation du traitement des demandes d’accommodement, que l’État favorise la responsabilisation des acteurs ou intervenants des milieux institutionnels en s’assurant qu’ils ont reçu une formation adéquate. *Note pondérée : 1,4/2.*

Dans le secteur de l’éducation, un rapport a été remis en novembre 2007 par le Comité consultatif sur l’intégration et l’accommodement raisonnable en milieu scolaire. Après la publication de ce rapport, rien ne fut trouvé concernant, par exemple, la modification du programme de formation des enseignants. La mesure 4.1 du Plan *La diversité : une valeur ajoutée* prévoit en fait la mise en place de formations et de sessions spécialisées, et ce, particulièrement pour les secteurs de la santé, de l’éducation et de la sécurité publique. Pour ce qui est du MELS, on peut dire que des actions concrètes ont été entreprises. *Les mesures envisagées dans le Plan d’action semblent prometteuses et les différents ministères concernés semblent avoir, de façon générale, répondu à l’appel.*

- B5 - Que l’État veille à mettre sur pied les mécanismes nécessaires pour que : a) Se constitue au sein de chaque institution une expertise pratique en matière de traitement des demandes d’ajustement ; b) Soit diffusé au sein de chaque établissement, en particulier auprès du nouveau personnel, le savoir accumulé par les intervenants ; c) S’instituent des activités d’échange et de concertation entre les

unités d'un même établissement ou entre établissements d'un même secteur ; d) Les parents des nouveaux immigrants soient mieux informés sur les pratiques d'ajustement et sur le fonctionnement du système scolaire. *Note pondérée : 0,4/1.*

La mesure 4.1 du Plan d'action gouvernementale semble aller, de façon générale, dans le sens de cette recommandation, et ce, en insistant sur les secteurs de l'éducation, de la santé et de la sécurité publique. Cependant, peu d'efforts semblent être consentis afin de mettre en place, pour chaque institution, une expertise pratique concernant les demandes d'ajustement. Pour ce qui est des parents des nouveaux immigrants, ils ont probablement été mieux informés des pratiques d'ajustement à l'intérieur de formations comme celles portant sur les valeurs communes et celles visant la francisation. Il semble que la tendance serait plutôt de demander l'avis de la CDPDJ et ainsi d'éviter de prendre une décision qui ne serait pas appuyée solidement sur le plan juridique. On peut globalement soutenir que des efforts ont été consentis en matière de formation concernant la gestion de la diversité et que la présence du service-conseil à la CDPDJ permet aux gestionnaires et aux intervenants de s'appuyer sur les précédents juridiques dans le traitement des demandes, mais il ralentit du même coup le processus de responsabilisation et de développement d'une expertise propre à chaque institution. *Cette recommandation a été modestement mise en œuvre.*

- B7 – Que l'État mette sur pied un Office d'harmonisation interculturelle prenant la forme d'une instance paragouvernementale relevant de l'actuel CRI. *Note pondérée : 0,0/1.*

Cette recommandation n'a pas été mise en œuvre.

- B8 – En matière de congés religieux : a) Que l'État encourage les administrateurs publics et privés à s'orienter vers la formule dite des congés payés avec contrepartie, assortie de diverses possibilités d'aménagement ; b) Que la CDPDJ produise un avis établissant des repères pratiques à l'intention des gestionnaires de tous les milieux de travail ; c) Que l'État forme un comité d'experts mandaté pour trouver une solution équitable et conforme au cadre juridique actuel du régime des congés religieux et ce, après consultation des principaux acteurs intéressés. *Note pondérée : 0,2/1.*

La CDPDJ a mis en place un service-conseil en matière d'accommodements raisonnables. Diverses sessions de formation ont été offertes par le MELS au personnel enseignant (cinq seulement en 2009). *Malgré l'insistance de la Commission scolaire de Montréal (CSDM) et de la Fédération des commissions scolaires du Québec (FCSQ), cette recommandation n'a été que très partiellement mise en œuvre.*

- B9 – Que l'État valorise l'excellence en matière de pratiques d'harmonisation dans les milieux de travail: a) En incitant les grandes sociétés d'État à affirmer un leadership dans ce domaine; b) En honorant publiquement les employeurs publics ou privés qui se sont signalés par leurs efforts d'intégration et d'harmonisation. *Note pondérée: 0,5/1.*

Le MICC a soutenu la mise en place de deux réseaux de dirigeants voués à la promotion de la diversité: Leaders diversité ainsi qu'Alliés Montréal. De plus, lors du Gala des Mercuriades organisé par la Fédération des chambres de commerce du Québec, un prix est remis soulignant l'excellence d'une entreprise dans le domaine de la gestion de la diversité. Il ne semble pas y avoir eu de directives particulières pour que les grandes sociétés d'État soient à l'avant-garde en ce qui concerne les pratiques d'harmonisation. *Cette recommandation semble n'avoir été qu'en partie mise en œuvre.*

- C7 – Que l'État accroisse le soutien financier aux organismes d'appui aux femmes immigrantes. *Note pondérée: 0,7/1.*

L'État semble effectivement être devenu plus sensible aux besoins particuliers des femmes immigrantes. Dans les appels de projets, des volets sont consacrés aux questions touchant à l'isolement des femmes, à la violence conjugale, à la violence sexuelle, etc. Plus récemment, à la suite des États généraux sur la situation des femmes immigrantes et racisées tenus à la fin du mois de janvier 2012, le MICC a décidé de concentrer, dans le cadre de son appel de projets pour le programme *Action diversité*, son appui à des projets visant à réduire les inégalités vécues par les femmes immigrantes et des minorités ethnoculturelles. Une enveloppe d'un million de dollars fut allouée pour une période de deux ans. *Le gouvernement, bien qu'il ait peut-être tardé à le faire, a su répondre à cette recommandation de manière adéquate.*

- D3 – Que l'État encourage 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. Dans cet esprit : mettre en œuvre des programmes d'immersion, de mentorat et de tutorat ainsi que de parrainage ou de jumelage. Dans le même esprit, intensifier les pratiques scolaires interculturelles, les diverses initiatives municipales et les programmes déjà existants ; Encourager sous toutes ses formes l'action intercommunautaire ; Accentuer les efforts pour stimuler le tourisme régional auprès des membres de minorités ethniques montréalaises. *Note pondérée*: 0,4/1.

L'État tend effectivement à encourager de multiples façons les contacts interculturels. Par exemple, sur le plan de l'insertion en emploi, Emploi-Québec, en collaboration avec le MICC et certaines chambres de commerce, a mis sur pied un programme de maillage professionnel permettant à de nouveaux arrivants de bénéficier d'un stage non rémunéré de deux à cinq jours dans une entreprise. Le MICC contribue de façon courante au financement de diverses activités et d'organismes communautaires visant à rapprocher les communautés. Cependant, en ce qui a trait à la promotion du tourisme régional auprès des membres des minorités ethniques, l'État ne semble pas avoir fait quoi que ce soit. *Cette recommandation a été en partie mise en œuvre par le gouvernement.*

- D4 – Créer un Fonds d'histoire de vie des immigrants. *Note pondérée*: 0,5/1.

Un soutien financier, de valeur indéterminée, a été versé aux Archives nationales du Québec dans le but de créer ce fonds d'histoire. *Cette recommandation a été partiellement mise en œuvre.*

- *E1 – Que l'État s'emploie à mieux connaître et combattre les diverses formes de racisme – en particulier l'ethnicisme – présentes dans notre société. Dans cet esprit : a) Qu'une attention particulière soit portée à la lutte contre les crimes haineux et à la protection de toutes les personnes sujettes à la discrimination multiple ; b) Que la charte québécoise interdise l'incitation publique à la discrimination ; c) Que des initiatives exceptionnelles soient prises pour lutter contre l'islamophobie et l'antisémitisme et pour combattre la discrimination dont sont l'objet tous les groupes racisés, notamment les Noirs ; d) Que

plus de ressources et de moyens soient donnés à la CDPDJ. *Note pondérée: 0,5/1.*

Le Plan d'action gouvernemental 2008-2013 fait de la lutte à la discrimination et au racisme un de ses piliers. Une courte étude, publiée dans *Passerelle*, le bulletin de l'Office des personnes handicapées, est même consacrée à *L'incapacité chez les personnes membres des communautés ethnoculturelles au Québec*. Cependant, pour ce qui est de l'interdiction de l'incitation publique à la discrimination, et bien que la CDPDJ en fasse la demande depuis 1994, la charte québécoise n'a toujours pas été modifiée en ce sens. Pour ce qui est des initiatives exceptionnelles concernant la lutte à l'antisémitisme et à l'islamophobie, force est de constater qu'elles ne furent pas prises. *Enfin, cette recommandation n'a que partiellement été mise en œuvre.*

- E2 – Que les mandataires et les organismes de l'État soient imputables de leurs résultats en matière de lutte contre le racisme et la discrimination et, à cette fin, mettent en place des mécanismes de reddition de comptes fondés sur des indicateurs de performance. *Note pondérée: 0,7/1.*

Des mécanismes de reddition de comptes fondés sur des indicateurs de performance ont été prévus dans le Plan *La diversité: une valeur ajoutée*. Le rapport annuel de gestion 2010-2011 du ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale fait état des quatre moyens d'action dont il est responsable, et ce, bien que les informations fournies soient assez limitées. *Cette recommandation semble bel et bien avoir été mise en œuvre.*

- *E3 – Que l'Assemblée nationale donne suite à une recommandation de la CDPDJ visant à renforcer les droits économiques et sociaux reconnus aux articles 39 à 48 de la charte québécoise: a) Ajout d'une disposition générale, avant l'article 39, prévoyant que la loi doit respecter le contenu essentiel des droits économiques et sociaux; b) Extension aux articles 39 à 48 de la primauté sur la législation, prévue par l'article 52 de la Charte; c) Entrée en vigueur graduelle de ladite primauté, limitée dans un premier temps aux lois postérieures, puis étendue aux lois existantes. *Note pondérée: 0,0/2.*

Cette recommandation, qui pourrait avoir des effets juridiques importants, en affirmant la primauté des droits économiques et sociaux

sur la législation québécoise, ne fut pas mise en œuvre, et ce, malgré le fait que la CDPDJ en ait fait la promotion depuis longtemps.

- G4 – Que le gouvernement fasse une promotion énergique du nouveau cours Éthique et culture religieuse qui doit entrer en vigueur en septembre 2008. *Note pondérée: 0,5/1.*

En fait, le gouvernement s'est plutôt contenté de s'assurer qu'il soit mis en place, et ce, sans chercher pour autant à en faire la promotion d'une façon particulière. Le gouvernement a plutôt *défendu* le cours devant les nombreuses attaques des partis de l'opposition et de certaines associations à caractère religieux. *Ce cours ne semble pas avoir fait l'objet d'une « promotion énergique ».*

- G5 – Que l'État produise et diffuse chaque année auprès des gestionnaires d'institutions et d'organismes publics ou privés un calendrier multiconfessionnel indiquant les dates des diverses fêtes religieuses. *Note pondérée: 0,7/1.*

Le MELS a créé un calendrier interculturel s'adressant principalement aux écoles et à leur direction. On ne sait si ce dernier est diffusé ailleurs que dans le réseau de l'éducation, bien qu'il puisse être consulté en ligne. *Cette recommandation a été mise en place au sein du MELS, mais la diffusion du calendrier n'est pas assurée auprès de l'ensemble des gestionnaires.*

La dimension citoyenne

- B1 – Que l'État s'emploie davantage à promouvoir le cadre civique commun ou ce que nous avons appelé les valeurs publiques communes au sein de diverses institutions et dans le public en général. *Note pondérée: 0,7/1.*

Les initiatives gouvernementales allant en ce sens furent assez nombreuses peu de temps avant le dépôt du rapport et par la suite. Il n'y a qu'à penser à la déclaration qui devait être signée par les candidats à l'immigration; à la session de formation intitulée, *S'adapter au monde du travail québécois – Vivre ensemble au Québec* offerte par divers organismes au Québec; au guide *À parts égales, à part entière: l'égalité entre les femmes et les hommes au Québec*, etc. On peut cependant reprocher à ces initiatives de cibler presque exclusivement les communautés immi-

grantes et de faire reposer le fardeau du respect des valeurs communes sur leurs épaules. *Cette recommandation fut mise en œuvre, mais il serait préférable qu'elle s'insère davantage dans un dialogue entre la société d'accueil et les communautés immigrantes, et ce, afin de favoriser une plus grande participation de ces dernières à l'élaboration du cadre civique commun qui n'est pas, en définitive, statique et sous le contrôle exclusif de la majorité.*

- B6 – Nous approuvons l'initiative en cours à l'Assemblée nationale pour insérer dans la charte québécoise une clause interprétative établissant l'égalité hommes femmes comme une valeur fondamentale de notre société. *Note pondérée: 1/1.*

La modification à la *Charte des droits et libertés* de la personne a été adoptée en juin 2008. *Cette recommandation a donc été mise en œuvre.*

- C9 – Que le ministère actuellement responsable de l'immigration s'appelle désormais le ministère de l'Immigration et des Relations interculturelles. *Note pondérée: 0,0/1.*

Cette recommandation n'a pas été mise en œuvre et le bilan du MICC se contente de signaler qu'il s'agit d'une proposition « à considérer ».

- D1 – Que l'État entreprenne une vigoureuse campagne afin de promouvoir l'interculturalisme au sein de notre société, afin qu'il soit davantage connu. *Note pondérée: 0,3/1.*

Le bilan du MICC souligne entre autres la mise en place en mars 2011 de la campagne *Toutes nos origines enrichissent le Québec*. Cette campagne a été quelque peu renouvelée et remise en marche en mars 2012. Cependant, cette campagne, qui dresse le portrait de l'intégration fructueuse d'immigrants de tous horizons œuvrant dans diverses sphères de la société, peut difficilement être qualifiée de « vigoureuse ». En fait, elle me semble avoir peu de visibilité, puisqu'elle se contente d'une diffusion sur Internet et d'un peu de publicité à la télévision. De plus, une telle série ne traite pas de l'interculturalisme comme mode de gestion de la diversité, mais bien de la réalité de différents nouveaux arrivants. *Cette recommandation n'a été que très partiellement mise en œuvre, puisqu'aucun effort n'a été fait pour promouvoir l'interculturalisme en tant que philosophie ou mode de gestion de la diversité.*

- **D2 – Pour mieux établir l’interculturalisme comme modèle devant présider aux rapports interculturels au Québec, que l’État en fasse une loi, un énoncé de principe ou une déclaration en veillant à ce que cet exercice comporte des consultations publiques et un vote de l’Assemblée nationale. *Note pondérée: 0/3.*

Bien que l’interculturalisme soit au cœur de l’énoncé de politique, il n’a pas fait l’objet d’un énoncé structurant de la part de l’État. *Cette recommandation n’a pas été mise en œuvre.*

- D5 – Que l’État prête attention aux représentations qui ont été faites concernant les écoles dites ethnoconfessionnelles. *Note pondérée: 0/1.*

Le MLES s’est contenté de prendre « en considération » de cette recommandation. *Aucune action gouvernementale n’a été prise à ce chapitre.*

- **G1 – Que le gouvernement produise un Livre blanc sur la laïcité. *Note pondérée: 0/3.*

Bien qu’il s’agisse d’une recommandation tout à fait centrale au rapport de la CBT, elle ne fut d’aucune façon mise en œuvre.

- *G2 – Concernant le port de signes religieux par les agents de l’État : a) Qu’il soit interdit aux magistrats et procureurs de la Couronne, aux policiers, aux gardiens de prison, aux président et vice-présidents de l’Assemblée nationale ; b) Qu’il soit autorisé aux enseignants, aux fonctionnaires, aux professionnels de la santé et à tous les autres agents de l’État. *Note pondérée: 0,2/2.*

Le Projet de loi n° 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d’accommodement dans l’Administration gouvernementale et dans certains établissements prévoyait que les services gouvernementaux (y compris les centres de la petite enfance et les garderies) devaient se dérouler à « visage découvert », tant pour celui qui donne le service que pour celui qui le reçoit. Cette loi ne fut pas adoptée. En ce qui trait aux gardiens de prison, la CDPDJ a soutenu, dans le cadre d’une entente à l’amiable avec le ministère de la Sécurité publique, que l’interdiction du port de signes religieux comme le hijab ou la kippa constituait une forme de discrimination. Le ministère a par la suite consenti à modifier son code vestimentaire.

- G3 – Que des mesures soient prises afin de rendre certaines pratiques en cours dans nos institutions publiques conformes aux principes de

la laïcité ouverte. En conséquence, nous recommandons que : a) Le crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale soit retiré et replacé dans l'Hôtel du Parlement à un endroit qui puisse mettre en valeur sa signification patrimoniale; b) Les conseils municipaux abandonnent la récitation de la prière durant leurs séances publiques. *Note pondérée : 0/1.*

L'Assemblée nationale a adopté une motion à l'unanimité le 22 mai 2008, le jour du dépôt du rapport de la CBT, voulant que le crucifix soit conservé au Salon bleu. Par ailleurs, la Cour d'appel du Québec a autorisé la Ville de Saguenay à réciter la prière avant les séances du Conseil municipal. *À l'évidence, cette recommandation n'a pas été mise en œuvre.*

- H1 - Que l'État libère des fonds de recherche additionnels. *Note pondérée : 0,3/1.*

Le Plan d'action *La diversité : une valeur ajoutée* prévoit le financement d'études portant entre autres sur le racisme et la discrimination. L'État ne semble pas avoir libéré, par ailleurs, de nouveaux fonds dédiés spécifiquement au financement de chaires s'intéressant à ces différents sujets. *On peut donc conclure que, pour l'essentiel, cette recommandation n'a pas été mise en œuvre.*

* * *

Deux conclusions générales peuvent être tirées de ce tour d'horizon préliminaire. Du point de vue des autorités publiques, il est juste de dire que des suites ont été données à 80 % des recommandations, comme le soutenait la ministre James en novembre 2009. Comme le montre notre étude (ligne 2 du tableau 1), des actions ont été entreprises pour 28 des 37 recommandations (ce que nous désignons comme « recommandations activées »), soit 76 % d'entre elles. Il serait toutefois inexact de dire, comme le premier ministre Charest l'a fait en août 2011, que le gouvernement « a mis en place environ 80 % [des 37 recommandations] » (Jourmet, 2011). En effet, une analyse détaillée des initiatives gouvernementales montre plutôt que la réponse gouvernementale fut, à une exception près, partielle (parfois timorée, parfois plus importante). La seule exception concerne la recommandation B6 qui n'en était pas vraiment une : elle appuyait une initiative de l'Assemblée nationale visant à insérer dans la charte québé-

coise une clause interprétative établissant l'égalité entre les sexes. Cet amendement fut proposé avant le dépôt du rapport. Pour se rapprocher un tant soit peu de la réalité, il serait plus adéquat d'affirmer, à la lumière de la pondération que nous proposons et qui tient compte des recommandations jugées prioritaires par la CBT, que le gouvernement a répondu à un peu plus du tiers des préoccupations soulevées par les commissaires (ou 36,2 % de celles-ci, comme le montre la ligne 3 du tableau).

Une deuxième conclusion, nettement plus importante selon nous, se dégage de notre étude. Bien que près de la moitié des recommandations correspondaient à la dimension que nous avons qualifiée d'humaniste, à savoir celle qui renvoie au « vivre-ensemble » (18 sur 37, ligne 1 du tableau), et que le quart souhaitait des interventions dans des domaines visant à renforcer les aspects touchant la citoyenneté (27 %), ce sont surtout les recommandations touchant les dimensions instrumentales de la diversité ethnoculturelle et religieuse (marché du travail, reconnaissance des compétences, accès aux réseaux, etc.) qui ont fait l'objet d'une proportion plus importante d'initiatives étatiques (50,1 %, ligne 3 du tableau). Les actions gouvernementales participant à la dimension humaniste de la gestion de la diversité ont été moins mises en place (41,7 %). Mais, ce qui mérite d'être particulièrement souligné est le fait que la dimension citoyenne est le parent pauvre des initiatives gouvernementales. En effet, seulement 16,7 % des recommandations ont été suivies d'actions. Cette proportion est encore plus faible si nous considérons les recommandations que les commissaires jugeaient prioritaires, seulement 2,5 % d'entre elles ont fait l'objet d'un suivi. Par contre, ce sont les recommandations appartenant à la dimension instrumentale qui ont été davantage mises en œuvre.

Notre grille ne présuppose pas de hiérarchie entre les différentes dimensions, elles sont d'égale importance et justifient des interventions ciblées pour chacune d'elle. Toutefois, il semblerait que l'effort consenti par les autorités publiques ait davantage porté sur la dimension instrumentale de la gestion de la diversité plutôt que sur celle qui nous semble être à l'origine de la création de la commission, à savoir le « malaise identitaire », ou les enjeux liés à la problématique générale de la citoyenneté inspirée d'une préoccupation pour la cohésion sociale, pourtant commentée de long en large dans le rapport. Si les trois approches sont d'égale importance, il semblerait que cette perception ne soit pas partagée quand vient le temps d'identifier les ressources à déployer et les initiatives à

mettre sur pied. La menace appréhendée associée au désir de voir fondre la diversité par l'imposition par l'État d'une « matrice commune » n'est peut-être pas aussi réelle que certains le prétendent.

TABLEAU 1

Bilan de la mise en œuvre des recommandations

		DI	DH	DC	TOTAL
1	Nombre de recommandations	9 (24,3%)	18 (48,6%)	10 (27%)	37 (100%)
2	Nombre de recommandations activées	7 (77,8%)	16 (88,9%)	5 (50%)	28 (76%)
3	Total pondéré	5,6 / 11 (50,1%)	10 / 24 (41,7%)	2,5 / 15 (16,7%)	18,1 / 50 (36,2%)
4	Recommandations prioritaires	2,3 / 4 (57,5%)	4,4 / 12 (36,7%)	0,2 / 8 (2,5%)	6,9 / 24 (28,8%)

Bibliographie

- ANTONIUS, *Indicateurs pour l'évaluation des politiques municipales visant à contrer le Racisme et la discrimination*, Montréal: Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, 2005.
- CANTLE, T. *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*, London, Palgrave, 2012.
- GUNDARA, J.S. et S. JACOBS (dir.), *Intercultural Europe: Diversity and Social Policy*, Aldershot, Ashgate, 2000; Conseil de l'Europe, *Livre blanc sur le dialogue inter-culturel*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008.
- ICART, Jean-Claude, Michèle LABELLE et R. ALEXANDER, M., « Local Policies Toward Migrants as an Expression of Host-Stranger Relations: A Proposed Typology », dans *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 29, n° 3, 2003, p. 411-430.
- JOURMET, P., « Fusion Legault-Deltell: "Il faudrait que l'ADQ s'avale tout rond", dit Charest ». dans *La Presse* du 11 août 2011 sur www.lapresse.ca
- MAHNIG, H. et A. WIMMER, « Country-Specific or Convergent? A Typology of Immigrant Policies in Western Europe », dans *Journal of International Migration and Integration*, vol. 1, n° 2, 2000, p. 177-204.
- QUÉBEC, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), Gouvernement du Québec, 2008.
- ROCHER, F. et al. *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois: généalogie d'un néologisme*. Rapport présenté à la CCPARDC. Université d'Ottawa et UQÀM, décembre 2007.

- SAINSBURY, D., «Immigrants' Social Rights in Comparative Perspective: Welfare Regimes, Forms of Immigration and Immigration Policy Regimes», dans *Journal of European Social Policy*, vol. 16, n° 3, 2006, p. 229-244.
- SALÉE, D., «Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec», *Politique et sociétés*, vol. 29, n° 1, 2010, p. 151-180.
- WOOD, P. (dir.), *Intercultural Cities: Towards a Model for Intercultural Integration: Insights from the Intercultural Cities Programme, joint Action of the Council of Europe and the European Commission*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2010.

CHAPITRE 4

L'interculturalisme selon Gérard Bouchard

Jorge Frozzini

Le rapport de la Commission Bouchard-Taylor (CBT) remis au gouvernement en 2008 est le premier texte où Gérard Bouchard traite de l'interculturalisme, étant donné qu'il renferme une proposition de définition et d'implantation d'une politique sociale visant les rapports entre personnes d'origines ethniques différentes¹. Sa pensée a indéniablement évolué depuis. Afin d'illustrer cette évolution et les problématiques qu'elle soulève, nous allons nous concentrer sur trois de ces plus récents écrits : « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? » (Bouchard, 2011a), « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle » (Bouchard, 2011b) et *L'interculturalisme. Un point de vue québécois* (Bouchard, 2012). Nous verrons que sa réflexion a tenu compte des critiques qui lui ont été adressées depuis la publication du rapport de la CBT et qu'elle mérite aussi toute notre attention en raison de son importance dans le discours populaire².

1. Ce texte s'inspire d'un livre en préparation par l'auteur et de plusieurs discussions et analyses partagées avec Marie-Soleil Martineau envers qui il est très reconnaissant.

2. J'ai effectué une analyse, inédite, des discours présents dans les principaux journaux francophones et anglophones du Canada (par exemple, le *Globe and Mail*, *Le Devoir*, *La Presse*, le *Toronto Star*, le *Calgary Herald*, etc.) en recherchant le terme « interculturalisme » et la définition qui en est donnée ou suggérée. Cette recherche démontre qu'entre 1988 et 2007 le terme paraît dans moins de 10 journaux par année,

Mon analyse critique des écrits de Gérard Bouchard permet de comprendre l'émergence d'une vision privilégiée de l'interculturalisme et explore des pistes relatives à ses répercussions potentielles dans les situations de rencontre de l'Autre. En effet, nous verrons comment la conception de l'interculturalisme selon G. Bouchard, dans sa volonté de conjuguer la protection de l'héritage francophone et l'intégration des individus issus de l'immigration, contribue au maintien d'une relation de pouvoir propre à la gestion de l'espace national, où il y a ceux qui ont la légitimité de « gérer » ou de « déplacer » dans l'espace les corps de ceux qui sont considérés comme n'appartenant pas de facto à ce premier groupe.

« Qu'est-ce que l'interculturalisme ? »

Dans son premier texte, *Qu'est-ce que l'interculturalisme?* Bouchard reprend la définition du rapport final de la CBT (Bouchard et Taylor, 2008), en indiquant tout simplement qu'il présente « [sa] vision de l'interculturalisme comme modèle d'intégration et de gestion de la diversité ethnoculturelle » (2011a : 397)³. Il est à noter que, pour lui, les nations démocratiques sont prises avec un défi sans précédent : « La prise en charge de la diversité ethnoculturelle » (2011a : 397). Plus loin dans le texte, Bouchard explique que son exposé « prendra comme point de départ la description présentée dans le rapport Bouchard-Taylor, mais en le précisant et en y ajoutant de nombreux éléments » (2011a : 399). C'est ainsi que, se référant au chapitre 5 du rapport en question, Bouchard commence par nommer des éléments étrangers à sa conception de l'interculturalisme :

tandis que, en 2008, 56 journaux le mentionnent. Entre 2008 et 2011, le terme apparaît dans 288 articles dans les journaux francophones et dans 96 articles des journaux anglophones. Une bonne proportion d'articles fait mention du concept lorsqu'ils parlent des « valeurs québécoises » (langue française ; démocratie/citoyenneté ; égalité homme/femme ; et laïcité de l'État), ou simplement en l'associant au rapport ou à la CBT comme telle. Toutefois, deux différences notables ressortent : du côté anglophone, il y a plus de critiques autour de la définition même du concept, tandis que, du côté francophone, la principale critique concerne son association au multiculturalisme et à l'imposition des valeurs religieuses.

3. Cela est problématique, car, dans tous ses textes, Bouchard fait référence à un « consensus » autour du modèle. Mon premier texte dans le présent ouvrage et celui de White (présent ouvrage) montrent que ce n'est pas le cas. De plus, le sous-titre du livre de 2012 entretient l'ambiguïté, puisqu'il dit « un point de vue québécois » au lieu de « un point de vue d'un Québécois ».

le principe de la reconnaissance, son orientation pluraliste (« une sensibilité à la diversité ethnoculturelle et le rejet de toute discrimination basée sur la *différence* » [2011a: 400]), et les accommodements raisonnables. Il est à remarquer que l'auteur insiste sur le fait que le pluralisme doit s'accorder avec la protection de la majorité francophone :

À la lumière de ce qui précède, on voit que dans le cas particulier du Québec, il faut aménager une forme de pluralisme qui s'accorde avec le fait que la majorité francophone est elle-même une minorité culturelle incertaine, fragile même, qui a besoin de protection pour assurer sa survie et son développement dans l'environnement nord-américain et dans un contexte de mondialisation. (2011a, 401)

Il présente ensuite les différents paradigmes (diversité, homogénéité, bi- ou multipolarité, dualité et mixité) et niveaux d'analyse (le premier étant les paradigmes, le deuxième les modèles de gestion et le troisième la structure ethnoculturelle concrète des populations), mais il ne fait aucune référence aux différents registres de l'utilisation du terme (voir White dans le présent ouvrage). Par la suite, Bouchard complète sa vision en faisant ressortir certains points qu'il considère comme des spécificités de l'interculturalisme :

1. la dualité ou la conscience du rapport majorité/minorité. On porte attention à l'inquiétude que peut ressentir la majorité culturelle par rapport aux minorités ;
2. la place centrale occupée par les interactions, les échanges, les rapprochements et les initiatives intercommunautaires ;
3. la responsabilité citoyenne des pratiques d'harmonisation ;
4. l'intégration des diverses traditions culturelles en présence ;
5. la reconnaissance de certains éléments de présence ad hoc ou contextuelle liés à la culture majoritaire (par exemple, le français comme langue publique commune, la prise en compte du passé des francophones, la priorité accordée à la présentation des religions chrétiennes dans le cours d'éthique et culture religieuse (ÉCR), les sépultures nationales des chefs d'État dans une église catholique, le maintien de la fleur de lis dans le drapeau québécois, l'installation des décorations de Noël dans les lieux publics, la sonnerie quotidienne des cloches des églises) ;
6. à partir et au-delà de la diversité ethnoculturelle, les éléments d'une culture commune prennent forme, donnant ainsi naissance à une appartenance et à une identité spécifiques ;

7. la recherche d'un équilibre et le recours à la médiation (2011a : 405-425).

L'auteur poursuit en décrivant les différences qu'il perçoit entre le multiculturalisme et l'interculturalisme :

1. l'interculturalisme prend pour objet la nation québécoise ;
2. l'interculturalisme et le multiculturalisme s'inscrivent dans des paradigmes différents (diversité pour le premier, dualité pour le second) ;
3. crainte de la fragmentation et donc insistance sur l'intégration pour l'interculturalisme et promotions des groupes ethniques pour le multiculturalisme ;
4. l'interculturalisme a une dimension collective ;
5. l'interculturalisme protège la langue française ;
6. l'interculturalisme comprend la préoccupation pour les valeurs et pour l'avenir de la culture majoritaire ;
7. l'interculturalisme a le souci de préserver la mémoire collective ;
8. l'interculturalisme prend en charge la gestion des accommodements ;
9. l'interculturalisme est sensible aux problèmes et aux besoins de la culture majoritaire (2011a : 426-429).

En conclusion, l'auteur affirme avec force que les démocraties du monde sont « ébranlées dans leurs fondements culturels » (2011a : 430) par la présence massive de nouveaux immigrants ou, ce qui revient au même, par la « diversité ».

Une courte définition

Au début de *L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle*, Bouchard fait une « courte définition » de l'interculturalisme, comme il le dit lui-même. Nous présentons ici la citation au complet à des fins d'analyse et afin de bien suivre l'évolution de sa pensée :

D'une façon générale, comme mode de gestion démocratique et pluraliste de la diversité ethnoculturelle dans une nation donnée, l'interculturalisme entend tracer une voie entre les modèles qui tendent soit vers l'assimilation, soit vers la segmentation. Dans cet esprit, il met l'accent sur l'intégration, ce qui entraîne quatre corollaires : a) œuvrer à l'insertion économique et sociale de tous les citoyens, en particulier les immigrants, b) lutter contre toutes les

sources et formes de discrimination, incluant le racisme, c) promouvoir les rapprochements, échanges et interactions entre individus et groupes, d) encourager la formation d'une culture commune à partir et au-delà de la diversité ethnoculturelle, mais sans faire obstacle à cette diversité. Dans le cas particulier de la nation québécoise, une composante essentielle s'ajoute, soit la promotion du français comme langue officielle. L'interculturalisme préconise aussi une gestion de la diversité qui est respectueuse des valeurs fondamentales de la société. Enfin, il prend acte – là où il existe – du rapport entre une majorité culturelle et des minorités. Il reconnaît pleinement la légitimité de l'une et des autres et la reconnaissance à laquelle elles ont droit, en particulier lorsque la majorité est elle-même une minorité – ce qui est le cas au Québec. Ces divers éléments de l'interculturalisme mettent en présence des normes, des traditions, des aspirations et des impératifs souvent divergents que le modèle invite à concilier en négociant des équilibres. C'est bien là le cœur de l'interculturalisme : négocier, rechercher des équilibres, des ajustements mutuels en vue d'une intégration pluraliste, sur fond de respect des valeurs fondamentales. (2011 b : 5-6)

Pour l'auteur, ce modèle est « axé sur la recherche d'équilibres, [il] met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité » (2011b : 6). De plus, Bouchard mentionne sept points liés à l'interculturalisme : la reconnaissance ; le dualisme ; l'intégration ; l'insistance mise sur les interactions, les rapprochements, les échanges et les initiatives conjointes ; la reconnaissance du français comme langue commune ; la création d'une culture commune ; et une vision de la culture nationale québécoise⁴.

4. « 1) Il adhère au principe de la reconnaissance. ; 2) Il adhère au paradigme de la dualité structurée en une majorité culturelle (fondatrice) et en minorités culturelles. ; 3) Il attache une grande importance à l'intégration. ; 4) Il favorise les interactions, rapprochements, échanges et initiatives conjointes, à la fois pour mieux servir l'objectif d'intégration et pour contrer les stéréotypes dont se nourrissent la discrimination et l'exclusion. ; 5) Il reconnaît le français comme langue officielle et comme dénominateur commun. ; 6) Il permet de former une culture commune remplissant quatre fonctions : a) elle sert l'intégration ; b) elle réduit la dualité et le clivage Eux-Nous qu'elle favorise ; c) elle jette des passerelles entre les membres de la majorité et des minorités ethnoculturelles qui souhaitent renégocier leur appartenance d'origine ; d) elle est le lieu de rencontre, d'expression et de mise en valeur de la diversité. ; 7) Il encourage une vision de la culture nationale québécoise ayant trois trames entrelacées et en mouvement constant : la culture majoritaire, les cultures minoritaires et la culture commune » (2011b : 6-14). Notons que la déclaration de Bouchard au point (b) est un peu contradictoire. Elle fait référence à l'attachement de la « majorité fondatrice » (le

Bouchard précise ensuite que la réflexion sur l'interculturalisme doit être prolongée dans trois directions : la laïcité ; l'insécurité éprouvée par de nombreux membres de la majorité culturelle et le terrain constitutionnel canadien (2011b : 14-17).

L'auteur termine en répondant aux critiques qui ont été formulées à l'endroit de sa conception de l'interculturalisme. Nous résumons critiques et réponses comme suit :

1. *Critique* : il n'existe pas de majorité culturelle au Québec et l'idée d'une dualité est donc sans fondement. Par ailleurs, il faut traiter avec des individus et non pas avec des pseudo-groupes, catégories, cultures, communautés, minorités ou « boîtes ». Il est préférable de tabler sur la citoyenneté (qui unit) plutôt que sur l'identitaire ou le culturel (qui divisent).

Réponse : il existe bel et bien une majorité culturelle au Québec bien qu'il soit difficile d'en préciser les contours ;

2. *Critique* : de nombreuses études ont montré le caractère friable et même artificiel des notions de frontières ethnoculturelles et identitaires ; plutôt que des démarcations bien nettes, on observe surtout des brouillages, des osmose, des entre-deux, des passages, le tout commandé par des stratégies, des négociations individuelles axées sur la construction d'identités « à la carte ».

Réponse : il existe bel et bien un rapport majorité-minorités.

3. *Critique* : il existe effectivement une majorité culturelle au Québec, en faire un élément d'analyse est toutefois imprudent, voire dangereux. Cela conduit à octroyer à la majorité une reconnaissance officielle, à l'amplifier et, du même coup, à créer un clivage Eux-Nous, à le durcir et à l'ouvrir à diverses formes de discrimination de la part de la majorité qui détient le monopole du pouvoir (les majorités sont dangereuses, il faut s'en méfier). C'est aussi instituer une hiérarchie entre Québécois et stigmatiser les minorités, en particulier les immigrants.

Nous) à son héritage et à son identité ainsi qu'à l'attachement des « minorités » (le Eux) à leurs propres héritages et identités. Pour Bouchard, en effet, l'interculturalisme prend acte du rapport majorité/minorités.

Réponse: a) l'interculturalisme ne crée pas de rapport majorité-minorité, il prend seulement acte de son existence; b) les majorités ne sont pas toutes viles.

4. *Critique:* la majorité francophone n'est pas menacée et l'insécurité qui s'y exprime n'est pas fondée, elle relève d'un discours stratégique; de toute façon, toute mesure visant à atténuer le sentiment de vulnérabilité ne ferait qu'entretenir l'angoisse et aiguïser l'appétit de pouvoir de la majorité.

Réponse: la majorité fondatrice, qui est aussi une minorité, mérite elle aussi reconnaissance et protection. Quant à l'insécurité, elle a toujours existé au sein de cette majorité fondatrice et constitue un paramètre important dans le devenir du Québec francophone; par conséquent, elle ne peut pas être imputée simplement à des perceptions erronées ou manipulées.

5. *Critique:* dans un cas comme dans l'autre, la démarche à préconiser consisterait à s'en tenir à une conception strictement civique (ou citoyenne) de la réalité ethnoculturelle en la centrant uniquement sur les droits et sur les individus, en conformité avec le libéralisme classique (dit procédural). En ce sens, l'identitaire ou le culturel ne doivent pas entrer en ligne de compte ou interférer dans la mise en œuvre du pluralisme. Dans le cas contraire, on favorise «le retour de l'irrationnel». L'idée sous-jacente est que la règle de droit suffit à fonder une société.

Réponse:

- il est utile de prendre acte du rapport majorité-minorité pour quatre raisons: 1. c'est une clé importante d'analyse; 2. la dualité est le lieu d'un rapport de pouvoir spécifique, et en l'occurrence d'un rapport de pouvoir très inégal qu'il importe de mettre au jour et d'examiner afin de supprimer les obstacles systémiques à l'intégration et à l'équité; 3. le rapport majorité-minorité permet de mettre en œuvre des politiques plus adaptées et une gestion plus efficace de la diversité; et 4. il faut comprendre l'irrationnel.
 - la majorité fondatrice, qui est aussi une minorité, mérite aussi reconnaissance et protection.
6. *Critique:* seule la démarche strictement civique permet de contrer efficacement la discrimination et le racisme. D'où le reproche à l'interculturalisme d'être un «culturalisme», du fait qu'il accorderait trop

d'importance à la dimension culturelle de la diversité, négligeant ainsi des enjeux plus fondamentaux comme la discrimination et le racisme. *Réponse*: a) la règle de droit ne suffit pas à fonder une société (c'est une vision désincarnée et irréaliste); b) la lutte contre la discrimination et le racisme est l'une des priorités de l'interculturalisme (2011b: 18-34).

En conclusion, Bouchard précise que les principaux points de son exposé sont des éléments contextuels et qu'ils ne s'appliquent pas nécessairement à tous les contextes et à toutes les sociétés.

Un point de vue québécois

Dans *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Bouchard reprend les éléments développés depuis le rapport de la CBT pour formuler une conception beaucoup plus nuancée et claire que les précédentes. Toutefois, s'il commence par la « prise en charge de la diversité ethnoculturelle » (2012: 9) comme un défi de toutes les nations démocratiques, il ajoute en note de bas de page qu'il en va de même pour les populations amérindiennes, sans donner plus de précision⁵. Ce qu'il veut, c'est: « [...] mettre de l'avant une conception de l'interculturalisme comme forme de pluralisme intégrateur⁶, centrée sur une articulation équilibrée du rapport majorité-minorité et conçue dans un esprit de synthèse, ce qui engage à prendre en compte les diverses dimensions (culturelle, civique, politique et sociale) inhérentes à la gestion de la diversité ». (2012: 50).

Toutefois, Bouchard demeure dans les limites de sa dimension macro-sociale ou, en d'autres mots, celle de la politique d'État et du paradigme de la dualité (ce qu'il a toujours fait dans les écrits précités). L'interculturalisme est alors défini de façon succincte:

L'interculturalisme comme pluralisme intégrateur est un modèle axé sur la recherche d'équilibres qui entend tracer une voie entre l'assimilation et la

5. Selon Bouchard, les Amérindiens ne veulent pas participer, car ils s'attendent que toute question les concernant soit traitée de nation à nation et ils ne veulent pas être considérés comme une minorité culturelle. Je critique plus loin cette façon d'éluder le débat sur ce sujet.

6. En attendant une critique complète de ce concept, notons d'ores et déjà son caractère flou: peut-on encore parler de pluralisme après qu'une partie de la société a avalé toutes les autres?

segmentation et qui, dans ce but, met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité.» (2012 : 51)

Par la suite, il décline cette définition en sept points :

1. le respect des droits ;
2. la promotion du français ;
3. la prise en compte de la nation québécoise dans toute sa diversité ;
4. l'accent mis sur l'intégration ;
5. la promotion des interactions, rapprochements, et échanges interculturels ;
6. le développement d'une culture commune ;
7. la promotion d'une identité, d'une appartenance et d'une culture nationale québécoise (2012 : 52-75).

Comme dans le texte précédent, l'auteur ajoute des remarques supplémentaires concernant quatre éléments : la dualité, la laïcité, l'insécurité au sein de la majorité culturelle et le terrain constitutionnel (2012 : 75-84). Dans le chapitre quatre, l'auteur répond à des critiques formulées autour de l'inquiétude pour l'avenir de la culture majoritaire et celle du respect des droits. Il prend le temps d'ajouter des éléments permettant une meilleure compréhension de sa conception de l'interculturalisme. En conclusion, l'auteur résume ses propos de la manière suivante :

En somme, ce qui est proposé fondamentalement, c'est une reconnaissance mutuelle entre majorité et minorités qui serve de base à une dynamique d'échange, de rapprochement et de fusion partielle comme conditions de la cohésion sociale. Et cette reconnaissance mutuelle doit s'accompagner d'accommodements réciproques étant donné que : a) les minorités ont besoin de protection vis-à-vis de la majorité pour assurer le respect de leurs droits ; et b) la majorité fondatrice francophone est elle aussi une minorité qui doit se préoccuper de sa survie et de son développement. En tant que majorité fondatrice, elle assume aussi la part principale de l'héritage qui fait partie de la culture québécoise et soutient la cohésion sociale. (2012 : 230)

Des éléments de continuité

Dans la mesure où l'interculturalisme chez Bouchard se développe en répondant aux critiques qui lui ont été adressées depuis la publication du rapport de la CBT (et ses activités post-commission visant la promotion de l'interculturalisme), il nous a semblé important de relever dans une rubrique à part entière les cinq éléments de continuité de sa pensée que voici :

1. La conception de l'interculturalisme comme « modèle de gestion » ou de « prise en charge » de la diversité ethnoculturelle (2011a : 397 ; 2011b : 3 ; et 2012 : 9). Sa conception mélange l'idée de contrôle et celle d'autorité morale. Cet amalgame permet de donner une source de légitimité à ceux qui veulent « gérer » ou « prendre en charge » la diversité ethnoculturelle. Nous verrons comment cela constitue un problème majeur pour la construction d'un sentiment d'appartenance dans un État de droit.
2. La vision du multiculturalisme. Bouchard continue à développer ses arguments pour prouver que l'interculturalisme est le modèle le mieux adapté au contexte québécois (2012 : 94), par opposition au modèle privilégié au Canada en général. Dans son livre, il mentionne les différences, notamment en relevant certaines ambiguïtés du multiculturalisme⁷, dont le fait d'avoir trois visions concurrentes du multiculturalisme ou le fait que le modèle composé de trois jeux relationnels (avec les immigrants et les groupes ethniques, avec les minorités nationales et avec les populations amérindiennes) a fait l'objet des politiques différentes malgré la mise en garde concernant l'idée de créer un multiculturalisme pour chacun de ces enjeux (2012 : 105-107). Toutefois, la grande nouveauté dans son livre (qui est une réponse aux critiques qui lui reprochent de n'avoir pas tenu compte des changements qu'a connus le multiculturalisme au Canada depuis son adoption en 1971) est que l'auteur trouve qu'avec le temps le multiculturalisme s'est rapproché de l'interculturalisme dans sa conception (2012 : 98).

7. L'idée d'une différence majeure entre le multiculturalisme et l'interculturalisme est très persistante dans les écrits sur le sujet. Dans une récente publication, Sauca Cano (2013) reprend cette idée d'une profonde différence entre le multiculturalisme et l'interculturalisme.

3. La protection de la majorité francophone et de la langue. Selon Bouchard, l'apport culturel des immigrants doit s'inscrire dans la continuité de la culture de la majorité (principalement de sa langue et de ses valeurs), tout en respectant la diversité – idée déjà présente dans le rapport de la CBT (Bouchard et Taylor, 2008 : 118-122). Nous verrons comment cette idée de la protection renvoie à la gestion du territoire national par cette « majorité francophone ».
4. La volonté de construire une culture commune. Selon Bouchard, cette volonté doit se nourrir de l'expérience historique de la majorité et de l'apport des minorités de se fonder sur des éléments prescriptifs (dont le français) et culturels (des valeurs, des croyances, etc.) (Bouchard, 2012 : 68-73). Nous verrons plus loin que sa façon de concevoir l'apport des « minorités » est problématique.
5. Le dernier élément de continuité concerne la volonté d'orienter les individus en leur donnant un cadre de référence ou un schéma de pensée. Ainsi procédait déjà le document de consultation de la CBT, sans doute dans une perspective pédagogique et dans un souci d'efficacité. Toutefois, nous verrons qu'elle laisse dans l'ombre des données essentielles pour la compréhension du débat.

Ces éléments de continuité constituent en quelque sorte les piliers de la conception de l'interculturalisme que G. Bouchard défend et vont de pair avec l'évolution de sa réflexion. Ainsi, l'auteur apporte toujours plus de précisions et d'ajustements qui rendent sa conception de plus en plus claire sous certains aspects, dont celui de la « reconnaissance », qui, d'ailleurs, apparaît à partir de *L'interculturalisme québécois* (Bouchard : 2011b). Toutefois, il arrive que les « précisions » n'aident pas vraiment à clarifier sa pensée. Par exemple, son concept « d'éléments de préséance ad hoc ou contextuelle » (2011a : 413-423) devient par la suite « marge de manœuvre ad hoc ou contextuelle » (2012 : 183-191) pour dire en définitive une forme d'interventionnisme culturel suscitée par la crainte de voir la « culture majoritaire » être conçue comme une minorité culturelle et nationale, et par la volonté de protéger aussi bien la majorité que les minorités⁸. Nous

8. On aura noté la volonté de Bouchard de bien spécifier qu'il n'y a pas hiérarchisation de droits, ainsi qu'il le dit lui-même. En témoigne le changement de terminologie, l'« élément de préséance », à connotation plus statique, devient la « marge de manœuvre », à connotation plus mouvante. Toutefois, on le justifie par référence à

verrons dans la section qui suit comment tous ces éléments interagissent afin de permettre le maintien du pouvoir de gestion de l'espace national par une partie de la population.

Dans l'analyse des écrits de Bouchard qui va suivre, nous approfondirons notre réflexion afin de montrer que sa promotion de l'interculturalisme cache une visée politique qui n'est pas toujours au diapason de la bonne entente entre les acteurs sociaux, mise de l'avant par lui-même, ni de la bonne volonté de ce dernier. Cette visée permet indirectement la hiérarchisation des citoyens et des discours, biaise par conséquent la représentation d'un véritable dialogue interculturel et légitime la gestion de l'espace national par une partie de la population, à savoir la « majorité culturelle » du Québec.

Multiculturalisme ou interculturalisme ?

Une première critique concerne l'opposition entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. En fait de contraste, il est marqué d'emblée par sa préférence pour l'interculturalisme en se basant sur des textes de politiques d'État et en légitimant la vision négative que le multiculturalisme a déjà au Québec⁹. Balayer ensuite du revers de la main cette conception particulière du multiculturalisme, comme le fait Bouchard dans son livre (2012 : 98-107), affaiblit l'argumentation dans son ensemble et fait ressortir le caractère idéologique de son analyse. Il aurait sans doute mieux fait d'approfondir les points de divergence entre le multiculturalisme et l'interculturalisme dans la perspective d'une meilleure compréhension des interactions entre citoyens. De plus, non seulement la préférence pour l'interculturalisme est le fruit d'une construction depuis les travaux de la

l'anxiété ou la peur au lieu de les travailler. De plus, le droit ou le pouvoir reconnu à la majorité va à l'encontre de sa propre conception de la socialisation des immigrants dans leurs sociétés d'accueil, car il légitime une forme de pouvoir unilatéralement établi sur eux, et cela, peu importe le terme employé.

9. En effet, pour Bouchard, ce modèle a été progressivement élaboré au cours des dernières décennies. De plus, il semble concevoir cette évolution seulement comme une initiative gouvernementale, dont il ne mentionne que des changements ministériels et des rapports officiels (Bouchard, 2012 : 45-47). Les autres chapitres du présent ouvrage (notamment la deuxième partie du livre) présentent un visage beaucoup plus diversifié de la pensée et de la praxis interculturelles.

CBT (chapitre 2 portant sur l'interculturalisme et la CBT) et de sa dissémination dans les médias, mais l'idée chère à Bouchard d'un consensus autour de l'interculturalisme comme le meilleur modèle pour le Québec est remise en question depuis longtemps (notamment par Rocher *et al.*, 2010).

Le pouvoir de gérer l'espace national est légitimé par une série d'arguments qui donnent l'impression de reposer sur une certaine conception de l'immigration comme un problème à résoudre; ce qui justifierait la supervision de l'intégration par les membres de la « majorité culturelle », vu le « danger de disparition de la nation ». Il faut donc s'assurer que la diversité est au service de la survie du fait français en Amérique du Nord. Ma réflexion s'articule en trois points.

La « gestion » de la diversité

Dès les premières pages de chacun de ses textes, Bouchard évoque la volonté de prendre en charge la gestion de la diversité ethnoculturelle. Ce désir de gestion est intimement lié à la conception des immigrants comme étant un défi (« un défi sans précédent pour toutes les nations démocratiques »). Voilà un problème qui doit être surmonté, d'autant plus qu'il inquiète la « majorité culturelle » (elle exprimerait « une vive inquiétude pour l'avenir de l'identité et de l'héritage dont elle se nourrit » [2011a: 397] ou « une inquiétude légitime pour l'avenir de l'identité et de l'héritage dont elle est porteuse. » [2012: 10]). La gestion de ce problème passe par le « modèle d'intégration et de gestion de la diversité ethnoculturelle » baptisé interculturalisme. De quoi s'agit-il ?

En réalité, par l'expression « gérer la diversité » Bouchard entend assurer le contrôle de l'immigration par les « Québécois de souche » essentiellement francophone. L'une des conséquences de cette perspective est d'ainsi enlever une part de leur autonomie à ceux qui sont gérés, au sens où, par principe, ils ne sont pas censés participer à la gestion de leur propre vie au Québec. De plus, l'argumentaire de cette volonté de gestion laisse entendre que la diversité ethnoculturelle serait une source de problèmes: « sauf circonstances extrêmes, les solutions radicales conviennent rarement à la nature des problèmes que pose la diversité ethnoculturelle » (Bouchard, 2011a: 399). Que l'immigration s'accompagne de problèmes liés entre autres à l'adaptation des immigrants est un fait. Mais la modestie dont l'auteur fait preuve

dans la défense de son « modèle général d'intégration » (2012: 10) ne parvient pas à dissiper l'illusion que ce dernier pourrait réduire la complexité de la resocialisation d'individus ou de groupes qui ont des histoires aussi multiples que leur bagage culturel est diversifié, au sein d'une société elle-même fort complexe. De plus, d'un point de vue interculturel, les conflits entre les immigrants et la société d'accueil s'expliquent par la rencontre des deux et non par la seule présence des premiers¹⁰.

Hiérarchisation et protection

D'autre part, le danger que représenterait la diversité ethnoculturelle exige de prévoir des protections en faveur de ce qui est ainsi mis en danger. Il faut ici se demander si, en mettant l'accent sur la continuité ou la protection du noyau « canadien-français » ou de la « majorité culturelle », Bouchard n'alimente pas la crainte de la disparition que peuvent ressentir à tort ou à raison les Canadiens français¹¹? Je fais ici référence à la notion de « la survivance » de la « culture nationale » qui constitue un argument avancé principalement par les élites nationalistes du Québec. En tablant en fait sur une crainte réelle, compréhensible et légitime, Bouchard fait indirectement sienne la thèse de la protection de la « majorité culturelle » ou, en d'autres termes, du « fait français » en Amérique du Nord¹². Mais a-t-il examiné l'acuité de cette thèse dans le temps, pour mesurer jusqu'à quel point elle est encore pertinente aujourd'hui? En effet, les violences et les disparités entre les deux « communautés linguistiques » se sont atténuées avec le temps et un rapprochement en ce qui concerne les valeurs s'est effectué¹³. De plus, il n'est pas certain que la « majorité culturelle »

10. Voir le chapitre de White sur le registre épistémologique.

11. Bouchard fait mention de cette critique. Voir plus haut dans le présent chapitre.

12. Je suis conscient qu'on ne peut pas avancer un dialogue interculturel sans prendre en considération la conscience historique des Québécois. En effet, on doit prendre en compte la peur et l'insécurité, mais afin de la comprendre et la travailler pour en finir avec elle et non l'exacerber et permettre sa continuité.

13. Pensons simplement au rapport de la Commission Spicer sur l'identité canadienne. Il y a de grandes ressemblances en ce qui concerne les valeurs. Voir Gouvernement du Canada, (1991). De plus, une étude récente a démontré que, pour la première fois, les anglophones au Québec ont un taux de chômage égal à celui des francophones.

québécoise soit près de disparaître, car elle a su s'adapter et s'enrichir peu à peu. Or, plutôt que de prendre en ligne de compte cette capacité à se perpétuer à travers les contingences propres à chaque époque ou à chaque situation, la légitimation de la crainte susmentionnée fait que Bouchard hiérarchise la population québécoise sous prétexte d'intégrer à tout prix les immigrants dans la culture de la majorité francophone québécoise¹⁴. Ce n'est sans doute pas pour rien que notre auteur assoit sa conception de l'interculturalisme sur des politiques et des lois qui protègent précisément cette dernière culture de la majorité contre le danger que représentent les cultures des immigrants. Ce faisant, l'idée particulière de ce que c'est qu'être « Québécois » (Toledo, 2011) qui se cache derrière la promotion de la culture de la majorité fait fi et de leur présence et des échanges historiques de cette même majorité avec les nations amérindiennes. Cela est loin de rendre justice à la réalité sociologique du Québec historique comme du Québec moderne (cf. de plus vieilles communautés immigrantes comme la communauté juive).

Je crois par ailleurs que la hiérarchisation des groupes au sein de la société québécoise n'est pas purement accidentelle, mais qu'elle part de l'idée de Hage (2000 : 18) selon laquelle les sujets appartenant à une « majorité culturelle » conçoivent l'espace national structuré autour de leur « propre culture » (Hage utilise le terme « *White culture* »), transformant ainsi les minorités en « objets » à « gérer » sur le territoire. Me référant au cas du Québec, je dirai que la volonté de gérer l'espace national constitue le désir de sa « majorité culturelle » de préserver le pouvoir des sujets (cf. ses membres) investis du devoir « imaginaire » de protéger la nation québécoise des objets immigrants la menaçant. Dans son premier texte, G. Bouchard affirme :

Il arrive que la diversité représentée par les cultures minoritaires inspire au groupe majoritaire le sentiment plus ou moins aigu d'une menace non seulement pour ses droits, mais aussi pour ses valeurs, ses traditions, sa langue, sa mémoire et son identité. (Bouchard, 2011a : 406¹⁵)

14. La critique de la hiérarchisation de la population par Bouchard a déjà été formulée, et il en a fait mention. Voir plus haut dans le présent chapitre.

15. Voir aussi Bouchard, 2012 : 9-10 : « La réflexion québécoise [...] procède d'une volonté de protéger les droits et d'assurer l'intégration de tous les citoyens. Elle est motivée aussi, au sein de la culture majoritaire [...], par une inquiétude légitime pour l'avenir de l'identité et de l'héritage dont elle est porteuse. [...] Mais au Québec comme

Si bien qu'autant l'association des immigrants avec une menace potentielle est pernicieuse, autant la nécessité d'« aménager une forme de pluralisme qui s'accorde avec le fait que la majorité francophone est elle-même une minorité culturelle incertaine, fragile même, qui a besoin de protection pour assurer sa survie et son développement dans l'environnement nord-américain et dans un contexte de mondialisation » (2011a : 401) n'est pas sans conséquences fâcheuses. L'interculturalisme ne vaudrait-il pas plus qu'une réaction émotive dictée par la peur¹⁶ ?

Un autre élément important du désir de préserver la position de pouvoir de la « majorité culturelle », de protéger la nation québécoise, est, si je me réfère à la conception de Hage, la centralité de la culture dominante. Outre qu'il considère lui aussi que la culture de la majorité est légitimement centrale, Bouchard justifie cette position par une insidieuse remise en question des droits ou, simplement, de la présence des immigrants :

[...] tout ce qui est octroyé aux immigrants ou aux minorités en termes de droits et d'accommodements dans les nations d'Occident s'accompagne d'une préoccupation pour les valeurs et même pour l'avenir de la culture majoritaire. (2011a : 428 ; je souligne¹⁷)

L'argument selon lequel les petites nations inquiètes de leur survie, comme le Québec, ressentent plus vivement les enjeux découlant du pluralisme peut être remis en question si nous observons la réaction de différentes sociétés qui accueillent des immigrants ou des minorités,

ailleurs, tout ce travail d'harmonisation de la diversité n'est pas à l'abri de tensions et de revers, dans la mesure où il s'agit d'arbitrer la rencontre d'identités, de traditions, de croyances et d'allégeances profondes. Il s'ensuit inévitablement des réactions et des débats où l'émotion occupe une large place aux côtés de la raison, tout comme la divergence et, parfois, l'incompatibilité des visions et des aspirations. On voit ici la nécessité d'un arbitrage difficile axé sur la recherche d'équilibres délicats entre des impératifs concurrents, la recherche de formules d'ajustement mutuel qui établissent des *modus vivendi* tout en sauvegardant le capital de mémoire, de valeurs et d'idéaux essentiels au fonctionnement d'une société. »

16. Voir l'excellente analyse de la dynamique culturelle des émotions réalisée par Sarah Ahmed (2004). Quant à la peur de disparaître comme culture, voir encore Hage (2000), qui l'observe aussi chez les « Australiens blancs », qui, pourtant, ne se voient pas eux-mêmes comme une minorité culturelle ayant une langue à protéger...

17. Voir aussi Bouchard, 2011b : 30-31, et Bouchard, 2012 : 77.

notamment en Europe de l'Ouest¹⁸. Il n'est pas certain que cet argument justifie que l'on accorde une quelconque préséance à un groupe par rapport à un autre, si on tient compte du fait que le but d'un État de droit et de ses politiques est la constitution d'une société de droit où tous sont égaux devant la loi. De plus, le principe de réciprocité, cher à Bouchard mais rarement clairement défini, est contredit par l'identification préalable du groupe devant apporter le plus d'éléments à la « culture commune », entendue comme ayant à être développée par tous. Je voudrais également souligner qu'en justifiant l'inquiétude de la majorité, G. Bouchard laisse entendre que les « minorités » et les membres de la « majorité culturelle » ne partagent pas les mêmes intérêts ou les mêmes valeurs. Or, il dit que le défi principal de l'interculturalisme est de faciliter au maximum les rapports eux/nous, alors que certaines de ses affirmations perpétuent la distinction eux/nous¹⁹ :

Au Québec, si on s'en remet aux perceptions les plus courantes, on pourrait dire que la majorité culturelle regroupe dans son acception la plus étroite le segment le plus militant parmi les Francophones dits de « souche », ceux qui parlent au nom de ce que j'ai appelé ci-dessus la culture fondatrice. Dans son acception la plus large, elle recouvre l'ensemble des Francophones de naissance et parfois même l'ensemble de la société hôte, lorsqu'on met par exemple en rapport des valeurs universelles partagées par tous les Québécois (égalité homme-femme, séparation de l'État et des Églises, etc.) avec les valeurs qu'on associe à certains immigrants. Dans ce dernier cas, la majorité culturelle excède donc la population ou la majorité francophone. (2011a : 407-408)

Un immigrant ou un membre d'une minorité ne pourra jamais faire siennes la conscience historique québécoise et les références identitaires qui y sont associées de la même façon que peuvent le faire les membres de la culture fondatrice, qui les ont profondément intériorisées très tôt dans leur vie et les ont intégrées à une identité forte. Mais il pourra adhérer aux valeurs qui sont issues de cette histoire, se les approprier à sa façon et en comprendre, en partager les enjeux. (Bouchard, 2012 : 71-72)

18. La façon dont on traite les communautés de confession musulmane et de culture arabe, ainsi que les Roms, constitue un exemple frappant.

19. La critique de la distinction entre le eux/nous a déjà été formulée à l'encontre de la conception de Bouchard, et il en a fait mention. Voir plus haut dans le présent chapitre.

On remarque que la frontière entre le eux et le nous est mouvante, mais bel et bien existante. D'ailleurs, l'existence de cette frontière est problématique, car seuls les immigrants ayant accumulé un certain « capital culturel », dans ce cas-ci en adoptant « des valeurs universelles » ou « issues de cette histoire », seraient dignes d'être admis dans le groupe hôte. Outre l'accès au groupe dominant, il y a aussi toute la problématique des « valeurs universelles » partagées par les Québécois, dont l'égalité homme-femme. Pourtant, cette égalité est loin d'être acquise dans les faits. Par exemple, à compétence égale, les femmes continuent à être payées, dans certains secteurs, en moyenne moins que les hommes pour le même travail²⁰. Bien entendu, les exemples des inégalités socioéconomiques ne s'arrêtent pas là. Qu'il s'agisse de la présence de groupes *masculinistes* sur le territoire québécois (Blais et Dupuis-Déri, 2008), de la laïcité (cas de la prière au conseil municipal de Saguenay²¹) ou du projet de la Charte des valeurs québécoises²², la question de l'égalité est loin d'être claire et unanime au sein de la « majorité culturelle » du Québec. De plus, si nous concevons ces valeurs comme étant issues de l'histoire du Québec, l'égalité homme-femme à laquelle Bouchard fait référence devient elle aussi discutable, du simple fait qu'elle a été promue un peu partout dans le monde par les mouvements féministes. Bref, force est de constater que la frontière eux/nous devient problématique lorsqu'elle ne fait qu'accentuer le pouvoir du groupe dominant. De plus, la volonté de Bouchard d'étendre sa vision de la nation au territoire québécois et aux gens qui y vivent fait elle-même problème, alors même qu'il se pose en « haut » gestionnaire de l'objet appelé « la nation ».

20. Voir l'article du SCFP, ainsi que le tableau CANSIM de Statistique Canada intitulé « Tableau 282-0072. Enquête sur la population active (EPA), estimations du salaire des employés selon le genre de travail, le Système de classification des industries de l'Amérique du Nord (SCIAN), le sexe et le groupe d'âge, annuel (dollars courants) ». Ce tableau permet de comparer les revenus des deux sexes.

21. Voir par exemple les articles suivants : Fournier *et al.*, 2013 ; et Marie-Andrée Chouinard, juin 2013.

22. Voir par exemple : Chouinard, 2012 ; Tommy Chouinard, 2013 ; Dougherty, 2013 ; Dutrisac, 2013.

Instrumentalisation et effacement

La conception de l'immigration comme quelque chose qui enrichit la « majorité culturelle » relève de l'idée de la gestion du territoire en ce que les cultures sont perçues comme des éléments pertinents susceptibles d'ajouter quelque chose à la continuité de la « culture fondatrice » : (Bouchard, 2011a : 406 ; 2011 b : 12-13 et 2012 : 149, entre autres). Or, même si la « culture commune » permet des rapprochements et des contacts, elle semble être principalement au service de la « majorité culturelle », car c'est elle qui peut se perpétuer en se renouvelant et en prenant de l'expansion.

Nous observons ici une conception utilitariste de la diversité. En effet, cette instrumentalisation des immigrants et des minorités a comme but « la survie du fait français » ou de la « culture majoritaire ». Les arguments utilitaristes peuvent avoir différentes variantes, par exemple compenser le vieillissement de la population, combler le manque de main-d'œuvre ou gonfler les rangs des francophones québécois afin d'éviter leur disparition comme groupe linguistique. En somme, les immigrants deviennent une « ressource humaine » ou une donnée économique, à moins d'être un outil politique, selon les besoins (Côté, Frozzini et Gratton, 2013).

Un dernier élément important de la gestion de l'espace national est l'effacement des Amérindiens de l'analyse, même si Bouchard explique les raisons de leur absence dans son analyse :

Je signale que la réalité autochtone ne sera pas prise en compte ici. Cette décision tient au fait qu'à la demande des Autochtones eux-mêmes, le gouvernement québécois a résolu que toutes les affaires relatives aux rapports avec ces communautés devaient être traitées « de nation à nation ». De leur côté, les populations visées ne souhaitent pas être considérées comme une minorité culturelle (et encore moins comme un « groupe ethnique ») au sein de la nation québécoise. Il n'est pas certain non plus que les Autochtones acceptent le statut de minorité nationale au Québec ; c'est là un sujet de débat dans leurs communautés, débat dont l'issue leur appartient. Pour cette raison, la question du rapport entre les Autochtones et l'interculturalisme doit être mise de côté pour le moment, bien qu'une disposition importante soit d'ores et déjà acquise, soit la reconnaissance du Québec comme État plurinational. (Bouchard, 2012, 17)

Afin d'appuyer cet argument, Bouchard mentionne, en note de bas de page, deux résolutions adoptées par l'Assemblée nationale sur la reconnaissance des droits des Amérindiens en plus de dire que ces dispositions sont réaffirmées par l'accord de la Paix des Braves en 2002 et l'entente de

2011 avec les Cris du Québec. Si ces accords sont importants pour les relations et la poursuite des discussions entre le gouvernement québécois et les Amérindiens, il reste que cet argument est faible lorsque nous pensons aux nombreux membres de ces peuples qui se sont présentés lors des audiences de la CBT²³ ou, mieux, aux déclarations de Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, selon qui personne dans les communautés n'a demandé d'être mis à l'écart des travaux de la CBT et donc des débats de société (Montpetit, 2011). L'argument est aussi mis à mal en regard de ce que Bouchard développe son idée du meilleur modèle pour la coexistence harmonieuse des cultures en présence sur le territoire Québécois : en quoi l'inclusion des Amérindiens nuirait-elle à l'exercice ? En réalité, l'antériorité des peuples autochtones sur le territoire aujourd'hui appelé le Québec dérange la base même de la « majorité culturelle » comme fondatrice du Québec²⁴. À se demander si l'invisibilité des Amérindiens dans l'interculturalisme ne consiste pas à se donner bonne conscience en oubliant qu'il y avait des sociétés et des populations au Québec avant l'arrivée des colons européens et que celle dite « majoritaire » est sans doute le résultat d'un métissage...

* * *

En hiérarchisant aussi bien le discours sur le multiculturalisme et l'interculturalisme (chapitre 12) que les groupes de populations formant le peuple québécois, Bouchard ne prend pas suffisamment en considération l'influence que la CBT a eue sur les individus ou les groupes qui ont participé aux travaux. En effet, le danger que constituerait l'immigration pour la continuité dans le temps et l'espace de la culture canadienne-française ne reflète pas la réalité des interactions sociales toujours en mouvement, toujours changeantes. C'est précisément cette faculté *auto-poïétique*²⁵ de la culture à travers les interactions qui a permis au « fait

23. Voir les enregistrements des Forums de citoyens ayant eu lieu de septembre à décembre 2007, accessibles en format DVD. Également les enregistrements vidéo de la Commission Bouchard-Taylor, Ottawa : CPAC, 2008.

24. Voir Sotsisowah, 1978 ; Vachon, 1992 ; CoNAIE, 1992 ; et Nicholas, 1992.

25. Terme désignant la reproduction d'un système par lui-même en interprétant les phénomènes qu'il observe selon ses propres barèmes. Il y a donc une observation et une interprétation particulières des éléments externes afin de les considérer dans le fonctionnement du système. Voir Luhmann, 1995.

français» de traverser le temps. De sorte qu'il est faux de prétendre ou de laisser entendre que le contact avec les immigrants ou les « minorités culturelles » est négatif, ou qu'il s'agit d'un phénomène récent.

Cela étant, l'interculturalisme selon Bouchard ne garantit en rien l'égalité des acteurs en présence. En effet, par son « pluralisme intégrateur²⁶ », l'auteur annule l'espace qu'implique le préfixe « inter », en quoi les individus ou les groupes sont en relation symétrique. Comment un régime qui risque d'institutionnaliser les inégalités entre citoyens (ce que, pourtant, veut éviter Bouchard) peut-il arbitrer les équilibres, alors qu'il institue des rapports de pouvoir où il n'y a pas beaucoup de possibilités de négocier quoi que ce soit, l'une des parties en présence ne disposant pratiquement d'aucun moyen pour ce faire ?

L'interculturalisme qui détermine à l'avance et, sans doute, officiellement le modèle à suivre ou les traits « culturels » à favoriser ne peut que poser de sérieux problèmes épistémologiques et méthodologiques. De même que ses applications ne peuvent être que biaisées. C'est ainsi que la CBT elle-même, qui voulait être un exercice de diversité et de démocratie, n'a pas manqué d'orienter le jugement de nombreux participants, les uns pour défendre la culture de la majorité, les autres pour justifier leur présence au Québec ; mais, aussi de les polariser en « ayants droit » et en « visiteurs ».

Pour conclure, je dirai que Gérard Bouchard s'est inspiré de la CBT afin de préciser son concept de l'interculturalisme, mais aussi de tenter une réconciliation de deux mondes séparés par leurs orientations tant philosophiques que politiques : ceux qui ont une vision conservatrice et protectrice de la nation québécoise, et ceux qui, sans renier la resocialisation, tiennent à un pluralisme plus égalitaire permettant la participation de tous à la société et cela à tous les niveaux. Malgré la générosité du projet, l'interculturalisme selon G. Bouchard soulève plus de questions qu'il n'en résout. Je n'ai fait qu'en effleurer quelques-unes.

26. Mais n'est-ce pas là une conséquence de l'usage idéologique du pluralisme, qui est au départ une réalité démographique des sociétés industrialisées ?

Bibliographie

- ADELMAN, Howard, et Pierre Anctil, *Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report*, University of Toronto Press, 2011.
- AHMED, Sarah, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2004.
- BLAIS, Mélissa, et Francis DUPUIS-DÉRI (dir.), *Le mouvement masculiniste au Québec. L'antiféminisme démasqué*, Montréal, Remue-Ménage, 2008.
- BOUCHARD, Gérard, « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 56, n° 2, 2011a, p. 395-468.
- , « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », dans Gérard BOUCHARD et al. (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*, Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, Montréal, 25-27 mai, 2011b. En ligne : www.symposium-interculturalisme.com
- , *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.
- BOUCHARD, Gérard, et Charles TAYLOR, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008.
- CHOUINARD, Marie-Andrée, « Obstacle en vue pour la Charte de la laïcité », *Le Devoir*, 12 décembre 2012.
- , « Charte de la laïcité. La Cour d'appel nourrit le débat, oui à la prière au conseil municipal de Saguenay », *Le Devoir*, 28 mai 2013.
- , « Prière au conseil municipal de Saguenay. Le MLQ pourrait s'adresser à la Cour suprême », *Le Devoir*, 29 mai 2013.
- , « Prière au conseil municipal de Saguenay. Vers quelle laïcité allons-nous ? », *Le Devoir*, 1^{er} juin 2013.
- CHOUINARD, Tommy, « La "Charte des valeurs québécoises" repoussée à l'automne », *La Presse*, 22 mai 2013.
- CONAIE, « 500 ans de résistance autochtone », *Interculture*, vol. 24, n° 1, cahier 110, 1992, p. 4-9.
- CÔTÉ, Daniel, Jorge FROZZINI et Danielle GRATTON, « La compétence interculturelle dans le contexte des services de réadaptation physique et des agences de placement temporaire au Québec », dans *Savoirs et Formation, Recherches et Pratiques*. Hors-série : *Parcours de formation, d'intégration et d'insertion : la place de la compétence culturelle*, n° 3, Collectif d'auteurs, AEFTI, 2013.
- DOUGHERTY, Kevin, « Charter of Secularism Delayed until the Fall », *The Gazette*, 22 mai 2013.
- DUTRISAC, Robert, « Le projet de loi sur la laïcité attendra », *Le Devoir*, 23 mai 2013.
- FOURNIER, Pascal, et al., « Prière au conseil de ville de Saguenay. Un jugement qui fait fi du principe de neutralité », *Le Devoir*, 23 mai 2013.
- GOUVERNEMENT DU CANADA, *Shared Values: The Canadian Identity*, Ottawa, Supply and Services Canada, Part II, section 3, Canadian Identity and values, 1991.
- HAGE, Ghassan, *White Nation. Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, New York, Routledge, 2000.

- LUHMANN, Niklas, *Social Systems*, Stanford University Press, 1995.
- MONTPETIT, Caroline, « Les autochtones du Québec sont trop souvent mis à l'écart », *Le Devoir*, 22 mars 2011.
- NICHOLAS, Andrea Bear, « Relations Wabanakis-Francophones: mythes et réalités », *Interculture*, vol. 24, n° 1, cahier 110, 1992, p. 10-33.
- PIOTTE, Jean-Marc et Jean-Pierre COUTURE, *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2012.
- ROCHER, François, et Micheline LABELLE (2010). « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité: compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois », dans Bernard GAGNON (dir.), *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique.
- SAUCA CANO, José María, « La contribution de la Commission Bouchard-Taylor au modèle interculturel du Québec », dans Eugénie BROUILLET et Louis-Philippe LAMPRON (dir.), *La mobilisation du droit et la protection des collectivités minoritaires*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013
- SOTSISOWAH, « The History of Quebec as Seen by a Native Indian », *Monchain*, vol. 11, n° 3, cahier 60, 1978, p. 8-13.
- TOLEDO FREIWALD, Bina, « "Qui est Nous?" Some Answers from the Bouchard-Taylor Commission's Archive », dans Howard Adelman et Pierre Anctil, *Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report*, University of Toronto Press, 2011.
- VACHON, Robert, « À la veille de 1992 », *Interculture*, vol. 24, n° 1, cahier 110, 1992, p. 2-3.
- WHITE, Bob W., « Contre la diversité », *Ticartoc*, vol. 1, novembre 2013.

DEUXIÈME PARTIE

L'ARCHÉOLOGIE D'UNE TERMINOLOGIE

CHAPITRE 5

Le Congrès juif canadien et la promotion de l'éducation interculturelle (1947-1975)

Pierre Anctil

Plusieurs lectures du concept d'interculturalité¹ sont envisageables, selon que l'on s'attache au discours produit par les communautés issues de l'immigration – dont les Juifs – ou que l'on se penche sur les documents officiels publiés par les différents paliers de gouvernement. C'est particulièrement vrai à Montréal, où une réflexion sur cette notion a été menée de manière indépendante, à partir des années 1980, par des milieux francophones associés aux différents ministères québécois responsables de la diversité culturelle et de l'intégration des immigrants. Au même moment, des intervenants plus près de l'idéologie fédérale du multiculturalisme avançaient une interprétation quelque peu différente du phénomène et prenaient parti dans un contexte politique pancanadien. Pendant que des chercheurs et des intellectuels universitaires tentaient d'aborder la rencontre des cultures du point de vue de la société dominante et des pouvoirs en place, des responsables communautaires réfléchissaient à la question à partir de la situation dans laquelle se trouvaient

1. La notion d'«interculturalité» est employée ici dans le sens de réflexion sur le sens à donner au pluralisme culturel, tandis que l'«interculturel» désigne une réalité sociologique qui fait une place à la diversité ethnoculturelle. Par ailleurs l'«interculturalisme» fait référence à une idéologie politique ou étatique.

les groupes minoritaires sur le plan du nombre et de l'influence. Les personnes appartenant à des minorités se sentaient interpellées par la pensée interculturelle en émergence d'une manière radicalement différente, entre autres parce que ce nouveau courant idéologique redéfinissait leurs rapports à la société québécoise en général et modifiait leur perception d'eux-mêmes. Le tournant vers une acceptation plus généreuse de la diversité a entre autres été suivi de très près par des organisations qui représentaient des populations plus susceptibles d'être victimes de discrimination raciale ou d'un traitement injuste de la part de l'État. Dans certains cas – notamment celui de la communauté juive montréalaise que nous aborderons ici –, un travail de fond a même été entrepris par certains activistes pour positionner leur groupe identitaire par rapport à la nouvelle approche interculturelle et pour mieux orienter son intervention sur la place publique. Ces démarches internes propres aux minorités, comme nous le découvrirons bientôt, mettent en lumière des cheminements parallèles qui ne correspondent pas tout à fait, par leur finalité et leurs orientations fondamentales, aux notions proposées à partir des années 1980 par le gouvernement du Québec ou par les universitaires francophones. En ce sens, elles constituent une autre façon, souvent fort originale, de formuler l'arrimage entre le pluralisme culturel et les droits fondamentaux en régime de démocratie participative.

La communauté juive a retenu mon attention parce qu'elle est la plus ancienne parmi les communautés non chrétiennes à apparaître au Québec sur le plan historique, et parce qu'elle se démarque par son adhésion à une tradition diasporique plusieurs fois millénaire. Ces deux faits – la première synagogue à Montréal date du milieu du xviii^e siècle – confirment la singularité des perceptions émanant des individus associés à ce groupe et la profondeur de leur enracinement dans la société canadienne et québécoise. Il en va de même de la volonté des Juifs, malgré des différences identitaires très prononcées selon les pays d'origine et les différentes époques, de conserver une identité séparée par-delà de fortes tendances à l'intégration². Il faut toutefois attendre le début du xx^e siècle pour que la population juive de Montréal atteigne un nombre susceptible de faire surgir dans la ville des manifestations visiblement liées au judaïsme et

2. Pour une histoire générale du judaïsme à Montréal, voir Anctil et Robinson, 2010.

aux pratiques juives. En 1911, à la suite du déclenchement de la grande vague migratoire est-européenne, 30 000 personnes, qui, pour la plupart, occupent un quartier bien délimité situé près du port, déclarent une origine juive dans la métropole. En quelques années, des organisations syndicales, culturelles et communautaires surgissent dans ce milieu, qui soutiennent à la fois l'ajustement des nouveaux venus à la société canadienne et le maintien des pratiques culturelles distinctes. Deux institutions en particulier retiennent notre attention, soit la Bibliothèque publique juive de Montréal (BPJ), fondée en 1914 à l'intention des ouvriers de langue yiddish, et le Congrès juif canadien (CJC), apparu en 1919 pour donner une voix politique commune aux différentes composantes de la communauté. Très rapidement, ces regroupements produisent des réflexions sur la place des minorités religieuses dans l'ensemble montréalais et sur la nécessité pour l'élément juif de trouver un espace d'insertion social qui respecte son désir d'autonomie ; autant d'éléments qui ouvrent la voie à un futur questionnement interculturel³. La BPJ et le CJC se distinguent aussi par la mise sur pied très tôt dans leur histoire de fonds d'archives qui témoignent de ces réflexions et constituent un témoignage inestimable sur le cheminement des tierces communautés à Montréal au cours du xx^e siècle. En particulier, le CJC préserve systématiquement, à partir de 1933 – l'année de l'arrivée au pouvoir du régime hitlérien en Allemagne –, les comptes rendus de ses délibérations internes et des démarches que l'institution entreprend sur la scène montréalaise. Ce sont ces documents que je vais maintenant considérer sous l'angle de l'apparition au Québec d'une pensée interculturelle originale et organique dans les circonstances.

Les premières réflexions

Dès sa fondation, le CJC se définit comme une organisation démocratique et comme un lieu où se rencontrent les différentes tendances politiques et culturelles qui animent la communauté juive canadienne. Le CJC prend donc très rapidement dans son histoire la forme d'un espace de discussion susceptible de faire émerger un certain consensus en vue d'un

3. Le lecteur trouvera une histoire détaillée de la fondation de la BPJ et du CJC dans l'ouvrage de Belkin (1999).

positionnement commun à tous les Juifs du pays. Pour cette raison, l'institution tente souvent de rapprocher différents courants d'idées avec lesquels elle est entrée en contact par divers moyens et qui sont susceptibles de favoriser l'ouverture de la société québécoise à la différence⁴. Souvent aussi, les dirigeants du CJC puisent à l'étranger ou dans des cercles plus éloignés des notions et des stratégies jugées intéressantes dans le contexte montréalais, mais qui restent peu connues ou peu pratiquées sur la scène locale. Cela tient entre autres à ce que le milieu juif canadien est en contact soutenu, surtout après l'Holocauste, avec des organismes à vocation internationale, juifs et non juifs, qui s'attachent à réfléchir à la meilleure manière de limiter la propagation de courants politiques susceptibles d'encourager des attitudes racistes ou antisémites. C'est dans ce contexte que la notion d'éducation interculturelle apparaît pour la première fois dans les documents internes du CJC, plus exactement à l'été de 1947, quand le directeur général, Saul Hayes, fait état de la distribution de matériel audiovisuel par l'institution. Cette activité, en fait, vise à encourager l'ouverture à la diversité culturelle au sein de la population canadienne en général. Il est important de noter toutefois que le CJC est à cette époque un milieu entièrement anglophone et qu'il ne s'adresse pas spécifiquement à une clientèle de langue française : « Reports from the National Film Board show that our films on Intercultural Relations were viewed and discussed by a total of 98,591 Canadians during the month of February 1947⁵. » D'autres références semblables apparaissent au cours des mois suivants dans les archives du CJC sous la rubrique « Intercultural Education », et celles-ci font état d'un lien institutionnel avec le Bureau for Intercultural Education in New York (BIE), la source sans doute du matériel audiovisuel distribué au Canada :

4. Au sujet de l'action du CJC au Québec francophone, voir Pierre Anctil, « Le Congrès juif canadien face au Québec issu de la Révolution tranquille (1969-1990) », à paraître dans un ouvrage dirigé par Stéphane Savard, Sillery, Éditions du Septentrion, 2014.

5. « Memorandum for National Executive », signé par Saul Hayes, cité dans Inter-Office Information, n° 175, Congrès juif canadien, 19 juin 1947; Archives du Congrès juif canadien, Montréal. L'Inter-Office Information est un organe réservé au personnel du Congrès juif canadien, à ses bénévoles et à ses sympathisants.

A workshop on intercultural education is conducted this summer at Goddard College, Plainfield, Vermont. At the suggestion of the Bureau for Intercultural Education in New York which is sponsoring this workshop, we arranged for a field trip of its members to Montreal, where the teachers studied intercultural endeavours. We co-operated in the arrangements with the Quebec Association for Adult Education and with the Adult Education Service for Macdonald College, Ste. Anne de Bellevue. The teachers were particularly interested in the film program which is being conducted in Canada⁶.

L'effort d'éducation interculturelle du CJC atteint l'année suivante le Canada français, quand une quarantaine de francophones participent à un séminaire d'été bilingue patronné par l'Université Laval et l'Université McGill au camp Laquemac, au lac Chapleau. L'objectif est de former pendant quelques jours des jeunes adultes à l'éducation en milieu défavorisé, au travail social et au leadership en situation de groupe. La publication interne du CJC note: « We supplied literature of an intercultural nature and films⁷. » Quelques mois plus tard, en octobre 1948, le CJC s'associe avec la Canadian Association for Adult Education – et sa contrepartie francophone – en vue de la préparation d'un inventaire de tous les programmes d'activités déjà mis en place au Canada concernant les « problèmes interculturels »⁸. Le travail vise à planifier de nouvelles interventions en ce sens au cours des années à venir. En 1952, le CJC décide de mettre sur pied un sous-comité chargé des relations interculturelles dans les écoles privées juives. Présidé par Arthur Lermer, ce sous-comité a pour but de renseigner les élèves sur les forces sociales qui produisent le discours antisémite⁹. Cela débouche l'année suivante sur une enquête visant à obtenir de l'information sur les « activités interculturelles » menées dans ces écoles. La même année, en juin 1953, le CJC se soucie d'établir des

6. « Intercultural Education », *Inter-Office Information*, n° 193, Congrès juif canadien, 21 juillet 1947; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

7. « Intercultural Summer Camp », *Inter-Office Information*, n° 463, Congrès juif canadien, 27 août 1948; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

8. « Inventory of Intercultural Programs in Canada », *Inter-Office Information*, n° 488, Congrès juif canadien, 6 octobre 1948; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

9. « Sub-committee of National Joint Public Relations Committee on Intercultural Education in Jewish Schools », *Inter-Office Information, Public Relations Information Bulletin*, n° 130, Congrès juif canadien, 23 mai 1952; archives du Congrès juif canadien, Montréal.

relations plus positives entre les membres de la communauté juive et les personnes d'autres origines vivant au Canada. L'organisation constate en effet que, même en période de calme relatif, peu de rapports directs et soutenus rattachent les Juifs canadiens à leurs compatriotes au pays :

In this fundamental intercultural program of relations between Jewish Canadians and other Canadians a great deal is being done in a quiet but most effective and far reaching manner by our own community and by other responsible and peace loving Canadians¹⁰.

L'initiative, qui émane de Montréal, vise explicitement à permettre un rapprochement avec la population francophone de la ville, que le leadership juif fréquente peu¹¹.

En 1955, Arthur Lermer rédige pour le CJC un texte de réflexion sur l'évolution des politiques canadiennes relatives au pluralisme culturel, un thème qui de toute évidence préoccupe au plus haut point le leadership juif organisé. Dans cette étude, il avance que cette question peut être traitée à partir de trois approches distinctes, soit l'assimilation des cultures minoritaires, l'isolement autoproclamé en vue de préserver des modes de vie traditionnels ou l'ajustement des différents groupes en vue d'établir des relations mutuelles avantageuses. À une époque où l'État canadien n'avait pas fait son lit en la matière, Lermer propose que le gouvernement fédéral adopte une politique officielle de pluralisme culturel, où les différences seraient perçues sous un jour positif et comme un apport réel à la vie démocratique : « Conservation of group cultures must not be substitutable but complementary to the national culture of the country¹². » Conscient de la présence au Canada d'une importante minorité de langue française, dont il retrace dans ce document l'histoire politique et sociale depuis la Conquête, Lermer pense que plusieurs communautés hétérogènes peuvent coexister au sein d'une même société sans en menacer l'unité et la cohésion. Il conclut en affirmant que le Canada se dirige vers une forme de gestion de la diversité où la notion de mosaïque culturelle

10. « French Public Relations », *Inter-Office Information, Public Relations Information Bulletin*, n° 157, Congrès juif canadien, 26 juin 1953 ; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

11. Pour en connaître plus au sujet de ce thème consulter Pierre Anctil, 1997.

12. Arthur Lermer, « The Evolution of Canadian Policy towards Cultural Pluralism », Montréal, Congrès juif canadien, *Information and Comment, Social and Economic Studies*, n° 16, juin 1955, p. 3.

domine et où les communautés autres que francophones et anglophones verront reconnue leur contribution au bien commun. En somme, pluralisme et démocratie participative sont des concepts qui se complètent et qui produisent à long terme « [a] superior and mature form of intercultural relations »¹³. C'est aussi à ce prix, d'après Lermer, que l'importante vague migratoire de l'après-guerre pourra trouver sa place dans l'économie et la société canadiennes, et que les minorités déjà installées au pays depuis longtemps se sentiront mieux acceptées et mieux protégées des préjugés xénophobes. Le CJC, recommande Lermer, a tout intérêt à appuyer cette évolution, qui ne peut que renforcer la présence juive au Canada et contribuer à la reconnaissance de son apport à l'ensemble de la vie canadienne.

La communauté juive canadienne se trouve, au début des années 1950, dans une conjoncture particulière que le parcours personnel et les motivations de Lermer vont nous aider à éclairer. L'homme est né à Cracovie en 1908, ville où il se joint à la mouvance *bundiste* et embrasse la profession d'enseignant. Mouvement politique juif de gauche, le Bund défend une vision progressiste et socialiste, en plus de faire la promotion d'une autonomie juive en Europe de l'Est par la langue et les productions culturelles yiddish. L'invasion allemande de la Pologne – en septembre 1939 – vient toutefois contrecarrer les plans de carrière du jeune Lermer, et celui-ci fuit l'avancée nazie en transitant par Vilnius, puis en prenant le transsibérien. Une fois au Japon, il traverse le Pacifique avant l'attaque sur Pearl Harbour et aboutit à Montréal en 1941. Aussitôt, le jeune réfugié se joint à l'Arbeter Ring (« Cercle des travailleurs »), une organisation mutualiste de gauche défendant la créativité d'expression yiddish au sein de la communauté juive¹⁴. Lermer, qui devient professeur d'économie à l'Université Sir-George-Williams, ne tarde pas à s'engager aussi dans le milieu associatif et au CJC où, comme nous l'avons vu, il s'intéresse de près à l'éducation publique et aux questions touchant la diversité culturelle au Canada. Tandis que Lermer commence à réfléchir à l'évolution future du pays, à partir de 1948, des milliers de survivants de l'Holocauste arrivent à Montréal en provenance des camps de réfugiés d'après-guerre situés en Allemagne et en Autriche. Comme Lermer, ces nouveaux venus portent

13. Arthur Lermer, 1955 : 11.

14. Pour une histoire du mouvement culturel yiddish à Montréal, voir Chantal Ringuet, 2011.

les séquelles douloureuses du génocide infligé aux Juifs européens par les forces hitlériennes. Ils font partie d'une importante vague migratoire d'origine surtout européenne, en provenance de plusieurs pays, et qui touche, dès le début des années 1950, un Canada fortement à la recherche d'une main-d'œuvre industrielle.

Les événements qui viennent de se dérouler en Europe modifient en profondeur la perception que les Juifs ont de leur place au sein de la société canadienne. Vivant avec le souvenir des violences antisémites qui ont eu cours dans l'Ancien monde, et qui pourraient se reproduire dans d'autres circonstances, au Canada comme ailleurs, les leaders de la communauté multiplient à titre préventif les contacts avec les élites politiques et sociales du pays. Dans un contexte où les témoignages au sujet de l'Holocauste commencent à circuler, le CJC privilégie dorénavant la lutte contre le racisme, la xénophobie et la marginalisation politique, phénomènes dont les Juifs sont souvent les premières victimes. Pour y arriver, le CJC met à profit une longue tradition de réflexions sur ces thèmes, dont celles proposées par Arthur Lermer immédiatement après la Deuxième Guerre mondiale. Se met ainsi en branle au sein de la communauté une importante campagne de promotion des droits fondamentaux, basée sur les déclarations faites par l'Organisation des Nations unies au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Ces efforts visent clairement à désenclaver une communauté qui continuait de souffrir au Canada de formes subtiles de discrimination et de mise à l'écart, notamment dans les universités, dans les grandes entreprises et dans la fonction publique. Le CJC, qui est actif depuis le milieu des années 1930, possède à ce titre une longueur d'avance, ce qui lui permet de se situer au premier rang au pays parmi les organismes qui militent pour une ouverture accrue au pluralisme culturel. C'est dans ce contexte difficile de la fin des années 1940 que l'organisme introduit le concept d'éducation interculturelle, outil qui semble particulièrement approprié pour sensibiliser la nouvelle génération aux avantages de la démocratie parlementaire et du pluralisme.

La contribution d'Arthur Lermer

Il est important de noter ici que le CJC est arrivé à une compréhension de l'interculturalité d'une manière autonome et sous l'impulsion de ses propres instances décisionnelles. Plusieurs éléments ont pesé dans la

balance à la fin des années 1940 pour orienter le CJC dans ce sens, dont au premier chef la volonté de combattre les préjugés de certaines couches de la population concernant le pluralisme culturel et religieux. Cette préoccupation ressort clairement des documents soumis par Arthur Lermer, au nom du CJC, à une rencontre de grande envergure qui a lieu à Ottawa en février 1958, sous le nom de *Canadian Conference on Education*, et à laquelle participent près de 850 délégués. En fait, l'événement avait été publicisé comme le plus important forum de réflexion jamais organisé au pays concernant la scolarisation de la génération née au cours de l'après-guerre. Une fois sur place, Lermer y voit l'occasion pour le CJC et la communauté juive de promouvoir la formation des futurs citoyens par rapport à la diversité sans cesse croissante de la société canadienne, surtout à une époque où l'immigration internationale reprend le devant de la scène. Encouragé par le climat positif qui règne lors de la conférence, Lermer soumet une résolution officielle pour inviter les congressistes à porter une attention particulière à l'élaboration d'un programme d'éducation interculturelle destiné aux élèves du pays. Dans son rapport aux instances dirigeantes du CJC, Lermer résume ses interventions devant la *Canadian Conference on Education* et justifie ses prises de position de la manière suivante :

While your representative supported the need to extend and accentuate bilingualism in the country as a whole, he took the opportunity to point out most emphatically that the problem of cultural democracy in Canada does not end with the appreciation of the two "races and languages". The existence of the multiple ethno-religious groups as components of the Canadian mosaic should not be overlooked. Reasons in favour of enabling every religious and ethical group to contribute to Canada's growing cultural maturity were quoted¹⁵.

Quatre ans plus tard, en mars 1962, une nouvelle rencontre a lieu à Montréal sur le même thème, patronnée par 76 organisations privées et publiques. Cette fois, les participants se proposent d'aborder le statut professionnel des enseignants, le développement du potentiel humain des étudiants, le financement de l'éducation publique, la formation continue

15. Arthur Lermer, « A Brief Report on the Conference on Education Held in Ottawa – February 16th-20th », Congrès juif canadien, 20 février 1958, 2 p. ; archives du Congrès juif canadien, Montréal.

des adultes et le lien entre l'école et l'emploi. En février de la même année, Manfred Saalheimer, un employé permanent du CJC et un survivant de l'Holocauste, écrit à Lermer et aux autres délégués de l'institution : « Once again we shall try to make a contribution to the [Canadian] Conference [on Education] within an area of our special interest. I am referring to that "unfinished business" of Intercultural Education¹⁶. » Le 6 mars, le CJC publie un communiqué de presse qui précise les objectifs poursuivis par l'organisme relativement à l'événement. On en profite pour annoncer le dépôt par le professeur Lermer d'une résolution formelle visant à développer un programme précis d'éducation interculturelle, et qui puisse refléter les nouvelles réalités politiques et sociales du Canada. Certes, affirme le CJC, le pays chemine vers une reconnaissance égale des cultures de langue française et anglaise, mais il doit aussi mobiliser sa jeunesse par rapport aux autres composantes de la société canadienne. Le CJC déclare : « [A] mature participation in Canada's affairs requires a familiarity with our multi-cultural democracy and should be a major education aim¹⁷. » Dans ce contexte, l'éducation interculturelle apparaît comme un outil de sensibilisation face à l'augmentation du nombre des identités culturelles dans la société, qui ne doivent pas être perçues comme menaçantes pour la cohésion sociale et l'unité nationale. En d'autres termes, le CJC propose de préparer le terrain à des contributions fournies par des citoyens issus de l'immigration récente, et dont la communauté juive est à l'époque un des éléments les plus visibles.

Vu sous cet angle, l'adjectif « multiculturel » se veut une description objective de la réalité canadienne en émergence depuis l'après-guerre – et dont les pouvoirs publics sont tenus de se préoccuper –, tandis que le concept d'éducation « interculturelle » se présente comme une manière de valoriser le pluralisme ambiant en tissant des liens entre personnes et communautés de différentes origines. Le premier terme renvoie à une réalité sociologique incontournable, pendant que le second offre une lecture orientée en vue de la construction d'une plateforme identitaire commune à tous les citoyens. Nous sommes encore loin, au début des

16. *2nd Canadian Conference on Education*, Memorandum from Manfred Saalheimer to CJC Delegates, Canadian Jewish Congress, 2 février 1962; archives du Congrès juif canadien, Montréal.

17. Communiqué de presse du Congrès juif canadien, 6 mars 1962; archives du Congrès juif canadien, Montréal

années 1960, d'une théorisation savante autour de l'idée d'interculturalité, ou d'une appropriation dans le discours de l'État fédéral du concept de multiculturalisme/interculturalisme, souvent à des fins d'instrumentation idéologique. Néanmoins, dans ce contexte de discours non étatique, les préoccupations de dialogue intercommunautaire et la volonté de lutter contre la discrimination continuent manifestement de faire leur chemin au sein du réseau institutionnel juif canadien. Suffisamment du moins pour que les dirigeants du CJC mentionnent cet enjeu lors d'une rencontre formelle avec le premier ministre Robert Bourassa tenue en avril 1973. Lors de cet échange officiel, sans doute organisé par le CJC, l'aide-mémoire soumis au préalable au chef du gouvernement québécois contient les deux phrases suivantes :

Intercultural education has long been recognized as an important approach and, in fact, has been recommended by the Canadian Conference on Education. A major aim of education is the preparation for mature participation in civic affairs, requiring a familiarity with the different cultures as well as basic skills in human relations.

An intensive program of intercultural education would further the growth of the personality of the student, helping him to adjust more successfully to living in a multicultural democracy and enabling him not only to accept the facts of cultural diversity, but to appreciate the strength derived there from within national unity¹⁸.

Cet intérêt renouvelé pour l'interculturalité de la part du CJC tenait peut-être au fait que le professeur Lermer avait été nommé quelques mois auparavant membre du Conseil supérieur de l'éducation (CSE)¹⁹, où il avait reçu comme mandat de représenter les intérêts des citoyens qui n'étaient pas de foi catholique ou protestante²⁰. Il n'y a aucun doute que Lermer a repris au CSE, à partir de septembre 1971, l'essentiel de son propos

18. « Aide-mémoire soumis par le Congrès juif canadien à l'honorable Robert Bourassa, premier ministre du Québec, 2 avril 1973/Aide memoire for Conference of Canadian Jewish Congress, Québec Region, with the Hon. Robert Bourassa, Prime Minister of Québec, April, 2nd 1973 », p. 4; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

19. Le Conseil supérieur de l'éducation avait vu le jour en 1964 comme une des suites au rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, mieux connue sous le nom de Rapport Parent.

20. *Inter-Office Information, Public Relations Information Bulletin*, Congrès juif canadien, n° 582, 10 septembre 1971; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

concernant l'éducation interculturelle, mais cette fois en dirigeant sa réflexion vers la sphère de responsabilité québécoise. À cette époque, l'école de langue française au Québec se trouvait encore largement à l'abri de la diversité culturelle, phénomène qui s'explique par le fait que les clientèles scolaires allophones étaient dirigées depuis plusieurs décennies vers le réseau confessionnel protestant ou vers la section anglophone de la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM)²¹. En mai 1976, le bulletin interne du CJC²² annonce que Lerner a été nommé membre au CSE du Comité des affaires interconfessionnelles et interculturelles (CAII), où les communautés juive, orthodoxe grecque, italienne et noire doivent former des groupes de travail indépendants en vue de déposer un avis au ministre. Les réflexions du CAII sont finalement publiées en août 1979, deux ans presque jour pour jour après la promulgation de la Charte de la langue française, dans un rapport qui paraît sous le titre: *L'école et les enfants de divers groupes ethniques et religieux*. La principale recommandation du Comité relativement à la diversité culturelle tient en un seul paragraphe: « Que les élèves des groupes ethniques puissent compter sur une aide soutenue des éducateurs dans les classes régulières, et qu'ainsi leurs différences ne deviennent pas source d'inégalité des chances en milieu scolaire » (Conseil supérieur de l'éducation du Québec, 1976: 13). On retrouve là les préoccupations que le CJC véhicule depuis des décennies auprès de différents milieux québécois et canadiens, mais sans entretenir de liens substantiels avec les milieux francophones québécois.

Le Service Bureau for Intercultural Education

L'avis de 1979 allait être le premier d'une longue série qui culminerait avec le rapport Chancy de 1985, intitulé *Le rapport du comité sur l'école québécoise et les communautés culturelles*, et où serait introduite en français, dans un document officiel, la notion d'éducation interculturelle. C'est d'ailleurs au cours de cette décennie que l'interculturalisme émerge comme un positionnement officiel de l'État québécois, entre autres en vue

21. Voir à ce sujet Donat J. Taddeo et Raymond C. Taras, 1987.

22. « Standing Committee for Inter-confessional and Inter-cultural Education of the Superior Council of Education of Québec », *Inter-Office Information*, Congrès juif canadien, n° 3936, 12 mai 1976; Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

de situer la francisation des immigrants dans un axe de signification sociologique différent de celui du multiculturalisme fédéral. Entre l'avis du CSE et le rapport Chancy, il existe sans doute des passerelles que des recherches plus poussées mettraient en lumière. Lermer, qui est mort en 1988, n'allait toutefois pas assister à l'éclosion au sein de la société québécoise d'une idée qu'il avait défendue à Montréal pendant près de quarante ans dans des forums de langue anglaise. Or, à quelle source les leaders de la communauté juive avaient-ils puisé au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale cette manière tout à fait nouvelle à l'époque de présenter la diversité croissante de la population canadienne? La question est d'autant plus pressante que le CJC entretenait assez peu de liens à cette époque avec le gouvernement du Québec, lui-même assez désintéressé jusqu'aux années 1960 de la question de l'immigration. On trouve la réponse à cette interrogation dans un document qui avait circulé en 1947 dans les instances du CJC, plus précisément au sein de son *Educational and Cultural Committee*, sous le titre: « Intergroup Relations in Teaching Materials, Summary Statement, 20 janvier 1947 ». Dans cette étude, à laquelle le CJC se réfère, l'American Council on Education, appuyé par le National Conference of Christians and Jews, analyse 267 manuels scolaires américains et conclut à l'urgence de mettre en place un programme destiné à rapprocher les différentes composantes culturelles et religieuses de la société américaine. Clairement, et depuis plusieurs années, c'est du côté des États-Unis que le CJC cherchait son inspiration pour mieux agir sur la scène canadienne:

Tension among groups composing the population of the United States is a serious danger to the "American way of life", to our unity as a people, and to our economic, political, and cultural welfare. At today's point in our national development it is imperative that we examine our intergroup relations, and take every possible step to reduce the prejudices and misunderstandings which threaten us. In the reduction of tension and the promotion of national solidarity, education has a significant role to play²³.

Pays d'intense immigration dès la fin du XIX^e siècle, les États-Unis avaient été les premiers à relever, sur une échelle démographique inconnue

23. « Intergroup Relations in Teaching Materials, Summary Statement, 20 janvier 1947 », p. 1; Archives du Congrès juif canadien, Montréal. Voir CJC-Year 1947, boîte 10, dossier 10.

jusque-là, le défi d'intégrer de vastes populations principalement issues de l'Europe orientale et méridionale²⁴. De 1881 à 1920, plus de 20 millions de nouveaux venus franchissent les frontières du territoire américain, ce qui constituait la plus importante transhumance de l'histoire jusque-là. Cette période d'accueil quasi illimité prend fin en 1924 : le gouvernement américain vote alors la loi Johnson-Reed, basée sur le principe d'un quota fixe par pays d'immigration selon les données du recensement fédéral de 1890. La mesure a pour effet à long terme de réduire considérablement les entrées au pays, phénomène encore accentué par la Grande Dépression. Au même moment, un fort courant de nativisme commence à se manifester aux États-Unis, qui vise à accélérer coûte que coûte l'assimilation des personnes d'origine étrangère récemment établies au pays. Le mouvement se divise en deux tendances qui divergent sur le temps requis pour assurer une intégration complète à la culture américaine, et sur les éléments du patrimoine immigrant qu'il convient de préserver. Une école de pensée plus coercitive estime que les nouveaux citoyens de toute provenance doivent se conformer sans tarder aux valeurs anglo-protestantes, tandis qu'une école plus libérale juge que ces derniers, peu importe leur origine, ont une contribution unique à apporter à la vie du pays. La poussée migratoire du début du xx^e siècle avait en effet été si puissante que la théorie du melting-pot semblait compromise aux yeux de plusieurs Américains. Nombreux sont ceux qui croyaient à cette époque que seules des mesures draconiennes permettraient de redresser la situation, d'américaniser sans délai les immigrants de la deuxième génération, c'est-à-dire ceux qui étaient nés aux États-Unis de parents étrangers.

Combiné à la persistance d'un racisme intense dans certaines parties du pays et à la montée de régimes fascistes en Europe, susceptibles d'influencer leurs citoyens établis ailleurs dans le monde, il y avait là réunis plusieurs éléments porteurs d'une profonde réflexion sur l'enjeu sociologique de l'accueil des nouveaux venus. L'Amérique est aussi fortement marquée au même moment par l'influence de l'anthropologie boasiennne et par la pensée freudienne, c'est-à-dire une nouvelle approche de relativisme culturel où l'apport des immigrants pouvait apparaître sous une lumière relativement positive. C'est dans ce contexte qu'a émergé aux États-Unis, dans le domaine des sciences humaines, une approche connue

24. À ce sujet, voir l'étude classique de John Higham, 1955.

sous le nom de *cultural integrationism* et qui concerne essentiellement les apports culturels exogènes. Valorisant le patrimoine d'origine des immigrants et visant une appréciation mutuelle entre personnes issues de communautés différentes, les intégrationnistes militent au cours des années 1920 et 1930 en faveur de nouvelles avancées en éducation publique susceptibles d'influer sur les futurs citoyens. Situé à gauche du spectre politique, le relativisme avance l'idée qu'Américains et immigrants gagnaient à se connaître plus intimement en vue de travailler en commun à la création d'une nouvelle culture politique²⁵. Au cours des années 1930, de nombreuses études issues de l'école de Chicago démontrent aussi que les cultures dites ethniques s'adaptent rapidement au contexte des grandes villes nord-américaines, mais conservent des traits originaux sur de longues périodes. Peut-être y avait-il lieu d'adopter une politique d'intégration mieux ajustée à ce contexte et qui tienne compte du foisonnement de la présence immigrante au cœur de l'Amérique? Au milieu de ce questionnement conceptuel intense émergeait déjà aux États-Unis, au cours des années 1920 et 1930, un ensemble de services professionnels destinés aux populations immigrantes. On y retrouvait, particulièrement dans le milieu scolaire, une volonté d'étudier la contribution des nouveaux arrivants selon la culture américaine et de découvrir le meilleur moyen de rallier les enfants des immigrants au mode de vie américain. Un croisement était déjà en train de s'opérer à cette époque entre les tenants de méthodes plus progressistes en éducation, animés d'un souci pour le développement personnel de l'enfant, et ceux qui prônaient une valorisation du patrimoine diversifié de la population par l'école publique.

C'est dans ce contexte, au cours de l'année scolaire 1934-1935, appuyées par la *Progressive Education Association* et par la Fondation Rockefeller, que quelques écoles publiques de la ville de New York expérimentent un nouveau programme d'enseignement mettant en valeur l'apport de certaines traditions culturelles issues de l'immigration récente. Il s'agissait essentiellement d'amener les jeunes nés dans des familles allophones à s'intégrer au milieu ambiant, tout en utilisant de manière positive le

25. Un autre courant apparenté à celui-ci s'intéresse aux populations noires américaines, victimes de formes de discrimination raciale systémiques depuis la période esclavagiste aux États-Unis. Les deux types de mobilisation pouvaient toutefois agir indépendamment l'un de l'autre sur les plans politique et sociologique.

potentiel de fierté et de loyauté qu'ils ressentiaient par rapport à leur culture d'origine. Cette approche radicalement nouvelle a pris le nom d'*intercultural education*, notamment lorsque que Rachel DuBois²⁶ a fondé à New York en 1934 un organisme privé appelé The Service Bureau for Intercultural Education, destiné à mieux faire connaître les principes à la base de ce courant de pensée. Enseignante et militante antiraciste, Rachel DuBois cherchait à amener ses élèves issus de l'immigration à prendre conscience qu'ils appartenaient à une culture différente et digne de respect, tout en les encourageant à se déclarer Américains au même titre que les autres citoyens. Pour y arriver, elle privilégiait une méthode d'étude séparée des différents « groupes ethniques » et des activités scolaires centrées sur une tradition culturelle en particulier. D'après l'historien Nicholas V. Montalto, c'est dans ce contexte que serait apparue pour la première fois la notion d'interculturalité :

According to Rachel DuBois, the term “intercultural education” was coined – and first entered the professional educator’s lexicon – at the time the Committee [on Intercultural Education] of the Progressive Education Association was established [in school year 1934-1935]²⁷.

Dans son étude, Montalto s'empresse d'ajouter que les idées de Rachel DuBois rompaient avec l'*assimilationnisme* ambiant et qu'elles ne faisaient pas l'unanimité même au sein des milieux scientifiques ouverts au pluralisme culturel. Il reste que la définition que Montalto donne de l'éducation interculturelle, telle qu'elle est apparue aux États-Unis au cours des années 1930, frappe par sa pertinence et sa modernité :

Unlike the Americanizers, integrationists prized the cultures and artistic achievements of immigrant groups [...]. To realize this dream, America’s new immigrant peoples, in particular the pivotal second generation, would have to be taught to know and value their separate cultures. At the same time, all Americans, whether old stock or new, would have to be taught to transcend

26. Aucun lien de parenté avec le grand militant des droits de l'homme, W. E. B. DuBois (1868-1963). Rachel DuBois avait été élevée dans la tradition quaker. Bien que militante de l'émancipation civique des Noirs américains, son action a surtout porté sur l'intégration des immigrants issus de la grande vague migratoire du début du xx^e siècle.

27. Nicholas V. Montalto, 1982 : 132. L'ouvrage est basé sur une thèse de doctorat défendue à l'Université du Minnesota en 1978. Voir aussi Lal, 2004 : 18-22, et Elias, 2008 : 427-439.

their differences, to open themselves to new ideas and new values, to appreciate the contribution of others. This formidable agenda was perhaps the purest expression of what was known as intercultural education in the interwar period. (Montalto, 1982 : 282)

Les États-Unis comptaient au début du xx^e siècle d'importantes populations immigrantes bien intégrées et actives depuis longtemps au sein de la démocratie américaine. C'était le cas de la communauté juive d'origine allemande, dont les leaders suivaient d'un œil attentif la diffusion de doctrines valorisant la diversité culturelle et religieuse, tout en luttant ouvertement contre la discrimination systémique qui s'exerçait contre les Noirs américains. Déjà victimes d'hostilité dans leur propre société, les Juifs américains devaient aussi composer au cours des années 1930 avec la montée en Europe d'un discours violemment raciste et anti-juif sous la forme du nazisme. Inquiètes de la tournure des événements en Allemagne, plusieurs organisations juives basées aux États-Unis soutinrent financièrement au cours des années 1930 les efforts de Rachel DuBois, dont l'American Jewish Committee. Montalto insiste très nettement sur cet élément :

Intercultural education was a matter of vital concern to American Jews. By giving non-Jews an appreciation for Jewish culture and Jewish contributions to American society, intercultural education promised to prevent mass outbreak of anti-Semitism. (Montalto, 1982 : 171)

Les efforts des Juifs américains ont abouti aussi à la création en 1926 de la National Conference of Jews and Christians, dont les catholiques étaient formellement absents, et au développement en 1933 d'une approche trilogique concernant le traitement du pluralisme religieux aux États-Unis²⁸. Ces tentatives très soutenues de situer la présence juive dans le contexte du libéralisme politique américain et de la lutte contre le nazisme ont dû traverser la frontière au cours de la Deuxième Guerre mondiale et trouver au sein du CJC une écoute très attentive. Certes les deux pays différaient par leur système politique et leur taille démographique, mais le sentiment d'avoir une destinée commune entre Juifs Américains et Canadiens s'intensifia encore au lendemain de l'Holocauste, quand les deux communautés réalisèrent l'ampleur de la catastrophe qui s'était abattue sur le judaïsme européen. Au milieu des années 1940, stimulé par

28. À ce sujet, voir l'interprétation de Herberg, 1955.

l'expérience américaine et pour les mêmes raisons essentiellement, le CJC faisait déjà une promotion soutenue – en langue anglaise – de l'éducation interculturelle telle que la concevait Rachel DuBois une décennie plus tôt.

* * *

Nous l'avons vu, les francophones n'ont reçu l'écho de cette approche novatrice que beaucoup plus tard et seulement quand le gouvernement québécois a été formellement investi de la responsabilité de gérer – en langue française – l'intégration des immigrants sur le territoire montréalais. Les chercheurs François Rocher *et al.* affirment dans leur étude de 2007 qu'on ne trouve aucune trace de la notion d'interculturalité dans les réflexions menées au cours des années 1960 par la Commission Parent, qui se borne à noter dans son rapport que les Canadiens français sont mal préparés à accueillir dans leurs établissements scolaires les immigrants allophones (Rocher *et al.*, 2007). L'approche *duboisienne* des années 1930, reposant sur le développement d'un consensus général sur le pluralisme culturel et sur la valorisation des identités minoritaires, ne fait surface dans la sphère québécoise qu'au milieu des années 1980 dans le Rapport Chancy. Celui-ci propose cette définition de l'interculturalisme :

L'éducation qui vise à former des personnes capables d'apprécier les diverses cultures qui se côtoient dans une société multiculturelle, et donc accepter d'évoluer au contact de ces cultures pour que cette diversité devienne un élément positif, enrichissant de la vie culturelle sociale et économique du milieu (Rocher *et al.*, 2007 : 12).

Jusque-là, l'idée de convergence et de rapprochement mutuellement bénéfique, au sein de la société canadienne, entre des patrimoines culturels d'origine différente, était restée l'apanage du multiculturalisme. C'était toutefois un discours politique qui avait le double défaut d'émaner des autorités fédérales et de ne pas respecter la spécificité de la situation linguistique québécoise dans le processus d'intégration des immigrants récents.

Cela n'empêche pas de constater, même aujourd'hui, comme le soulignent Rocher *et al.*, que l'État québécois s'exprime et agit dans le cadre d'une compréhension seulement implicite de l'éducation interculturelle et qu'il « ne désigne pas son modèle d'aménagement comme en étant un

s'articulant autour du concept d'interculturalisme » (Rocher *et al.*, 2007 : 21). Pour arriver à plus de transparence et de limpidité sur ce plan, il faudrait que les intervenants reconnaissent sans atermoiements que la diversité est un élément constitutif de la société québécoise, qui favorise le rapprochement et l'acceptation ouverte des différences. L'imprécision des politiques et des gestes ne devrait toutefois pas occulter le fait que l'interculturel ne peut être qualifié de néologisme dans le contexte québécois, et que la notion d'interculturalité relève d'une longue filiation qui mène au cœur de l'expérience américaine et plus précisément new-yorkaise des années 1930. Si originalité il y avait dans cette démarche au Québec, par rapport au reste de l'Amérique, ce serait d'avoir substitué le français à l'anglais comme langue publique commune de tous les citoyens. C'est une constatation à laquelle Rocher *et al.* seraient tôt ou tard arrivés si les animateurs de la Commission Bouchard-Taylor leur avaient donné un mandat plus étendu sur les plans historique et géographique. Les précurseurs à ce titre dans le milieu montréalais n'ont pas été les francophones, mais les activistes du CJC, qui entrevoyaient déjà, dès les années 1940, l'importance de situer l'axe de développement de la future société québécoise résolument du côté de la diversité culturelle. En cette matière, comme en quelques autres liées à l'émergence de la Révolution tranquille, les historiens ont toujours à découvrir l'apport novateur de la minorité juive montréalaise, qui a parfois découvert avec quelques années d'avance des tendances qui seraient adoptées plus tard par l'ensemble de la société québécoise.

Bibliographie

- ANCTIL, Pierre, « A. M. Klein : du poète et de ses rapports avec le Québec français », dans *Tur Malka, flâneries sur les cimes de l'histoire juive montréalaise*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1997, p. 109-131.
- ANCTIL, Pierre, et Ira ROBINSON (dir.), *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2010.
- BELKIN, Simon, *Le mouvement ouvrier juif au Canada, 1904-1920*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1999.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION, GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *L'école et les enfants des divers groupes ethniques et religieux. Recommandation au ministère de l'Éducation*, Montréal, août 1979.
- ELIAS, John L., « Intercultural Education and Religious Education, 1940-1960 », *Religious Education*, vol. 103, n° 4, juillet-septembre 2008.

- HERBERG, Will, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City (N. Y.), Doubleday, 1955.
- HIGHAM, John, *Strangers in the Land: Pattern of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick (N. J.), 1955.
- LAL, Shafali, « 1930s Multiculturalism. Rachel Davis DuBois and the Bureau for Intercultural Education », *The Radical Teacher*, n° 69, mai 2004.
- MONTALTO, Nicholas V., *A History of the Intercultural Education Movement, 1924-1941*, New York, Garland Publishing, 1982.
- RINGUET, Chantal, *À la découverte du Montréal yiddish*, Montréal, Fides, 2011, 304 p.
- ROCHER, François, Michèle LABELLE, Ann-Marie FIELD et Jean-Claude ICART, *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, 2007.
- TADDEO, Donat J., et Raymond C. TARAS, *Le débat linguistique au Québec: la communauté italienne et la langue d'enseignement*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1987.

CHAPITRE 6

Panikkar, l'interculturalisme et le Québec

Lomomba Emongo

Interculturalisme¹. En voilà tout un mot! Simple ou composé, comme substantif ou comme adjectif, le mot à la base du présent essai ne va de soi, ni par ses variantes graphiques ni, encore moins, par le sens qui lui est donné suivant chaque graphie. Que d'interrogations dès lors autour de ce qui tend à devenir, aujourd'hui plus que jamais, un nouveau paradigme pour chercheurs universitaires en mal de compréhension des dynamiques complexes de la diversité culturelle dans les sociétés contemporaines, voire un modèle d'intégration dans la bouche des idéologues en mal d'action cohérente et efficace devant cette réalité remuante.

Dans l'essai que voici, je tente de rendre compte d'au moins une assertion de l'interculturalisme antérieure à sa récente acquisition du «certificat de sélection du Québec». En effet, même si le Québec est aujourd'hui le lieu où, sans doute, on parle le plus de l'interculturalisme dans le monde, ce terme y a «immigré»². Je ne veux pour témoin à l'origine de cette «immigration terminologique» que le paradigmatique Raimon Panikkar (1918-2010).

1. La presque totalité des écrits de Panikkar en français ont été traduits. Le mot qu'utilise l'auteur en anglais est un adjectif: «cross-cultural...». C'est donc faute de mieux que j'attribue le mot «interculturalisme» à Panikkar dans ce texte.

2. D'où l'analogie à la «sélection du Québec» dont tout immigrant doit obtenir le certificat, avant même de devenir un immigré au Canada.

Dans sa personne comme dans ses remarquables travaux, cet auteur immense s'efforce d'articuler l'Occident dans l'Orient, le religieux dans le culturel, le christianisme dans l'hindouisme et le bouddhisme, le grec et le latin dans le sanskrit, le logos dans le *muthos* (*μύθος*), etc. Ce, sans exclusion d'un terme par ou au profit de l'autre et sans, non plus, confusion des termes en présence. Là se trouve la source de sa conception de l'interculturalisme. C'est aussi de là que Panikkar rayonnera au Québec à travers l'Institut interculturel de Montréal (IIM), dès 1968³.

Cinq stations méditatives jalonnent mon parcours, dans le cadre précis du rapport entre Panikkar et le Québec via l'IIM: le syndrome Panikkar, où l'interculturalisme en germination résonne déjà comme une expérience existentielle, y compris lorsqu'il est pris pour un « objet » d'étude; la quête du dialogue interreligieux (qui se déploie avant tout comme dialogue intra-religieux) entre l'Occident et l'Orient via l'Inde, en partant des vertus de la comparaison; la quête du dialogue des cultures, où le surgissement de l'interculturalisme ouvre une perspective aussi impérative que naturellement ancrée dans la totalité de ce qui est; l'explicitation de l'interculturalisme selon Panikkar; la réception de cet interculturalisme au Québec des années 1960 et suivantes.

Le syndrome Panikkar

Penseur accompli de l'interculturalisme, entre autres, et mentor attitré de l'IIM, particulièrement au début des années 1970, tel est le Panikkar qui m'inspire sous la présente rubrique⁴. Mais avant d'entrer dans le vif

3. Nous savons que bien plus tôt, ses études sur le dialogue intra-religieux (plus tard interreligieux) constituent déjà le ferment de ce qui deviendra dans sa pensée le dialogue interculturel, voire l'interculturalisme (voir la synthèse qu'il en fait dans Panikkar, 1985). Par ailleurs, Panikkar a marqué le Québec en dehors de l'IIM, notamment par les *Cummings Lectures* qu'il a animées à l'Université McGill au milieu des années 1970. Les enregistrements de ces rencontres ont été retranscrits et publiés par l'IIM (*Monchanin*, numéro spécial juin-décembre 1975, vol VIII, n^{os} 3-5, Cahier 50 intitulé en français *Percées dans la problématique pluriculturelle*). C'est probablement le plus beau texte de vulgarisation de sa pensée que Panikkar ait rédigé lui-même.

4. Je ne connais Panikkar que par ses écrits et, de manière plus pragmatique, par l'œuvre accomplie par le défunt Institut interculturel de Montréal (IIM) où j'ai travaillé comme chercheur et comme animateur culturel. Il n'empêche que sa pensée m'a parlé de façon toute spéciale, à la fois en tant que descendant d'anciens colonisés,

du sujet, je m'autoriserai un détour indicatif à propos de sa vie et de son œuvre.

Quant à sa vie, signalons sans plus la riche complexité de ses appartenances. En effet, né d'un père indien et d'une mère catalane, il est élevé simultanément dans la spiritualité hindouiste et dans la religion chrétienne, catholique et romaine. Mais Panikkar, c'est bien plus que cela. Son expérience religieuse va se multiplier par trois, puisque prêtre catholique et gourou hindou, il sera également mystique bouddhiste. Ne dira-t-il pas significativement, après son premier voyage au pays de son père : « Je suis parti chrétien, me suis découvert hindou et reviens bouddhiste, sans avoir cessé d'être chrétien » ? D'un autre côté, sa double nationalité à la naissance, catalane ou espagnole et indienne, s'enrichira chemin faisant de son séjour aux États-Unis d'Amérique pendant sa longue carrière professorale à l'Université Harvard et à l'Université de Californie à Santa Barbara. Par ailleurs, Panikkar défendra trois thèses de doctorat dans trois domaines différents, à savoir la philosophie, la théologie et les sciences. Cela, pour ne rien dire des langues qu'il parlait couramment et dans lesquelles il écrivait directement : le catalan, l'anglais, l'allemand, l'espagnol, l'italien, etc.

En ce qui concerne son œuvre, il est bon de savoir que Panikkar a passé soixante-dix années de sa vie à écrire et publier. Dans ses mots : « Je n'ai pas vécu pour écrire, mais ai écrit pour vivre de façon plus consciente. » Sans devoir la décortiquer, je relèverai quatre caractéristiques de cette œuvre :

- Elle est dense. Chercheur hors pair et auteur prolifique, Panikkar a publié de son vivant près de 60 monographies de pointe, dont certaines ont déjà connu plusieurs éditions. Il a aussi publié des dizaines d'articles scientifiques et d'interviews⁵.
- Elle est trinitaire selon ses domaines d'étude. Panikkar a réfléchi et écrit en philosophe, en théologien et en scientifique. Mais aussi en prêtre catholique, en gourou hindou et en mystique bouddhiste. Ce

comme immigré au Canada et comme chercheur préoccupé par la tradition qui ne nous appelle pas davantage du passé qu'elle ne nous interpelle d'ores et déjà du futur (Emongo, 1985).

5. Jaca Book (www.jacabook.it), un éditeur italien, a entrepris la publication de son *opera omnia*. Détail sur www.raimon-panikkar.org.

qui rend son œuvre d'autant peu conventionnelle qu'il a enseigné en Espagne, en Italie, aux États-Unis, etc. Par ailleurs, les doctorats honoris causa qui lui ont été attribués (universités des îles Baléares, de Tübingen, d'Urbino, de Gérone) témoignent du large rayonnement de sa pensée et de son enseignement.

- Elle traite d'une multitude de sujets. L'œuvre de Panikkar touche notamment à l'herméneutique et à l'hindouisme, à l'exégèse et au dialogue interreligieux, à la politique et à la démocratie, à la culture et à la religion... La trentaine de thèses de doctorat défendues de son vivant sur sa pensée en dit long sur la diversité des sujets abordés par lui et sans doute, sur l'impact de sa pensée dans le milieu universitaire.
- Elle est écrite en plusieurs langues. Notre auteur a écrit directement en catalan, en espagnol, en allemand, en italien, en anglais, ainsi de suite. Mieux, en plus d'être traduit dans chacune de ces langues, il l'a été également en français, en chinois, en portugais, en tchèque, en hollandais et en tamoul⁶.

Cela étant dit, venons-en au syndrome Panikkar. Une précision liminaire s'impose: le mot « syndrome » est à prendre moins dans le sens médical que dans le sens figuré. À la lumière de son expérience complexe de vie et de réflexion, Raimon Panikkar m'apparaît comme une entité en laquelle s'organise, si j'ose dire, un ensemble de signes annonciateurs d'une dimension humaine plus qu'évidente en notre temps. Parmi ces signes, on compte le fait que de plus en plus d'êtres humains naissent simultanément à plusieurs cultures et religions, apprennent plusieurs langues au long de leur existence et maîtrisent plus d'une discipline, explorent le sens de l'existence aux franges de la science, etc. Pour avoir réuni dans sa personne nombre des signes majeurs de cet être-au-monde contemporain, par la réflexion autant que par le vécu, Panikkar ne peut être, lui-même, moins qu'un signe des temps, une symbolique à lui seul. En effet, sans qu'il soit nécessaire pour tout un chacun de rééditer la trajectoire de Panikkar, il est de moins en moins probable que les hommes et les femmes de notre temps vivent pleinement en êtres humains sans, de l'une ou de l'autre façon, s'inscrire dans la diversité (des cultures, religions, langues,

6. Voir la bibliographie complète de Panikkar sur son site officiel: www.raimon-panikkar.org.

savoirs, expériences de vie, etc.) qui tisse la trame de notre monde en ce début du XXI^e siècle.

Mon affirmation d'un syndrome Panikkar est ma façon de reconnaître en lui l'expression de cet être-au-monde appelée à se complexifier encore à l'avenir. Il s'agit, pour le dire tout de suite, de l'expression de l'*être interculturel* de l'homme et de la femme d'ici et de maintenant, mais d'un interculturelisme qui se profile d'ores et déjà comme un « impératif philosophique de notre temps », un « *no man's land*, dont tous nous pouvons jouir pourvu que nous ne voulions pas le posséder » selon les mots mêmes de Panikkar. Me semble-t-il, qu'importe l'angle sous lequel sera considéré l'interculturelisme par la suite, il sera dorénavant difficile d'en parler en dehors de ce *no man's land* qui demande plus ample réflexion et dont il faudra, quoi qu'il arrive, assumer les contraintes sous peine d'errer par réduction hylétique ou par projection idéologique⁷.

À la recherche du dialogue

Faisons d'abord une constatation introductive : la recherche du dialogue pour Raimon Panikkar se développe sous le signe d'une recherche en constante et intime référence au vécu de son auteur. Panikkar ne traite pas, partant, d'un objet d'étude plus ou moins tenu à distance et qu'il s'agit de saisir à la seule lumière de la raison ; il tente de dire un être-au-monde dont la recherche du dialogue est à la fois partie intégrante et partie prenante. Comprendre, ici, ne consiste pas seulement en une opération cognitive de type herméneutique ; c'est en même temps une expérience existentielle allant au-delà de la raison, ne serait-ce que dans la mesure où elle est susceptible de transformer en retour celui qui la vit.

Cela dit, la recherche du dialogue chez notre auteur comporte au moins trois étapes : l'observation de l'élément déclencheur, la redécouverte de la différence et la recherche de la complémentarité.

L'observation de l'élément déclencheur

Le dialogue n'est pas donné, mais toujours différé. Le dialogue est un tard venu qui ne vient au jour qu'au détour d'un conflit qui l'appelle et auquel

7. J'y reviens dans mon deuxième texte présenté dans ce volume.

il répond sous la forme non pas d'une solution donnée, mais d'une quête de solution.

De là, le point de départ du dialogue chez Panikkar est la rencontre brutale entre l'Occident et l'Orient. Il y va d'un rapport de domination coloniale de l'Inde par l'Angleterre, domination autojustifiée au nom d'une vérité (scientifique, religieuse ou étatique) unilatéralement proclamée. Ce qui implique l'infériorisation du vaincu ou requiert son assimilation. Panikkar précise : « Dès lors qu'une tradition humaine donnée prétend offrir un contexte universel à la vérité, toute chose contraire à cette vérité universelle devra être déclarée fausse » (1985 : 21). Dans tous les cas, l'Angleterre colonialiste dominait l'Inde colonisée⁸.

Par ailleurs, la principale caractéristique de la domination est la violence, du fait de l'hégémonie d'une partie sur l'autre. Voici que la domination appelle en retour la violence de la révolte légitime de la partie dominée. Tant et si bien qu'à première vue, le rapport de l'Occident et de l'Orient passant par l'Inde ne laisse que peu ou prou de place au dialogue. D'où la nécessité pour Panikkar d'en rechercher les modalités vers un nouveau type de rapport. Vers, en définitive, un nouveau type d'être-aumonde qui réconcilie les religions (plus tard les cultures) sans les annuler, les réduire les unes dans les autres ou les confondre les unes avec les autres.

Au demeurant, si on tient compte du fait que l'auteur est lui-même occidental par sa mère et indien par son père, la recherche projetée prend également la dimension d'une démarche personnelle de réconciliation des deux sources auxquelles il communique naturellement.

La redécouverte de la différence

La redécouverte de la différence rend possible la complémentarité et, donc, le dialogue authentique. Or, autant nous découvrons la différence, qui peut faire peur au début, autant elle semble s'imposer à nous, nous appelle en dehors de nous, à nous dépasser vers la rencontre de l'Autre. En fait, elle n'est jamais loin de notre vécu. Je dirais même que la différence n'est jamais que vécue, expérientielle. Tel est le cas de notre auteur.

8. Merleau-Ponty ne disait-il pas à propos de la philosophie et l'Orient : « Notre idée du savoir est si exigeante qu'elle met tout autre type de pensée dans l'alternative de se soumettre comme première esquisse du concept, ou de se disqualifier comme irrationnelle » ? (1953 : 194-195)

En se plongeant dans la connaissance de l'hindouisme et en devenant bouddhiste, le jeune prêtre catholique qu'était Raimon Panikkar à l'époque découvre la différence, avant tout, comme une expérience plurielle de sa propre existence. Il s'agit désormais de comprendre cette expérience multiple, moins quant à sa multiplicité que quant au vécu aussi harmonieux que faire se peut de ses appartenances. Panikkar étudiant le christianisme et l'hindouisme recourra pour ce faire à une herméneutique qu'il qualifie de *diatopique*⁹. Ce qu'il entend grosso modo comme une herméneutique à plus d'un point de départ référentiel, c'est une herméneutique qui n'interprète pas à partir d'une seule tradition censée détenir la vérité absolue sur toutes les autres traditions, mais qui s'inscrit dans un pluralisme herméneutique (à la fois morphologique, diachronique et *diatopique*) schématiquement subdivisé en une « herméneutique exclusive essentielle et une herméneutique existentielle » (Panikkar, 1962 et 1963).

L'herméneutique *diatopique* appliquée à la religion procède, dans la pensée de Panikkar, par comparaison en cinq étapes: l'isolement lié à l'ignorance mutuelle du fait des barrières géographiques et historiques; l'indifférence lors du premier contact, spécialement de la part de la religion qui se croit supérieure aux autres; la condamnation des autres religions, qui s'accompagne de la conquête de l'autre à convertir à notre propre point de vue; la coexistence de la manière de voir et de faire de l'autre avec la nôtre, au nom du doute intellectuel que ne peut manquer de susciter l'autre malgré sa conversion (plutôt forcée) à notre point de vue; la fécondation mutuelle comme le moment du dialogue interreligieux à travers la convergence des frontières. À partir de ce moment, la compréhension mutuelle se profile en alternative à toutes les formes de violence exclusiviste¹⁰.

9. Panikkar a consacré de nombreux écrits à l'herméneutique, notamment dans son rapport à la religion et à l'hindouisme. Pour lui, l'herméneutique « is the art and science of interpretation, of bringing forth significance, of conveying meaning, of restoring symbols to life and eventually of letting new symbols emerge. Hermeneutics is the method of overcoming the distance between a knowing subject and an object to be known, once the two have been estranged » (Panikkar, 1979: 8).

10. Pour plus de détails, voir la préface de Panikkar à Jacques Langlais, *Le Bouddha et les deux bouddhismes* (Montréal, Fides, 1975). Panikkar étoffa ces cinq moments dans sa conférence « Methodological Complementarity between the Comparative Study of Religion and the Intra-religious Dialogue », organisée à Rome par le Centre for Indian and Inter-religious Studies, le 12 janvier 1978.

Que d'éléments de comparaison entre le christianisme (Occident) et l'hindouisme (Inde), dès lors, donnés sur le plan de différence nourricière de l'un par l'autre. Panikkar résume ainsi cette comparaison :

L'Inde reconnaît immédiatement plusieurs degrés de vérité mais une seule réalité, tandis que l'Occident est plutôt incliné à admettre une vérité (la vérité est une, et quand on parle de multiplicité de vérité, on craint de scandaliser), mais une réalité multiple. (Panikkar, 1962 : 253)

Un autre élément de comparaison, sans doute fondamental, concerne l'orthodoxie doctrinale, censée être universalisable en Occident, et l'*orthopraxis* de l'infini qui, pour l'hindou, ne s'exprime jamais qu'en l'homme inscrit dans une tradition donnée. Écoutons plutôt Panikkar lui-même :

La religion est *praxis*, orthopraxis beaucoup plus qu'orthodoxie; celle-ci a un sens seulement si elle est intégrée dans la première. L'hindouisme est beaucoup plus un *ergon*, une liturgie, une voie, une action qu'une philosophie ou une théologie. (Panikkar, 1962 : 248¹¹)

En somme, la différence rend possible le dépassement de la distance qui sépare les religions, dans le cas de figure. L'herméneutique apparaît comme la manière de ce dépassement; elle est une attitude existentielle consistant en une perte d'innocence, en découvrant que sa propre compréhension des choses est problématique puisqu'en deçà de la compréhension, « [u]nderstanding... is no longer an innocent, direct, uncritical, unreflexive attitude, but an awareness that I am "standing under" the thing wich I say I understand » (Panikkar, 1975 : 13). C'est de l'herméneutique *diatopique* qu'il s'agit et dont le cœur est le dialogue dialogique (sur lequel je reviens un peu plus loin)¹² allant au-delà du logos (l'intelligibilité dialectique de ce qui est nommé, à la manière occidentale) vers le *muthos* (le fonds dans lequel tout logos puise ses significations, mais qui demeure lui-même indicible, à la manière orientale).

11. Bien entendu, la comparaison entre l'Occident et l'Orient ne s'arrête pas là. Ainsi en est-il de la primauté du principe de contradiction et de la primauté du principe d'identité, de la dualité et de la non-dualité, de la philosophie comme simple spéculation rationnelle et de la philosophie comme expérience de vie raisonnable, de l'autonomie du sujet pensant et de l'*ontonomie* de l'être y compris dans le sujet pensant, de la connaissance comme *adaequatio* de la chose en soi et de l'intellect en soi et de la connaissance comme *adaequatio* de la réalité donnée et de moi qui veux la connaître pour la réaliser dans ma vie...

12. « *Dialogical dialogue* », parfois traduit par « dialogue dialogal ».

La recherche de la complémentarité

La distance n'épuise pas la différence ; au-delà, voire malgré la distance, la complémentarité demeure possible. La complémentarité : voilà, méthodologiquement parlant, l'autre versant du dialogue dialogique. Il est vrai que Raimon Panikkar n'en parle pas sur le plan de la méthode ; néanmoins, il y a lieu de distinguer entre autres trois moments de ce dialogue dialogique, en route vers la complémentarité au-delà de la distance :

- le préalable : la reconnaissance de l'Autre comme un Toi, et non pas seulement comme un non-moi dressé devant le Moi. L'Autre est un Je comme moi-même, mais un Je qui, en tant que tel, ne s'épuise pas dans sa possible opposition à moi, mais est appelé à se dépasser¹³ ;
- la condition : la relativisation de toute hégémonie ou tendance à l'hégémonie par quelque Moi que ce soit. Ainsi, puisque l'Occident occupe une position hégémonique par rapport aux autres¹⁴, il lui importe de procéder à un « désarmement culturel » au sens où il n'est qu'un Je parmi d'autres Je, un Moi parmi des Toi¹⁵ ;
- la mise en exercice : entrer en dialogue compte tenu de ce préalable et de cette condition équivaudrait à se regarder à partir de l'Autre¹⁶. C'est-à-dire : se redécouvrir Soi ou Je à la lumière du Toi qui est aussi un Je, et se laisser transformer par lui, puisqu'il m'est complémentaire.

Bref, le dialogue dialogique permet de découvrir et d'apprendre de l'Autre à partir de son expérience religieuse ou culturelle profonde,

13. « [...] Au-dessus du dialogue dialectique il y a le dialogue dialogal. Ce dernier implique la découverte de l'autre comme d'un être qui parle et agit en son nom ; c'est-à-dire d'un autre qui est source propre d'intelligibilité. On découvre l'autre comme un toi – et non seulement comme un non-moi. On se rend compte qu'il est aussi un sujet et pas uniquement un objet. Ceci implique [...] que nous ne nous sentons plus autosuffisants dans aucun domaine » (Panikkar, 1987 : 29).

14. « Ce que nous entendons aujourd'hui par "le monde" est fondamentalement le résultat d'une vision occidentale qui se voudrait universelle » (Panikkar, 1999 : 6).

15. « L'Occident est un accident », ainsi sous-titrait Garaudy un ouvrage lumineux sur le dialogue des civilisations (1977).

16. À propos du dialogue, l'auteur disait qu'on y participe « non seulement en regardant en haut, vers la réalité transcendante, ou en arrière, vers la tradition originelle, mais aussi horizontalement, vers le monde des autres humains qui, eux aussi, ont pu trouver des voies conduisant à la réalisation de la destinée humaine » (Panikkar, 1987 : 30).

indicible, et pas seulement à partir de mon ou de son intelligibilité objective du monde¹⁷. Il est donc possible de transcender la distance, de converger tous ensemble vers, non pas une culture ou une religion tenues pour absolues, mais vers la « religion de l'humanité », aussi nouvelle que pluraliste, vers la « nouvelle innocence » émergeant du fond indicible des cultures et des religions du monde.

Vers le dialogue des cultures

Grâce à la comparaison et à la redécouverte de la différence, la complémentarité apparaît comme faisant partie des nouvelles avenues possibles dans les relations entre les cultures comme entre les religions. On l'a dit : l'ordre n'est plus celui de l'hégémonie de la modernité issue des Lumières et son corollaire qui est l'occidentalisation du reste du monde, cultures et religions comprises. D'où le dialogue des cultures et des religions s'impose comme un impératif, à savoir l'« impératif interculturel » basé, non sur une culture ou une religion absolue, mais sur le pluralisme de la réalité dans lequel s'inscrit le pluralisme des religions et des cultures.

La poursuite d'un tel dialogue passe entre autres par deux étapes réflexives, relatives à la redécouverte du pluralisme et à la recherche des alternatives au « monisme culturel » de l'Occident moderne et hégémonique. Toutefois, un préalable méthodologique autant que terminologique s'impose.

La relation entre religion et culture

Ce préalable pourrait se dire sous forme interrogative : Raimon Panikkar passe-t-il de la religion à la culture, du dialogue interreligieux au dialogue interculturel ? Je suis tenté d'y répondre : oui et non. L'hésitation n'est, heureusement, que de forme dans le contexte. Comment cela ?

17. En 1953 déjà, parlant du travail de l'ethnologue, cette « manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est "autre", et exige que nous nous transformions nous-mêmes » (*op.cit.* : 157), Merleau-Ponty constatait que « vérité et erreur habitent ensemble à l'intersection de deux cultures, soit que notre formation nous cache ce qu'il y a à connaître, soit que au contraire elle devienne, dans la vie sur le terrain, un moyen de cerner les différences de l'autre » (*op.cit.* : 158).

Sans les confondre, Panikkar donne un sens très précis à la religion dans son rapport à la culture. La culture, affirme-t-il, s'enracine dans un *muthos* ou mythe proprement dit, « qui est-ce qui permet une narration des mythes [...] horizon qui offre la condition d'intelligibilité de tout ce qui est dit ensuite » (Panikkar, 1998 : 109). De sorte que toute culture repose sur ce « mythe englobant » qui le fonde au niveau indicible et qui, ici et maintenant, « rend plausible, c'est-à-dire crédible, le monde dans lequel nous vivons, où nous sommes » (Panikkar, 1998 : 109). Par conséquent, non seulement « la culture n'est pas un simple objet, parce que nous sommes constitutivement immergés en elle comme sujets [...] mais elle] permet de croire au monde où nous vivons » (Panikkar, 1998 : 110). En un mot, « mythe et foi sont corrélatifs » (Panikkar, 1998 : 109).

C'est en ce sens précis que la culture comporte une dimension religieuse, en l'espèce d'une vision qui nous rend le monde visible et vivable. C'est aussi en ce sens que la religion comporte une dimension culturelle, liturgique, vécue dans le monde concret. Mieux, dans la mesure où la religion chez Panikkar unit l'orthodoxie (doctrine conforme) et l'*orthopraxis* (pratique correcte), et où la distinction des religions culmine dans leur fécondation mutuelle (sur le plan pratique davantage que sur le plan doctrinal) le dialogue interculturel s'avère être le plus proche parent du dialogue interreligieux.

La redécouverte du pluralisme originel

Qu'il s'agisse de religion, de culture ou d'autre chose, nous parlons en fait de la réalité comme telle. La totalité de ce qui est, que Raimon Panikkar appelle la réalité, non seulement transcende la conscience (action, pensée, imagination, etc.) qu'on peut en avoir, mais elle la prédomine. Or, cette réalité est pluraliste par définition. C'est cela que notre auteur nomme le « pluralisme originel » :

[...] Pluralisme signifie l'acceptation de notre contingence, la reconnaissance que ni moi ni nous, n'avons de critères absolus pour juger le monde et les autres. Pluralisme signifie qu'il y a des systèmes de pensée et cultures [...] incommensurables. (Panikkar, 1999 : 21)

Ce pluralisme originel comporte trois principales caractéristiques :

- sur le plan fondamental, il est de l'ordre de l'indicible. En lui, la réalité est donnée, elle est don à ma réalisation dans ma compréhension de cette donnée. D'où ma compréhension de la réalité n'est jamais qu'une partie de celle-ci, elle ne peut en faire le tour ni dire ce qu'il en est en fin de compte;
- sur le plan épistémologique, le pluralisme originel est proprement irréductible à une partie de lui-même, par exemple à un savoir le concernant, si éclairé soit-il. En effet, la vérité n'est jamais que partie de vérité, vérité partielle à l'intérieur d'un tout harmonieux;
- sur le plan pratique et à titre illustratif, le pluralisme originel est préalable à tout projet ponctuel de pluralisme politique ou démocratique et l'englobe anticipativement¹⁸.

À tout prendre, ce pluralisme originel, qui est celui-là même de la réalité en tant que telle, n'est pas le produit d'un savoir humain. Il se laisse redécouvrir grâce aussi bien à notre raison qu'à toutes nos autres dimensions. Il est ce lieu « mythique » en lequel s'enracine la « foi » que nous avons en notre « savoir » du monde; il est le *muthos* de toute religion ou de toute culture existantes.

La recherche de l'alternative

Le pluralisme originel introduit à une nouvelle forme de religion, située au-delà des religions connues. Pour la nommer, l'hégémonie de l'Occident à certains égards triomphaliste doit être dépassée, non pas en la substituant par une autre qui serait meilleure, mais par la redécouverte dans nos vies, religions et cultures de la nouvelle innocence qu'exprime l'impératif interculturel. Panikkar voit dans l'alternative à la modernité issue des Lumières, qui fonde l'hégémonie occidentale, le lieu de ce dépassement.

Alternative, qu'est-ce pour notre auteur dans cette conjoncture? Considérant que « l'alternative doit être, au départ, une utopie au sens littéral: elle n'a pas de [...] place » (Panikkar, 1999: 30) ni dans le système ni en dehors du système, Panikkar estime que c'est « la réalité elle-même

18. C'est cela que l'auteur appelle le métapolitique. Le métapolitique, « c'est le fondement anthropologique du politique, la relation transcendante entre la politique et ce qui la soutient et la fonde: le sens de la vie » (Panikkar, 1999: 43).

[qui] est alternative [à la culture moderne], voire polarité relationnelle, et non pas seulement alternance dialectique » (Panikkar, 1999 : 35). De sorte que « l'interfécondation des cultures » est le lieu de l'alternative à toute hégémonie religieuse ou culturelle. Pour l'auteur, cela ne relève pas d'une option parmi d'autres, mais bien de ce qu'il appelle l'impératif interculturel ou, en un mot, l'interculturalisme.

Dans le mot « interculturalisme », le pluralisme de la réalité procède de l'humain, du cosmique et de l'infini. Ce mot est ici porteur d'une nouvelle vision du monde basée sur la nouvelle innocence. Si bien que, contre toute hégémonie, l'interculturalisme impose le dialogue des cultures et, donc, des religions. Voilà pourquoi, pour Panikkar et conformément au pluralisme originel, l'alternative recherchée consiste en propre aux alternatives (au pluriel!) proposées par les cultures et religions du monde au monisme culturel dû à l'hégémonie occidentale. D'un tel dialogue, qui va au-delà de la raison, peut émerger la « réconciliation universelle » contre le « rétrécissement unilatéral » de toutes les cultures en une seule, si puissante soit cette dernière ici et maintenant.

L'interculturalisme selon Panikkar

Mais qu'est-ce que l'interculturalisme selon Panikkar ?

La complémentarité dans nos différences, telle est la leçon qu'enseigne l'auteur à propos du dialogue interreligieux. Des alternatives culturelles et religieuses à l'hégémonie de la culture moderne de souche occidentale, au nom du pluralisme originel, voilà l'autre leçon à tirer du dialogue des cultures. L'interculturalisme est cette notion qui traverse, emporte et assume pleinement chacun des deux types de dialogue.

Ci-dessous, j'endosse le risque de tenter une définition de l'interculturalisme, suivie de la caractérisation de sa dimension pratique, le tout selon Raimon Panikkar¹⁹.

Il importe de noter tout de suite que Panikkar est pleinement conscient du caractère périlleux de l'entreprise consistant à définir

19. Quitte à répéter ici ou là ce qui a déjà été dit, voire à simplifier une pensée par trop complexe. Cela étant, la densité de l'œuvre de Panikkar est telle que je dois m'excuser de n'avoir pas fourni l'effort heuristique nécessaire pour pouvoir « tout » dire sur sa conception de l'interculturalisme.

l'interculturalisme, voire à simplement le questionner. En effet, « l'interculturalisme est problématique. Dès que j'ouvre la bouche [...] je me vois obligé d'employer une langue concrète, avec laquelle je me trouve complètement dans une culture particulière » (Panikkar, 1998 : 102). Est-ce à dire qu'il faut garder le silence à son sujet, de peur d'oser s'appropriier le *no man's land* qu'il est ? Que non ; même si semblable attitude serait sans doute plus sage à observer ! Il n'est pas non plus question de sortir de notre culture – ce serait essayer de sauter par-dessus notre ombre, comme dit l'auteur –, mais de prendre nos précautions en nous ouvrant « dans la mesure où cela nous [est] possible, à l'expérience de la réalité d'autres cultures, disposés [que nous sommes] toujours au dialogue avec elles » (Panikkar, 1998 : 108).

Cela étant, l'interculturalisme selon Panikkar est un impératif donné en matière de nouveau « mythe émergent », pour notre temps. Trois arguments viennent au secours de cette tentative de définition :

- l'interculturalisme n'est pas une option parmi d'autres ; il est une nécessité vitale pour notre époque, ne serait-ce que pour la raison toute simple que « dans le contexte mondial d'aujourd'hui on ne peut pas parler d'absolu puisqu'on ne partage pas un même mythe » (Panikkar, 1987 : 30). Il s'agit donc d'un impératif relatif à l'inévitable dialogue des cultures ;
- l'impératif interculturel remonte à la réalité elle-même et à son pluralisme originel. C'est en cela qu'il est utopique. Et c'est pourquoi il est à la fois partie intégrante et partie prenante de la donnée fondamentale, du *muthos* générique qui transcende tout logos et tout *muthos* spécifique de telle ou telle culture ou religion. Son horizon est celui d'une nouvelle innocence au cœur de la nouvelle « religion de l'humanité » ;
- concrètement, l'impératif interculturel n'est possible que sous le signe de la réciprocité. Il s'agit d'un type de relation constitutif de la réalité en tant que telle. La réciprocité, en effet, n'est possible qu'entre au moins deux éléments mis en présence l'un de l'autre. Aussi l'interculturalisme suppose-t-il la reconnaissance de l'Autre dans sa différence irréductible. L'interfécondation ou la fécondation mutuelle des religions et des cultures relève fondamentalement de cette dynamique de la réciprocité intime à la réalité.

Au total, sans nier, exclure ou seulement inférioriser la raison, les cultures ou les religions existantes ni aucun de nos ancrages dans l'une ou l'autre d'entre elles, l'interculturalisme consiste en une redécouverte de notre dimension radicale d'êtres interculturels.

Le dialogue dialogique

S'il est une caractéristique de l'interculturalisme selon Panikkar qui n'est pas encore explicitée, c'est bien celle du dialogue dialogique. En effet, c'est le dialogue dialogique qui constitue la modalité pratique de l'impératif interculturel. Qu'est-ce à dire ? J'ai repéré entre autres trois points d'explicitation chez notre auteur :

- le dialogue dialogique porte sur le *muthos*, cette partie immergée de toute culture. En lui et au quotidien, l'interculturalisme transcende le raisonnement de type dialectique pour aller puiser dans cette couche radicale (au sens étymologique de *radix* [« racine »], ici « relative aux racines ») de toute culture, y compris la culture moderne. Le dialogue dialogique culmine dans le nouveau mythe pluraliste et émergent ;
- ce « nouveau » *muthos* surgit et s'impose à notre époque non pas du dehors (d'une révélation divine, par exemple), mais à partir de la nature même de l'ensemble de la réalité pluraliste. Précisément, la réalité comprend trois dimensions fondamentales : le proprement cosmique dominé par la matière, le proprement humain, qui comprend le corps et la conscience, et le proprement infini ou le divin (à prendre au sens grec de *θεός* : « en dehors du monde ») ;
- cette nouvelle vision axée sur l'humain, le cosmique et le divin ou l'infini, Panikkar l'appelle, outre la « religion de l'humanité » ou la « cosmologie planétaire », la vision *cosmothéandrique*. C'est elle qui relie la totalité de ce qui est à la sacralité de la vie constitutive de l'humain, du cosmique et du divin.

Bref, l'interculturalisme est un mythe émergent qui a son lieu dans le dialogue tant des religions que des cultures. Il n'est pas optionnel, mais impératif.

Panikkar au Québec

Je ne crois pas me tromper en affirmant que l'une des plus importantes réceptions de la pensée de Panikkar dans le monde a eu lieu à l'Institut interculturel de Montréal (IIM). Dès 1966, à l'époque où l'IIM s'appelait encore le Centre Monchanin, ses écrits nourrissaient aussi bien sa réflexion que son action (Vachon, 1998 : 6, note 6). En 1968 est créée la future revue *InterCulture* sous l'appellation inaugurale de *Monchanin Information* ; Panikkar sera adopté tout de suite comme son mentor. En fait, écrit Vachon (1998), « le cœur, l'âme et l'esprit de l'IIM et de sa revue viennent aussi de l'expérience vécue et des écrits d'un visionnaire et fondateur invisible : Raimon Panikkar. »

De Jacques Langlais, le fondateur du Centre Monchanin, à Robert Vachon, son successeur à la direction de l'organisme, jusqu'à l'arrivée de Kalpana Das en 1968, l'IIM est passé de la sensibilité à l'Inde à l'adoption de Panikkar comme mentor²⁰. La réception de ce dernier au Québec passe donc par l'IIM. Lorsque Das devient directrice en 1979, l'IIM s'efforcera de traduire en actes l'interculturalisme que disait notre auteur sur le plan plutôt théorique²¹.

À quoi j'ajoute que c'est surtout la pensée de Panikkar que l'IIM a diffusé pendant plus de trente ans dans les organismes communautaires et publics du Québec²². D'où tout l'intérêt de relire Panikkar au moment où l'interculturalisme a pignon sur rue auprès des penseurs québécois, mais dans une direction tout autre que celle de celui qui se voyait chrétien, hindouiste et bouddhiste.

* * *

S'il me reste quelque chose à dire, c'est sans doute ceci : l'interculturalisme selon Raimon Panikkar comporte des exigences déstabilisantes. Je les

20. Pour un aperçu historique de l'IIM, voir Lévy et Gratton, dans le présent ouvrage.

21. Sans doute importe-t-il de signaler ici que non seulement Panikkar est véritablement né au Québec à travers l'IIM, mais aussi que ce dernier a fait don de toutes ses publications qui garnissaient les rayons de sa bibliothèque à la Faculté de théologie et sciences religieuses de l'Université de Montréal, où elles sont accessibles à tout le monde.

22. Voir le texte de Gratton dans le présent ouvrage.

organiserai, d'un côté, dans une perspective « négative » et, de l'autre, dans une perspective « positive ».

Premièrement, l'interculturalisme selon Panikkar répugne à la réduction, qu'elle soit d'ordre politique ou d'ordre épistémologique. Sur le plan politique, l'interculturalisme répugne à n'être qu'un modèle de pluralisme politique ou une stratégie d'action en matière de gestion de la diversité réduite aux seuls immigrés (dans le cas du Québec), dans l'unique but d'intégrer les minorités issues de l'immigration dans le moule *monoculturel* de la majorité. Sur le plan épistémologique, l'interculturalisme répugne à n'être qu'un objet d'étude dont on pourrait faire le tour, ou un concept objectivement définissable, encore moins un paradigme pour l'étude de la diversité²³.

Deuxièmement, l'interculturalisme selon Panikkar constitue une interpellation à trois niveaux au moins. Il interpelle toute hégémonie culturelle tendant vers le monisme culturel, en ce sens qu'il invite toutes les cultures en présence à se féconder mutuellement²⁴. Il interpelle toutes les religions, au-delà de leur orthodoxie doctrinale respective vers la religion de l'humanité que Panikkar appelle aussi la cosmologie planétaire. Il interpelle toute prétention à la vérité ou à l'absolu, parce qu'expérience existentielle, vers la nouvelle expérience *cosmothéandrique* qui est en propre l'expérience interculturelle²⁵.

Bibliographie

- GARAUDY, Roger, *Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident*, Paris, Denoël, 1977.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953.
- PANIKKAR, Raimon, « Le fondement du pluralisme herméneutique dans l'hindouisme », *Archivio di filosofia* n^{os} 1-2, *Atti del Colloquio internazionale su demitizzazione e immagine*, Rome et Gênes, 1962, p. 243-259 (suivi de la transcription de la discussion).

23. Pour un examen plus poussé, voir mon deuxième texte dans ce volume.

24. L'Autre, disait Robert Vachon explicitant la pensée de Panikkar, n'est pas seulement un vide à remplir, c'est aussi une plénitude à découvrir.

25. J'assume pleinement l'absence de toute critique vis-à-vis de la pensée de Raimon Panikkar dans l'essai qui se termine ici. Mon but était seulement de rendre compte du mieux que je pouvais de la pensée d'un auteur emblématique de l'interculturalisme et de souligner l'influence qu'il a eue au Québec à travers l'IIM.

- , *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-cultural Studies*, New York, Ramsey et Toronto, Paulist Press, 1979.
 - , « Le dialogue intrareligieux », *Interculture: la transformation de la mission chrétienne en dialogue*, vol. 20, n° 4, Cahier 97, automne-octobre 1987, p. 29-32.
 - , *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.
 - , « Sur l'herméneutique de la tradition dans l'hindouisme » *Archivio di filosofia*, n°s 1-2, 1963, p. 343-364.
 - , dans *Monchanin*, numéro spécial consacré à R. Panikkar: « Table ronde pour l'échange, la recherche, le rapprochement », vol. VIII, n°s 3-5, Cahier 50, juin-décembre 1975.
 - , « Religion, philosophie et culture », *InterCulture*, Cahier 135, octobre 1998, p. 101-124.
 - , « Les fondements de la démocratie (force, faiblesse, limite) », *InterCulture*, Cahier 136, avril 1999, p. 4-23.
- VACHON, Robert, « L'IIM et sa revue. Une alternative interculturelle et un interculturel alternatif », *InterCulture*, Cahier 135, octobre 1998, p. 4-75.

TROISIÈME PARTIE
L'INTERCULTUREL EN ACTION

CHAPITRE 7

Quelques figures marquantes des débuts de l'interculturel au Québec

Joseph Josy Lévy

Dans la genèse du mouvement interculturel au Québec, la fin des années 1950 et le début des années 1960 sont marqués par une intense activité dans ce domaine avec la mise en place de nombreuses initiatives. On assiste ainsi à cette époque à un bouillonnement d'idées et d'expériences sur l'interculturel qui n'obéit pas à un modèle unique, mais explore des avenues diverses. C'est à ce moment que naît le Centre Monchanin, qui deviendra, plus tard, l'Institut interculturel de Montréal. Ce texte est une modeste contribution à la compréhension de l'évolution de l'interculturel au Québec, il décrit l'apport du Centre Monchanin à la réflexion et à l'action interculturelles.

Ma contribution n'est pas seulement livresque ; elle se fonde sur une expérience personnelle, acquise dans les années où j'étudiais en anthropologie à l'Université de Montréal, à partir de 1966. En effet, arrivé au Québec en 1965 du Maroc, j'ai eu l'occasion et la chance de me plonger très rapidement dans le tourbillon des rencontres interculturelles qui commençaient à prendre place à Montréal. Ma rencontre avec Jacques Langlais, le fondateur et alors directeur du Centre Monchanin, survient au cours de l'été 1966, alors qu'il préparait l'une des activités centrales de cette institution, son *seminar* annuel auquel j'ai participé, et qui eut lieu sur Grindstone Island, une petite île sur le lac Rideau en Ontario. De 1966 jusqu'en 1972 environ, j'ai fréquemment participé aux activités du Centre, puis plus rarement après, mais sans perdre totalement le contact. Ainsi,

j'ai continué à prendre part aux nouveaux projets de Jacques Langlais, comme la fondation Les amis du Centre Monchanin qui collectait des fonds pour le Centre.

Cette proximité avec Langlais a débouché sur une profonde amitié qui s'est maintenue jusqu'à sa mort en 2008 et qui s'est concrétisée par ma collaboration à la rédaction de son autobiographie. À ce propos comme anthropologue, il me semblait important de connaître son itinéraire personnel, les influences qui l'ont marqué, ses opinions sur la rencontre interculturelle de même que ses nombreuses réalisations dans ce domaine. Je l'ai ainsi interviewé pendant de très longues heures, cernant les détails de son récit de vie pour mieux comprendre les transformations de la société québécoise, de son tissu social et religieux pluraliste, de même que sa propre contribution à son évolution interculturelle. Ce récit de vie a donné lieu à un ouvrage paru en 2000, intitulé *Du village au monde : à la rencontre des cultures*. Faut-il le dire, ce titre est un clin d'œil à celui d'un roman du célèbre poète bengali Rabindranath Tagore, *La maison et le monde*. Paru en 1916, il traitait des tensions religieuses entre hindous et musulmans au Bengale, région où Langlais devait se rendre après son ordination sacerdotale, et aussi des rapports avec la culture anglaise. Nikhil, l'un des principaux protagonistes du roman, adopte une position pacifiste mais indépendantiste, tout en privilégiant la modération dans le domaine religieux et sans rejeter l'apport de l'Angleterre dans la modernisation de son pays. Ce positionnement rejoint d'une certaine façon les idées fondamentales de Jacques Langlais, lui aussi nationaliste, pacifiste et partisan du dialogue entre anglophones et francophones au Québec et au Canada, dialogue auquel il a consacré une bonne partie de sa vie.

C'est dans cet ouvrage que je puiserai les principales réflexions portant sur la création du Centre Monchanin et sur les figures principales qui l'ont influencé. La biographie de Robert Vachon, l'un des cofondateurs du Centre, intitulée *Vivre à l'interculturel. Robert Vachon : un itinéraire spirituel à la croisée des cultures et des religions* (Baxer, 2007), m'a aussi fourni des données sur les premières années du Centre et les différentes phases de son évolution.

Les premiers essais

Pour mieux cerner l'originalité du Centre, il est important de situer le contexte montréalais interculturel à la fin des années 1950 et au début des années 1960. On peut rappeler ici la mise en place du dialogue œcuménique inauguré par le jésuite Irénée Beaubien, la création du Conseil canadien des chrétiens et des juifs, mais surtout l'ouverture du Carrefour international des étudiants qui commença ses activités en 1961 et les maintiendra jusqu'en 1967. Parmi toutes ces initiatives, le Carrefour international des étudiants constitue un moment significatif dans l'établissement de l'interculturel au Québec.

Fondé par les Auxiliaires féminines internationales, un organisme catholique, le Carrefour, sis Rue Wilderton, près de l'Université de Montréal, accueillait alors des Québécois et des étudiants et stagiaires étrangers, mais aussi des immigrants originaires d'Afrique, d'Haïti, de l'Asie du Sud-Est et du Moyen-Orient. Parmi ses objectifs, comme le rapporte Einsle, l'une des animatrices du Carrefour, figure une référence directe à la rencontre interculturelle qui vise à « favoriser » la connaissance de l'autre par l'amitié entre des personnes d'expériences culturelles, sociales et religieuses diverses ; ouvrir un dialogue permettant la confrontation de différents systèmes de pensée, pour que chacun puisse trouver son identité propre et une saine affirmation de soi et de sa culture, qui le rende libre de respecter « les autres ». (Einsle, 1968 : 34)

Si l'atteinte de cet objectif ne passe pas par la mise en place d'une perspective théorique ou méthodologique précise, la sociabilité pratiquée au Carrefour mettait de l'avant des motivations originales : l'amitié interculturelle, l'intérêt pour la diversité et les rencontres interculturelles, les rencontres associées à un idéal de fraternité ou comme moyen de mieux assumer son identité nationale, religieuse ou individuelle par l'échange.

L'expérience du Carrefour international des étudiants, bien que de courte durée, met déjà en relief le début de la diversification ethnoculturelle du Québec, survenue dans un contexte marqué par la décolonisation et les transformations majeures de la société québécoise, ainsi que par la prise de conscience de la nécessité de la rencontre interculturelle. Celle-ci se précisera avec la fondation du Centre Monchanin.

Les débuts avec Jacques Langlais

Le Centre Monchanin occupe une place essentielle dans l'histoire interculturelle du Québec. Non seulement la place et le rôle de cet organisme n'ont pas encore été appréciés, mais ce chapitre de l'histoire du Québec demande encore à être étudié en profondeur.

Le rôle de Jacques Langlais, prêtre de la Congrégation de Sainte-Croix, est dans ce contexte de tout premier ordre. Après un long séjour en sanatorium, qui l'a empêché de s'établir comme missionnaire en Haïti, il a occupé le poste de rédacteur de la revue missionnaire *Orient*. Il ne mettra pas longtemps à réorienter son contenu, en s'inspirant des réflexions théologiques effervescentes sur le plan international, ainsi que de ses nombreux voyages en France, au Japon, en Asie du Sud-Est, en Inde, en Israël, en Italie et ailleurs. Il va ainsi se constituer un réservoir d'expériences, d'intuitions et de réflexions, liées à la question de la diversité religieuse dans le Montréal de la Révolution tranquille et aux travaux du concile Vatican II qui ouvraient de nouvelles perspectives sur la rencontre interreligieuse.

Cet ensemble d'influences l'a amené à créer le Centre Monchanin en 1963. Le choix de ce nom n'est pas anodin. Si Langlais n'a pas rencontré personnellement le père Monchanin, déjà décédé au moment où il a visité l'ashram qu'il avait fondé, l'expérience et l'œuvre de ce missionnaire vont profondément inspirer sa réflexion. Dans son autobiographie, il rend compte de l'importance du modèle proposé par Jules Monchanin pour la rencontre interculturelle, en insistant sur l'importance de l'ouverture à une culture autre et à sa dimension expérientielle :

Il était pour moi le pionnier d'un missionnariat nouveau, dont le geste rappelle ceux de Ricci et de Nobili. Il a voulu accueillir la culture de l'Inde, et singulièrement sa culture religieuse, en se mettant à l'école de ses maîtres spirituels en quête de l'expérience mystique. (Langlais, 2000 : 155)

Il a souligné l'originalité de cette approche, précisant qu'elle se réalise dans les années 1930, à un moment où la pensée coloniale et missionnaire était encore dominante. En privilégiant la rencontre des maîtres hindous en Inde même, Monchanin a remis en question les préjugés, les stéréotypes et l'affirmation de la supériorité du christianisme sur les autres religions, critiquant ainsi les fondements ecclésiaux de son époque. Ce que retient

aussi Jacques Langlais de cette démarche, c'est ce mouvement de décentration profonde et nécessaire dans la rencontre avec l'autre. En favorisant les qualités d'écoute et d'accueil dans le contexte de relations plus ouvertes et plus cordiales, la transformation intérieure peut alors survenir. La philosophie du Centre Monchanin à ses débuts s'est inspirée directement de cette perspective. Contrairement au Carrefour international des étudiants où le recrutement s'effectue dans un bassin de population relativement limité, celui des étudiants, le Centre rejoint le milieu québécois dans sa diversité en ce qui concerne l'âge et l'origine, en visant les premières vagues d'immigrants francophones d'Asie et d'Afrique du Nord. En l'absence de structures d'accueil adéquates des nouveaux arrivants, le Centre est apparu comme « un lieu d'apprentissage de la rencontre interculturelle, où Québécois et nouveaux venus puissent se découvrir mutuellement par l'expérience du dialogue et de la *convivance* » (Langlais, 2000 : 235).

Jacques Langlais est aussi interpellé par la question du terrorisme qui sévit dans les années 1960 avec les actions du Front de libération du Québec (FLQ). Il y voit l'expression d'une stratégie, impatiente, de violence qui va à l'encontre du projet de société québécoise qu'il envisage. À ses yeux, l'aspiration à l'indépendance, légitime dans son projet, ne peut se faire que dans un processus de mûrissement qui demande une persévérance à long terme et nécessite les qualités et les valeurs prônées par le Centre, alors que « [l]a violence allait directement à l'encontre de l'idéologie qui était à la base du centre, qui se voulait un lieu de rencontre interculturelle, de rapprochement et ultimement une école de *convivance* » (Langlais, 2000 : 231).

On le voit, la notion de *convivance* est essentielle dans le lexique de Jacques Langlais et elle revient à plusieurs reprises dans son autobiographie. Il souligne d'ailleurs le choix explicite de ce concept, qui constitue une première approximation du projet du Centre à ses débuts, alors que la théorie et l'approche interculturelle sont encore en gestation. Cette *convivance* se fonde sur l'écoute qui renverse le rapport hégémonique occidental et sa propension à l'impérialisme tant spirituel que culturel :

Nous avons commencé timidement, par du travail d'exploration sur le terrain. Pourquoi ne pas commencer par nous rencontrer, vivre des expériences de *convivance* – ce néologisme nous semblait plus signifiant que les mots *convivialité*, *échange* ou *partage* – et surtout, mettre à la base de notre approche un seul parti pris : l'écoute ? Avec le recul du temps, je me rends

compte que cette option de l'écoute [...] allait à l'encontre d'une attitude sans doute héritée de l'époque coloniale dont l'Occident sortait à peine et plus profondément de la tradition missionnaire de notre christianisme occidental [...]. [...] Il fallait renverser la vapeur et commencer à dire à nos amis venus du bout du monde: «Nous sommes prêts à vous écouter.» (Langlais, 2000: 237)

Les approches expérimentées pour favoriser cette écoute et cette rencontre présentaient une originalité certaine pour l'époque. Elles privilégiaient, dans le cadre de *seminars* (terme allemand différent du mot français «séminaire», trop connoté intellectuellement et religieusement), l'établissement de relations interpersonnelles dans une certaine durée et dans un contexte propice au dialogue et à l'échange «sur le plan de toute la personne, [d'] une écoute inconditionnelle centrée sur l'attention à l'autre allant jusqu'à l'acceptation de sa différence» (Langlais, 2000: 238). Pour améliorer ce climat d'écoute, la décentration spatiale et culturelle apparaissait comme essentielle, car elle obligeait les participants à se rencontrer dans des conditions de dépaysement partagé, d'où le choix explicite de lieux extérieurs au Québec, en Ontario et aux États-Unis. La décentration s'effectue alors sur un certain nombre de plans: alimentation, langue, environnement, architecture, etc. Elle favorise ainsi une situation d'égalité entre les participants et «Il n'y avait plus ni hôtes qui accueillent, ni étrangers qui sont accueillis» (Langlais, 2000: 238).

Il faut aussi souligner une autre innovation importante, à savoir l'introduction d'une perspective psychologique dans ce travail d'écoute, sous l'influence de trois courants. La première influence est celle de Carl Rogers, l'un des fondateurs de l'école de psychologie humaniste américaine qui, par son approche thérapeutique centrée sur le patient, a mis l'accent sur le principe de l'acceptation inconditionnelle d'autrui. Si Jacques Langlais ne s'étend pas sur l'influence de ce thérapeute, une révision des principes du paradigme *rogérien* confirme néanmoins sa convergence avec ceux du Centre Monchanin. Edmond Marc, un psychologue et enseignant français, dans sa préface au livre de Rogers, *Les groupes de rencontre*, insiste sur l'importance de l'«attitude d'écoute et de compréhension empathique», qui renvoie à un «intérêt authentique pour autrui, un effort pour entrer dans son univers affectif et cognitif, une capacité à éprouver et à partager ses pensées et ses sentiments afin de mieux partager ses composantes». Cette «centration sur la per-

sonne», sur la « rencontre », sur l'« expérience émotionnelle et affective » est ainsi réappropriée dans la rencontre interculturelle, en dehors de toute visée thérapeutique, mais non sans transformer en profondeur les participants.

Cette influence *rogérienne* se fait aussi sentir dans le choix du groupe de rencontre comme structure de dialogue et d'écoute, une approche favorisée par le Centre Monchanin, qui adoptait aussi la dynamique de groupe, qui était en plein développement au Québec comme modalité d'intervention. Celle-ci constituait alors une perspective retenue au Québec par des psychologues religieux comme Bernard Gérard Mailhot, un dominicain, ou Aimé Hamann, un jésuite. Le premier avait ainsi, au début des années 1960, contribué à la diffusion des idées de Carl Rogers et de Kurt Lewin sur la dynamique de groupes, alors que le second, d'abord proche de Mailhot, s'en est éloigné plus tard pour adopter des approches plus corporelles. On voit ainsi se dégager l'importance d'une approche existentielle, complément indispensable aux approches objectives prônées dans les sciences religieuses. Conformément à cette optique, les *seminars* privilégiaient un dispositif d'échanges en petits groupes de 6 à 7 personnes sous la conduite d'un animateur-facilitateur de la rencontre, dont le rôle est de maintenir un climat accueillant et un approfondissement de la thématique choisie : « Cette attention portée à la dimension interpersonnelle du dialogue – pour qu'il demeure "existentiel", disons-nous dans notre jargon, c'est-à-dire incluant le "vécu", le niveau "socio-émotif" et non pas seulement intellectuel ou cérébral – a été l'apport principal de Louise [Léger] » (Langlais, 2000 : 239), une religieuse influencée par les apports de la dynamique de groupes.

Une troisième influence qui allait orienter les activités du Centre est celle de Raimon Panikkar, un prêtre et théologien spécialiste de l'Inde, dont la réflexion portait largement sur la question du dialogue interreligieux, qu'il considérait comme inévitable dans le contexte contemporain et dont il avait défini les critères essentiels (ouverture, intériorité, profondeur, critères linguistiques et politiques, processus, incomplétude, pluralisme), tout en insistant sur les dimensions interpersonnelles qu'implique ce dialogue (Langlais, 2000 : 252)¹. Cette réflexion a ainsi contribué à mettre en place de nouvelles approches au Centre Monchanin, avec la

1. Voir aussi R. Panikkar, 1997.

mise en œuvre d'initiatives comme les *seminars* sur les grandes religions. Les conférences des professeurs étaient discutées par des personnes-ressources choisies pour leur engagement et leur connaissance de leur religion, afin de valider ou de nuancer le contenu des exposés. Par la suite, ces personnes-ressources, qui sont devenues ultérieurement des présentateurs et des formateurs des animateurs, étaient chargées de présenter le plus authentiquement possible leur vision du monde religieuse et culturelle, d'animer les échanges avec les participants et d'assurer la qualité du dialogue.

L'articulation entre ces différents courants de pensée montre déjà à l'époque l'importance du métissage théorique et pratique, à la fois local et international, qui avait cours au Québec, à un moment où la modernité s'installe et où la perspective interculturelle commence à s'imposer, avec un accent sur la dimension religieuse, sans cependant oublier le contexte culturel. Tel est, me semble-t-il, l'incalculable apport de Jacques Langlais aux débuts du Centre Monchanin.

L'apport de Robert Vachon

Ces orientations vont se préciser et se modifier avec l'arrivée de Robert Vachon au Centre vers 1966 et avec son activité comme codirecteur de 1967 à 1969. Sa biographie, publiée par Joseph Baxer (2007), aide à saisir les principales phases de son itinéraire intellectuel et spirituel, ainsi que sa contribution à la réflexion interculturelle montréalaise. Prêtre de la communauté des pères de la Salette, Robert Vachon donne une nouvelle direction nourrie par plusieurs influences, dont celle du père Bede Griffiths, un moine bénédictin installé en Inde où il avait fondé d'abord un ashram intégrant les perspectives monastiques indienne et syro-catholique avant de se joindre, en 1968, à l'ashram fondé par Dom Henri Le Saulx.

La pensée religieuse du père Griffiths propose une ouverture vers un œcuménisme élargi à l'Asie, l'Afrique et l'Islam, une perspective reprise par Robert Vachon dans sa quête d'une approche intérieure amplifiée par la rencontre avec des croyants d'autres religions. Cette influence l'a amené, dans sa correspondance avec Griffiths à affirmer, comme l'écrit Baxer (2007: 47), que « la tâche première du christianisme aujourd'hui, est le rapprochement, le dialogue et en définitive la communion avec les non-

chrétiens et les religions non-chrétiennes, et avec les hindous et l'hindouisme en particulier ».

Les réflexions et l'expérience de Dom Le Saux, que Jacques Langlais avait rencontré en Inde en 1962, ont aussi joué un rôle dans la manière dont Robert Vachon a structuré sa propre perspective. Auteur de plusieurs ouvrages sur la mystique et la rencontre entre l'hindouisme et le christianisme, disciple de Jules Monchanin, avec qui il avait fondé un ashram en Inde, Dom Le Saux avait poussé la quête spirituelle jusqu'à devenir moine itinérant à la manière des *sannyasis* de l'Inde et prendre le nom hindou d'Abhishiktananda. Se définissant dans son livre *La montée du fond du cœur* comme un moine chrétien-sannyasi hindou, ses écrits rendent compte des tensions et des dilemmes que ce métissage complexe provoque dans sa vie intérieure.

Dom Le Saux avait rencontré plusieurs fois Robert Vachon lors du passage de ce dernier en Inde et il avait eu des échanges sur les rapports entre christianisme et hindouisme, l'intégration de ces deux spiritualités et leur portée sur le plan de la rencontre interculturelle. Selon Blée, Vachon voit en Dom Le Saux, qui considérait que le travail missionnaire avait atteint ses limites et qu'il devait être abandonné, « un modèle par son ouverture totale à l'hindouisme sans qu'il faille pour autant se détourner de sa propre religion. Ainsi, était-il inspiré par sa capacité à créer un pont entre deux cultures religieuses » (Blée, 2008 : 103). La référence à Monchanin, trop axé sur le missionnariat, dans le nom du Centre ne correspondait plus à ses activités et à son orientation, et Dom Le Saux lui suggéra de changer de nom, une décision qui ne prendra effet que plus tardivement, en 1990, le centre devenant alors officiellement l'Institut interculturel de Montréal. Cette appellation a assuré un ancrage plus local, indiquant à la fois une dimension plus intellectuelle et une perspective axée sur une interculturalité plus affirmée, avec l'effacement du référent catholique. La question religieuse, dans sa dimension spirituelle, reste certes présente, mais sans que le christianisme domine. Cette décentration prend aussi un tour plus politique et critique du fait de l'influence de la pensée de Raimon Panikkar sur la culture et la religion indiennes. Celui-ci oppose les particularités de l'approche intellectuelle occidentale, analytique et dogmatique, à celles de l'Inde, plus encline à la synthèse et au « holisme », mais visant la libération de l'individu. Il privilégie une position critique vis-à-vis de la modernité occidentale, son scientisme, ses

prétentions universelles, et ses mythes fondateurs comme le progrès. L'analyse du pluralisme que Panikkar propose comme exigence, pour ne pas devenir esclave du système social dominant, conduit Robert Vachon à avancer l'hypothèse que l'impératif interculturel est non pas un concept, mais bien une expérience (Baxer, 2007 : 133).

Après son retour de l'Inde, Robert Vachon publie un texte datant de 1970 dans lequel il définit le projet interculturel à poursuivre au Centre en articulant deux dimensions complémentaires, intérieure et relationnelle :

Nous poursuivons un double but à Monchanin : d'une part, celui de la connaissance de soi, de [...] la Conscience élargie et universelle, qui répond à la question fondamentale : qui suis-je ? D'autre part, celui de la réussite maximale de la relation à autrui, de la connaissance de l'autre, du rassemblement, de la communication, qui débouche sur la communion profonde et la vraie fraternité entre tous les hommes. (Baxer, 2007 : 116 et suivantes).

La méditation et le dialogue constituent ainsi les deux méthodologies en synergie, orientale et occidentale, qui se retrouve dans le pluralisme religieux, culturel et populationnel privilégié au Centre. Ce pluralisme se reflète non seulement dans les activités ouvertes au public, mais aussi dans l'administration du Centre dont l'équipe interculturelle formait une communauté qui avait des principes de vie basés sur la simplicité volontaire et la rencontre interpersonnelle. L'engagement de Kalpana Das, une immigrante d'origine bengalie, qui est devenue rapidement codirectrice du Centre, témoigne de cette quête d'un pluralisme concret. Elle allait, à son tour, définir de nouveaux axes dans la conception des projets du centre, en mettant en place des programmes d'éducation interculturelle. Ceux-ci venaient s'ajouter aux initiatives originales opérationnalisées par Robert Vachon, avec, en premier lieu, la formule des « vendredis Monchanin ». Chaque vendredi soir, le Centre proposait des rencontres avec des personnes-ressources venues d'horizons différents (Europe, États-Unis, Amérique latine, Asie, Premières Nations) et des échanges interpersonnels complétés par l'exploration des musiques du monde, des activités contribuant à des moments d'intense convivialité :

Ces vendredis soirs qui ont survécu jusqu'à 1986, ont permis au grand public d'entrer en contact et en dialogue avec les diverses communautés culturelles de Montréal. On y chantait et dansait, on discutait des innombrables aspects de la dynamique culturelle déclenchée par le pluralisme grandissant de

Montréal. [...] [Ils] permettaient aussi de profiter du passage à Montréal des personnalités qui avaient des messages significatifs à nous apporter [...], des personnalités fascinantes, [...] plus tard viendront des grands Amérindiens [...], des *swamis* célèbres. (Langlais, 2000 : 262-265)

Une autre formule originale introduite par Robert Vachon était celle des « *seminars* d'immersion totale ». Ces derniers complétaient les cours sur les grandes religions en proposant une rencontre approfondie, pendant toute une fin de semaine, avec des maîtres spirituels : bouddhismes tibétain et zen, hindouisme, judaïsme, islam, christianisme. Cette formule permettait de mieux saisir les dimensions à la fois intellectuelles et expérientielles rattachées à ces traditions. Ces *seminars* de fin de semaine portaient aussi sur des thèmes variés sur lesquels les participants étaient amenés à réfléchir. Cependant, contrairement à l'intérêt de Jacques Langlais pour les approches psychologiques humanistes, Robert Vachon tendait à s'en éloigner et à les critiquer. Il lui avait ainsi fait part, dans une lettre, de ses préoccupations concernant ce qu'il décrivait comme une « nouvelle religion séculière, un humanisme vaporeux et facile qui façonne une unité de surface mais ne répond pas aux exigences profondes de la moelle de l'homme » (Baxer, 2007 : 113), qui restent associées, à ses yeux, à la contemplation et à la prière. Par ailleurs, il a élargi, dès le début des années 1970, le champ de la réflexion interculturelle avec la sensibilisation à des traditions religieuses et des cultures jusque-là négligées par le Centre comme celles d'Afrique, de Chine et des Premières Nations. Cette ouverture aux autochtones a ainsi amené un dialogue qui s'est poursuivi durant des décennies et qui a contribué à la réputation du Centre Monchanin, puis de l'Institut interculturel de Montréal, comme lieu de réconciliation et d'amitié avec ces groupes.

Sous la direction de Robert Vachon, le Centre a pris aussi une orientation plus théorique et critique avec la création d'une revue, d'abord appelée *Monchanin Information*, puis *Revue Monchanin Journal* avant de prendre le nom d'*Interculture* en 1981. Revue bilingue, elle se définit comme une revue internationale de recherche interculturelle et transdisciplinaire, visant à informer sur les cultures contemporaines en tant que réalités vivantes et en partant de leurs propres perspectives, à découvrir et à mettre en communication, entre eux et avec le monde universitaire, des chercheurs de toutes les disciplines et de toutes les cultures, qui explorent des réponses alternatives à la crise sociale contemporaine.

Le contenu riche et complexe de cette revue demanderait une analyse approfondie de ses perspectives interculturelles qui tiendraient compte de son évolution temporelle, de la diversité des points de vue de ses contributeurs venus des quatre coins du monde et de son rayonnement local et international. Deux grandes dimensions sont cependant à retenir dans ce projet éditorial. D'une part, la revue introduit une dimension politique critique des enjeux mondiaux contemporains de la pauvreté, des modèles économiques dominants et des problématiques culturelles en proposant des solutions de rechange aux théories hégémoniques sur le développement international. D'autre part, elle offre une théorisation poussée sur la question de l'interculturalité et de l'interculturalisme, « une voie intermédiaire entre le monoculturalisme et le multiculturalisme (pluriculturalisme), entre le monisme et le dualisme. Elle affirme l'irréductibilité, l'incommensurabilité et l'incompatibilité des cultures, mais non leur incommunicabilité » (Baxer, 2007: 146). L'établissement d'une telle perspective n'est possible que si on tient compte des affects et que si on se livre à une écoute attentive, en traitant en égaux les partenaires qui sont engagés dans un processus créatif, qui acceptent de remettre en question leurs convictions culturelles et qui sont prêts à découvrir d'autres perspectives.

* * *

Cette esquisse de la contribution du Centre Monchanin et de l'Institut interculturel de Montréal à la problématique interculturelle québécoise dans ses premières phases met en évidence plusieurs dimensions. En premier lieu, sur le plan de la formation initiale, Jacques Langlais et Robert Vachon s'inscrivent dans la culture religieuse catholique liée à leur vocation de prêtre qu'ils acquièrent dans des ordres missionnaires, respectivement la Congrégation des pères de Sainte-Croix et les Missionnaires de Notre-Dame-de-la-Salette.

En ce qui concerne les influences qu'ils ont subies, ils nourrissent tous deux une fascination pour l'Inde, sa culture et sa religion qui leur servent de point de départ pour repenser les relations interculturelles au Québec. Cette ascendance est médiatisée par l'influence des penseurs à cheval sur le dialogue entre hindouisme et christianisme, à la fois sur les plans théorique, réflexif et expérientiel. Ces pionniers sont tous prêtres et tous

impliqués, à leur façon, dans une approche spirituelle qui emprunte aux traditions méditatives indiennes.

Le christianisme reste prédominant chez Jules Monchanin. Son parcours influe sur Jacques Langlais, qui maintient un rapport étroit avec le catholicisme dans sa vie personnelle. Les maîtres à penser de Robert Vachon, les pères Bede Griffiths et Dom Le Saux, sont plus engagés dans une réflexion théologique, spirituelle et expérientielle poussée où l'écoute, le dialogue et la rencontre sont les principes de base d'une discipline ascétique, visant à la transformation intérieure et à l'accueil de l'autre et s'accompagnant d'un métissage spirituel, sinon d'une conversion qui efface la prédominance du christianisme. C'est cette perspective que revendique Robert Vachon qui rompt alors avec l'approche de Monchanin encore trop marquée à ses yeux par les principes du missionariat. Cette rupture l'amène à renommer le Centre et à éliminer ainsi la dénotation religieuse en mettant en évidence à la fois l'ancrage local (Montréal), la dimension plus intellectuelle (Institut) et l'orientation interculturelle principale de cette institution. Les deux fondateurs du Centre se rejoignent cependant pour reconnaître l'influence de Raimon Panikkar sur la question du dialogue, mais il reste à déterminer quelles dimensions théoriques et expérientielles de ce théologien ont été retenues par chacun d'eux.

Au chapitre des objectifs du Centre, Jacques Langlais insiste sur la rencontre interculturelle, un processus exigeant sur les plans de l'autoréflexivité, de l'engagement personnel et de l'acceptation de l'autre, susceptible d'entraîner la mise en place d'une véritable *convivance* entre les participants. Ces objectifs recourent en partie ceux de Robert Vachon, qui insiste cependant plus sur la connaissance de soi, l'immersion approfondie dans une diversité de traditions religieuses et culturelles, qui se reflètent dans la composition de l'équipe professionnelle ouverte aux approches spirituelles, méditation et prière.

Sur le plan des traditions religieuses et culturelles privilégiées *interculturellement*, on note aussi une différence entre les deux fondateurs. Jacques Langlais reste surtout intéressé par les religions monothéistes (judaïsme et islam) et asiatiques, que Robert Vachon reprend mais en élargissant le champ des aires culturelles à l'Afrique. Tous les deux s'attachent cependant à inclure dans leurs projets interculturels les relations avec les Autochtones du Québec et du Canada, qui deviendront l'une des cultures prioritaires au fil des années.

Sur le plan des méthodologies appliquées à l'interculturalité, les deux directeurs privilégient des démarches complémentaires. Jacques Langlais tient compte des apports de la psychologie humaniste *rogérienne* et de la dynamique des groupes, proposant, à partir de ces perspectives, le recours à la décentration et au travail dialogique dans le cadre de *seminars* pour approfondir les échanges en tenant compte des dimensions existentielles des participants. Robert Vachon complète ces stratégies en introduisant de nouvelles modalités visant à favoriser et à approfondir les échanges religieux et culturels (vendredis Monchanin, *seminars* d'immersion totale et de fin de semaine tout en rejetant les perspectives trop psychologisantes.). Il a par ailleurs une approche plus théorique et plus critique par rapport aux grands problèmes contemporains et aux prétentions de l'universalisme occidental. Privilégiant l'interculturalisme comme modèle théorique à instaurer dans le contexte québécois et plus global, il donne aussi, par la création d'une revue et son rayonnement, une portée internationale aux activités du Centre.

Si la relecture contemporaine de l'héritage du Centre/Institut met en évidence le recours à un lexique religieux qui peut paraître aujourd'hui démodé, les approches critiques et les méthodologies expérientielles proposées pourraient être reprises aujourd'hui et incorporées à des projets éducatifs innovateurs dans le domaine interculturel.

Ce survol des apports du Centre/Institut à ses débuts demanderait à être prolongé en privilégiant une approche historique plus fine, en tenant compte d'une périodisation plus précise pour mieux suivre l'évolution des idées et des pratiques pendant plusieurs décennies. Une analyse de ses archives et de ses publications pourrait à cet égard éclairer ces processus. Il y aurait lieu aussi d'évaluer les répercussions sur le plan international des théories et des approches développées dans le cadre de cette institution interculturelle originale, qui a marqué la société québécoise à un moment décisif dans son évolution vers la modernité.

Bibliographie

- BAXER, Joseph, *Vivre à l'interculturel. Robert Vachon: un itinéraire spirituel à la croisée des cultures et des religions*, Montréal et Paris, Médiaspaul, 2007.
- BLÉE, Fabrice, « Rencontre entre Robert Vachon et Swami Abhishikhananda: jalon pour un rapprochement entre l'Inde et le Québec » dans *Synergies Inde*, vol. 3, 2008, p. 95-110.

- EINSLE, Gabrielle, « Naissance et premiers pas d'une association volontaire: Carrefour international d'étudiants », mémoire de maîtrise en sociologie, Département de sociologie, Université de Montréal, 1968.
- LANGLAIS, Jacques, *Du village au monde. À la rencontre des cultures*, Montréal, Carte blanche, 2000.
- MARC, Edmond, *Préface au livre de Carl Ransom Rogers, « Les groupes de rencontre ». Animation et conduite des groupes*, Paris, InterÉditions, 2006, www.unpsy.fr
- PANIKKAR, Raimon, *The Encounter of Religions: The Unavoidable Dialogue*, 1997, www.interfaith.org.nz

CHAPITRE 8

Le destin d'une terminologie : de l'interculturel à l'interculturalisme

Danielle Gratton

Au Canada, dans les services de santé, la diversité est appréhendée à partir des barrières linguistiques et géographiques. Voici que, de façon paradoxale, tous les groupes minoritaires (y compris les Canadiens français, les Autochtones, les Inuits et les immigrants) sont rangés dans une même catégorie, sans que leurs particularités soient prises en compte dans l'évaluation de l'accessibilité des services (Bowen, 2004). La position canadienne va, par ailleurs, à l'encontre des recommandations de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), qui s'inscrivent dans la logique américaine de reconnaissance des différences culturelles à des fins de droits de la personne¹. Bien que fondée sur une position morale et sur des risques réels de discrimination, l'idéologie canadienne permet, selon Bowen (2004), d'éviter de se demander si les patients de races et d'origines ethnoculturelles différentes ont des besoins particuliers auxquels les services de santé canadiens ne répondraient pas.

Au Québec, il existe depuis 1989 des orientations et un plan d'action ministériel en matière d'accessibilité des services aux communautés culturelles. Avec cette position particulière, le réseau de la santé et des

1. D'un certain point de vue, cette position est bénéfique aux groupes concernés; mais en qualifiant les Amérindiens et les Inuits, par exemple, de populations *ethniques*, elle gomme l'antériorité de ces peuples sur le continent nord-américain, en même temps que les relations de pouvoir historiques qui ont prévalu entre les deux peuples dits fondateurs (voir Gratton, 2012).

services sociaux du Québec se démarque de ceux des autres provinces, tout en s'inscrivant dans l'ancrage historique, national, institutionnel, légal et culturel de l'accessibilité universelle des services de santé, comme ils ont été pensés dans la tradition canadienne. Comment dès lors expliquer cette ressemblance et cette différence? Qu'est-ce qui a favorisé, en 1989, cette autre façon de voir et d'aborder la problématique de la santé et des services sociaux au Québec?

Le prétexte, si j'ose dire, de l'ancrage historique et culturel des établissements de santé du Québec me conduit à formuler l'hypothèse suivante: le moment privilégié qui a permis la conception de la politique d'accessibilité des services pour les personnes issues des communautés culturelles est marqué par une série de rencontres, disons historiques, entre l'Institut interculturel de Montréal (IIM), les institutions et l'État québécois; mais avec son institutionnalisation, l'interculturel selon l'IIM a perdu de sa substance dans un glissement de sens. Cela dit, le point culminant de ces rencontres historiques serait le moment où l'IIM entreprend un travail systématique de sensibilisation des institutions québécoises aux dynamiques de l'interculturel. Le rôle joué ici par Robert Vachon et Kalpana Das est déterminant. Pour avoir été la dernière directrice de l'IIM jusqu'à sa fermeture en juin 2012, cette dernière est une observatrice privilégiée, quarante ans durant, de l'évolution de la société et des institutions québécoises. Aussi m'a-t-il paru intéressant de recueillir son témoignage au sujet de l'influence décisive de l'IIM sur le «néologisme» que représente l'interculturalisme au Québec, selon certains auteurs qui s'intéressent à ce domaine de recherche et d'action (Rocher *et al.*, 2007)². Les résultats de cette rencontre permettent de saisir comment, à partir du travail de sensibilisation accompli par l'IIM, la notion d'interculturel a été diffusée dans la société, particulièrement dans les institutions publiques québécoises, et comment elle a perdu progressivement son sens premier dans le mot «interculturalisme»³.

Deux termes sont ainsi mis en présence: l'interculturel dit et vécu à l'IIM et l'interculturalisme comme modèle politique au Québec. Il apparaît d'ores et déjà que le premier terme précède et influence sans doute le

2. Je m'appuie également sur ma propre expérience de l'IIM, où j'ai été chercheuse et formatrice en relations interculturelles au milieu des années 1990.

3. Ainsi qu'en témoigne Bouchard (2012).

dernier, remettant en question l'idée selon laquelle la « genèse » de l'interculturel remonterait aux années 1980⁴.

Trois moments structurent l'exposé qui suit : l'émergence d'une pensée et d'une pratique interculturelles à l'IIM ; la diffusion de cette pensée et de cette pratique dans différentes institutions publiques du Québec ; le glissement de sens de l'interculturel enseigné et vécu à l'IIM dans l'interculturalisme proclamé aujourd'hui modèle politique de prise en charge de la diversité ethnoculturelle et conçu comme un « défi sans précédent pour toutes les nations démocratiques » (Bouchard, 2011).

L'interculturel à l'IIM

Ma première question à Das a été : comment la notion d'interculturel a-t-elle émergé à l'IIM⁵ ?

Fondé en 1963 par le père Jacques Langlais, incorporé en 1968 sous le nom de Centre Monchanin, rebaptisé Centre interculturel Monchanin en 1979, c'est en 1990 que le centre adopte sa dernière appellation d'Institut interculturel de Montréal. Prêtre de la congrégation de Sainte-Croix particulièrement intéressé, dans un premier temps, par les rencontres entre l'islam et la chrétienté, le père Jacques Langlais a été inspiré par Jules Monchanin, également prêtre catholique français favorable au dialogue interreligieux entre le christianisme et l'hindouisme. Voulant faire œuvre missionnaire autrement, Jacques Langlais s'est mis à l'écoute des personnes de différentes traditions religieuses, dans l'espoir d'informer la société québécoise de leur existence et de ce qu'elles enseignent⁶. Au début, il utilisait les ressources des missionnaires de sa congrégation pour atteindre ses objectifs. Au moment de son incorporation en 1968, le Centre Monchanin devient un centre civil et pluraliste plutôt qu'un centre affilié à l'église catholique.

Présent au Centre Monchanin depuis 1967, Robert Vachon, prêtre de la congrégation des Missionnaires de la Salette, en devient le deuxième

4. Voir Bouchard, 2011 ; Rocher *et al.*, 2007.

5. Les principaux propos recueillis auprès de Kalpana Das ont été complétés par d'autres écrits, notamment ceux de Fernand Gauthier (2003) à l'occasion du quarantième anniversaire de l'IIM (www.cjf.qc.ca) Voir aussi, en guise de complément, le texte de Lévy dans le présent ouvrage.

6. Concernant les vingt-trois premières années de l'IIM, lire la synthèse historique de Jacques Langlais (Langlais, 1986).

directeur en 1970. Il s'est intéressé tout particulièrement aux travaux de Raimon Pannikar, un prêtre catholique de père indien et de mère catalane⁷. Le dialogue interreligieux chez Vachon transcende le champ spécifique de la religion pour embrasser celui plus large de la spiritualité, ainsi que la complexité de la culture ; au-delà des « grandes religions », il tend les bras au monde entier, à commencer par la spiritualité des nations autochtones en Amérique du Nord et bantoues en Afrique noire. Sous l'égide de Robert Vachon, le Centre Monchanin prend ses racines dans le pluralisme à travers une équipe interne multireligieuse et multiculturelle. C'est ainsi qu'au moment de l'incorporation du Centre Monchanin (1968), il introduisit le terme « pluralisme » dans son vocabulaire. En effet, le Centre Monchanin d'alors devient un centre pluraliste favorisant les rencontres et les échanges entre les personnes de différentes religions et cultures. À partir de cette date, il est un organisme interreligieux et multiculturel⁸. Peu de temps après, Robert Vachon et Kalpana Das voyagent dans tout le Canada afin de découvrir les peuples autochtones.

Bengalie immigrée au Québec, Kalpana Das se joint à Vachon en 1971 comme codirectrice du Centre Monchanin, avant de devenir sa directrice en 1979. Vachon et Das proposent alors de dépasser la dichotomie entre religion et culture comme cela est généralement pensé, aujourd'hui encore, en Occident. Pour Das, la culture doit être pensée sur les plans du savoir, du savoir-faire et de savoir-être ; de sorte qu'elle est une expérience de vie touchant à la fois la vision du monde et les pratiques sociales, politiques, économiques, etc. C'est Kalpana Das qui utilise pour la première fois le terme « interculturel » à l'IIM. En effet, et bien avant d'émigrer de son Inde natale, cette éducatrice de formation est fortement influencée par la vision de Rabindranath Tagore⁹ de la rencontre des savoirs de différentes cultures. Dès 1940, Tagore fonde un établissement

7. Pour une introduction à Panikkar, voir le chapitre 6 du présent ouvrage.

8. Pour mieux comprendre ce rapport, voir www.iim.qc.ca : Vachon, Robert, « Les grandes lignes de notre Institut », *Interculture*, vol. 19, n° 2, cahier 91, avril-juin 1986, p. 2-31. Également Institut interculturel de Montréal, 1998.

9. Né en 1861 et mort en 1941, Tagore est un génie polyvalent : il est à la fois compositeur, écrivain, dramaturge, peintre et philosophe indien. Parfois considéré comme non conformiste en Occident, il a néanmoins reçu le prix Nobel de littérature en 1913. Sa pensée et son action ont considérablement influencé les ténors du mouvement pour l'indépendance de l'Inde, dont le Mahatma Gandhi en personne.

d'enseignement que Das qualifie de première école interculturelle. Il s'efforce d'y intégrer d'abord deux traditions éducatives : celles de l'Inde, où les enfants sont éduqués dans la nature, et la tradition scolaire de l'Occident, imposée par les colonisateurs anglais. Si elle conteste le système colonial, Das ne récuse pas néanmoins la dimension interculturelle du travail de son inspirateur, Rabindranath Tagore. C'est ainsi qu'à son arrivée au Québec, ses premières activités à l'IIM consistent en l'établissement d'un programme d'« échanges interculturels » entre adultes sous la forme de rencontres (1971) ; puis elle introduit l'expression « éducation interculturelle » dans son action auprès des enfants (1972). C'est seulement à la suite de ces activités que la notion de l'interculturel va connaître une diffusion à grande échelle, dans le cadre des activités de l'IIM et cela, pendant près de quarante ans : participation de Vachon à différents comités ministériels, sensibilisation interculturelle des institutions publiques par Das, activités de recherche en partenariat, publications tant sur le plan local qu'international.

La diffusion de l'interculturel

Ma deuxième question à Das a été : comment, à partir du travail de sensibilisation effectué par l'IIM, la notion d'interculturel a-t-elle été diffusée dans la société, particulièrement dans les organismes publics ?

Une réponse partielle à cette question a été donnée à l'aide d'une esquisse de recensement des nombreuses activités de l'IIM organisées à l'initiative de Das. Mais d'abord, il faut mentionner trois préalables : l'approche interculturelle de Das à l'IIM, le contexte québécois à ce moment et le processus de construction d'un modèle interculturel à la lumière des activités de l'IIM.

En général, l'approche interculturelle s'impose à partir du fait que, comme nos ressemblances, ce sont aussi nos différences qui font de nous des êtres humains¹⁰. La rencontre avec l'Autre représente l'occasion de mieux les percevoir, les dégager et les comprendre autant que possible. De telle sorte que l'interculturel n'indiffère personne, d'ici ou d'ailleurs ; cependant, il n'est pas toujours aisé à définir. Dans un texte lumineux,

10. Agar, 1982 ; Wikan, 1991 (1989).

Das (1994) propose¹¹ quatre conditions et six finalités pour une définition éclairée et opératoire de l'interculturel. Quant aux conditions, elles sont la création d'un « climat de confiance mutuelle et un rapport non menaçant » ; « la reconnaissance d'entités culturelles distinctes [...] et la promotion de leur droit d'exister et de s'épanouir » au sein de la société ; « la volonté de déconstruction du modèle de stratification qualitative des cultures et des races » ; la redécouverte de « la différence culturelle en tant qu'une nouvelle source possible de connaissance sur la réalité humaine » (p. 18-19). En ce qui concerne les finalités qui se recoupent parfois, l'interculturel selon l'IIM doit être vu comme « un moyen de comprendre la nature pluraliste de nos sociétés et de notre monde [...] ; une méthode de compréhension de la complexité de la relation entre les diverses cultures aux niveaux personnel, communautaire et social [...] ; une philosophie d'action sociale pour défendre les communautés humaines face à la domination ou au génocide [...] ; un moyen d'être conscient de la diversité du savoir, des connaissances et des savoir-faire des différents peuples du monde [...] ; un moyen de comprendre la nature des crises contemporaines au plan social, économique, politique, écologique à l'échelle mondiale et aussi un moyen d'y trouver des réponses [...] ; une philosophie de la coexistence dans un contexte pluraliste, qui envisage une mutation, une transformation sociétale et mondiale aux niveaux politique, économique et social » (p. 19). Tout en insistant pour ne pas partir d'« une définition d'un modèle de convivance, déterminé a priori [mais bien] du vécu interculturel au plan humain » (p. 17-18), Das risque ce qu'on peut considérer comme la définition de l'interculturel à l'IIM. Ainsi, « l'interculturel signifie une interaction entre deux ou plusieurs univers culturels dans un processus très complexe de liaison et distanciation ou échanges et interpellation aux niveaux personnel, communautaire, structurel (société et ses

11. Das y souligne aussi quelques-uns des pièges inhérents à l'interculturel professé dans certains milieux institutionnels, par exemple lorsqu'il implique « un cadre vertical d'interaction entre les personnes et groupes de diverses communautés, à savoir, d'un côté, le groupe majoritaire au pouvoir et, de l'autre, les autres groupes minoritaires » (p. 15) ; ce cadre vertical « engendre une lutte de pouvoir fondée sur l'ethnicité, entre la majorité et les minorités ainsi qu'entre les minorités » (*Ibid.*). L'« interculturalisme intégrationniste » qui en résulte est précisément tout ce que voulaient éviter les différentes formations données par l'IIM. Pièges que des milliers de participants aux formations ont aussi tenté d'éviter.

institutions) et au niveau plus profond de la vision du monde. Cette interaction présuppose une réciprocité dans l'échange et une assurance de sauvegarder une continuité dans l'identité (même transformée) des partenaires » (p. 18)¹². Un rapport entre continuité et transformation, faut-il le rappeler, qui concerne selon cette approche autant ceux qui sont issus de l'immigration que ceux issus des sociétés d'accueil.

En ce qui concerne le contexte général du Québec au moment où Das commence ses activités, il témoigne de la pertinence de l'IIM et de l'application de sa vision interculturelle dans les institutions québécoises. Il s'agit d'un contexte marqué au départ par la Révolution tranquille, ensuite par l'arrivée au pouvoir du Parti québécois, en 1976. C'est l'époque de la restructuration en profondeur du système scolaire québécois, principalement avec la « Loi 101 » qui introduit les enfants immigrants dans les écoles catholiques françaises de l'île de Montréal (McAndrew et Proulx, 2000). Auparavant, les enfants immigrants en âge d'être scolarisés fréquentaient systématiquement le système scolaire anglophone et protestant, car ils étaient, le plus souvent, refusés dans les écoles francophones catholiques (Anctil, 1988)¹³. Notons que l'entrée des enfants immigrants dans le réseau scolaire francophone correspond, mais avec un certain décalage temporel, à leur admission dans les autres institutions de la société canadienne-française de l'époque, notamment celles de la santé et des services sociaux. Le flux migratoire¹⁴, à la suite d'une politique d'encouragement de l'immigration pour pallier la baisse de la natalité dans la province de Québec (le

12. L'auteur cite ici Claude Clanet, *L'interculturel – Introduction aux approches interculturelles en éducation et en Sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, 1990. Pour le sens de l'interculturel à l'IIM, voir aussi Das, 1986 et 1988; Vachon, 1981. Par ailleurs, la revue *InterCulture* a consacré plusieurs numéros à la perspective de l'interculturel de l'IIM; voir notamment Institut interculturel de Montréal, 1986a, 1986b et 1998.

13. Comme quoi la « gestion de la diversité » au Québec ne date pas d'hier. Les réponses à cette gestion non plus. Pierre Anctil (1988) fait état des multiples et infructueuses tentatives des communautés juives de Montréal pour créer des alliances en éducation avec la société canadienne-française. Si bien que les politiques publiques actuelles de gestion de la diversité liée à l'immigration doivent prendre en compte les conséquences des erreurs des politiques du passé.

14. Si on se réfère aux différents *Plans d'immigration du Québec*, la planification de 2001 prévoyait d'accroître le nombre d'immigrants sélectionnés par le Québec de 35 200 à 45 000; en 2005, le nombre prévu d'immigrants est de 46 500; en 2010, les prévisions sont de 59 900 immigrants, www.micc.gouv.qc.ca

quota à l'immigration annuelle double des années 1980 à 2010, passant de 22 591 immigrés reçus à 53 981), provoque une transformation rapide de la région montréalaise et des clientèles de ses institutions (Gratton, 2009). Cette transformation rapide a pour effet d'augmenter les besoins de formation en relations interculturelles dans les différentes institutions de la province, principalement à Montréal où la plupart des immigrants arrivent. C'est ici que l'IIM entre en jeu de manière significative (Tableau 2, Les activités de l'IIM dans les institutions québécoises, p. 185).

C'est dans ce contexte que l'approche interculturelle de l'IIM est proposée comme une véritable pédagogie de l'interculturel. Sur le plan historique, l'interculturel à l'IIM se développe en trois moments recourant à des notions progressivement complémentaires. Avec Jacques Langlais, qui est essentiellement préoccupé par les grandes religions, ce sont l'ouverture et la rencontre, l'écoute et le dialogue avec l'Autre. Avec Robert Vachon, fortement inspiré par Raimon Panikkar, ce sont le dialogue et l'apprentissage des autres religions et cultures, en un mot la compréhension de la condition humaine à la lumière de diverses cultures du monde vers des mutations profondes dans les relations humaines. Avec Kalpana Das, qui met l'accent sur le préfixe « inter », ce sont l'examen et l'analyse des enjeux psychosociaux, historiques et politiques du mot interculturel comme identité et comme altérité. C'est un processus qui commence par l'interaction entre les personnes puis les communautés, et qui s'étend aux institutions de notre société sur une base d'égal à égal. Quant à la pédagogie de l'interculturel, elle se développe essentiellement dans les programmes de formation conçus et mis en application par Das. Ces programmes touchent les institutions publiques et les organisations communautaires de toute obédience, des professionnels comme des personnes du grand public de tous âges, de toute appartenance culturelle, de toutes les couches sociales, etc. Selon Das, on peut estimer que les programmes de formation de l'IIM ont touché chaque année, pendant 35 ans, 500 professionnels en moyenne et au moins 2000 personnes du grand public, qui participaient aux rencontres, aux séminaires et aux colloques¹⁵. Par la suite, consciemment ou inconsciemment, ces personnes transmettront la vision de l'interculturel de l'IIM dans leur milieu de travail et de vie.

15. Au milieu des années 1990, les activités de l'IIM s'organisent en modules et champs totalisant sept programmes de recherche-action et de formation.

Le secteur de l'éducation

De 1972 à 1974, Das met sur pied un programme d'éducation interculturelle pour des enfants de 4 à 10 ans. Ses activités sont reconnues, puis financées pendant deux ans par le ministère de l'Immigration du Québec. Dans ce travail à petite échelle, elle tente d'impliquer des parents immigrants et cherche à les aider à transmettre leur culture à leurs enfants et à la partager avec les enfants et les parents des diverses cultures de la société d'accueil.

Très vite, les demandes de sensibilisation se multiplient, puisqu'en 1975 déjà les classes d'accueil sont plus diversifiées. En effet, depuis quelques années, l'immigration ne se limite plus seulement au contexte non européen. Les professeurs et les professionnels de l'enseignement font de plus en plus appel à Das afin de mieux comprendre les élèves et leurs parents qui, disent-ils, ne participent pas au projet éducatif de leur enfant (ainsi que le souhaite l'école québécoise). Par exemple, dans les années 1980-1990, au moins une vingtaine d'écoles par année demandent des formations sur mesure pour leur personnel.

Vachon, de son côté, siège au Conseil supérieur de l'éducation et au Comité sur les affaires interculturelles au début des années 1980, où il introduit la notion de pluralisme. Du même coup, il insiste sur l'importance qu'on doit accorder aux nations autochtones, ce qui transparaît encore dans l'Avis du ministère de l'Éducation sur *L'éducation interculturelle* (1983). Il n'empêche qu'en 1985, le rapport Chancy adopté par le ministère de l'Éducation pour les commissions scolaires, intitulé *Une école d'avenir* et publié sans la participation de Robert Vachon (1998), ne fait aucune référence aux notions chères à l'IIM : la préséance des peuples autochtones au Québec, le droit à l'identité, les conditions du dialogue au sein des sociétés pluralistes, les enjeux psychosociaux de la rencontre avec l'Autre, etc.¹⁶. Par ailleurs, si, d'après Das, le terme interculturel est encore utilisé dans ce dernier document, il est pratiquement vidé de sa substance au profit des mots comme « diversité » et « gestion de la diversité ».

Contrairement aux positions interculturelles soutenues par Das – par Cohen-Emerique (1993) aussi –, ce changement qui vise à gommer les

16. Sur les autres tentatives d'instaurer des politiques d'éducation interculturelle à Montréal, voir Anctil dans le présent ouvrage.

différences autant que possible voit le Québécois comme un citoyen et non pas comme, avant tout, un être humain porteur de culture – la citoyenneté n'est-elle pas elle-même une culture ? Or, sans cette dernière prémisse, il n'est plus possible de parler de société pluraliste au sens de l'IIM, donc de rencontres interculturelles. En fait, seul l'Autre venu d'ailleurs (l'immigrant) est perçu comme porteur de culture, contrairement au Québécois de souche qui, lui, échapperait à tout enracinement culturel. Nous ne sommes plus, affirme encore Das, dans un horizon de dialogue des cultures, mais bien dans le cadre institutionnel de gestion de l'Autre du fait qu'il est différent ; dans ce cadre, qui dit gestion de la diversité dit aussitôt intégration de l'Autre dans le moule d'une société québécoise dont les dimensions culturelles sont réduites à la préséance accordée à sa majorité francophone.

Bref, deux cents professeurs au moins, aussi bien de Montréal que du reste du Québec, sont formés chaque année, du milieu des années 1970 à la fin des années 1990. Il est à noter toutefois que, dès le milieu des années 1980, le ministère de l'Éducation ne finance plus les formations extra muros, forçant ainsi les établissements d'enseignement à créer leurs propres programmes de formation en matière interculturelle. Malgré cette institutionnalisation, l'IIM continue à recevoir des demandes de formation des écoles.

Enfin, sous la direction de Marc-Yves Volcy, conseiller en services aux communautés culturelles du ministère de l'Éducation en 1995, un programme de formation est offert aux gestionnaires¹⁷. Das estime d'ailleurs que sur une période de 25 ans, environ 5000 personnes, surtout des professeurs, sont alors déjà sensibilisées à une approche interculturelle et que l'idée de l'interculturel a déjà sa place au ministère de l'Éducation au moment où est instaurée la première politique québécoise sur l'interculturalisme, en 1998.

Le ministère de l'Immigration

De 1975 à 1990, à Montréal, Québec, Sherbrooke et dans l'Outaouais, Das fournit une formation au personnel des Centres d'orientation et de formation des immigrants (COFI). En 1976, Jacques Couture du Parti québécois met en place un premier Comité consultatif sur l'immigration ;

17. www.mels.gouv.qc.ca

Robert Vachon siège à ce comité, mais, par la suite, d'après Kalpana Das, il s'oppose au nom choisi pour ce comité par Gérald Godin, soit le Conseil des communautés culturelles et de l'immigration. En effet, parler des communautés culturelles et de l'immigration pour Vachon laisse entendre deux choses : en tant que groupe majoritaire, la société d'accueil a le pouvoir de décider seule, d'une part et, d'autre part, les personnes issues de cette société d'accueil n'auraient pas d'origine culturelle. Même si le Comité consultatif sur l'immigration deviendra le Conseil des relations interculturelles à la fin des années 1980, bien avant les politiques interculturelles du gouvernement du Québec, il contient déjà le germe de changement de sens de l'interculturel, qu'on retrouvera plus tard (chez Gérard Bouchard, nommément) dans la notion d'interculturalisme¹⁸.

En 1981, dans le premier plan d'action du gouvernement québécois en matière d'immigration, intitulé *Autant de façons d'être québécois*, le terme « interculturalisme » apparaît pour la première fois à côté de celui de « communautés culturelles ». Vachon constate que dans ces conditions, il n'y a pas de différence entre l'interculturalisme et le multiculturalisme. Pour sa part, Das précise que la seule différence entre ces deux termes est que l'interculturalisme sert de base aux politiques d'intégration à la culture française au Québec, tandis que le multiculturalisme joue à peu près le même rôle sur le plan fédéral. Par ailleurs, Jacques Couture met aussi de côté la question autochtone, réduisant d'autant la notion de pluralisme culturel, si chère à Robert Vachon, et celle de l'interculturel, si importante pour Das.

Bref, la réduction de l'interculturel à un interculturalisme qui limite aux seuls immigrants l'appartenance à une culture, et qui prend le virage de la gestion de la diversité issue de l'immigration sous le label de l'intégration, est désormais en marche. Nous ne sommes plus dans le « nous-autres »¹⁹ qui permet la rencontre entre des êtres porteurs de culture, mais seulement dans le « eux »²⁰.

18. Tout comme ce germe se trouvait déjà dans les documents du ministère de l'Éducation. Voir Vachon, 1980.

19. Selon l'expression heureuse de Jérôme Pruneau de Diversité artistique Montréal (DAM), c'est une expression qui engendre l'idée d'un travail de collaboration en ce qui a trait à des problèmes interculturels communs dans des contextes pluriethniques.

20. Pourtant, malgré ce glissement de sens, et de façon paradoxale, le terme « interculturel » se répand et continue d'être utilisé au ministère de l'Éducation et au

Le secteur de la santé et des services sociaux

Contrairement au milieu de l'éducation et au milieu politique, le milieu de la santé et des services sociaux s'est intéressé très tardivement à l'interculturel. Ce constat conforte l'idée selon laquelle l'arrivée des enfants immigrants dans les écoles a fait en sorte qu'avec le temps, leurs parents se sont mis à utiliser les autres institutions québécoises francophones, comme celles qui traitent des questions relevant de la santé. Ce mouvement a entraîné de nouveaux besoins de formation interculturelle pour comprendre certaines dynamiques interculturelles, notamment le fait que les immigrants étaient sous-représentés dans certains services de santé. C'est pourquoi, dès 1979, l'IIM a répondu dans ses locaux aux demandes de formation pour les intervenants et les professionnels du réseau de la santé et des services sociaux et aussi des organismes communautaires ayant une mission sociale. Ensuite, en 1981, il a accédé aux premières demandes institutionnelles de formation, notamment au Centre de services sociaux du Montréal métropolitain (CSSMM) du côté français, et au Ville-Marie Social Services du côté anglophone.

Le délai dans l'utilisation des services de santé par les immigrants explique que le *Plan d'action sur l'accessibilité des soins et des services aux communautés culturelles* date seulement de 1989. À cette époque, selon Das, l'IIM a déjà formé près de 3000 personnes de ce réseau. Au moment de la rédaction de ce plan d'action, Das est présidente du Comité ministériel sur l'accessibilité des services aux communautés culturelles. Elle siège aux côtés d'Iza Iasenza, qui est coordonnatrice du Bureau d'accessibilité des services aux communautés culturelles et un des membres fondateurs de l'Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux (ACCESSS), fondée en 1984. Dès cette époque, indique Das, la notion d'accessibilité était essentielle, mais insuffisante. Elle insiste sur le fait qu'il est aussi important de se demander si les soins offerts aux populations immigrantes sont « culturellement adéquats ». Sa position renvoie, encore une fois, à l'ancrage culturel de nos institutions et à la confrontation des savoirs médicaux différents. Cette orientation amène le comité ministériel à faire une place au dialogue entre

ministère de l'Immigration. Sans doute l'influence certes limitée des fonctionnaires formés par l'IIM y est-elle encore présente...

TABLEAU 2

Les activités de l'IIM dans les institutions québécoises

Ministère de l'Éducation	
1975-2000	Programme de sensibilisation culturelle et de formation interculturelle.
1980	Vachon siège au Comité consultatif du Conseil supérieur de l'éducation.
1983-1984	Le terme « interculturel » circule à l'intérieur du ministère de l'Éducation.
Ministère de l'Immigration	
1972-1974	Le ministère de l'Immigration finance le programme d'éducation interculturelle des enfants à l'IIM.
1974-1990	Das donne des formations dans les COFI.
1976	Vachon siège au Comité consultatif sur l'immigration.
1980	Vachon siège au Conseil des communautés culturelles.
Ministère de la Santé	
1981-2011	Formation aux institutions des services sociaux et de santé (CSSMM).
1985-...	Das est membre ordinaire, puis membre du Conseil d'administration (années 1990), puis présidente (fin des années 1990) de ACCESS.
1989-1994	Das siège d'abord comme membre, puis préside le Comité ministériel sur l'accessibilité des soins et des services.
Commission des droits de la personne et de la jeunesse	
Années 1990	Das siège à deux comités : Formation des policiers et Éducation aux droits.
Symposium international sur l'interculturalisme organisé par Gérard Bouchard	
2011	Gérard Bouchard invite Das à devenir membre du Comité scientifique qui prépare le <i>Symposium international sur l'interculturalisme</i> , mais elle se retire à cause du silence sur les Autochtones et du manque de vision sur le pluralisme.

les CLSC et les organismes communautaires et à offrir des formations en relations interculturelles.

Par ailleurs, au début des années 1990, Margalit Cohen-Emerique (1993), une psychosociologue française, inspirée par Hall (1984) dont Das reconnaît l'importance quand il s'agit de mettre en évidence la dimension cachée de la culture, donne aussi des formations interculturelles dans le réseau de la santé et des services sociaux. Comme Das, elle prône la diffusion d'un modèle de relations interculturelles. Cohen-Emerique forme, entre autres, deux chercheurs de la Direction de la santé publique, Sylvie Gravel et Alex Battaglini (2000), dont les travaux auront une grande influence dans ce milieu. Au demeurant, Das devient, à deux reprises, consultante dans les projets de recherche de ces deux chercheurs.

Un glissement de sens

Ma troisième question à Das a été : comment s'exprime le glissement de sens de l'interculturel dans les politiques québécoises de l'interculturalisme ?

Y répondre nous conduit à reconsidérer avec Das l'une des conséquences de l'institutionnalisation de la vision interculturelle de l'IIM. Ainsi, affirme-t-elle, il y a indubitablement glissement de sens de l'interculturel dans l'interculturalisme, qui en évacue des éléments tout en en réduisant d'autres. Ce sont, pour en rappeler quelques-uns, la présence des peuples autochtones en terre nord-américaine, le droit à l'identité pour les personnes et les groupes, le dialogue comme condition de la coexistence dans les sociétés pluralistes d'aujourd'hui, les enjeux psychosociaux de la rencontre avec l'Autre (enjeux qui ne s'épuisent pas dans la possibilité des conflits), en somme, tout ce qui permet une approche de la condition humaine à la lumière des cultures du monde.

Cette transformation graphique et sémantique apparaît quand survient l'usage des expressions « communautés culturelles » et « intégration des immigrants » dans la culture francophone. En conséquence, l'État va s'attacher à financer des programmes d'accueil (francisation, intégration dans le milieu de travail et rencontres communautaires) ayant le sens de rapprochement interculturel. Vers le milieu des années 1990 apparaît l'expression « éducation civique », qui met de l'avant l'enseignement des valeurs de la société d'accueil, sans tenir compte du fait que la culture ne peut être réduite aux seules valeurs. À cette époque, le mot « interculturel » tend à disparaître dans les formations à l'interculturel offertes par les institutions publiques, qui se concentrent sur l'apprentissage de la citoyenneté²¹.

Pour Das, vers 2000, le terme « interculturalisme » n'a pratiquement plus de rapport avec la notion d'interculturel telle qu'elle est conçue à l'IIM ou ailleurs²². Ainsi institutionnalisé, l'interculturalisme renvoie uniquement à la notion de diversité liée à l'immigration, mais aussi à la gestion de cette diversité par le biais entre autres des « accommodements raisonnables », c'est-à-dire à l'intégration des immigrants.

En somme, non seulement le glissement de sens de l'interculturel dans l'interculturalisme touche les institutions, mais il semble s'être

21. Ce virage amène l'IIM à se repositionner dans une publication intitulée *Perspective non institutionnelle de l'interculturel*.

22. Voir Hall, 1984 ; et Cohen-Emerique, 1993.

généralisé dans de nombreuses sphères de la vie et dans le discours politique du Québec²³. Chez Gérard Bouchard (2011) par exemple, l'interculturalisme n'a plus rien à voir avec l'interculturel, qu'il voit comme une réalité séparée des politiques gouvernementales (Bouchard : 2012). Ainsi, les conditions de rencontre entre les êtres culturellement ancrés que nous sommes tous sont évacuées. Par ailleurs, pour avoir placé l'interculturalisme dans un rapport d'opposition avec le multiculturalisme canadien, Bouchard ne fait que suivre la voie tracée par ses prédécesseurs : il ramène notamment l'interculturel aux politiques québécoises relatives à la gestion de la diversité, c'est-à-dire à l'intégration des immigrants²⁴. Même lorsqu'il parle des accommodements raisonnables, ceux-ci ne concernent plus les rencontres interculturelles le plus souvent informelles, mais concernent exclusivement la gestion institutionnelle des conflits potentiels ou réels entre la culture des immigrants et les valeurs québécoises parfois présentées comme quelque chose d'universel, plutôt que comme des caractéristiques culturelles propres aux Québécois de souche et à l'Occident.

Le glissement de sens de l'interculturel à l'interculturalisme semble aussi induit par une réduction de la notion de pluralité au Québec, qui, selon Vachon, touche la primauté historique des Autochtones. Encore une fois, le fait de se percevoir non pas comme un porteur de culture, mais uniquement comme un citoyen peut expliquer ce glissement. Le vrai défi est alors de redécouvrir et, surtout, de vivre l'*interculturalité* inscrite dans la totalité de la réalité, dans les rencontres informelles ainsi que dans la nécessaire adaptation, quand cela est possible, des services offerts par des institutions. Il s'agit d'un défi de taille pour des institutions par définition *monoculturelles* comme celles de l'État moderne²⁵. Les êtres humains ont des dimensions incommensurables dont il faut savoir tenir compte, particulièrement dans des sociétés pluralistes.

23. Où Das a aussi fait de la sensibilisation interculturelle. Délaissant les enjeux des rencontres interculturelles pour ne considérer que le seul point de vue juridique, la notion d'accommodement raisonnable comme moyen de médiation des conflits sociaux y est à l'honneur. Cet instrument légal est uniquement envisagé sous l'angle de la gestion des situations de discrimination raciale, ethnique ou sociale, notamment dans les milieux de travail et les institutions.

24. Voir les textes de Frozzini dans le présent ouvrage.

25. Barth, 2002; et White dans ce livre.

* * *

La rencontre avec Kalpana Das a confirmé l'hypothèse selon laquelle, à partir d'un dialogue interreligieux, d'une vision pluraliste de la société québécoise et de la mise en œuvre d'une approche interculturelle, l'IIM a eu une influence non négligeable sur l'avènement d'une pensée « interculturelle » au Québec, et ce, même si l'interculturalisme déroge à bien des aspects essentiels à l'interculturel selon l'IIM. Le regard historique de Das a permis de mettre en exergue les changements intervenus dans la société québécoise, ainsi que l'influence de l'IIM sur la circulation de la notion d'interculturel dans cette société, le glissement de son sens dans l'interculturalisme par son « institutionnalisation ». Quand la diversité remplace le pluralisme, et que le débat sur l'interculturalisme polarise le Québec et le Canada, comme les immigrants et les Québécois de souche francophone après l'évacuation d'office des Autochtones, il devient alors difficile, voire impossible de parler de rencontres interculturelles... De plus, l'idée selon laquelle les institutions publiques québécoises n'auraient pas d'ancrage culturel pose un problème tout aussi crucial à la possibilité d'une rencontre interculturelle fructueuse entre la société d'accueil, les immigrants et les Premières Nations.

Mais ce glissement de sens de l'interculturel dans l'interculturalisme ne serait-il pas dû à l'approche top-down, consistant à formuler des politiques applicables à tous sans un regard suffisant sur la réalité du terrain²⁶ ? À cela s'ajoute le fait que, se pensant elles-mêmes dans des termes qui leur sont propres, fonctionnant littéralement en vase clos et ayant un mode de circulation des nouvelles informations fonctionnant presque en circuit fermé (Gratton, 2012), les institutions publiques de l'État moderne finissent, comme toutes les institutions, y compris les institutions traditionnelles, par se fermer, pour ainsi dire, à tout ce qui vient du dehors, y compris les changements constatés dans la population²⁷.

Au demeurant, l'interculturel est une ressource importante pour se penser comme sociétés et comme individus allant à la rencontre de l'Autre. À condition de rester vigilant vis-à-vis de la tendance à le récupérer à des fins administratives, par exemple, entraînant ainsi des ruptures possibles entre les politiques et une éthique de la rencontre de l'Autre, soit, dans le

26. Soit l'interculturalité, telle que la définit White (voir introduction à ce livre).

27. Douglas, 1989; Barth, 2002; OMS, 2000.

cas du Québec, entre l'interculturalisme et l'interculturel. Les mouvements de populations sont si importants dans le monde aujourd'hui qu'il est maintenant urgent de mieux saisir les dynamiques de la rencontre entre gens de différents horizons culturels. C'est une tâche que la seule gestion de la diversité, traitée comme un problème et non pas comme la nature même de la réalité, ne peut accomplir.

Bibliographie

- AGAR, Michael H., « Toward an Ethnographic Language », *American Anthropologist*, vol. 84, n° 4, 1982, p. 779-795.
- ANCTIL, Pierre, *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988.
- BARTH, Fredrik, « An Anthropology of Knowledge », *Current Anthropology*, vol. 43, n° 1, 2002, p. 18.
- BOUCHARD, Gérard, « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », dans Gérard Bouchard *et al.* (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*, Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, Montréal, 25-27 mai 2011, www.symposium-interculturalisme.com
- , *L'interculturalisme: un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.
- BOWEN, Sarah J., *Assessing the Responsiveness of Health Care Organizations to Culturally Diverse Groups*, Winnipeg, Department of Community Health Sciences, 2004, University of Manitoba.
- COHEN-EMERIQUE, Margalit, « L'approche interculturelle dans le processus d'aide », *Santé mentale au Québec*, vol. 18, n° 1, 1993, p. 71-91.
- DAS, Kalpana, « Éducation et intervention en société pluraliste: lignes directrices », *InterCulture*, vol. 19, n° 1, 1986, p. 15-27.
- , « Travail social et pluralisme culturel au Québec: des enjeux inexplorés », *InterCulture*, vol. 21, n° 3, 1988, p. 31-55.
- , « Le défi de l'interculturel dans le secteur non institutionnel et informel », *InterCulture*, vol. 27, n° 2, 1994, p. 13-21.
- , *La communication interculturelle*, contenu de formation inédit.
- DOUGLAS, Mary, *Ainsi pensent les institutions*, Syracuse, N.Y., Usher, Scott Meredith Literary Agency, 1989.
- GRATTON, Danielle, « Préoccupations et attentes en réadaptation physique dans des contextes pluralistes: vers un cadre interculturel », thèse inédite, Département d'anthropologie, Université de Montréal, 2012.
- , *L'interculturel pour tous: une initiation à la communication pour le troisième millénaire*, Anjou, Saint-Martin, 2009.
- GRAVEL, Sylvie, et Alex BATTAGLINI, *Culture, santé et ethnicité: vers une santé publique pluraliste*, Montréal, Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre, Direction de la santé publique de Montréal-Centre, 2000.

- HALL, Edward T., *Le langage silencieux*, 1984, Paris, Éditions du Seuil.
- INSTITUT INTERCULTUREL DE MONTRÉAL, « Un institut d'éducation et de recherche-action pour la connaissance des cultures: le Centre interculturel Monchanin. I Histoire et pratique », *InterCulture*, vol. 19, n° 1, 1986a. Pour de plus amples détails sur la conception de l'interculturel de l'Institut interculturel de Montréal, voir l'abondante documentation qui y a été produite. Son site Web est toujours actif (www.iim.qc.ca). La presque totalité des numéros de la revue *InterCulture* s'y trouve et ils sont téléchargeables.
- , « Un institut d'éducation et de recherche-action pour la connaissance des cultures: le Centre interculturel Monchanin. II Orientations », *InterCulture*, vol. 19, n° 2, 1986b.
- , « L'IIM et sa revue. Une alternative interculturelle et un interculturel alternatif », *InterCulture*, cahier 135, 1998.
- LANGLAIS, Jacques, « Retour sur 23 ans de convivance interculturelle », *InterCulture*, vol. 19, n° 1, 1986, p. 2-14.
- MCANDREW, Marie, et Jean-Pierre PROULX, « Éducation et ethnicité au Québec: un portrait d'ensemble », dans Marie McANDREW et France GAGNON (dir.), *Relations ethniques et éducation dans les sociétés divisées. Québec, Irlande du Nord, Catalogne et Belgique*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 85-110.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, Rapport sur la santé dans le monde: Pour un système de santé plus performant, n° A53/4, Genève, 2000.
- QUÉBEC, *Plan d'action en matière d'intégration et d'éducation interculturelle: prendre le virage du succès*, 1998, www.sass.uqac.ca
- ROCHER, François, et al., *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 (CCPARDC), 2007.
- VACHON, Robert, *Qui est Québécois?*, Montréal, Fides, 1980.
- , « D'un Québec intégrationniste à un Québec interculturel », *InterCulture*, vol. 14, n° 4, 1981, p. 2-33.
- WIKAN, Unni, « Toward an Experience-Near Anthropology [Challenges to the Concept of Culture (1989)] », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 3, 1991, p. 286-305.

QUATRIÈME PARTIE
L'INTERCULTUREL AU-DELÀ DU QUÉBEC

CHAPITRE 9

La nation laïque ? L'importance de la langue dans la vie des nations

Charles Blattberg

Et l'homme qui s'élève à présent passe sur le corps de son voisin,
Et nous et toutes les Muses ne comptons plus pour rien. (Yeats, 1994)

Ce trésor est la réserve poétique, le renouvellement émotif
où puiseront les siècles à venir. Il ne peut être transmis que TRANSFORMÉ,
sans quoi c'est le gauchissement. (Borduas *et al.*, 1997)

Les penseurs qui s'intéressent à la question de la nation ont négligé les artistes¹. Ce n'est pas qu'ils aient omis de reconnaître le rôle parfois important que jouent les artistes des diverses nations, mais plutôt qu'ils n'ont pas reconnu leurs mérites en tant qu'artistes, c'est-à-dire en tant qu'individus s'adonnant à une pratique d'ordre spécifiquement créatif. Ma suggestion est que, parmi les sources premières, tant de l'origine que de la pérennité des nations et du nationalisme, il s'en trouve une qui est artistiquement contingente : si les artistes n'avaient pas eu l'idée de créer des

1. Ce texte a été traduit de l'anglais, par Gabriel Chagnon et Éléna Choquette. Il fusionne l'article intitulé «*Secular Nationhood? The Importance of Language in the Life of Nations*», *Nations and Nationalism*, vol. 12, n° 4, octobre 2006, p. 597-612, ainsi qu'une partie du chapitre «*L'esprit d'Al-Andalous et la philosophie du dialogue*,» dans Henda Ben Salah (dir.), *Arabitudes: l'altérité arabe au Québec*, Montréal, Fides, 2010.

nations, celles-ci n'existeraient pas, et sans la réceptivité soutenue dont les nations ont fait preuve à l'égard des créations de leurs artistes, une partie importante de la raison d'être desdites nations, du moins aux yeux des nationalistes, cesserait d'exister.

L'argumentation qui sous-tend cette affirmation, je l'admets, s'appuie sur une conception quelque peu singulière de la créativité, que peu d'artistes ou de nationalistes défendent, du moins explicitement. Mais je crois tout de même qu'elle vient renforcer une compréhension du rôle que les artistes ont joué, et continuent de jouer, par rapport aux communautés nationales; compréhension qui constitue un complément important aux opinions formulées jusqu'à présent sur le sujet. De plus, mon approche m'amènera à remettre en question la conception courante selon laquelle les nations et les États qui les reconnaissent sont laïques. Cette entreprise suppose une nouvelle évaluation de l'importance que revêt la langue aux yeux des nationalistes. Après avoir montré la manière dont nous devons réinterpréter le rapport institué entre les nationalistes et leur langue, nous dégagerons en conclusion les implications de ce réaménagement sur le plan des politiques linguistiques et, par extrapolation, sur le plan des «accommodements raisonnables».

La création des nations

Au cours du siècle dernier, la plupart des théories élaborées relativement à l'origine des nations étaient «modernistes», elles affirmaient que les nations n'existaient pas avant l'avènement de la modernité. Nous pouvons ici distinguer deux groupes. L'un met l'accent sur les exigences fonctionnelles des structures économiques ou politiques. Ernest Gellner, par exemple, fait ressortir la nécessité, pour les peuples des économies industrielles modernes, de posséder une langue et une culture homogènes, et Benedict Anderson affirme que les États démocratiques modernes doivent s'appuyer sur ce type d'homogénéité, le nationalisme étant considéré ici comme un moyen de répondre aux exigences du patriotisme². Les membres du second groupe, s'ils ne sont pas insensibles à de tels facteurs structurels, mettent plutôt l'accent sur l'agir. C'est le cas d'Isaiah Berlin et de Charles Taylor, entre autres, qui évoquent le phénomène de la

2. Voir Gellner, 1989; et Anderson, 1996.

«branche ployée», selon lequel les élites, en réaction aux affronts faits à leur dignité, défendent des nationalismes qui en viennent à galvaniser des populations entières³. Homi K. Bhabha et Anthony W. Marx mettent tous deux en évidence, bien que d'une façon différente, l'utilisation de symboles et de discours nationaux dans le cadre des luttes politiques et culturelles, en montrant comment certaines matrices de pouvoir social ont pu mener à l'oppression de groupes marginalisés⁴.

Pourquoi dis-je que les conceptions évoquées ci-dessus font peu de cas des origines créatives des nations ? La réponse devrait être évidente en ce qui a trait au premier groupe, car, pour celui-ci, les nations existent strictement en fonction d'objectifs économiques ou politiques. Mais même dans les conceptions plus centrées sur l'agir, le statut de nation est considéré comme le simple produit de contextes particuliers. La nation peut constituer un moyen *original* de réagir à ces contextes, mais il s'agit ici d'une originalité qui, pourrait-on dire, résulte d'un processus d'«interprétation» plutôt que de «création». En fait, la nation serait le fruit d'une réaction entièrement compréhensible à une situation donnée, et à rien d'autre qu'à cette situation. Comme le dit Berlin quand il parle du phénomène de la branche ployée, par exemple, le nationalisme serait avant tout «une réaction suscitée par une attitude de condescendance ou de mépris à l'égard des valeurs traditionnelles d'une société. Engendré par les blessures d'amour-propre et le sentiment d'humiliation qu'éprouvent les membres socialement les plus conscients de cette communauté, il déboucherait, le moment venu, sur la colère et l'affirmation orgueilleuse de soi-même» (Berlin, 1988 : 361). En raison du sentiment d'insécurité qu'elles éprouvent dans les contextes nouvellement modernes, certaines élites ont tendance à réagir d'une façon qui, du point de vue psychologique et sociologique, répond aux défis qui se présentent à elles. Elles trouvent, pour ainsi dire, un moyen de «donner un sens» à leur situation, et c'est exactement ce que les interprétations sont censées faire.

Les créations, en revanche, sont différentes. On dit souvent que les artistes répondent en partie à une «inspiration» et on entend par là quelque chose d'irrationnel, quelque chose qui ne peut se ramener à leur psychologie ou aux exigences de leur situation. Les inspirations transcendent le contexte,

3. Voir Berlin, 1988 et 1992 ; et Taylor, 1997.

4. Voir Bhabha, 1990 ; et Marx, 2003.

ce qui fait de leur venue (ou non) une question de contingence artistique, qui diffère de la contingence historique⁵. Les créations, par conséquent, sont des « interprétations inspirées », ce qui signifie qu'elles ne sont ni strictement interprétatives ni simplement rationnelles (d'ordre pratique).

Il devrait aussi être évident que la création, selon cette conception, n'est pas non plus réductible à la « volonté » de l'artiste, ce qui n'en ferait rien de plus qu'une fonction de ce que Nietzsche appelait « la vie ». Considérons cette déclaration de Zarathoustra : « Créateurs furent ceux qui ont créé les peuples et au-dessus d'eux ont suspendu une croyance et un amour : ainsi se mirent au service de la vie » (Nietzsche, 1971 : 66). Or, se mettre au service de quelque chose d'aussi profondément terre à terre que la vie constitue une forme d'interprétation ; une interprétation vitaliste, peut-être, mais une interprétation tout de même. Comme Nietzsche ne fait pas de distinction entre interprétation et création, il n'en fait pas non plus, en fin de compte, entre fiction créative et non-fiction. Toutefois, il s'agit selon moi de distinctions essentielles, et bien que je n'aie de toute évidence pas fait grand-chose pour les expliciter ici, je crois qu'elles viennent renforcer certains points de vue très intéressants concernant les nations et les nationalismes sur lesquels celles-ci s'appuient.

Avant d'introduire ces points de vue, j'aimerais préciser en quoi l'établissement d'une distinction entre interprétation et création permet de révéler une double ironie dans la très intéressante argumentation d'Eyal Chowers sur le caractère unique du nationalisme juif moderne. Chowers commence par faire une distinction entre différentes notions entièrement téléologiques de l'histoire : la conception linéaire, soit celle de Kant ou de Marx, et la conception cyclique, que l'on retrouve chez Herder et Hegel. Ces deux conceptions sont considérées comme postulant des notions pleinement intégrées relativement au temps profane, historique, en ne laissant aucune place à l'artistiquement inattendu, à la « dimension créative », selon les termes de Chowers, qui nécessite ce qu'il définit comme une ontologie de l'« histoire fractionnée » (Chowers, 1998 : 652-685). La première ironie vient du fait que, selon Chowers, le sionisme serait distinct

5. Cette idée de la « chance » de recevoir l'inspiration diffère donc de celle défendue par Reinhart Koselleck, pour qui la chance est de nature entièrement historique. Voir Koselleck, 1979 : 117. Autrement dit, non seulement la contingence de l'inspiration est incommensurable, mais elle défie toute interprétation.

des nationalismes d'Europe occidentale parce que la naissance de la nation juive est due à une discontinuité radicale qui a été rendue possible précisément par ces espaces ou ces trous dans l'histoire ; elle serait donc un produit de la création. Or, il me semble que *toutes* les nations ont vu le jour à partir d'un tel processus de création, ou, même si ce n'est pas le cas, que la plupart des nationalistes, bien qu'implicitement, croient qu'il en est ainsi de leur propre nation.

La seconde ironie dans le compte rendu de Chowers est liée au fait que les premiers penseurs sionistes cités par lui affirment que le fondement de la créativité est la volonté, c'est-à-dire ce que Chowers décrit comme « un semi-messianisme essentiellement dépendant des humains » (Chowers, 1998 : 657). Mais on se retrouve encore une fois ici en présence d'un processus qui s'appuie sur « la vie » selon Nietzsche, processus qui, s'il peut être considéré comme producteur de « fictions », ne l'est pas plus que dans le cas, par exemple, du mensonge. Car les menteurs élaborent leurs histoires dans le but d'atteindre des objectifs entièrement matérialistes ; leurs histoires ne sont qu'un reflet de ce qu'ils jugent être la meilleure façon de répondre aux réalités d'une situation donnée. Ainsi, le mensonge est le produit d'une interprétation plutôt que d'une création. L'ironie, par conséquent, est que, pour parler de création réelle, Chowers doit pouvoir se référer à des inspirations qui ne dépendent pas entièrement d'objectifs aussi terre à terre. En avançant que les nations sont au moins en partie le résultat de ce type d'inspirations, j'affirme que les nations, contrairement aux mensonges, constituent des œuvres d'art.

Devrions-nous, à la lumière de ce qui précède, nous détourner des deux groupes de modernistes déjà mentionnés et favoriser une explication qui fait remonter l'origine des nations à une époque antérieure à la modernité ? Ce type d'hypothèse a tendance, en effet, à accorder une plus grande importance au rôle des artistes. Cependant, il présente aussi de grandes limites. Ici encore, on peut les diviser en deux groupes. Le premier est celui des romantiques, dont Herder est le chef de file, et, pour ces derniers, les nations peuvent toutes revendiquer une histoire remontant à des temps immémoriaux⁶. Aux yeux du romantique, les artistes sont assurément

6. Voir Johann Gottfried von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. de l'allemand par Edgar Quinet, Paris, F.-G. Levrault, 1829, tome 2, livres 7-8.

essentiels au développement d'une nation : Chateaubriand et, après lui, Victor Hugo, ont été jusqu'à parler de « génies mères » tels que Homère, Dante, Shakespeare et Rabelais, affirmant que ces hommes ont enfanté et allaité tous les autres grands écrivains de leurs nations respectives⁷. Or, même ces grands artistes sont considérés comme s'inscrivant à l'intérieur de contextes nationaux déjà établis : la semence ayant déjà été plantée, la tâche de l'artiste se limite à l'arrosage, activité qui, comme l'a souligné Herder, doit aussi s'adapter pleinement à l'environnement naturel de la nation⁸. Ainsi, l'artiste romantique *cultive* la nation déjà existante ; sans elle, il ne serait rien. D'où la croyance des romantiques, qui remonte à Rousseau, selon laquelle ce n'est pas tant l'artiste que les « institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple » (Rousseau, 1835 : 706).

Le second groupe est relativement récent, fruit d'un besoin d'offrir une solution de rechange révisionniste aux vues modernistes. Selon des chercheurs tels que Adrian Hastings et Anthony D. Smith, il faudrait rendre plus floue cette frontière entre prémodernité et modernité dont font état les modernistes. Pour ce faire, ils mettent l'accent sur la transformation des ethnies en nations, ces dernières se distinguant par leur auto-identification au modèle biblique du peuple élu ou choisi. Hastings, en particulier, s'attarde sur le rôle fondamental joué par la traduction, à une époque bien antérieure à l'ère moderne, de la Bible chrétienne en différentes langues vernaculaires, ce qui, selon lui, a ouvert la voie à la dissémination d'autres œuvres littéraires qui ont servi de base à la nation (Hastings, 1997, en particulier les pages 3-4, 194-198). Smith, quant à lui, accepte la modernité des nations, mais considère la puissance de l'ancien modèle du peuple élu comme fondamentale pour le maintien des identités nationales ; de plus, comme Hastings, il affirme que la création des mythes a été essentielle tant à la formation des nations qu'à leur survivance (Smith, 2004).

De nombreuses traductions de la Bible sont effectivement le fruit d'actes de création et non simplement d'interprétation (les nombreuses

7. Voir Chateaubriand, 1989, livre 12, chap. 1 ; et Hugo, 1973, livre 2.

8. Voir Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre 7, chap. 5. Comme l'a expliqué Bakhtine, 1970 : 128, l'idée des génies mères « a forcé à rechercher dans le passé les germes du futur, à apprécier le passé du point de vue de l'avenir fécondé et engendré par lui ».

« erreurs » que l'on trouve dans la Bible du roi Jacques, évidentes aux yeux de n'importe quelle personne sachant lire l'hébreu, le grec ancien et l'anglais, en sont certainement un bon exemple – Tyndale était un grand artiste). Toutefois, ni Hastings ni Smith ne font la distinction entre ce type pionnier de créateurs et ceux qui accueillent leur travail, à savoir les interprètes producteurs d'œuvres non fictionnelles. Hastings et Smith tendent à mettre le créateur et le récepteur dans le même sac, celui des « intellectuels », qui semblent tous avoir un rôle d'égale importance dans l'évolution de la nation⁹. Selon moi, cela s'explique entre autres par le fait que Hastings et Smith limitent le projet de l'artiste national à l'invention de mythes d'origines, mythes qui entrent toutefois dans le moule préfabriqué du modèle d'élection biblique. Ce faisant, ils sous-estiment l'originalité de l'artiste, rendant sa contribution comparable à celle du pâtissier : il a beau avoir la liberté de choisir parmi une grande variété d'ingrédients, il reste que le produit final – s'il s'agit d'un gâteau – doit posséder certaines caractéristiques fondamentales déterminées d'avance. Or, c'est d'un métier (*tekhnê*) qu'il est ici question, et non pas d'un art.

De plus, si Hastings ou Smith étaient plus sensibles à la forme et au contenu de la production des artistes nationaux, ils reconnaîtraient peut-être la présence d'autres types de communautés dans les transitions historiques qu'ils décrivent entre ethnie et nation. En particulier, ils auraient pu discerner très clairement celles des communautés « religieuses » et « civiques ». Par exemple, en ce qui a trait au contenu, si Hastings a raison de lire dans l'œuvre de Chaucer le portrait d'une communauté anglaise qui n'est plus simplement une ethnie, l'étiquette de nation est néanmoins prématurée. En effet, il s'agissait plutôt d'une communauté religieuse, pleinement intégrée au cosmos hiérarchique prémoderne. Dans cet univers, la société était reliée au transcendant par des institutions médiatrices – avant tout l'Église et la monarchie (à propos de cette dernière, bien sûr, *Dei gratia rex/regina*). Pour Hastings, toutefois, le portrait tracé dans le célèbre prologue des *Contes de Canterbury* de Chaucer est celui d'un peuple qui n'est que « prétendument soudé par la religion », car les gens y sont décrits comme étant capables de s'amuser et d'apprécier des histoires osées, et comme étant aussi très instruits (Hastings, 1997 : 47, c'est moi qui souligne). Or, je ne vois pas en quoi ces caractéristiques remettent en

9. Voir Hastings, 1997 : 22, 48-50, 69 ; et Smith, 2004 : 197-198.

question la religiosité (à moins, bien sûr, d'avoir une conception extrêmement austère de la religion). En outre, les toutes premières lignes du prologue, qui décrivent le retour du printemps en des termes évoquant les cycles cosmiques, établissent un contexte qui est clairement conforme à la cosmologie prémoderne du *logos ontique*. Selon celle-ci, les gens doivent trouver leur place au sein d'une hiérarchie prédéterminée plutôt que de vivre leur vie « horizontalement », comme c'est le cas dans la nation moderne. On ne peut pas non plus manquer de remarquer à quel point les personnages de Chaucer représentent un échantillon caractéristique de la société anglaise, avec ses divisions rigides en trois grandes classes ou rangs sociaux : les militaires, le clergé et les laïques. Sans nier mon intérêt pour le fait que ces personnages dérogent à la typologie de l'époque – le moine corrompu et rebelle en étant le plus bel exemple –, je mentionnerai toutefois que cette technique s'appuie précisément sur l'existence de types préexistants. On ne peut pas non plus ignorer le fait que, si distinctifs qu'ils soient, aucun des personnages n'a de nom propre. Enfin, l'importance de la religion est mise en évidence dans le fait que l'ensemble des personnages a été réuni à cause d'elle : après tout, ils effectuent tous un pèlerinage (Chaucer, 2003, fragment 1, lignes 1-858).

L'autre communauté manquante est la communauté civique, politique. Car que représente *Le paradis perdu* de Milton, sinon, entre autres choses, une tentative d'infuser l'idéal républicain classique à une Angleterre chrétienne post-monarchique, tout comme l'a fait l'Angleterre fictive de l'*Océana* de James Harrington, bien que par des voies plus païennes¹⁰ ? Mais pour donner un exemple plus célèbre, c'est dans les deux sociétés révolutionnaires – l'Amérique et la France – que s'est répandu l'idéal d'un ensemble de citoyens se régissant eux-mêmes, idéal qui s'est vu par la suite remplacé par un autre favorisant les communautés nationales majoritaires de chaque société (Meadwell, 1999 : 22-26, par exemple). Mais Hastings affirme qu'une nation française existait avant la Révolution, même s'il admet, à la suite d'Eugen Weber, que la plupart des habitants du pays ne parlaient pas français et que leur sentiment d'identité nationale est demeuré plutôt faible jusque vers la fin du XIX^e siècle¹¹. De même, Smith refuse d'accepter une distinction entre nationalisme et patriotisme (Smith,

10. Voir Himy, 1998 ; et Pockock, 1977 : 15-99.

11. Voir Hastings, 1997 : 26 ; et Weber, 1983.

2004b: 200-201), et donc de reconnaître que seul ce dernier place la communauté civique ou politique au centre de ses préoccupations¹².

Une plus grande attention portée à la forme que prennent les productions artistiques aurait également pu faire ressortir les différences entre ces divers types de communautés. Songeons à l'analyse d'Anderson sur la façon unique – qui a contribué à la formation de la nation – dont le roman du XVIII^e siècle a réussi à fusionner le monde intérieur du texte – où un héros solitaire se déplace horizontalement à travers un paysage sociologique – avec le monde extérieur; on pourrait aussi penser au point de vue de Ian Watt sur la façon dont le réalisme formel du roman portait plutôt sur des particuliers et des individus dotés de noms propres que sur des archétypes et empruntait la voix égalitaire d'une classe moyenne en pleine ascension, contribuant par conséquent à l'apparition d'une conception séculière et horizontale du temps et des relations qui s'y déploient¹³. Ainsi, n'en déplaise à Hastings et à Smith, la montée du roman témoigne des limites de l'attrait des archétypes comme celui, issu de la Bible, du peuple élu, qui appartiennent alors à une cosmologie hiérarchique déjà dépassée. Le roman, pourrions-nous donc dire, a été l'une des formes artistiques ayant contribué à la transformation des communautés religieuses en communautés nationales.

D'autres modes d'expression non fictionnels ont fait de même: Anderson parle de l'apparition du journal à tirage quotidien (Anderson, 1996: 44-47), et je pourrais mentionner les œuvres de critique littéraire et artistique, entre autres. Mais ces médias, encore une fois, sont des produits de l'interprétation plutôt que de la création, et c'est habituellement cette dernière qui ouvre la voie. Cela implique que les nations sont des « communautés imaginées » non seulement parce que, comme l'affirme Anderson, dans l'esprit de chacun de leurs membres vit l'image de leur communion même s'ils ne rencontreront jamais la plupart de leurs concitoyens (Anderson, 1996: 19), mais aussi, et peut-être de façon encore plus significative, parce que le bien commun qu'ils partagent est en grande partie le fruit d'une création artistique.

12. On peut trouver différentes façons de formuler cette distinction dans les ouvrages suivants: Viroli, 1995; Habermas, 1997; ainsi que dans Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, 2000.

13. Voir Anderson, 1996: 37-44; Watt, 1963, en particulier les pages 9-61 et 87-88; ainsi que Taylor, 2003: 367-371.

Pour apprécier ces artistes à leur juste valeur, nous devrions par conséquent adopter une position mitoyenne entre les points de vue moderniste et révisionniste. Si on peut considérer que le premier exagère les discontinuités entre l'ère moderne et l'ère prémoderne, on constate que le second fait exactement le contraire. Cela ne veut pas dire que les créations peuvent être complètement désengagées des contextes dans lesquels elles s'inscrivent, car, étant donné le processus d'interprétation qui fait partie de toute démarche créative, cela fait en sorte que la création artistique ne se déroule jamais *ex nihilo*. Mais il ne s'agit pas non plus de réduire l'acte créateur à ces contextes, car cela nous amènerait à négliger les inspirations qui en sont le moteur. Toutes les explications purement socioscientifiques de la création des choses, notamment les nouvelles formes littéraires ainsi que les communautés auxquelles elles donnent parfois lieu, seront par conséquent nécessairement limitées. Car après tout, que peut-on dire du mot « inspiration » – de même que des termes « génie » ou « accident » –, sinon qu'il s'agit d'un paramètre de l'inexplicable ?

Les nations sont-elles vraiment laïques ?

Mon insistance sur l'importance de la créativité pour les nations a l'effet suivant : tout en venant appuyer la distinction entre communautés religieuses et nationales, elle contribue à remettre en question le caractère séculier de ces dernières. Si on admet que l'inspiration possède une source transcendante, alors la création telle que je l'ai décrite peut être considérée comme ayant un aspect sacré. Il s'agit là d'une affirmation hautement controversée, mais l'argument qui suit se limite à soutenir qu'elle représente une supposition (souvent implicite) des nationalistes. Par exemple, je crois qu'elle se trouve derrière l'aura de « grandeur » qu'ils ont tendance à faire émaner de leurs artistes les plus chers¹⁴. D'où mon objection à la conception radicalement séculière de la sphère publique avancée par Taylor (Taylor, 1995, p. 266-271 ; 2003a, chap. 3 ; et 2004, chap. 13), cette sphère étant le domaine dans lequel réside en bonne partie la nation. Ce qui pose problème dans le point de vue de Taylor, c'est qu'il ne laisse aucune place à l'idée selon laquelle le monde social moderne est, jusqu'à un certain point, fractionné ou « brisé ». C'est cette notion, selon moi, qui

14. Sur la « grandeur » comprise de cette façon, voir Blattberg, 2012.

a mené des sociologues de la religion comme Danièle Hervieu-Léger et Peter L. Berger à réinterpréter les conceptions classiques du sacré de façon incompatible avec sa monopolisation par la religion traditionnelle. Pour Hervieu-Léger, par exemple, certaines occasions sociales, comme les manifestations sportives ou les concerts rock, sont producteurs d'un sens religieux propre à la société moderne (Hervieu-Léger, 1993 : 148-155). C'est aussi de cette façon qu'elle explique les réactions d'incrédulité devant l'annonce de la mort du chanteur-compositeur Jim Morrison, que certains considéraient comme le fondateur d'une nouvelle religion (le cas plus récent d'Elvis Presley constitue, bien sûr, un exemple encore plus remarquable de ce type de réaction) (Hervieu-Léger, 1993 : 222-225)¹⁵. Et Berger suggère que, pour bien des gens, même certaines expériences ordinaires et quotidiennes peuvent constituer des « signes » de transcendance, bien que d'un type secondaire (1992, chap. 5). S'il dit vrai, même ce que je décris comme des interprétations de créations peut alors suggérer l'existence de quelque chose de transcendant.

Même si j'adhère à ce point de vue, je ne souhaite pas abandonner la distinction entre communautés nationales et communautés religieuses, ni celle entre communautés strictement nationales et communautés consistant en un amalgame à caractère à la fois national et religieux, comme celles qui sont défendues de nos jours par les nationalistes religieux¹⁶. Pensons à la nation juive aujourd'hui, en Israël. Environ la moitié de ses membres sont religieux, dans le sens où ils adhèrent à l'une ou l'autre des branches institutionnalisées de la religion juive (orthodoxe, conservatrice, réformiste, etc.). Les autres ne devraient pas être étiquetés comme laïques, toutefois, car, en tant que sionistes, ils s'identifient à une communauté qui, comme je l'ai suggéré, se considère comme étant liée au sacré par l'intermédiaire de ses artistes. En outre, on peut dire que ces sionistes se réclament, ne serait-ce que de façon implicite, du modèle biblique du peuple élu, mais seulement si on conçoit ce modèle différemment de ce que Smith, en particulier, nous incite à faire. En effet, Smith s'appuie tout simplement trop sur la lecture que fait Michael Walzer de l'Exode, selon laquelle les Israélites ont certainement été choisis par Dieu, mais ont aussi exercé leur libre arbitre en

15. Voir aussi l'essai de Girardot, 2000, p. 603-614.

16. À propos de ces dernières, voir Juergensmeyer, 1994.

prenant la décision d'accepter l'Alliance¹⁷. Ce point de vue leur confère un rôle politique, rôle qui est d'ordre dialogique et interprétatif plutôt que créatif. Cependant, nous pourrions les considérer comme des créateurs si nous adoptions une autre conception de l'Alliance, à laquelle Walzer semble accorder peu de crédit. Selon cette conception, l'Alliance serait le fruit d'un processus beaucoup plus violent : tout comme l'artiste reçoit, ou se voit imposer une inspiration, les Israélites ont été forcés d'accepter la loi de Dieu ; s'ils ne l'avaient pas fait, Dieu aurait fait tomber le mont Sinaï sur leurs têtes. Ils ont accepté, bien sûr, et Moïse a pu par la suite « prononcer aux oreilles de toute la congrégation d'Israël les paroles de ce poème » (Deutéronome, 31,30 ; ma traduction)¹⁸.

À la lumière de cette lecture alternative, la façon qu'a Smith d'invoquer la résonance du modèle du peuple élu pour expliquer le maintien de l'identité nationale paraît trop rétrograde. Ce n'est pas que les nationalistes adhèrent encore au modèle en établissant une analogie interprétée entre leur nation et les anciens Israélites, mais plutôt qu'ils voient ce modèle de la même manière que les Juifs rabbiniques, c'est-à-dire comme un appel à la nation qui fait un pacte avec Dieu dans le but de créer quelque chose de nouveau, encore et encore. Pour Smith, toutefois, « le mythe du peuple élu inspire... une action en accord avec le message ou la promesse liés à l'événement originel, à mesure qu'il est réinterprété par les générations successives » (Smith, 2004a : 49). Smith ne fait aucune distinction entre interprétation et création, mais je crois qu'on peut tout de même dire qu'il met l'accent sur la première. Pensons seulement à son analyse de l'identité nationale, qui, selon lui, consiste en un « maintien et une réinterprétation continuelle » (Smith, 2004a : 24-25) de la culture de la nation, et aussi à son affirmation suivant laquelle la transformation des ethnies en nations, tout en puisant aux sources sacrées de la religion traditionnelle, tend à se dérouler comme si ces sources étaient des modèles et des idéaux déjà pleinement existants dans l'histoire : « Les nationalistes modernes s'inspirent souvent de croyances, de souvenirs et de traditions réinterprétés et

17. Voir Smith, 2004a : 61 ; et Walzer, 1986, chap. 3.

18. Sur la menace d'être enseveli sous une montagne, voir le *Talmud de Babylone*, traité *Chabbat*, 88a-b. Pour un commentaire récent dans ce même esprit, voir Lévinas, 1968. Et pour en savoir plus sur cette « créativité révélatrice » dont l'établissement de l'Alliance peut être considéré comme un exemple, voir Blattberg, « On the Minimal Global Ethic » dans *Patriotic Elaborations*, chap. 10.

reçus (plutôt qu’“originaux”)» (Smith, 2004a : 255-256)¹⁹. De plus, Smith estime que l’adaptabilité future d’une nation dépend largement des ressources qu’elle peut invoquer à partir du passé, sans faire mention de l’originalité créative, au sens où je la conçois, de ses artistes (Smith, 2004a : 260). D’où ses propos sur la répétition de modèles types dans l’élaboration de mythes ethno-historiques tels que les idéaux d’un âge d’or ou les sacrifices consentis par les héros nationaux représentés dans la peinture européenne de la fin du XVIII^e siècle (Smith, 2004a : 171-172, 223-235). Le résultat est que les nations semblent honorer leurs membres les plus créatifs non pas tant pour leur originalité que pour leur capacité à « incarner » le peuple, lequel est une entité entièrement sécularisée qui « constitue l’objet de cette nouvelle religion » (Smith, 2004a : 41, 42 ; voir aussi p. 235-238). Smith utilise de toute évidence une approche hautement durkheimienne, selon laquelle la religion est largement appréciée en fonction de sa capacité fonctionnelle à souder ensemble les membres d’une communauté. Mais cette conception du fait religieux ne laisse pas beaucoup de place au sacré, ce qui ressort clairement de son affirmation suivant laquelle le nationalisme et l’identité nationale sont des choses « qui s’inscrivent entièrement dans ce monde et en sont le produit » (Smith, 2004a : 25).

Ce qui manque à ce portrait est la façon dont les nationalistes, en se rangeant derrière les artistes de leur communauté, sacrifient à une sorte de culte, c’est-à-dire adoptent un mode de vie qui tend vers le sacré plutôt que vers le quotidien. Berger a dit ceci à propos du culte : « Tout culte véritable est une tentative ardue d’atteindre la transcendance. C’est ce geste consistant à tendre *vers* quelque chose qui doit être symbolisé, en employant toutes les ressources dont dispose une tradition donnée. La forme choisie aura certainement un aspect communautaire, mais la communauté en elle-même ne constitue pas l’objet de l’exercice ; au mieux, elle en est le sujet » (Berger, 1992 : 96). Selon moi, une partie de la fierté qu’éprouvent les nationalistes à l’égard des membres particulièrement créatifs de leur nation s’explique par le fait que la grandeur de ces individus leur apparaît comme un témoignage que leur nation a été de nouveau choisie – choisie pour recevoir les bienfaits de l’inspiration. Cela

19. À la p. 258, Smith parle de « ceux qui cherchent à créer des nations », mais il n’indique nulle part qu’il entend par là autre chose qu’une « réinterprétation » (il fait également souvent l’amalgame entre les œuvres interprétatives et créatives).

suggère une nouvelle compréhension de la célèbre déclaration d'Ernest Renan : « Avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple » (Renan, 1991 : 41).

Partant de ce qui précède, j'affirme qu'il est nécessaire de reconsidérer la séparation entre l'Église et l'État, ou de la laïcité, lorsqu'elle s'applique à des États qui, sous une forme ou une autre, reconnaissent la spécificité des communautés nationales qui relèvent de leur compétence. La France et le Québec en sont de bons exemples. L'État jacobin prétendument neutre du premier a depuis longtemps, en fait, accordé un statut spécial à la nation française majoritaire (mais pas aux nations minoritaires basque, corse, catalane et bretonne)²⁰. L'État du Québec, qui a adopté des lois comme la Charte de la langue française (loi 101, 1977), a également pris certaines dispositions extraordinaires à l'égard de la nation majoritaire franco-québécoise, qui ne peut être considérée comme incluant la plupart des citoyens anglophones et allophones de la province (non pas que ces derniers n'aient pas été invités à s'y joindre)²¹. Ces réalités, en elles-mêmes, suggèrent que les États en question ne peuvent être tenus pour neutres. Mon espoir est qu'une prise de conscience de la dimension sacrée des communautés nationales contribuera à dissiper le mythe neutraliste à réfuter l'argument de la laïcité.

La reconnaissance de cette dimension peut également nous aider à expliquer la tendance qu'ont les nationalistes à mettre de l'avant leur idéologie d'une manière « antipolitique », qui préfère la force au dialogue dans la réponse aux conflits²². La violence est, après tout, inhérente à la plupart des rapports au sacré²³. Au cœur des trames narratives de plusieurs

20. Sur la France et ses nations minoritaires, voir, par exemple, Rogers, 1996 : 550-580, ainsi que certains articles dans la revue *Pouvoirs locaux*, n° 63, décembre 2004, dont le thème était « Décentralisation : les nouveaux espaces du Patrimoine ».

21. Sur les Franco-Québécois et les autres nations de la province, voir Blattberg, *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*, 2004, p. 95-113.

22. Chowers admet la même chose en ce qui a trait au sionisme. Voir son « Time in Zionism... », *op. cit.*, p. 676-678. Le sionisme a évolué, pourtant. Il est aujourd'hui devenu une idéologie beaucoup plus dialogique, comme en témoigne la participation des sionistes aux négociations menant à l'adoption des accords d'Oslo. Cela dit, le sionisme a encore du chemin à faire. Voir Blattberg, « Going Rabin One Further » dans *Patriotic Elaborations*, chap. 6.

23. Pour une formulation de cette hypothèse, voir Otto, 2001 ; et pour une autre expression de cette idée, voir Girard, 1972.

religions traditionnelles, cette violence s'est présentée sous la forme du sacrifice ou de la lutte destinés à restaurer un certain ordre. Alternativement, elle est apparue dans des combats cosmiques au sein desquels les règles qui régissent la moralité couramment admise ne tiennent plus (Juergensmeyer, 1994, chap. 6). La créativité propre à la naissance et la pérennité des nations renvoient cependant à un rapport avec la violence différent de ceux-là, un rapport qui s'institue à partir d'un besoin ressenti de rompre l'étoffe du profane de telle sorte qu'apparaissent des fissures et des ouvertures sur le sacré, c'est-à-dire des invitations à l'inspiration²⁴. L'antipolitique est certainement une façon d'entreprendre ce processus de rupture, mais ce n'est pas la seule. C'est pourquoi je puis dire qu'il est au moins possible pour les nationalistes d'être fidèles à leur idéologie et, en même temps, d'adopter une démarche (pro-)politique.

Lorsque la politique est réduite à sa forme « pluraliste », celle qui donne priorité à la négociation comme mode de dialogue, cette hypothèse ne tient cependant plus²⁵. Les pluralistes ne sont pas prêts à aller plus loin que la recherche d'accommodements : ils se limitent plutôt à appliquer des bandages ou des pansements pour fermer les fissures qui sous-tendent les conflits. Ce faisant, le pluralisme vise l'atteinte de la justice comme compromis et non comme vérité. Or, ce dessein pluraliste peut être offensant pour les nationalistes qui, pour leur part, ont le souci d'assurer l'authenticité de la vie nationale. Dans cette optique, on peut dire des nationalistes qu'ils partagent quelque chose avec leurs cousins religieux plus traditionnels. Comme le rapporte Mark Juergensmeyer à propos d'un moine bouddhiste du Sri Lanka :

Curieusement, une des dispositions qui ont le plus dérangé le *bhikkhu* se trouve être une activité que la plupart des Occidentaux considèrent comme l'une des forces remarquables et propres aux systèmes politiques séculiers : la capacité de se plier impartialement aux demandes de différents groupes. L'utilité politique rattachée au fait de céder aux revendications particulières, comme celles des Tamouls, représentait aux yeux du *bhikkhu* la preuve de

24. Cette manière de concevoir la créativité n'est pas sans liens avec les crises qu'Edward Shils, d'après Max Weber, considère comme des conditions préalables à l'apparition du charisme. Voir Shils, « Charisma » p. 132-133, et « Charisma, Order and Status, » p. 263, que l'on retrouve tous deux dans *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, 1975.

25. Voir, par exemple, Berlin, 1988 ; Hampshire, 2000 ; et Williams, 2005.

l'immoralité du gouvernement. Il croyait que de tels politiciens étaient incapables de se tenir debout devant la lutte des intérêts égoïstes et que leur impartialité n'indiquait rien d'autre que le fait qu'ils ne pensaient, en fin de compte, qu'à eux-mêmes. (Juergensmeyer, 1994 : 21; ma traduction)

Le moine exagère certainement. Il n'en reste pas moins que ceux qui trouvent difficile de concevoir leur communauté en tant que groupe aux intérêts étroits éprouveront toujours du ressentiment envers la politique du pluralisme.

De plus, on peut dire des pluralistes qu'en réduisant les espaces qui séparent les biens disputés, ils diminuent d'autant les ouvertures nécessaires à l'avènement de l'inspiration et, donc, de la création. Considérons l'exemple du Canada, dans lequel, jusqu'à récemment, la prééminence des approches pluralistes en politique n'a virtuellement jamais été remise en cause. La tendance qu'ont les Canadiens à accommoder les parties en conflit peut expliquer la raison pour laquelle Northrop Frye s'est senti obligé de noter que nous n'avons pas encore fait naître d'écrivains qui se soient imposés comme des classiques. Après tout, « le "génie" est autant, et de manière aussi essentielle, une affaire de contexte social qu'une affaire de caractère personnel ». Et « la capacité de faire des compromis, qui tient du génie canadien, est reflétée dans l'existence du Canada elle-même » (Frye, 1971 : 215, 219)²⁶.

Une politique « patriote », c'est-à-dire une politique qui vise le bien commun plutôt que des accommodements raisonnables, ne mène pas, non plus, à la créativité, dans la mesure où elle cherche à réaliser l'intégration des biens par le règlement du conflit, supprimant ainsi forcément l'espace qui a pu les séparer (voir Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics*, *op. cit.*). Au moins peut-on dire de la politique patriotique qu'elle préfère la vérité au compromis. C'est pourquoi les nationalistes – qui, après tout, se soucient non seulement de la créativité, mais aussi de l'intégrité de leur communauté nationale – peuvent être convaincus qu'ils pratiquent ce genre de politique.

26. Sur l'attrait du Canada pour la politique pluraliste de négociation, voir Blattberg, *Et si nous dansions?*

Langue et politique

La langue est l'un des sujets qui corroborent les présents propos. Pour le nationaliste, la langue vernaculaire est le principal dépositaire de la culture de la nation. Étant donné la primauté des modèles pluralistes dans la pratique du politique, nous pouvons comprendre la raison pour laquelle les nationalistes ont une tendance antipolitique par rapport aux enjeux linguistiques²⁷. Mes hypothèses se rapportant au rôle de la créativité renvoient à une autre raison de l'intensité des attitudes nationalistes. En effet, la langue peut être comprise comme constituant un « gant » à l'aide duquel les artistes d'une nation « attrapent » leurs inspirations, un « gant » capable de se transformer lui-même par le truchement des interprètes de la nation lorsqu'ils abordent ces œuvres d'art. Ainsi naissent des messages comme celui qui a été brandi au cours d'une manifestation à Montréal en faveur de l'adoption de la Charte de la langue française, ou loi 101 (1977) : « Laissons vivre dans la langue de nos poètes²⁸. » Pensons aussi aux dénonciations faites par Gershom Scholem de ceux d'entre ses pairs sionistes qui, selon lui, avait manqué de reconnaître la manière dont « parfois la sainteté de notre langue jaillit et nous parle » (Scholem, 1997 : 28). Tout cela suggère que les nationalistes considèrent que la langue est plus que le simple dépositaire de la culture : elle est plutôt le pont qui relie la nation au sacré.

Ces hypothèses ont des implications importantes quant à la manière dont nous devons appréhender les questions que posent les politiques linguistiques, un souci occasionnel des institutions gouvernementales de l'Occident, au moins depuis l'Église de la contre-réforme. Il serait maintenant utile de présenter les manières dont nous pouvons critiquer les deux approches contemporaines les plus populaires en matière de politiques linguistiques.

Les tenants de la première approche envisagent les politiques linguistiques d'un point de vue « neutraliste ». L'histoire s'est faite témoin de l'existence de plusieurs sociétés multilingues mises sous la gouverne

27. Sur la férocité de l'attitude nationaliste en ce qui a trait aux politiques linguistiques, voir le livre de Joshua A. Fishman, *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*, 1972, chap. 2.

28. Phrase qu'on peut lire sur une photographie ; voir Beaugrand-Champagne, 1999 : 68.

d'une seule langue, ou d'un nombre très limité de langues : le latin chez les Romains, le perse pour les Mongols, l'anglais, le français et l'allemand au sein de l'Union européenne d'aujourd'hui. Or, c'est seulement avec l'avènement de la philosophie politique neutraliste qu'il y a eu une tentative de justifier ces pratiques par l'entremise d'une théorie de la justice. Pour les neutralistes, une société juste doit être fondée sur une théorie systématiquement unifiée. Lorsqu'elles ne s'abstiennent pas d'aborder la question des politiques linguistiques, ces théories prescrivent souvent l'usage officiel par l'État d'une seule langue ou d'un nombre limité de langues. Par exemple, Pierre Elliott Trudeau a appuyé l'adoption de la *Loi sur les langues officielles* (1985), en la déclarant préférable à une approche *realpolitik*. L'affirmation de cette dernière, croyait-il, revient à accorder le statut des langues officielles à l'anglais et au français non pas en vertu d'une conception particulière de la justice, mais plutôt du fait que les peuples qui parlent ces langues sont parvenus – contrairement aux locuteurs de l'iroquois ou de l'ukrainien, par exemple – à obtenir le « pouvoir réel de défaire le pays ». Pour Trudeau, la reconnaissance du statut officiel de l'anglais et du français ne doit pas impliquer l'idée, prétendument controversée, selon laquelle le pays est constitué de deux nations, puisque sa théorie neutraliste, enchâssée dans la *Charte des droits et libertés* depuis 1982, garantit l'unité du pays. Du point de vue des neutralistes, par conséquent, le Canada devrait être considéré comme une nation qui comprend « deux grandes communautés linguistiques » (Trudeau, 1967 : 11).

Est-ce cohérent ? La question doit être posée dans la mesure où, peu importe que l'on opte pour l'appellation de « nation » ou de « communauté linguistique », il n'en demeure pas moins que l'on accorde un statut spécial à la langue maternelle de certains citoyens et non pas à celle des autres. Cette situation requiert une certaine forme de justification. Quoi répondre lorsqu'on demande, par exemple, la raison pour laquelle le français et non pas une autre des langues minoritaires en usage au Canada doit être favorisé au même titre que l'anglais ? Reprenons ici la réponse de Trudeau à cette question :

Certains critiquent le bilinguisme et considèrent qu'il s'agit là d'un privilège accordé aux Canadiens français. C'est peut-être un privilège, mais je pense que d'un point de vue historique, les francophones d'ici sont en nombre suffisant et qu'ils sont établis depuis longtemps. De plus, il y a une espèce

d'entente depuis le début voulant qu'on reconnaisse leurs droits. Alors, privilégions les francophones! (Trudeau, Memni et Memni, 1997 : 17)

Le problème, ici évident, est que les justifications apportées par Trudeau – la population, la durée du séjour au pays, l'existence d'une entente – ne passent pas le test neutraliste. Que sont ces justifications du point de vue neutraliste si ce n'est des contingences historiques symptomatiques de la *realpolitik*? Il semble donc qu'une théorie apparemment neutre de la justice – à l'instar de celles, comme la théorie de Trudeau, qui vouent un respect inconditionnel à l'individu – ne puisse pas, de façon cohérente, favoriser une ou plusieurs langues vernaculaires au détriment des autres : cela reviendrait inévitablement à favoriser certaines communautés linguistiques aux dépens des autres, soit celles dont la langue ne bénéficie pas d'un statut particulier. En conséquence, il me semble que le neutraliste canadien qui choisit de prendre position en matière de politique linguistique doit appuyer l'usage officiel non pas du français et de l'anglais, mais plutôt d'une autre langue à laquelle le pays n'a aucun attachement historique particulier : l'esperanto, par exemple. Mais bien entendu, il est hors de question qu'une telle chose se produise.

La deuxième approche, qui reconnaît d'abord l'impossibilité d'adopter officiellement une langue qui n'a aucun lien historique avec une communauté donnée, est pluraliste. Comme l'écrit Alan Patten : « Le désengagement ne peut être la meilleure réponse des institutions publiques au pluralisme linguistique parce que le désengagement vis-à-vis de la langue est impossible » (Patten, 2001 : 691-715, 693). Plutôt que de nous demander d'appliquer une théorie globale et systématique, Patten souscrit à l'objectif typiquement pluraliste de séparer les différentes valeurs en jeu (précisons que les philosophes politiques pluralistes s'engagent presque toujours dans la voie de la philosophie politique analytique). Patten regroupe ensuite ces valeurs pour les constituer en autant de modèles politiques indépendamment distincts et il suggère, en cas de conflit, de soupeser ces modèles les uns par rapport aux autres. Le poids relatif de chacun des modèles doit être déterminé en fonction des préférences idéologiques de chacun (le libéralisme, dans le cas de Patten) et des exigences dictées par le contexte. Cette démarche relève aussi du pluralisme standard dans la mesure où le pluraliste, apercevant dans un véritable conflit de valeurs des choses séparées qui « poussent dans différentes directions », ne peut qu'« essayer de ne pas faire de dommages

excessifs envers quelque parti que ce soit » puisqu'ultimement « des choix difficiles doivent être faits » (Patten, 2001 : 710)²⁹.

Cette dernière prémisse a pourtant quelque chose d'injustifié. Tous les véritables conflits ne sont pas forcément des conflits à somme nulle dans lesquels nous ne pouvons rien faire de mieux qu'accommoder les parties. Ma thèse patriotique postule qu'une véritable réconciliation est parfois possible – mais seulement si les parties concernées se concentrent sur la manière dont les caractéristiques propres à leur conflit sont des parties d'un tout, un tout qui peut être transformé de façon à intégrer les parties plutôt que de les opposer les unes aux autres. Étant donné cette conception plus holistique du conflit, il devient possible d'admettre l'existence de solutions synergiques aux problèmes moraux et politiques, et non pas seulement celle des compromis. Mais cela n'est possible que si nous laissons de côté l'approche de Patten, qui revient à sectionner les tapisseries historiques à partir desquelles les questions linguistiques voient le jour. En faisant cela, Patten garantit l'apparition d'une dynamique antagoniste qui viendrait distordre ce qui se passe véritablement en situation de conflit. De plus, l'approche de Patten apparaît particulièrement inappropriée dans le domaine de la politique linguistique, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, la compromission chère aux pluralistes les amènera à provoquer des réflexes antipolitiques chez les nationalistes.

En ce qui concerne les politiques linguistiques, donc, je ne crois pas que l'on doive suivre les prescriptions neutralistes ou pluralistes. La reconnaissance du fait que la créativité se trouve à la source de la nation donne à la dimension sacrée du nationalisme la place qui lui revient. Cette démarche devrait ainsi nous amener à réévaluer l'importance que prend la langue aux yeux des nationalistes. La langue, pour ces derniers, ne peut pas simplement s'imbriquer dans une théorie globale et systématique de la justice ni être soumise à la compromission aussi facilement que d'autres biens plus séculiers. En conséquence, les politiques linguistiques ne

29. Cependant, dans un article subséquent qui porte aussi sur les politiques linguistiques, Patten adopte une approche neutraliste. À l'intérieur de ce nouveau cadre d'analyse, les valeurs pertinentes doivent être appréciées en fonction des priorités et des conditions établies par une théorie abstraite et systématique. En conséquence, ces valeurs sont devenues commensurables et la justice, à travers un processus semblable de contrebalancement, ne requiert en quelque sorte plus de compromis. D'où l'absence de « choix difficiles que l'on doit forcément faire » (Patten, 2003).

devraient pas consister en l'application d'une théorie ni, dans la mesure du possible, à mettre dans la balance des revendications particulières. Plutôt, les parties concernées devraient avoir égard au contexte, ce qui veut dire écouter et converser les uns avec les autres. Ce dont nous avons besoin, ce sont des réponses à des questions telles que les suivantes : quels types de communautés sont actuellement en conflit ? Quelles langues parlent-elles ? Que revendiquent-elles, le cas échéant, auprès de l'État ? Comment leurs besoins peuvent-ils se concilier avec d'autres impératifs éthiques, s'il y a lieu, comme le respect de l'individu ? Les réponses à ces questions ne sont pas plus arbitraires que celles auxquelles on aspire chaque jour pour réguler la vie du quotidien : à l'instar de notre désir personnel d'être fidèle à notre identité historique qui est, par ailleurs, en constante évolution, notre communauté politique se doit d'être authentique vis-à-vis d'elle-même. Et puisque la réussite de cette entreprise représente la vérité de ce dont il est question, même les citoyens qui se disent nationalistes s'y retrouveraient. C'est dire que même le nationaliste peut être patriote.

Au Québec aujourd'hui, tout cela implique qu'il faut aborder différemment les questions relatives aux « accommodements raisonnables ». Commençons avec le fait que, lorsque Gérard Bouchard et Charles Taylor ont présenté leur rapport sur les pratiques d'accommodement relatives aux différences culturelles en mai 2008 (Bouchard et Taylor, 2008), ils ont déclaré que c'était une erreur de penser qu'une « crise d'accommodement » avait eu lieu. Selon eux, la majorité des incidents qui avaient incité le premier ministre Jean Charest à mettre sur pied la commission n'étaient le fruit de rien de plus qu'une « perception erronée ».

Comme les deux commissaires l'ont souligné, il est effectivement vrai qu'il n'y a eu que fort peu de conflits réels portant sur des questions d'accommodement dans la province. C'est précisément pourquoi nous devrions nous demander pour quelle raison les quelques incidents survenus ont si aisément provoqué des sentiments de mécontentement, voire de victimisation, dans la population. Les auteurs du rapport ainsi que d'autres personnes ont jeté le blâme sur des médias et des politiciens irresponsables, mais il s'agit là d'une explication insuffisante. Les gens ne se laissent pas entraîner aussi facilement. Non, ce malaise doit avoir une cause plus profonde, propre à expliquer pourquoi les Québécois ont pu être manipulés par Mario Dumont ou le *Journal de Montréal*. Mais Bouchard et Taylor n'ont pas cherché d'explications.

On peut les comprendre, car il s'agit là de quelque chose qu'on peine à voir justement parce que c'est là devant nous. Je veux dire la tension qui existe entre les pratiques d'accommodement, d'une part, et celles qui visent la réconciliation, d'autre part. La majorité des gens ne parviennent pas à faire la distinction entre les deux et, sur ce point, le rapport Bouchard-Taylor, dont le sous-titre est « Le temps de la conciliation », n'est pas d'une grande utilité. Le fait est que l'« esprit de compromis » que Bouchard et Taylor invoquaient n'est pas une chose bien ambitieuse. Parce que, comme nous l'avons vu, la négociation ne peut servir le bien commun; dans le meilleur des cas, elle permet de « limiter les dégâts. » Bouchard et Taylor ne pouvaient pas imaginer que nous soyons capables de mieux faire³⁰. Le rapport donne des exemples de la manière dont nous devrions aborder les enjeux en question, mais aucun ne porte sur la possibilité que chaque partie écoute vraiment l'autre dans l'espoir de parvenir à une compréhension partagée.

Prenons le cas du conflit découlant du souhait de certains juifs religieux de tendre autour de leur voisinage pendant le Shabbat un fil symbolisant la clôture qu'on appelle un *érouv*. Le rapport recommande que nous acceptions l'*érouv* s'il ne nuit pas à d'autres personnes (Bouchard et Taylor, 2008 : 63). Remarquez, cependant, ce qui est omis : le rapport ne suggère pas que nous demandions ce qu'est exactement un *érouv*, encore moins ce que signifie la tradition séculaire du Shabbat juif. (La réponse, qui va sûrement en surprendre plus d'un, c'est qu'il s'agit d'une célébration de la créativité.) À une certaine époque, le « jour du Seigneur » chrétien était largement observé chaque dimanche ici au Québec; maintenant, tous les jours de la semaine sont traités de manière presque uniforme. Est-ce là la meilleure façon de vivre, ou bien existe-t-il quelque chose qu'on pourrait apprendre de ses voisins juifs orthodoxes? Nous ne le saurons jamais si nous ne posons pas la question; en attendant, ce genre de question n'a pas de place dans les négociations sur les accommodements.

Des questions du même genre pourraient être posées au sujet de la loi de la charia. En tant que Québécois non musulmans, sommes-nous si

30. Il faut cependant reconnaître que Taylor admet la possibilité de la réconciliation sans compromis, mais pas comme le fruit de la conversation entre des gens ordinaires, seulement comme quelque chose qui peut provenir du fait de suivre des leaders charismatiques. Voir Taylor, 2006 : 69-70.

certains que nous avons une compréhension parfaite de la signification de la justice, au point de n'avoir plus rien à apprendre à ce sujet – à part, peut-être, le fait d'évaluer quelle partie de notre conception de la justice devrait être abandonnée devant à la demande d'un musulman à l'égard d'un accommodement ? En réalité, la majorité d'entre nous ne savent rien de la charia. Comment alors pouvons-nous être certains qu'elle n'a absolument rien à nous apprendre ? Et comment les musulmans sont-ils censés connaître la meilleure façon dont leur conception de la justice peut être transformée, en tenant compte d'autres valeurs du Québec, si personne n'est prêt à converser avec eux lorsqu'il y a un conflit ?

On peut dire la même chose au sujet des coiffures des musulmanes. Il y a, bien sûr, des préoccupations légitimes qui peuvent être soulevées à propos du hijab, sans parler du niqab et de la burqa. Mais en tant que père d'une jeune fille, je dois dire que je trouve déconcertante l'hypersexualisation croissante des filles dans notre société. Alors, en demandant seulement à quel degré les coiffures en question devraient être accommodées dans nos institutions publiques, je crois que nous aurions manqué une occasion d'ouvrir une discussion douloureusement nécessaire à propos de la pudeur.

* * *

En somme, la crise des accommodements demeure bien réelle ; de nombreux Québécois sont de plus en plus intraitables en ce qui concerne le petit nombre de demandes d'accommodement. Ils en ont tout simplement assez, assez d'entendre le discours paternaliste leur enjoignant d'être « raisonnables » et « plus tolérants », assez de faire face à la question peu enrichissante, et suscitant la division, à savoir combien « nous » devrions « leur » céder. Cela est bien dommage, car la tolérance est effectivement une vertu politique fondamentale. Mais elle se fait mieux entendre lorsque le contexte favorise d'abord la réconciliation et non l'accommodement. Ce n'est que lorsqu'il y a un désir répandu de réaliser le bien commun au lieu de faire des compromis à son endroit que les gens accepteront volontiers de procéder à des accommodements lorsque des tentatives de réconciliation par l'entremise de la conversation auront échoué (et nous devons l'admettre, ce sera souvent le cas). Mais si l'accommodement est présenté comme le mieux que nous puissions espérer

lorsque nous faisons face à la différence, une certaine fatigue, tôt ou tard, deviendra inévitable.

C'est pourquoi il faut faire appel à un esprit qui va plus loin que la tolérance, que de chercher des accommodements par rapport à la différence. Parce que les différences peuvent également être une source d'apprentissage, de vérité et, par conséquent, un moyen d'enrichir notre vie. C'est seulement lorsque nous reconnaissons que nous pouvons tirer parti de nos différences et que nous nous sentons à l'aise avec elles que nous pouvons vraiment les admettre et donc nous sentir vraiment chez nous. Par contre, un « accommodement » ne peut servir que d'hébergement. C'est pourquoi nous devons plutôt favoriser la réconciliation.

Bibliographie

- ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traduit du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970.
- BEAUGRAND-CHAMPAGNE, Paul (dir.), *Un siècle à Montréal*, Montréal, Éditions du Trécarré, 1999.
- BERGER, Peter L., *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, Doubleday, 1992.
- BERLIN, Isaiah, « Le nationalisme: dédains d'hier, puissance d'aujourd'hui », dans *À contre-courant: essais sur l'histoire des idées*, trad. de l'anglais par André Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988.
- , *Éloge de la liberté*, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988.
- , « La branche ployée (sur la montée du nationalisme) », dans Henry HARDY (dir.), *Le bois tordu de l'humanité: romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. de l'anglais par Marcel Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992.
- BHABHA, Homi K., « DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation » dans Homi K. BHABHA (dir.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.
- BLATTBERG, Charles, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, Oxford University Press, 2000.
- , *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- , « On the Minimal Global Ethic », *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.

- , « Going Rabin One Further », *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.
- , « Le bon, le mauvais, le grand, le mal », dans André DUHAMEL et Joël MADORE (dir.), *Sur les traces du mal*, Québec, Presses de l'Université de Laval, à venir.
- BORDUAS, Paul-Émile, et al., *Refus global et autres écrits*, Montréal, coll. « Typo », 1997.
- BOUCHARD, Gérard, et Charles TAYLOR, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec, 2008.
- CHATEAUBRIAND, François-René de, *Mémoires d'outre-tombe*, tome 1, édité par Jean-Claude Berchet, Paris, Bordas, 1989.
- CHAUCER, Geoffrey, *Les contes de Canterbury*, trad. de l'anglais par André Crépin, Paris, Gallimard, 2003.
- CHOWERS, Eyal, « Time in Zionism: The Life and Afterlife of a Temporal Revolution », *Political Theory* 26, n° 5, octobre 1998, p. 652-685.
- FISHMAN, Joshua A., *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*, Rowley (Mass.), Newbury House, 1972.
- FRYE, Northrop, « Conclusions to a Literary History of Canada », dans *The Bush Garden: Essays on the Canadian Imagination*, Toronto, Anansi, 1971.
- GELLNER, Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GIRARDOT, Norman J., « Ecce Elvis: "Elvis Studies" as a Postmodernist Paradigm for the Academic Study of Religions », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, n° 3, septembre 2000, p. 603-614.
- HABERMAS, Jürgen, « Annexe II: Citoyenneté et identité nationale », dans *Droit et démocratie: entre faits et normes*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- HAMPSHIRE, Stuart, *Justice is Conflict*, Princeton University Press, 2000.
- HASTINGS, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, 1997.
- HERDER, Johann Gottfried, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. de l'allemand par Edgar Quinet, Paris, F.-G. Levrault, 1829.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- HIMY, Armand, « Paradise Lost as a Republican "Tractatus Theologico-Politicus" », dans David ARMITAGE, Armand HIMY et Quentin SKINNER (dir.), *Milton's Republicanism*, Cambridge University Press, 1998.
- HUGO, Victor, *William Shakespeare*, Paris, Flammarion, 1973.
- JUERGENSEMEYER, Mark, *Religious Nationalism Confronts the Secular State*, 2^e éd., Delhi, Oxford University Press, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart, « Chance as Motivational Trace in Historical Writing », dans *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, traduit de l'allemand par Keith Tribe, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1979.

- LÉVINAS, Emmanuel, «La tentation de la tentation», dans *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MARX, Anthony W., *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 2003.
- MEADWELL, Hudson, «Republics, Nations and Transitions to Modernity», *Nations and Nationalism*, vol. 5, n° 1, 1999, p. 19-51.
- NIETZSCHE, Friedrich, «De la nouvelle idole», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'allemand par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Gallimard, 1971.
- OTTO, Rudolf, *Le sacré: l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit de l'allemand par André Jundt, Paris, Payot et Rivages, 2001.
- PATTEN, Alan, «Political Theory and Language Policy», *Political Theory*, vol. 29, n° 5, octobre 2001, 691-715.
- , «What Kind of Bilingualism?» dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, 2003.
- POCKOCK, J. G. A., «Introduction» à James Harrington, *The Political Works of James Harrington*, édité par J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 15-99.
- RENAN, Ernest, «Qu'est-ce qu'une nation?», dans «*Qu'est-ce qu'une nation?*» – *Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, Paris, Pierre Bordas et fils, 1991.
- ROGERS, Graham Vaughan, «Cultural Pluralism under the One and Incorrigible French Republic: Diwan and the Breton Language», *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 2, n° 4, hiver 1996, p. 550-580.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, «Considérations sur le gouvernement de Pologne», dans *Euvres complètes*, tome 1, édité par Louis Germain Peitain et Victor-Donatien Mousset-Pathay, Paris, Furne, 1835.
- SCHOLEM, Gershom, «Thoughts about Our Language», dans *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, édité par Avraham Shapira, traduit par Jonathan Chipman, Jérusalem, Jewish Publication Society, 1997.
- SHILS, Edward, «Charisma», dans *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- , «Charisma, Order and Status», dans *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- SMITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.
- , *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, New York, Oxford University Press, 2004a.
- , «History and National Destiny: Responses and Clarifications», *Nations and Nationalism*, vol. 10, nos 1-2, 2004b, 195-209.
- TAYLOR, Charles, «Liberalism and the Public Sphere», dans *Philosophical Arguments*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995, p. 266-271.
- , «Nationalism and Modernity», dans Robert McKIM et Jeff McMAHAN (dir.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, 1997.
- , *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui: William James revisité*, traduit de l'anglais par Jean-Antonin Billard, Montréal, Bellarmin, 2003a.

- , *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 2003b.
- , *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.
- , « Modern Moral Rationalism », dans Santiago Zabala (dir.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montréal: McGill-Queen's University Press, 2006.
- TRUDEAU, Pierre Elliot, « Le Québec et le problème constitutionnel », dans *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1967.
- TRUDEAU, Pierre Elliot, Max MEMNI et Monique MEMNI, « Entretien avec Pierre Elliot Trudeau », *Cité libre*, vol. 25, n° 1, janvier-février 1997, 9-17.
- VIROLI, Maurizio, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- WALZER, Michael, *De l'exode à la liberté: essai sur la sortie d'Égypte*, traduit de l'anglais par Micheline Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1986.
- WATT, Ian, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding*, Harmondsworth, Penguin, 1963.
- WEBER, Eugen, *La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale (1870-1914)*, traduit de l'anglais par Antoine Berman et Bernard Génies, Paris, Fayard et Recherches, 1983.
- WILLIAMS, Bernard, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, édité par Geoffrey Hawthorn, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- YEATS, W.B., *Derniers poèmes*, trad. de l'anglais par Jean-Yves Masson, Paris, Verdier, 1994.

CHAPITRE 10

Introduction à une épistémologie de l'inter-cultures

Lomomba Emongo

Inter-cultures. Rien que cette graphie (sur laquelle je reviendrai plus loin avec force détails) peut étonner, voire faire problème pour certains parce qu'elle est inusitée. Devrait-on l'écrire en un mot ou en faire un mot composé? Parle-t-on de la même chose lorsqu'il est question d'interculture ou d'inter-cultures, d'interculturalisme ou d'interculturalité... ?

Cela va sans dire, le mot clé (et ses variantes) de la présente étude ne va pas de soi, grevé qu'il est par l'éclatement quant à sa forme et quant à son fond. Pourtant, il fait partie des mots qui, aujourd'hui, ont la côte dans les milieux des acteurs sociaux (ONG, organismes communautaires, services sociaux de santé, policiers, etc.), de la recherche universitaire (philosophie, anthropologie, sociologie, sciences juridiques, psychologie, etc.), des décideurs politiques (sur les plans municipal, provincial, national, voire international, comme c'est le cas de l'Union européenne)... À se demander, vu son emploi comme adjectif ou comme substantif et les significations que lui donnent les uns et les autres, ce que recouvre le mot que je préfère écrire «inter-cultures» : une réalité sociologique, une nouvelle idéologie politique, un paradigme épistémologique¹ ?

Non, inter-cultures, quelle que soit la façon dont on écrit le mot, ne va absolument pas de soi. Plus on l'emploie, plus, semble-t-il, les questions

1. Pour davantage de détails sur ces trois registres, voir White, dans le présent ouvrage.

le concernant se multiplient, dont celle relative au statut du discours qui porte sur lui...

Relever et discuter ses différentes approches représente une tâche aussi exigeante qu'elle s'annonce passionnante. Tout aussi intéressant est de prendre le mot en amont de ses approches ponctuelles. Deux perspectives au moins s'ouvrent alors au chercheur : procéder à une approche *terminologique* axée notamment sur l'étymologie et la graphie, le contenu et les enjeux, la définition, etc. ; procéder à une approche *épistémologique* qui, capitalisant sur l'approche terminologique, viserait l'élaboration des conditions de possibilité d'un questionnement averti de l'inter-cultures.

L'étude que voici se veut une introduction à une telle approche épistémologique de ce « phénomène ». Sa question directrice est de savoir comment parler en connaissance de cause de l'inter-cultures. La réponse passe par trois grandes étapes. La première étape prend la forme d'une ethnographie de ses approches existantes ; elle entend situer les problèmes, quelques-uns du moins, qui touchent à leur statut de discours scientifiques. La deuxième étape relève d'une option méthodologique quant à la façon de traiter du discours d'amont relatif aux approches ponctuelles ; elle fait retour sur la chose même, ici l'inter-cultures, dont il est à espérer que l'explicitation ouvrira la voie de l'épistémologie recherchée. La troisième étape engage ma quête d'un discours d'amont dans une perspective résolument philosophique ; elle va proposer quelques-unes des grandes lignes d'une épistémologie conséquente à l'inter-cultures, comme début de réponse à la problématique que nous aurons préalablement circonscrite.

Quand le Québec parle inter-culturalisme...

« L'interculturalité est problématique », disait Raimon Panikkar. De quel ordre est cette problématique et à quel niveau se situe-t-elle ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'emprunter un détour illustratif. Des trois textes choisis pour les besoins de la cause, les deux premiers sont des rapports outillés qui établissent une sorte d'état des lieux concernant la « généalogie » du concept et ses « fondements théoriques ». Le dernier texte est une réflexion personnelle qui tente de définir l'inter-culturalisme québécois. Le choix de ces documents obéit à deux critères :

leur progression dans le temps, de 2007 à 2011, et le préjugé favorable que leur confère leur caractère scientifique².

Cela dit, je suis pleinement conscient que, comme les auteurs concernés sont toujours en activité, certains d'entre eux ont poursuivi leurs réflexions depuis et, peut-être, dépassé le point de vue exprimé dans les trois textes. Mon propos ne vise donc pas l'analyse de leur pensée individuelle, mais relève d'une hypothèse de travail consistant à dégager leur *façon de parler* de l'interculturalisme.

Je prétends que non seulement les textes visés ne parviennent pas à décoller de certains thèmes qu'ils relient systématiquement au mot « interculturalisme », mais aussi qu'ils n'échappent pratiquement pas à ce que je n'hésite pas à appeler un schéma partagé. C'est précisément ce qu'il m'importe d'illustrer au titre de matériaux au départ de ma quête épistémologique. Pour ce faire, j'en appellerai aux éléments structurants du discours, lesquels se dégagent des textes sous étude et que j'estime valablement représentatifs d'une certaine façon de parler de l'interculturalisme au Québec.

J'en appelle en premier lieu à deux rapports significatifs. En 2007, la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) a présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles un rapport intitulé *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*. Dès le premier paragraphe de l'introduction (p. 3), le rapport dit presque incidemment la façon dont il va parler de l'interculturalisme, en mettant en évidence le consensus que les auteurs croient déceler dans « le discours tenu aussi bien par les intellectuels, par les rédacteurs de certains documents gouvernementaux, que par les analystes et les journalistes qui s'expriment dans les médias ».

La suite permet de dégager quatre éléments structurants du discours annoncé, à savoir le rapport en question. Premièrement : l'interculturalisme apparaît d'emblée comme un fait établi au Québec, même s'il n'existe encore aucune loi le formalisant. Deuxièmement : ce fait concerne directement le « pluralisme ethnoculturel [...qui] a donné lieu à une politique publique

2. Car il existe bien d'autres études consacrées à l'interculturalisme au Québec, qui ne vont pas toujours dans le sens de celles que j'aborde ici. Le présent ouvrage apporte en ce sens un témoignage précis...

d'aménagement de la diversité qui [...] se décline sous le vocable d'interculturalisme». Troisièmement: l'interculturalisme au Québec se positionne comme un modèle de gestion de ce pluralisme ethnoculturel au service de l'État. Quatrièmement, enfin: la politique québécoise en matière de gestion de la diversité «se distinguerait de la politique fédérale du multiculturalisme».

En 2011, la même CRIEC a présenté à la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles le rapport intitulé *Les fondements théoriques de l'interculturalisme*. Il importe de noter que ce deuxième rapport se situe résolument sur le plan intellectuel et, particulièrement, universitaire. En effet, «même si le choix des auteurs est loin d'être exhaustif, il révèle toutefois les tendances actuelles qui se déploient dans le champ universitaire», selon ses auteurs (p. 2). Ce sont donc les «diverses écoles de pensée» sur l'interculturalisme qui l'intéressent.

Bien que la parole soit donnée à d'autres, les auteurs du rapport laissent néanmoins percevoir, d'entrée de jeu, deux éléments structurants du discours. Le premier élément consiste à relire l'interculturalisme chez les auteurs abordés en tant qu'un fait tangible. Le deuxième élément confirme le premier en ceci que ce fait tangible, au Québec à tout le moins (voir les rubriques consacrées aux auteurs canadiens et québécois dans le rapport), constitue un objet d'étude concret qui dépasse les frontières du Québec et du Canada, ainsi que le démontrent «les orientations théoriques, c'est-à-dire les cadres conceptuels plus vastes qui sont sous-jacents à la position sur l'interculturalisme: le libéralisme, la théorie de la démocratie, la théorie critique, etc.» (*ibid.*).

Je m'appuie en second lieu sur le texte de Gérald Bouchard intitulé *Qu'est-ce que l'interculturalisme?* Paru en janvier 2011, ce texte me paraît intéressant à au moins deux points de vue. D'une part, il a certainement servi à l'auteur de première esquisse au *Symposium international sur l'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*³. D'autre part, il représente à la fois une prise de position personnelle de l'auteur vis-à-vis de la Commission sur les accommodements raisonnables, qu'il a coprésidée avec Charles Taylor, et il préfigure son ouvrage sur l'interculturalisme

3. Qu'il a organisé conjointement avec la Ville de Montréal et le Conseil de l'Europe et qui s'est tenu du 25 au 27 mai de la même année.

comme modèle québécois⁴. Entre autres, quatre éléments structurants du discours ressortent du texte en question.

1. L'interculturalisme est un fait tangible au Québec. En effet, écrit l'auteur (p. 1), non seulement « la prise en charge de la diversité ethnoculturelle représente un défi sans précédent pour toutes les nations démocratiques », mais surtout « la réflexion québécoise, sur ce plan, est ancienne et elle fait montre de dynamisme et d'originalité ».
2. Le fait interculturel québécois s'organise comme un modèle politique d'intégration des immigrés. Les politiques gouvernementales adoptées en ce sens depuis maintenant trois décennies en témoignent.
3. Ainsi, le modèle québécois d'intégration des immigrés qu'est l'interculturalisme part du problème que représenterait la diversité ethnoculturelle du fait de l'immigration, et est défini comme un outil « d'arbitrage difficile axé sur la recherche d'équilibres délicats entre des impératifs concurrents » (p. 1).
4. Comme ce modèle québécois d'intégration, l'interculturalisme constitue non seulement un objet d'étude digne d'intérêt, mais aussi un produit exportable dans le reste du monde. Bouchard affirme (p. 47) : « L'interculturalisme ouvre un horizon très large de réflexion et d'action, en même temps qu'il offre au Québec l'occasion d'apporter une contribution significative à l'un des problèmes les plus fondamentaux de notre temps. »

... cela fait (parfois) problème

De ces illustrations, encore que géographiquement limitées au Québec et à ses établissements d'enseignement, se dégage le spectre d'un type de problème relatif à la façon de parler de l'inter-cultures. Avant d'y arriver, il importe de préciser que mon intention n'est pas de faire le procès des documents et des textes ci-dessus sommairement présentés. Seul m'intéressent le recoupement de la façon dont leurs auteurs abordent l'interculturalisme et de la formulation de la problématique qui grève leur prise de parole à son sujet. Ma perspective demeure donc épistémologique, et non pas analytique d'une pensée ou d'un courant.

4. Pour une analyse détaillée de cet ouvrage, voir Frozzini, dans ce volume.

Entre autres, trois points d'intersection émergent chez les auteurs visités.

1. L'interculturalisme répond à un intérêt d'ordre pragmatique; si bien que l'action attendue oriente quelque peu la réflexion supposée conduire à cette action. Cette manière de recherche-action n'est, en soi, pas illégitime. Néanmoins, elle ouvre la voie d'une possible instrumentalisation de l'interculturalisme en tant qu'un vulgaire outil politique, potentiellement manipulable et, donc, susceptible de plus ou moins rapide usure⁵.
2. L'interculturalisme est envisagé systématiquement comme une réalité existante, une expérience acquise, un fait d'évidence. Ici, la reconnaissance d'un fait supposé tel surdétermine l'effort de systématisation. Du coup, le mot « interculturalisme » désigne un déjà-là, à savoir les politiques québécoises de gestion de la diversité ethnoculturelle. D'où le sens de ce mot relève d'une visée politique, au lieu de l'inspirer.
3. En s'épuisant dans une préoccupation d'ordre politique visant explicitement l'intégration d'une partie de la population dans une autre partie donnée majoritaire, l'interculturalisme qui devait constituer un outil d'« arbitrage difficile » s'installe de fait dans un déséquilibre structurel. En effet, il identifie sans le dire la majorité à l'État au Québec. Du coup, l'interculturalisme entendrait que cette majorité-État serait sinon immuable, du moins idéale. Mais il y a sans doute plus paradoxal: la majorité-État serait aussi neutre (parce que soit exempte de toute culture, soit de toute façon au-dessus de toutes les autres cultures) et, partant, juge impartial en matière de diversité qui, de ce fait, ne concernerait que la seule partie de la population issue de l'immigration récente. Cette plus qu'apparence de parti pris de l'interculturalisme ainsi conçu fait fi du fait que l'État québécois

5. En réclamant une formalisation juridique de l'interculturalisme dans un Livre blanc (à la manière du Conseil de l'Europe) ou dans une loi sur l'interculturalisme, les auteurs du rapport de la Commission Bouchard-Taylor veulent en fait que l'État définisse les relations inter-culturelles au Québec. On ne peut que se demander comment une chose pareille serait possible, sans chercher à fixer plus ou moins définitivement les cultures en présence dans des rôles prédéfinis, tout en fixant le pays d'immigration qu'est le Québec dans un idéal pour le moins factice... Voir dans le présent volume les deux chapitres rédigés par Frozzini.

procède lui-même d'une culture donnée, qui, comme toute culture, a évolué et ne peut que continuer d'évoluer dans l'espace et dans le temps, sous peine d'asphyxie⁶.

De ce qui précède, il ressort qu'outre qu'il est peu ou pas clairement défini (et les auteurs québécois en sont pleinement conscients), l'interculturalisme n'est jamais abordé pour lui-même. Si bien qu'en croyant le caractériser comme un fait tangible, on se retrouve à caractériser plutôt des faits réels qu'on lui associe de manière quelque peu arbitraire, notamment la diversité culturelle, les lois québécoises en l'occurrence... De sorte que la légitimité discursive pour chacun d'en parler à sa guise ne fait qu'accentuer la pertinence d'un discours d'amont, spécialement consacré à son questionnement. Un tel effort discursif ne saurait faire l'économie d'une approche épistémologique de l'inter-cultures. Et, avant toute chose, d'une plongée dans le mot en tant que tel pour en extraire les dividendes les plus instructifs.

Au cœur d'une terminologie

Comment parler en connaissance de cause de l'inter-cultures⁷, préalablement et indépendamment de ses approches ponctuelles? En voilà toute une question! Qu'on se rassure toutefois, car je ne prétends pas élaborer ici une théorie plus ou moins définitive du savoir inter-culturel ou, si on préfère, d'en établir le paradigme. Je me propose plus modestement d'ouvrir la voie à une telle démarche épistémologique. Dois-je préciser, je ne livrerai pas le détail d'un processus de connaissance établi, pas plus que je n'en établirai les fondements théoriques; j'entends plutôt déborder en amont le savoir existant (dont quelques illustrations plus haut et d'autres à venir) en vue d'en évaluer la portée et d'en dégager le sens. Il s'agit essentiellement de déterminer, autant que faire se peut, les conditions de possibilité, quelques-unes du moins, d'un processus de connaissance qui prenne l'inter-cultures pour objet.

6. Pour ne rien dire de la possibilité de plus en plus probable d'un prochain renversement démographique qui aurait pour effet de bouleverser les rapports entre la majorité actuelle et les minorités au Québec...

7. Cette section emprunte largement à un chapitre d'un livre à venir intitulé provisoirement *Sous le manguier, l'inter-cultures. Propos d'un Muntu*.

Pour ce faire, je me dois de redimensionner l'interrogation directrice de la présente section de la manière suivante : quelle est la réalité que recouvre le terme « inter-cultures » ? Sans prétendre lui appliquer une phénoménologie à proprement parler, je m'attacherai à la « substance » même du mot sur plus d'un plan : sa graphie, son économie intrinsèque et l'enjeu qui commande ses dynamiques internes. Sur le plan « méthodologique », il s'agira de dégager la réalité que recouvre le mot et de l'expliquer dans la perspective des grandes lignes d'une possible épistémologie de l'inter-cultures.

Les vertus d'une graphie inaccoutumée

Les mots, toujours, disent des choses, que celles-ci soient tangibles ou non. Ils relèvent donc de notre démarche compréhensive du monde réel ou imaginé. Qu'ils soient écrits n'y change rien ; au contraire, déjà potentiellement polysémique, la sémantique des mots n'est jamais aussi éclatée qu'à la suite de l'événement scripturaire. De sorte qu'il n'y a pas ou presque pas d'innocence graphique, pour peu qu'on veuille aller au fond des choses les concernant. Inter-cultures ne fait pas exception à la règle.

J'ai choisi d'écrire INTER-CULTURES. Loin d'un simple caprice scripturaire, les vertus de cette écriture sont légion à l'analyse, bien au-delà de l'apparence de mot composé ou décomposé, peu importe. Je n'en veux pour témoins que les trois niveaux de réflexion que voici.

Le poids du préfixe « inter »

En tant que préfixe, « inter » apparaît de prime abord comme une pure possibilité, sans consistance en lui-même. Or, sa qualité de préfixe le révèle dynamique à deux niveaux au moins. Premièrement et comme tout préfixe, il est constitutivement invitation à complément en vue de nouvelles possibilités terminologiques. Ensuite, par sa conjonction avec le substantif « cultures » au moyen d'un trait d'union dans le cas de figure, il introduit et, en même temps, souligne le caractère dynamique du nouveau terme ainsi né. De là, il y a lieu de tirer quelques enseignements.

1. Le préfixe « inter » n'est vide qu'en apparence, étant toujours et déjà chargé, appel, invitation. Il est, de ce fait, fondamentalement dynamique au sens où il n'existe vraiment qu'associé à un autre mot.

2. Les deux dynamiques constitutives dont il est le vecteur (la sienne propre et celle du nouveau mot) autorisent à le regarder comme un lieu d'intersection possible. L'intersection est le terme qui me sert pour dire l'état de fait de la réalité que recouvrent les mots que nous utilisons; ainsi, l'intersection implique, à même les mots, des réalités potentiellement en action (convergente ou divergente) ainsi qu'un point focal pour cette action lorsqu'elle a lieu.
3. Lorsqu'advient l'action, «inter» désormais associé à un autre terme mue, pour ainsi dire, en un véritable champ de réelle interaction. Autant l'intersection est inscrite dans la réalité pluraliste, autant l'interaction se veut et se concrétise dans des contextes donnés.
4. D'où, donnée comme potentialité, la diversité se laisse redécouvrir par un critère de distinction qui, introduit dans la réalité pluraliste, la rend compréhensible comme ceci ou cela dorénavant en interaction. Ce critère, je l'appelle la différence. Au demeurant, ce qui est vrai de la réalité l'est aussi des mots qui la disent...

En somme, autant la pluralité des réalités est un fait irrécusable, autant l'interaction relève d'un désir légitime et d'un effort (pour distinguer et comprendre) outillé; autant celle-là se constate comme la donnée qu'elle est, autant celle-ci se construit, se lit, s'interprète à partir de la diversité que révèle le critère de la différence. D'où, par sa graphie en deux mots, l'inter-cultures se donne à lire comme riche de potentialités aussi bien syntaxiques et sémantiques que pragmatiques et existentielles, où les cultures jouent le rôle de personnages à part entière.

L'emphatique trait d'union

Composé ou décomposé? La graphie de l'inter-cultures permet d'en faire l'un ou l'autre, du fait du trait d'union. Qu'est-ce que ce minuscule signe orthographique apporte de plus au mot en question?

Ma réponse est sans ambages: l'emphase. En effet, le trait d'union remplit deux fonctions: il distingue tout en unissant des mots vers une nouvelle terminologie; il insiste sur la tension qui habite aussi bien les mots de départ que le mot nouveau-né. Emphatique, le trait d'union dans le mot «inter-cultures» l'est en ce sens qu'il est lui-même le mi-chemin de la double dynamique dont il a été question précédemment (des mots initiaux et du mot nouveau-né), mais aussi en ce que le nouveau mot né

de sa position intercalaire articule, dans notre cas, la flexibilité du préfixe et la permanence du substantif, la possibilité qu'implique le premier et la réalité « tangible » que dit le dernier. Dans la suite de la présente section, nous verrons comment le trait d'union permet de clarifier l'économie du mot « inter-cultures »...

Le substantif « cultures »

Les vertus précédemment reconnues au préfixe « inter » et au trait d'union se dégagent et prennent sens à partir du substantif « cultures ». C'est lui qui constitue la substance, si j'ose dire, de ce qui caractérise l'un et l'autre, en cela qu'il est la chair et le sang du mot « inter-cultures ».

Dans le mot « inter-cultures », les cultures – au pluriel – relèvent tant de l'intersection que de l'interaction, des possibilités intimes à la réalité pluraliste que représente la première que des actions concrètes en avant du critère de la différence que dit la dernière. Écrire « inter-cultures », comme je le fais, c'est vouloir joindre le constat d'un fait de nature (la pluralité des cultures, en l'occurrence) à un désir légitime et à un effort outillé (la diversité des cultures en avant du critère de la différence) pour distinguer et comprendre ce mot ainsi que la réalité qu'il recouvre. J'insiste : « inter-cultures » est cette graphie qui fait, par le fait même, des cultures en présence des parties à la fois intégrantes et prenantes et dans ce que le mot propose à notre compréhension et dans notre démarche compréhensive le concernant.

Au demeurant, il apparaît d'ores et déjà que l'épistémologie de l'inter-cultures ne peut faire l'économie ni des acteurs qui incarnent les cultures ni de la sorte d'action qui les emporte, elles et eux, dans la réalité que dit le mot *inter-cultures*.

L'économie d'une terminologie prometteuse

Inter-cultures, voilà une terminologie à l'économie prometteuse à deux points de vue au moins. D'une part, les dividendes de l'approche terminologique que je viens d'appliquer à sa graphie inaccoutumée promettent une compréhension de l'inter-cultures en son économie même, à la fois comme mot et comme réalité dite dans ce mot. Entrent en ligne de compte a) ce ou ceux qui, dans ou à partir des cultures en présence, expriment la diversité en avant de leur différence et qui, ce faisant, entrent concrètement

en interaction ; b) cette interaction même, en quoi les cultures en présence interagissent en leur qualité à toutes de partie intégrante et prenante des dynamiques intrinsèques de l'inter-cultures. D'autre part, l'explicitation de ce que nous apprend l'approche terminologique ci-dessus est censée conduire aux quelques grandes lignes d'une épistémologie de l'inter-cultures.

Quels sont, précisément, les « ingrédients » de l'inter-cultures ? Quatre termes m'inspirent tout particulièrement : les cultures, le Je, la rencontre, l'Autre.

Les cultures

On l'a vu plus haut, ce sont les *cultures* concrètes répandues dans le monde qui constituent la réalité fondamentale (j'aurais pu dire fondatrice) de l'inter-cultures. On me soupçonnera d'hypostasier, voire d'essentialiser la culture⁸. À moi deux justifications. D'un côté, le constat s'impose d'évidence que les cultures ne sont pas des fictions, mais bien des réalités vivantes, bien que socialement construites ; les laisser de côté parce qu'objets de construction humaine, c'est gommer du même coup une dimension fondamentale de l'être humain, dimension consistant à médianiser son être-au-monde aussi bien par des symboles que par du tangible. D'un autre côté, si la réalité des cultures n'est pas immédiatement palpable à la manière d'un objet matériel, elle n'est pas moins perceptible au détour de l'une ou l'autre expression culturelle⁹ ; les expressions de la culture n'en rendent pas seulement témoignage, elles mettent en relief cette part typiquement humaine consistant à ne pas coïncider avec le donné.

8. Le seul mot de « culture » suscite de vives critiques par les temps qui courent. Voir White, 2006.

9. Cela est vrai particulièrement de la rencontre entre gens appartenant à des cultures différentes. Tout aussi notable est l'importance de la religion comme marqueur culturel (on dit plus généralement identitaire) dans un tel contexte. Au Québec, par exemple, la presque totalité des positions prises pour ou contre les accommodements raisonnables partent, traversent ou aboutissent dans des situations relevant directement ou indirectement de la religion. D'où le rapport entre culture et religion qui constitue un thème à part entière, spécialement si, à l'instar de Panikkar (1998 : 109), nous regardons la culture comme un mythe qui nous offre « l'horizon d'intelligibilité où nous avons besoin de situer toute idée, toute conviction ou tout acte de conscience pour que ces derniers puissent être captés par notre esprit ».

Cela dit, quoique sommairement, ce sont bien les cultures qui peuplent la diversité notée plus haut, du fait de la différence qui les distingue les unes des autres. La diversité en effet s'exprime et se laisse saisir sur deux plans. Sur le premier plan, on constate la diversité, sans plus, à même le pluralisme de la réalité; elle relève de l'intersection qui entend que, loin de n'être qu'isolés les uns par rapport aux autres, les éléments de la nature (la graine, le sol, la pluie, le soleil, par exemple) sont de fait complémentaires indépendamment de notre appréciation. La diversité constatée à même la réalité pluraliste laisse supposer des différences de fait entre les éléments de la nature. Sur le deuxième plan, la diversité se redécouvre dans la différence construite comme ce critère qui permet de distinguer les uns des autres les éléments de la nature; elle relève désormais de la volonté d'interaction qui habite en particulier les êtres humains par ailleurs porteurs de cultures qui les façonnent en retour. C'est à ce dernier titre que la culture m'apparaît comme véritablement un être vivant, dynamique, doué d'une *ambiguïté typique*: elle est une construction humaine, mais qui ne cesse de façonner l'être humain. Au point que la construction de la différence comme ce critère qui révèle la diversité ne saurait être exempte de toute interférence culturelle.

Bien entendu, les cultures ont beau sembler avoir chacune une vie autonome, voire une personnalité spécifique à telle ou telle autre époque, leur vie et leur personnalité même varient suivant ce ou ceux qui les incarnent. Ma quête épistémologique apprend ainsi que, fonds d'amont intimement porteur de ses projections d'aval, la culture a son destin dans le « produit » insigne de ce fonds, qu'est l'être humain qui le réceptionne en retour, le conserve jalousement, le transforme constamment et le transmet idéalement aux générations à venir.

Le « Je »

L'être humain est, au moins partiellement, le fruit de sa culture, dont il se nourrit sans discontinuer, y compris lorsqu'il cherche à s'en distancer. En même temps, la culture elle-même vit, au moins partiellement, de la vie que lui insufflent les dynamiques humaines, qu'elles soient individuelles ou de groupe. Deux sujets sont ainsi en situation d'échange: le sujet « anonyme » qu'est la culture et, au-delà, la tradition dans laquelle

elle puise elle-même sa substance ici et maintenant¹⁰ ; le sujet historique qu'est l'être humain, à la fois héritier de culture et créateur de culture.

Ce sujet historique, voilà ce que j'appelle le Je. En matière d'inter-cultures, c'est lui qui est porté par et vit d'au moins une culture donnée. C'est en lui et ses dynamiques propres que s'explicitent les dynamiques intrinsèques de l'inter-cultures par la diversité des cultures réelles. Tant et si bien que, lorsque vient le moment pour lui de questionner l'inter-cultures, donc forcément et indirectement les cultures en présence et auxquelles il appartient à un degré ou un autre, le Je se met *ipso facto* en *situation ambiguë*.

L'ambiguïté du Je me permet d'anticiper quelque peu sur l'épistémologie que je m'efforce d'introduire avec cette étude, puisqu'elle est éminemment épistémologique. Elle s'exprime sur deux plans qui induisent chacun une situation épistémologique particulière.

1. Sur le plan intra-culturel, le Je est ambigu en tant qu'il est un sujet historique qui questionne le sujet anonyme qu'est la culture dont il est par ailleurs (et partiellement) le fruit. Ce qui le met en « situation herméneutique »¹¹. En effet, prendre la parole sur sa propre culture impose au Je une attitude herméneutique préalable à cette prise de parole ; ainsi, il reconnaît sa culture comme source d'inspiration, il accueille comme « vérité présumée » son contenu faisant ainsi autorité de l'amont¹². Partant, ne pouvant échapper à toute interférence

10. Jusqu'à preuve du contraire, je tiens la culture pour l'incarnation ici et maintenant de la tradition qui la déborde aussi bien en amont qu'en aval. « [...] La tradition n'est nullement réductible à ses lieux ponctuels d'apparaître ! En effet, autant les repères culturels portent l'expression actuelle de la tradition, autant la tradition les porte et les comporte tous dans son économie propre. Tout en les précédant et en les articulant les uns aux autres, la tradition succède aux lieux dans lesquels elle apparaît et peut être ponctuellement saisissable. La tradition est ce long cours d'eau dont personne ne connaît la source ni la fin, qui est à la fois un ruisseau modeste, un fleuve abîmé en rapides et cataractes, un lac tranquille, etc. Elle est la matrice du sens générique en quoi les cultures se rencontrent en amont des vécus concrets » (Emongo, 1997 : 14).

11. Voir Gadamer, 1976 : 251 et suivantes ; Ricœur, 1985 : 328 et suivantes.

12. « Toute *proposition de sens* est en même temps une *prétention à la vérité* [...] La prétention à la vérité des contenus de traditions mérite d'être tenue pour une *présomption de vérité*, aussi longtemps qu'une raison plus forte, c'est-à-dire un argument meilleur, ne s'est pas fait valoir. [Puisque] nous ne sommes jamais au commencement du procès de vérité et que nous appartenons, avant tout geste critique, à un règne de la *vérité présumée* [...] » (Ricœur, 1985 : 328-329).

- culturelle, quelle que soit sa prétention à l'objectivité, son discours bute dans le domaine « intime » sur la question de son propre statut.
2. Sur le plan inter-culturel, le Je est également ambigu en tant qu'il est un sujet historique ancré dans une culture donnée qui questionne les sujets anonymes que sont les autres cultures du monde. Ainsi pris entre des cultures en présence, il est en situation proprement inter-culturelle. Dès lors, son discours bute cette fois-ci sur le plan « externe » sur la question de son propre statut, étant donné les différentes interférences, interne et externe, auxquelles il ne peut échapper.

Il s'en dégage ainsi une problématique d'ordre épistémologique, qui traverse à la fois le *questionnement*, le Je qui questionne, *ce* qui est mis en question et le *savoir* qui en résulte. L'ambiguïté caractéristique du Je enseigne à ma quête épistémologique que le questionnement relatif à l'inter-cultures ne peut se soustraire au principe de la réciprocité, en quoi, pour le dire anticipativement, questionner va de pair avec être questionné en retour en matière inter-culturelle.

La rencontre

À l'ambiguïté du Je proprement en situation inter-culturelle s'ajoute une autre situation d'échange, à savoir la rencontre. La rencontre est avant tout intra-culturelle des sujets historiques appartenant à une culture donnée échangent constamment entre eux, soit dans le sens de la reprise des acquis provenant des générations antérieures, soit dans celui de la prospection des nouveaux possibles à léguer aux générations futures. La rencontre est alors soumise à la tension entre la fidélité et la transgression. Mais elle peut aussi être inter-culturelle : des sujets historiques appartenant à des cultures différentes échangent sans discontinuer, que ces échanges aient pour but de défendre les acquis des uns par opposition à ceux des autres, ou qu'ils veuillent bénéficier de nouveaux acquis par rapport au défi qu'ils représentent les uns pour les autres.

La rencontre des cultures est, donc, multidimensionnelle. Trois de ces dimensions me semblent particulièrement significatives.

1. La dimension virtuelle. Préalablement à leur interaction ici et maintenant, la rencontre est possibilité inscrite dans l'intersection, elle est possibilité naturelle d'interaction entre les cultures du monde. Par

là, toute culture est tension intrinsèque vers les autres cultures. C'est tellement vrai que, historiquement parlant, une culture qui n'est jamais entrée en interaction avec une autre n'existe tout simplement pas. La dimension virtuelle de la rencontre des cultures est donc loin d'être une simple vue de l'esprit, mais répond du pluralisme de la réalité, des cultures en l'occurrence.

2. La dimension physique. À un moment ou un autre, de l'une ou de l'autre manière, les cultures en présence finissent par entrer en contact, par interagir entre elles. Du contact résulte avant tout le choc, qui induit le plus souvent la distance et la méfiance. En présence de la différence, la distance ou la méfiance comportent une vertu salutaire pour toute culture digne de ce nom : pour qu'elle soit encore vivante, une culture doit avoir su se préserver, s'adapter, se nourrir des autres cultures au-delà du choc. Par conséquent, la dimension physique de la rencontre ne fait pas que révéler des conflits probables ; elle représente également le destin de toute culture vivante et, mieux, la condition même de sa survie et de son épanouissement sous peine d'atrophie.
3. La dimension authentique : au-delà du choc, les cultures désormais en contact physique s'interpellent mutuellement. L'interpellation implique un certain degré de proximité, où résonne l'appel mutuel qu'elles se lancent. Elle est, de ce fait, décisive pour la culture, car celle-ci peut évoluer de la méfiance à la curiosité à l'égard de l'Autre et, de là, à sa découverte vers un enrichissement mutuel, un destin commun, pourquoi pas. L'enjeu de l'interpellation ainsi comprise est d'ordre éthique et consiste à inviter toutes les parties à se considérer comme égales en dignité (aucune culture n'est plus honorable que les autres) et en droits (toute culture peut en féconder une autre). La rencontre devient authentique lorsqu'elle aboutit ainsi à la « fécondation mutuelle » des cultures en présence, au renouvellement les unes par les autres.

À mes yeux, la rencontre peut échouer lorsqu'elle s'épuise dans le choc et débouche sur un éloignement ou s'enlise dans la méfiance. Toutefois, la rencontre réussit pleinement lorsqu'elle évolue vers la curiosité pour autrui et, éventuellement, aboutit à l'« interfécondation ». Une rencontre réussie est pour moi authentique et, au sens propre, inter-culturelle. J'apprends de

la sorte, pour ma quête épistémologique, que le questionnement portant sur l'inter-cultures représente une forme de rencontre entre des sujets tantôt historiques, tantôt anonymes et qu'il ne peut pas, par conséquent, ne pas appartenir à l'inter-cultures (j'y reviendrai plus loin).

L'Autre

La rencontre des cultures est toujours, au premier degré, une rencontre des êtres humains qui les maintiennent en vie et qui en vivent eux-mêmes. Puisque, comme je l'ai déjà dit, les êtres humains sont des Je, des sujets historiques, c'est donc d'une rencontre entre Je qu'il s'agit, tout en sachant que tout Je est un Autre pour autrui.

Puisqu'il a déjà été question du Je, il nous reste à clarifier ce que nous entendons par l'Autre. Deux considérations entrent en jeu.

1. L'Autre n'est pas seulement un Toi posé là, devant moi, susceptible de s'opposer à moi, voire de me supplanter. C'est aussi un Je, aux yeux de qui, moi aussi, je peux être perçu comme un Toi potentiellement déstabilisateur. L'Autre, donc, est un alter ego au sens fort de l'expression : un Moi, un Je pour autrui que je suis pour lui. Nous sommes là dans le régime de l'intersubjectivité (Husserl, 1947) : la distance va de pair avec la proximité, l'étrangeté avec la familiarité entre deux alter ego en présence, l'Autre étant intimité (pour lui-même) et altérité (pour autrui).
2. L'Autre n'est pas que l'alter ego d'un Je au sens d'être humain ; il implique également ce que j'appellerais le tout Autre qu'humain, comprenant le sujet anonyme qu'est la culture et, selon certaines cultures, la réalité cosmique et la réalité infinie. Or, nous savons déjà que tout Je est toujours et en même temps un porteur de culture qui la porte en retour, et que la conscience de soi comme Je et comme Autre pour autrui s'inscrit inmanquablement dans au moins un horizon culturel. Par conséquent, toute rencontre des Je étant de fait une rencontre entre les cultures ainsi mises en présence, nous passons du régime de l'intersubjectivité (coexistence, coprésence) au régime de l'inter-culturalité (fécondation mutuelle) où, au-delà du choc inéluctable, les cultures se parlent, s'appellent et se répondent.

Ma quête épistémologique fait ainsi la découverte d'un horizon de questionnement habité par les cultures concrètes, régi par le principe de

la réciprocité et tendu vers la rencontre authentique du Je ambigu (car en même temps Autre pour autrui) et de l'Autre à la fois intimité et altérité.

Vers une épistémologie de l'inter-cultures

Comment, cela étant, parler adéquatement de l'inter-cultures ? Ou bien, ce qui revient à peu près au même, qu'en est-il de cet horizon de questionnement multidimensionnel ?

Prendre la parole sur l'inter-cultures ne va pas de soi ; j'espère l'avoir suffisamment montré – en ce qui concerne le Québec, en tout cas. Donner une définition rapide du terme et le qualifier pour jouer un rôle si éminent soit-il est un raccourci pour le moins indu. D'où l'idée du détour que je me suis imposé par une plongée dans la chose même (« die Sache selbst », dirait Martin Heidegger à la suite d'Edmund Husserl) dans le but d'y lire ce que l'inter-cultures en l'occurrence offre à ma quête épistémologique à partir (autant que faire se peut) de lui-même.

Il s'agit à présent de faire le pas suivant en chemin vers une possible épistémologie de l'inter-cultures. Deux stations marquent ce tronçon de route : d'abord circonscrire et caractériser la nature exacte du problème épistémologique à l'origine de ma quête, ensuite esquisser les pressenties grandes lignes de l'épistémologie recherchée.

Parler de l'inter-cultures peut faire problème (cf. plus haut, au sujet du Québec). Dans le cadre de cet essai, je m'en tiendrai à trois lieux de lecture de cette problématique, où l'inter-cultures est vu comme un fait accompli, un paradigme ou une philosophie.

Un fait accompli ?

Ainsi qu'on l'a vu plus haut (d'où d'inévitables redites), certaines conceptions de l'interculturalisme au Québec ne s'embarrassent d'aucun questionnement de type épistémologique, mais vont droit au but. Leur objet d'étude est traité comme un fait accompli. Dès lors, sa qualification comme modèle québécois avéré représente davantage une manière de renommer une réalité préexistante qu'une découverte véritable.

À y regarder d'encore plus près, on réalise très vite que ces conceptions réduisent en fait la portée tant du terme « inter-cultures » que de la réalité

qu'il recouvre, dans le but évident de répondre aux préoccupations du moment. D'un côté, elles ouvrent la porte à l'instrumentalisation de l'interculturalisme qui ne vaudrait que ce que vaut un outil tant qu'il reste efficace. D'un autre côté, elles prêtent le flanc à l'idéologie qui le pose dogmatiquement en modèle politique le plus adéquat au Québec en matière de gestion de la diversité; il vaudrait par conséquent ce que valent les idéaux politiques. Dans quelle mesure l'efficacité de l'outil «interculturalisme» est-elle avérée et dans quelle mesure le demeurera-t-elle, le cas échéant, dans les années à venir, étant donné que le Québec est un pays d'immigration au visage socioculturel très changeant? Jusqu'à quel point l'outil «interculturalisme» est-il adéquat par rapport au Québec s'il exclut les Premières Nations et ne s'applique qu'aux seuls immigrés de plus ou moins récente date et, surtout, s'il ne jouit pas de la légitimité démocratique que confère soit un référendum soit, en moins élégant, une loi?

En attendant la réponse à ces questions, force est de constater, en outre, que l'outil en question est grevé d'un parti pris pour la majorité francophone du Québec. Ce qui remet en question la prétention selon laquelle il est *le* «modèle québécois» ou bien le modèle de gestion de la diversité *le plus adéquat* au Québec...

À côté de la légitimité discursive des auteurs approchés pour les besoins de la cause et sous réserve d'une critique plus outillée de leur point de vue, il y a bel et bien carence, dans leurs approches de l'interculturalisme, de l'incontournable préoccupation d'amont, quant à leur statut comme discours scientifiques. Que cela aussi leur soit compté au titre d'option légitime ne diminue en rien ni la pertinence ni l'urgence d'une épistémologie de l'inter-cultures.

Un paradigme?

L'interculturalisme au service d'un intérêt pragmatique, en matière de gestion de la diversité par l'intégration des immigrés, n'est pas le fait exclusif des chercheurs québécois. Toutefois, au Québec comme ailleurs, il constitue un discours systématique sur l'Autre qu'est dans ce cas-ci l'immigré. En effet, ainsi que nous l'avons vu dans le cas du Québec, l'interculturalisme concerne cet Autre-là plus que tout autre. Ricard Zapata-Barrero, un expert du programme des Villes interculturelles du Conseil de l'Europe, espère élever l'interculturalisme au niveau d'«un

nouveau paradigme historique des sociétés démocratiques, particulièrement adapté pour les gouvernements locaux » (Zapata-Barrero, 2013) S'agit-il de l'épistémologie attendue de l'inter-cultures, préalable à tout questionnement ponctuel de l'Autre requalifié d'immigré pour le coup ?

Selon Zapata-Barrero, l'interculturalisme comme nouveau paradigme historique permet de penser les différentes hypothèses et théories politiques (théories sociale, d'État, culturelle) de la diversité. De sorte que la portée réelle de ce « penser » sera déterminante quant au sens exact du paradigme dont il serait la chair et le sang.

Pour cet auteur, l'interculturalisme paradigmatique représente une « vision d'ensemble » des différentes théories de la diversité dans les sociétés démocratiques, il inaugure la « nouvelle phase du processus historique de gestion de la diversité ». Deux considérations viennent à l'esprit : d'un côté, force est de reconnaître que l'auteur tente d'aller plus loin que certaines théories ambiantes ; d'un autre côté, il ne semble innover ni en ce qui concerne l'objet, à savoir la diversité, ni en ce qui concerne le but visé par son discours sur cet objet, à savoir l'intégration des immigrés dans les sociétés dites démocratiques. La question, alors, resurgit dans toute son acuité : en qualifiant l'interculturalisme de paradigme, Zapata-Barrero pense-t-il pour autant en amont les théories de la diversité dans les sociétés en question ?

Ma réponse est que, même s'il se veut critique des autres théories selon une vision plus large, l'interculturalisme ici ne fait que réaffirmer la diversité comme un problème à résoudre dans les sociétés démocratiques. Ce, sans le moins du monde se préoccuper de son propre statut comme théorie parmi d'autres. Nous sommes donc en face d'un paradigme de déclaration quelque peu péremptoire, tant il n'avance aucune condition de possibilité des discours sur la diversité. Le fait de critiquer des approches existantes ne suffit pas pour faire paradigme, pour peu que ce dernier mot signifie la « conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique donnée, qui fonde les types d'explication envisageables, et les types de faits à découvrir dans une science donnée¹³ ».

Une fois encore, élaborer une épistémologie de l'inter-cultures apparaît comme une nécessité et une urgence.

13. Selon le Centre national de ressources textuelles et lexicales, www.cnrtl.fr

Une philosophie ?

Raimon Panikkar est un des rares auteurs, sinon le premier, qui, en approfondissant l'inter-cultures, a eu le courage d'aborder de front la question autrement cruciale du statut épistémologique de son propre discours. L'immédiate proximité qu'il établit entre l'inter-cultures – qu'il nomme inter-culturalité – et la philosophie est ici prometteuse. En effet, seule la philosophie à qui aucun objet n'est indigne peut se vanter de questionner en amont les questionnements ponctuels. Pour notre auteur donc, la *philosophie interculturelle* est possible en tant que ce discours d'amont.

Voici que, d'entrée de jeu, Panikkar s'emploie, dirait-on, à ruiner toutes les chances de parvenir à l'élaboration d'une telle philosophie. À l'en croire en effet, le silence seul lui conviendrait :

La philosophie interculturelle se situe en *terra nullius* (« no man's land »), en un lieu vierge que nul encore n'a occupé ; autrement, elle ne serait plus inter-culturelle mais appartiendrait à une culture déterminée. L'inter-culturalité est terre de personne, elle est utopie, elle se situe entre deux (ou plusieurs) cultures. Elle doit garder le silence. (Panikkar, 1998 : 101)

Et pour cause, ainsi qu'il l'illustre si bien à la page suivante :

Dès que j'ouvre la bouche [...], je me vois obligé d'employer une langue concrète, avec laquelle je me trouve complètement dans une culture particulière ; je suis sur une terre qui appartient déjà à quelqu'un. Je suis dans ma culture, cultivant ma terre, ma langue (Panikkar, 1998 : 102).

Le détour qu'opère l'auteur par la philosophie et la culture lui permettra-t-il de sortir de l'impasse ? En premier lieu, ce détour aboutit dans la comparaison que voici :

Il est certain que chaque culture offre à la philosophie la langue dont celle-ci a besoin pour formuler ses intuitions. Mais il est non moins certain que chaque philosophie essaie de questionner les fondements mêmes sur lesquels chaque culture se base ; c'est elle qui explore le contenu ultime de la vision du monde plus ou moins explicite dans chaque culture. (Panikkar, 1998 : 117)

Cela posé, Panikkar recherche le champ spécifique de l'inter-culturalité au cœur de la philosophie interculturelle. Il estime donc que, sans y renoncer, celle-ci ne se satisfait ni de la volonté, qui suppose de partir d'une culture, ni de la raison, qui « peut seulement opérer depuis son propre champ et depuis le terrain particulier d'un espace et d'un temps

déterminé » (Panikkar, 1998 : 119). De sorte que la philosophie interculturelle exige une « nouvelle innocence », consistant en la voie médiane entre *logos* et *muthos* (μῦθος). Le binôme logos-muthos constituerait la nature de la philosophie interculturelle, qui, elle, consiste à « chercher des chemins d'interculturalité » (Panikkar, 1998 : 123). Ces chemins se disent dans l'expression « dialogue dialogique » entre les cultures, c'est-à-dire recourant certes au logos qui explicite et justifie mais s'enracinant dans le *muthos* qui fonde tout en demeurant ineffable¹⁴.

Demandons-nous à présent si la philosophie interculturelle selon l'option de Raimon Panikkar peut tenir lieu d'épistémologie de l'inter-cultures ? Je répondrai de deux façons complémentaires. Non, si on se fonde sur la proposition conclusive de l'auteur : « L'interculturalité continue d'être ce "no man's land", dont tous nous pouvons jouir pourvu que nous ne veuillons pas la posséder » (Panikkar, 1998 : 124). Oui, mais seulement à titre d'entrée directe en matière, lorsqu'il écrit : « [l']interrogation sur la philosophie est déjà philosophique et, par là, appartient déjà elle-même à la philosophie » (Panikkar, 1998 : 103). Entrée directe en matière oui, dans la mesure où, pour paraphraser l'auteur, l'interrogation sur l'épistémologie de l'inter-cultures ne peut qu'être inter-culturelle par son auteur ancré dans au moins une culture, elle-même située dans l'espace et dans le temps ; en ce sens, elle appartient déjà à l'inter-cultures dont elle recherche pourtant les fondements théoriques.

Pour ma part, voilà qui, loin de la bloquer, ouvre à ma quête épistémologique une perspective qui ne lui est pas tout à fait étrangère, ainsi qu'on le verra dans les pages suivantes.

Les grandes lignes d'une épistémologie

Ce qui précède porte un enseignement de taille : l'inter-cultures est indissociable d'un problème d'ordre épistémologique et il exige par le fait même un discours épistémologique relatif à ce problème. En effet, *parler de* l'inter-cultures suscite un *parler sur ce* « parler de ». Cela posé, la question demeure : une telle épistémologie est-elle possible ? Si hasardeuse soit-elle, l'entreprise que représente la présente étude dit non seulement qu'elle est possible, mais aussi combien il est urgent de la mener. À condition, bien

14. Voir mon premier texte dans ce volume.

entendu, de s'y mouvoir avec circonspection et, surtout, de façon méthodique.

Je voudrais m'y risquer dans cette rubrique en trois étapes : une prise de position concernant le problème d'ordre épistémologique tel qu'il a été défini plus haut ; des préalables à l'épistémologie en perspective ; enfin l'énoncé et un minimum de justification des grandes lignes de ladite épistémologie.

Une prise de position

Au point de départ de ma position, l'entrée en matière que m'a fournie Panikkar : le discours sur les façons de parler de l'inter-cultures ne peut être qu'un discours inter-culturel. Ce que j'entends comme suit : il n'existe pas de région culturellement neutre et, donc, totalement objective à partir de laquelle peut s'élaborer un discours d'amont imposable à tout discours d'aval sur quelque chose de tel que l'inter-cultures, qu'il soit pris comme tout ou en partie. D'où ma position que voici en trois points et à la première personne du singulier.

1. J'ai conscience de mes limites ainsi que de mes potentialités, en tant que Je toujours et déjà situé dans au moins une culture susceptible d'interférer dans mon discours actuel.
2. J'assume, cela étant, la dynamique de la réciprocité discursive qui gouverne mon discours, pris qu'il est entre le sujet historique que je suis, les autres sujets historiques potentiellement concernés et les sujets anonymes que sont les cultures auxquelles nous appartenons tous.
3. De là, c'est en toute connaissance de cause que je m'engage à faire de mon mieux dans mon élaboration du discours d'amont sur l'inter-cultures.

Faire de l'obstacle apparent, à savoir mon inscription d'office dans au moins une culture donnée, la condition même d'une épistémologie de l'inter-cultures, voilà ma position, en résumé. Ce qui demande encore à être explicité...

Deux préalables

La position que j'ai définie plus haut peut s'expliciter sous le signe de la réciprocité sur deux plans tributaires du caractère ambigu du Je et de la double valence de l'Autre comme intimité et comme altérité.

1. Mon discours épistémologique doit tenir compte du rapport de Je à Je, de sujet historique à sujet(s) historique(s), qu'il peut rencontrer chemin faisant. Dans ce rapport plutôt intersubjectif, le principe de la réciprocité entend que questionner l'Autre, pour un Je, c'est en même temps pouvoir être questionné par le Je qu'est cet Autre ; et ce, dans la mesure où, loin de n'être qu'un objet d'étude, celui-ci non seulement pense, mais aussi se pense lui-même comme sujet pensant.
2. Mon discours épistémologique doit tenir compte, dans son déploiement, du rapport de sujets historiques aux sujets anonymes que sont les cultures. Dans ce rapport cette fois-ci inter-culturel, le principe de la réciprocité entend que les cultures agissant par l'entremise des sujets historiques en présence sont susceptibles d'interférer dans tout questionnement concernant l'Autre.

De sorte que, le cas échéant, les approches consacrées à l'inter-cultures n'ont pas le moyen d'éviter la double interférence : celle des Je et celle des cultures concernées. En fait, aucun Je et aucune culture en présence ne peut faire comme s'il ou elle était au-dessus de la mêlée d'où il ou elle pourrait produire un discours aussi neutre qu'objectif. Ce qui veut dire qu'aucun discours d'aucun Je ne doit ni ignorer son enracinement inéluctable à au moins une culture ni, par conséquent, se prétendre d'amont en dehors de toute interférence culturelle.

Voilà qui fait un clin d'œil à ma position de chercheur, consistant à prendre conscience, à assumer et à faire son possible...

En dessinant ainsi un horizon multidimensionnel, ces deux préalables conduisent ma quête au seuil de l'épistémologie de l'inter-cultures.

Trois lieux

Introduire à une épistémologie de l'inter-cultures est l'objectif de cette étude. Ce qui m'évite la vaine prétention de fonder en raison ses approches ou d'établir une liste d'épicerie à combler par ces dernières. En outre, ma

démarche a cette particularité que les « grandes lignes » de l'épistémologie recherchée ne tiennent pas tant d'une prochaine énumération que du chemin jusqu'ici parcouru, puisque ce qu'elle cherche a affleuré ici ou là tout au long de cette étude. Encore faut-il systématiser le tout.

Entre autres, trois lieux se proposent à mon effort : l'horizon de questionnement comme acquis décisif de ma quête à ce point parvenue ; le principe de la réciprocité qui le régit par l'articulation des préalables qui ont été définis plus haut à l'épistémologie en perspective ; l'expression concrète de cet horizon et de ce principe par les vertus épistémologiques en action dans les questionnements ponctuels portant sur l'un ou l'autre aspect de l'inter-cultures¹⁵.

1. L'horizon de questionnement. Plus qu'une locution, c'est de l'image que je me réclame ici, toutes proportions analogiques gardées. L'horizon est une quasi-présence et une quasi-absence. Il est là, mais demeure impalpable, inaccessible. Mieux, celui qui voit l'horizon ne se trouve pas moins à l'horizon vu à partir d'un autre point d'observation. Le discours d'amont, préalable à tout discours donné sur l'inter-cultures, est lui aussi cet horizon de questionnement qui est là, incontournable, mais, en même temps, impossible à cerner dans sa totalité parce que constitutivement inter-culturel. Il ne se révèle comme tel qu'à l'occasion d'une prise en charge thématique de l'un ou l'autre aspect de l'inter-cultures. Au sens propre, c'est un discours jamais que présupposé, reconstructible en avant de ce qui le présuppose. Voici que, même en tenant compte de ce lieu concret qui le présuppose, en parler ne peut pas ne pas sacrifier à l'abstraction et à la spéculation typiques de l'épistémologie en philosophie¹⁶.

Sa nature est d'être une région à la fois théorique et pratique, incontournable et inéliminable purement et simplement par aucun questionnement donné. Ni vide total ni plénitude à proprement parler, elle est le creuset où se rencontrent les horizons spécifiques à chaque

15. Dois-je le dire ? Les lieux épistémologiques dont il est question ici ne concernent que les sciences humaines.

16. Car elle parle des conditions de possibilité dont la validité ne se vérifie qu'à l'occasion d'une mise en question donnée d'un objet donné. Se situant à mi-chemin de l'a priori présupposé et du fait susceptible de synthèse intellectuelle, l'épistémologie ne peut que « spéculer ».

culture, où s'expriment les savoirs théoriques et les pratiques existentielles, où mis en question, les objets ne sont pas moins des pensées advenues, des vérités affirmées qui remettent en question par définition toute nouvelle prétention à la vérité les concernant. (Emongo, 1997 : 6).

Cette région théorique et pratique, je l'appelle l'Entre-traditions. Sans devoir entrer dans les détails de ce qu'il est, l'Entre-traditions est cet horizon de questionnement qui emporte le sujet qui questionne (le Je ambigu), son questionnement (le discours qu'il tient sur un objet d'étude), ce sur quoi il questionne (l'un ou l'autre aspect de l'inter-cultures en l'occurrence), le fruit de cette mise en question (le savoir atteint)¹⁷.

2. Le principe directeur. Par principe, je n'entends ni un postulat à vérifier ni une règle d'action concrète à mettre en application. Il m'apparaît davantage dans sa double valence d'a priori dans l'objet d'étude (ici l'un ou l'autre aspect de l'inter-cultures) et de présupposé par la prise en charge effective de ce dernier (ici le questionnement ponctuel de tel ou tel aspect de l'inter-cultures). Je l'appelle le principe de la réciprocité.

Si le principe de la réciprocité est préalable au questionnement donné, il ne se laisse détecter que sous le signe de la reconstruction en avant de ce questionnement donné. En lui, l'ambiguïté du Je prend tout son sens, ainsi que l'intimité et l'altérité de l'Autre. En lui, questionner et être questionné en retour par un objet qui se trouve être un sujet, fût-il anonyme ou historique, se justifient pleinement. Si je l'osais, je dirais que le principe de la réciprocité « commande » à notre prise de parole, sur le plan thématique, de donner en priorité la parole à ce qui nous la fait prendre, sur le plan pré-thématique (Emongo, 1985, 1997).

3. Les vertus épistémologiques. Disposition sans doute innée et capacité réelle d'action bonne, la vertu nous échappe au moins autant qu'elle relève de notre existence concrète. Paradoxe ou simple apparence de paradoxe, le fait est que nous la déduisons de notre vie, mais toujours au titre de ce qui nous incomberait depuis notre naissance et qui, de ce fait, demeure relativement indépendant de notre bon vouloir. Le paradoxe ou l'apparence de paradoxe, comme on voudra, s'estompe

17. Voir Emongo, 1985, 1997, 2006.

dès lors que, si nous ne pouvons pas les modifier à notre convenance, nous avons néanmoins le pouvoir d'assumer ou non les vertus dans notre existence concrète. Cette entrée en matière nous conduit indirectement à l'épistémologie recherchée. Indirectement, car nous nous trouvons désormais sur le plan pragmatique de telle prise en charge thématique de tel ou tel aspect de l'inter-cultures. Précisément, pour peu qu'elle se sache avoir cours dans la région théorique et pratique que j'ai appelée l'Entre-traditions et que j'ai décrite comme un horizon de questionnement ; pour peu, aussi, qu'elle soit attentive à la norme de la réciprocité qui gouverne cet horizon d'amont, une telle prise en charge thématique aurait du mal à laisser de côté certaines vertus épistémologiques ou à y échapper. Qu'on ne s'y méprenne pas toutefois : en parlant de vertu, je ne soumets pas le moins du monde l'épistémologie à l'éthique. S'il est vrai, comme on va le voir dans un instant, que les vertus épistémologiques dont il est question ici relèvent d'un idéal, il s'agit d'un idéal de savoir qui a à assumer, ici et maintenant, des vertus certes présumées sur le plan thématique, mais non moins a priori sur celui pré-thématique. Quelles sont-elles, ces vertus épistémologiques à l'horizon de l'Entre-traditions ?

J'en retiens trois (par ailleurs déjà rencontrées) qui, à mes yeux, se distinguent parmi d'autres. Ainsi, questionner concrètement, c'est en tout premier lieu *prendre conscience* de ses limites ainsi que de ses potentialités comme sujet historique ; c'est, en second lieu, *assumer* la participation des sujets historiques et des sujets anonymes que sont les cultures auxquelles communient les premiers, en leur qualité à tous de partie intégrante et prenante du même horizon de questionnement ; c'est enfin *faire au mieux* dans l'élaboration effective du questionnement en cours. On le voit (je ne fais que le rappeler), ces trois vertus impliquent quatre « agents » : le questionnement donné ; le Je qui questionne tout en étant conscient de ses appartenances culturelles ; ce sur quoi il questionne et qui ne peut ni échapper à toute interférence culturelle ni manquer de questionner en retour par le fait même de sa mise en question thématique ; le savoir qui résultera de tout ce qui précède et dont l'objectivité est d'ores et déjà mitigée.

L'horizon de questionnement, le principe de la réciprocité et les trois vertus rendent-ils suffisamment compte des grandes lignes de l'épistémo-

logie de l'inter-cultures? Je ne me risquerai pas à répondre à cette question, étant donné mon choix de m'en tenir à une modeste introduction à une telle épistémologie.

* * *

Se voulant une introduction à une recherche épistémologique, l'étude qui s'achève avait pour question directrice: comment parler de l'inter-cultures en connaissance de cause? Certaines approches de l'interculturalisme au Québec m'ont permis d'entrer dans le vif du sujet. Il est apparu dès lors que le mot au moins autant que la réalité qu'il recouvre font problème, et que ce problème appelle une véritable épistémologie de ce dont il est question. La plongée dans la chose même, à savoir l'inter-cultures, m'a permis ensuite de dégager et d'explicitier ce que le mot et la réalité qu'il recouvre offrent à ma compréhension de l'un et de l'autre et, par là, à mon introduction à l'épistémologie recherchée. Non seulement ai-je pu justifier ma graphie du mot, mais l'explicitation de l'économie de ce dernier a ouvert à cette introduction des perspectives intéressantes. C'est ainsi que j'ai pu mieux circonscrire la portée de la problématique d'ordre épistémologique, qui m'a conduite à la formulation des grandes lignes de ce que devrait être une épistémologie de l'inter-cultures.

Ai-je, avec cela, répondu à la question que je me suis posée d'entrée de jeu? Il ne m'appartient pas d'en juger. Tout au plus, puis-je me vanter d'avoir essayé. Ma conviction demeure, néanmoins, que, quel que soit l'engouement que provoque l'inter-cultures sous la graphie «interculturalisme», et le sens qu'on lui donne, il est nécessaire et urgent de traiter une question préalable le concernant: celle de son épistémologie ou, si on préfère, du statut des discours qui se tiennent à son sujet. Pour ma part, j'espère avoir au moins ensemencé ce champ au sol parfois aride.

Cela dit, je reconnais n'avoir sans doute pas approfondi comme il se devrait certains aspects de la question soulevée. À titre d'exemple, des notions comme la culture, la rencontre et l'Autre, dont les sciences humaines font un usage parfois inflationniste, auraient sans doute mérité plus ample développement heuristique. Mais, à mon sens, l'introduction n'est ni le lieu qu'il faut ni le moment idoine pour débattre en profondeur des courants de pensée toujours en chantier sans s'écarter indûment de l'essentiel. Par ailleurs, je ne m'étonnerais pas si on me soupçonnait de

parler pratiquement seul, en dehors de la surcharge en citations d'auteurs et en références bibliographiques, ainsi que de coutume en sciences humaines. Je ne veux pour excuse que la modestie même de ma prétention, en visant moins une réponse plus ou moins définitive à la question à la base de l'étude qui se conclut ici qu'une introduction à une problématique aussi incontournable qu'elle est difficile à traiter.

S'il restait quelque chose à ajouter, ce serait sûrement ceci : l'inter-cultures demeure à mes yeux un défi, y compris pour le discours qui se réclame d'amont à son sujet. Cela et jusqu'à preuve du contraire pour des raisons évoquées plus haut, dont les deux que voici de nouveau : il n'existe pas de région épistémologique pure de toute interférence culturelle, donc totalement objective vis-à-vis de l'inter-cultures ; la légitimité discursive qu'a tout un chacun d'en parler dans le sens qui lui convient ne fait aucunement disparaître la « tare congénitale » selon laquelle, aussi outillée qu'elle se veuille, toute approche de l'inter-cultures est toujours et déjà, sur un plan ou sur un autre, inter-culturelle, ne serait-ce que par la langue utilisée, l'appartenance culturelle de celui qui y recourt, les présupposés épistémologiques et les projections pragmatiques de son discours, etc. D'où le caractère crucial du défi auquel nous soumet l'inter-cultures : aussi bien sur le plan théorique ou épistémologique que sur le plan pratique ou existentiel, il ne se laisse approcher qu'en eau trouble...

Bibliographie

- BOUCHARD, Gérard, « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », dans *Actes du Symposium international sur l'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*, tenu à Montréal du 25 au 27 mai 2011. Voir www.symposium-interculturalisme.com
- , « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? » Voir www.symposium-interculturalisme.com
- EMONGO, Lomomba, « La tradition comme articulation ambiguë », thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, 1995.
- , « L'interculturalisme sous le soleil africain. L'entre-traditions comme épreuve du nœud », *InterCulture*, cahier 133, 1997, p. 3-67.
- , « Philosopher aujourd'hui en Afrique : pour une éthique de la transgression », dans UNESCO, *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ? Journée de la philosophie à l'UNESCO*, 2006, p. 71-123.
- GADAMER, Hans Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, 1976, Paris, Éditions du Seuil.
- HUSSERL, E., 1947, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Jean Vrin.

- LABELLE, Michèle et Xavier DIONNE, *Les fondements théoriques de l'interculturalisme*, rapport présenté à la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, Gouvernement du Québec, 2011.
- PANIKKAR, Raimon, « Religion, philosophie et culture », dans *InterCulture*, cahier 135, 1998, p. 101-124.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985, Paris, Éditions du Seuil.
- ROCHER, François et al., *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 (CCPARDC), 2007.
- Vers un courant interculturel*, document expliquant le contexte dans lequel est né et entend fonctionner le Laboratoire de recherche en relations interculturelles, LABRRI. <http://labrri.net/>
- ZAPATA-BARRERO, R. « Stratégie interculturelle. Une vision d'ensemble en trois volets », *Bulletin de veille stratégique*, vol. 10, n° 2, juin 2013, p. 3-5.

Les collaborateurs

Pierre ANCTIL Professeur titulaire au Département d'histoire de l'Université d'Ottawa, où il enseigne l'histoire canadienne contemporaine, Pierre Anctil a publié en 2010 *Trajectoires juives au Québec* (Presses de l'Université Laval). En collaboration avec Ira Robinson, il a aussi fait paraître en 2010 un ouvrage collectif intitulé *Les communautés juives de Montréal, histoire et enjeux contemporains* (Éditions du Septentrion). En 2011, il a publié en collaboration avec Howard Adelman un ouvrage collectif intitulé *Religion, Culture, and the State, Reflections on the Bouchard-Taylor Report* (University of Toronto Press).

Charles BLATTBERG Professeur titulaire de philosophie politique à l'Université de Montréal, il est l'auteur de *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First* (Oxford University Press, 2000); *Shall We Dance? A Patriotic Politics for Canada* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 2003); *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 2009); et du roman *The Adventurous Young Philosopher Theo Hoshen of Toronto* (Montréal, Angst Patrol Books, 2013).

Lomomba EMONGO Docteur en philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, licencié en culture et religion de la même université, diplômé d'études spéciales en philosophie et religions africaines de l'Université catholique du Congo, il est chargé de cours à la Faculté de théologie et sciences religieuses de l'Université de Montréal en même temps qu'il est professeur de philosophie au Collège Ahuntsic. Membre, entre autres, de la Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques de la justice sociale et de la société démocratique, il est aussi l'auteur de deux contes, dont le dernier est le conte philosophique: *Le trésor de D.* (2013); de trois romans, dont le dernier a pour titre *Malaiika, l'ange du silence* (2006); de plusieurs essais, dont le dernier s'intitule: *INGETA – Qu'il en soit ainsi ou Chronique d'une révolution commencée* (2013).

Jorge FROZZINI Politologue de formation, il est titulaire d'un doctorat de l'Université McGill en communication et d'une maîtrise en communication de l'UQAM. Il est professeur au Département des arts et lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) et est membre de nombreux groupes de recherche. Il est aussi très actif dans le milieu communautaire, particulièrement auprès des travailleurs immigrants. Parmi ses plus récentes publications figure « La compétence interculturelle dans le contexte des services de réadaptation physique et des agences de placement temporaire au Québec », un article paru dans la revue *Savoirs et Formation, Recherches et Pratiques*, en 2013.

Danielle GRATTON (M. Ps, Ph. D.) est psychologue et anthropologue. Elle travaille présentement à l'Hôpital juif de réadaptation et à l'Hôpital de Laval à titre de psychologue et de consultante en relations interculturelles auprès des intervenants et des gestionnaires. Danielle Gratton est coordonnatrice du projet de recherche *Vers une ville interculturelle: problématiques, pratiques, et expertises* du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI) du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Entre 2000 et 2012, elle a été formatrice en interculturel pour les Agences de santé et de services sociaux de Montréal et de Laval. Elle est aussi directrice et fondatrice du Centre d'étude et d'intervention en relations interculturelles (CEIRI).

Joseph Josy LÉVY Anthropologue, professeur au Département de sexologie de l'Université du Québec à Montréal. Ses travaux et ses publications portent sur la prévention des ITSS parmi les groupes ethnoculturels de Montréal, les antirétroviraux et leurs répercussions sur les trajectoires des personnes vivant avec le VIH/sida, les médicaments dans le monde contemporain, les usages santé d'Internet et les enjeux éthiques de la recherche. Il a publié plusieurs livres d'entretiens avec des anthropologues contemporains.

François ROCHER Professeur titulaire à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa. Ses intérêts de recherche portent notamment sur la gestion de la diversité pluriethnique et plurinationale, la citoyenneté, la politique constitutionnelle et le fédéralisme canadien et le nationalisme québécois. Il a publié plusieurs ouvrages et notamment codirigé *The State in Transition. Challenges for Canadian Federalism* (2011), *Essential Readings in Canadian Politics and Government* (2010), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies* (2003) et *New Trends in Canadian Federalism* (2003). Il est membre du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec (CRIDAQ), du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) et de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) de l'UQAM.

Bob W. WHITE Professeur au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et directeur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI), il a publié des textes sur la musique populaire, la mondialisation, les politiques culturelles, les méthodes de recherche collaboratives et les théories interculturelles. Son livre *Rumba Rules: The Politics of Dance Music in Mobutu's Zaire* (Duke, 2008) a reçu le prix Anthony Leeds en 2009 et le prix Joel Gregory en 2010. Son prochain livre s'intitule *Breakdown and Breakthrough: An Anthropological Theory of Intercultural Knowledge*.

Table des matières

Introduction	9
Le défi interculturel	
<i>Bob W. White et Lomomba Emongo</i>	

PREMIÈRE PARTIE DE L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS

CHAPITRE 1	
Quel métier pour l'interculturalisme au Québec?	21
<i>Bob W. White</i>	
CHAPITRE 2	
L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor	45
<i>Jorge Frozzini</i>	
CHAPITRE 3	
La mise en œuvre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor	63
<i>François Rocher</i>	
CHAPITRE 4	
L'interculturalisme selon Gérard Bouchard	91
<i>Jorge Frozzini</i>	

DEUXIÈME PARTIE
L'ARCHÉOLOGIE D'UNE TERMINOLOGIE

CHAPITRE 5

- Le Congrès juif canadien et la promotion de l'éducation
interculturelle (1947-1975) 117
Pierre Anctil

CHAPITRE 6

- Panikkar, l'interculturalisme et le Québec 137
Lomomba Emongo

TROISIÈME PARTIE
L'INTERCULTUREL EN ACTION

CHAPITRE 7

- Quelques figures marquantes des débuts de l'interculturel
au Québec 157
Joseph Josy Lévy

CHAPITRE 8

- Le destin d'une terminologie: de l'interculturel à l'interculturalisme 173
Danielle Gratton

QUATRIÈME PARTIE
L'INTERCULTUREL AU-DELÀ DU QUÉBEC

CHAPITRE 9

- La nation laïque? L'importance de la langue dans la vie des nations 193
Charles Blattberg

CHAPITRE 10

- Introduction à une épistémologie de l'inter-cultures 221
Lomomba Emongo
- Les collaborateurs 251

AUTRES TITRES PARUS AUX PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

*Sous la direction de Valérie Amiraux et David Koussens
Trajectoires de la neutralité*

*Sous la direction de François Aubry et Louise Potvin
Construire l'espace sociosanitaire. Expériences et pratiques
de recherche dans la production locale de la santé*

*Sous la direction de François Crépeau, Delphine Nakache et Idil Atak
Les migrations internationales contemporaines.
Une dynamique complexe au cœur de la globalisation*

*Louis-Jacques Dorais et Éric Richard
Les Vietnamiens de Montréal*

*Aude-Claire Fourot
L'intégration des immigrants. Cinquante ans d'action publique locale*

*Danielle Juteau
L'ethnicité et ses frontières*

*Sous la direction de Fasal Kanouté et Gina Lafortune
– Familles québécoises d'origine immigrante. Les dynamiques de l'établissement
– L'intégration des familles d'origine immigrante.
Les enjeux sociosanitaires et scolaires*

*Marie Mc Andrew
– Immigration et diversité à l'école.
Le débat québécois dans une perspective comparative
– Les majorités fragiles et l'éducation.
Belgique, Catalogne, Irlande du Nord, Québec*



Deuxième ville multiculturelle en Amérique du Nord selon le Conseil de l'Europe, Montréal – et avec elle le Québec – n'est pas encore remise de l'onde de choc provoquée par la Commission Bouchard-Taylor. Pour preuve, les virulents débats récemment soulevés par la Charte des valeurs québécoises, qui divise autant qu'elle remet en question les idées reçues.

Quels sont les problèmes et les enjeux liés à l'interculturel québécois ? Quels en sont ses fondements théoriques, son histoire et son avenir ? Dans ce livre, les textes de vulgarisation scientifique s'entremêlent aux témoignages et aux analyses de fond, selon les perspectives historique, philosophique, politique ou anthropologique des chercheurs émérites qu'il réunit.

Les directeurs de publication

Lomomba Emongo et **Bob W. White**, directeur du Laboratoire de recherche en relations interculturelles, sont tous deux professeurs au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

Avec la collaboration de :

Pierre Ancil, Charles Blattberg, Jorge Frozzini, Danielle Gratton, Joseph Josy Lévy et François Rocher.

LIBRE ACCÈS

Projet pilote réalisé
en collaboration avec
la Direction des
bibliothèques
de l'UdeM.

19,95 \$ • 18 €

Illustration : © Mylène Ebacher

Disponible gratuitement en version numérique

www.pum.umontreal.ca

ISBN 978-2-7606-3358-2



9 782760 633582