

CHAIRE

**de recherche
en immigration, ethnicité
et citoyenneté (CRIEC)**

UQÀM

LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE L'INTERCULTURALISME

**Rapport présenté à
la Direction de la gestion de la diversité et de l'intégration sociale,
Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles
Québec**

Par :
Micheline Labelle
Professeure, Département de sociologie
Titulaire, Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté, UQAM
et
Xavier Dionne
Professionnel de recherche, UQAM

Septembre 2011

UQÀM
Université du Québec à Montréal

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
1. De l'assimilation à l'interculturalisme	3
2. Les approches théoriques de l'interculturalisme hors Québec.....	8
2.1. LES <i>CULTURAL STUDIES</i> ET LES <i>POSTCOLONIAL STUDIES</i>	9
<i>La pensée de Paul Gilroy</i>	9
<i>Les études postcoloniales</i>	11
2.2. LES THÉORICIENS DU MULTICULTURALISME QUI TENTENT DE L'ARTICULER AVEC L'INTERCULTURALISME	13
<i>Bikhu Parekh</i>	13
<i>Will Kymlicka</i>	16
2.3. LA THÉORIE DE LA DÉMOCRATIE ET DU DIALOGUE CULTUREL COMPLEXE.....	20
<i>Seyla Benhabib et Francesco Fistetti</i>	20
3. Les approches de l'interculturalisme au Québec.....	24
3.1. L'APPROCHE EN ÉDUCATION INTERCULTURELLE SELON FERNAND OUELLET, DU DÉPARTEMENT D'ÉDUCATION ET PÉDAGOGIE DE L'UQAM	24
3.2. L'INTERCULTURALISME ET L'INTERVENTION SOCIALE.....	28
3.3. CRITIQUES DU MULTICULTURALISME ET DE L'INTERCULTURALISME ET PLAIDOYER EN FAVEUR DE L'ASSIMILATION	29
3.4. LE RELATIVISME CULTUREL, LA CRITIQUE DE LA MAJORITÉ EURO-DESCENDANTE ET L'INDÉTERMINATION DE LA DÉMOCRATIE	32
3.5. LES SIX PRINCIPES DE L'INTERCULTURALISME CHEZ GÉRARD BOUCHARD	34
3.6. LE PLURALISME NORMATIF. LA SIMILARITÉ DE L'INTERCULTURALISME ET DU MULTICULTURALISME ...	37
3.7. L'INTERCULTURALISME AU SEIN D'UN ÉTAT MULTINATIONAL.....	38
3.8. L'INTERCULTURALISME ET LA CITOYENNETÉ QUÉBÉCOISE.....	40
Synthèse	44
Références	49

Introduction¹

La présente étude propose une analyse des fondements théoriques et idéologiques de l'interculturalisme, tels qu'ils se livrent à travers diverses écoles de pensée.

Dans la première partie, nous présentons succinctement l'idéologie assimilationniste, une idéologie libérale qui se distingue du multiculturalisme et de l'interculturalisme. La deuxième section expose diverses approches théoriques de l'interculturalisme défendues par des théoriciens canadiens, américains et européens. La troisième section porte sur les thèses des intellectuels québécois. La conclusion offre une brève synthèse et souligne les tensions théoriques et politiques associées à l'interculturalisme.

D'entrée de jeu, il faut noter le consensus assez général qui se dégage des auteurs étudiés quant à la nécessité de se distancer du modèle assimilationniste classique, bien qu'il faille signaler une certaine tendance favorable au retour de l'idée d'assimilation, au Québec comme ailleurs.

On pourrait retracer les sources de la notion d'interculturalisme chez les anthropologues spécialistes des contacts interculturels, de la diffusion, du syncrétisme et du métissage culturel, etc. Ainsi, l'anthropologue Edward T. Hall publiait en 1959 *The Silent Language*, ouvrage dans lequel il traitait des enjeux de la communication interculturelle dans les relations internationales. L'*International Journal of Intercultural Relations* publie depuis 1977 des articles sur le sujet. En 1984, l'Association pour la recherche interculturelle établissait un réseau international et interdisciplinaire francophone. L'Association a organisé chaque année des colloques sur l'interculturalité et l'éducation, l'interculturalité et les migrations, etc. Selon Malcom James (2008), des perspectives européennes se sont développées au cours des années 1980 et 1990 en réponse au multiculturalisme, dont on notait déjà les effets pervers. L'Union européenne a déclaré l'année 2008 « Année européenne du dialogue interculturel ». Depuis 1985, le Conseil de l'Europe élabore un plan d'action dont l'objectif est de faire du dialogue interculturel un instrument prioritaire de cohésion sociale à travers l'Europe. En juin 2008, il déposait son *Livre blanc sur le dialogue interculturel. Vivre ensemble dans l'égalité*.

Au Québec, l'Institut interculturel de Montréal (appelé d'abord Centre Monchanin, puis Centre interculturel Monchanin) existe depuis 1963. La politique gouvernementale *Au Québec*

¹ Nos sincères remerciements aux professeurs Rachad Antonius, Fernand Ouellet et Pierre Toussaint, avec qui nous avons pu discuter des orientations de ce rapport de recherche.

pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration de 1990 et la *Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle* de 1998 font largement état du rapprochement interculturel, sans oublier la politique plus récente *La diversité : une valeur ajoutée. Politique gouvernementale pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec*, de 2008. L'idée a cheminé sur le terrain chez les travailleurs sociaux, les psychologues et les éducateurs, bien avant que les philosophes et les politologues s'en emparent au cours des décennies 1990 et 2000.

Compte tenu des courts délais fixés par le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, nous avons dû restreindre l'ampleur du corpus de textes visant à illustrer divers courants théoriques dans le domaine de l'interculturalisme. Si le choix des auteurs est loin d'être exhaustif, il révèle toutefois les tendances actuelles qui se déploient dans le champ universitaire.

Notre analyse tentera de faire ressortir les thèmes suivants :

- la définition des notions de culture, de multiculturalisme, d'interculturalisme, ainsi que leur variabilité, selon les disciplines et les cadres d'analyse ;
- les niveaux d'analyse. Nous tenterons de préciser si les théories illustrées privilégient un niveau microsociologique, soit celui des interactions entre individus, un niveau mésosociologique, soit celui des mouvements sociaux et des associations, ou un macrosociologique, soit celui des idéologies et des politiques publiques. Cette démarcation permet de laisser entrevoir si le discours remet en question les structures sociales et politiques ou les relations entre individus ;
- la définition du dialogue interculturel, les espaces de dialogue, les conditions et les limites du dialogue ;
- 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. ;
- la relation entre l'interculturalisme et l'antiracisme ;
- les visions du rapport majorité/minorité.

1. De l'assimilation à l'interculturalisme

Dans un ouvrage classique, le sociologue américain Milton Gordon distinguait en 1964 trois grandes idéologies ou *goal systems of assimilation* dans le contexte des États-Unis :

- l'anglo-conformité, qui exige la renonciation complète des immigrants à leur culture d'origine en faveur du comportement et des valeurs du groupe anglo-saxon ;
- le *melting-pot* (creuset), qui envisage une fusion biologique et culturelle des Anglo-Saxons et des immigrants et un mélange de leurs caractères respectifs produisant un nouveau type d'Américain ou un nouveau « caractère national » ;
- le pluralisme culturel, qui postule la préservation de la vie culturelle et communautaire des immigrants dans un contexte de citoyenneté américaine et d'intégration économique et politique à la société américaine (Gordon, 1964). En dépit de contradictions apparentes, ce dernier modèle relève bien, pour Gordon, des systèmes d'assimilation.

Au Canada, l'idéologie nativiste (ou britannisation) correspond à la vision de l'anglo-conformité. Elle s'appuie sur un racisme systémique jusque dans les années 1960.

Milton Gordon proposera une vision originale de l'assimilation, la *straight assimilation theory* (1964, p. 62). Selon cette théorie qui a dominé les études sociologiques nord-américaines dans le domaine des relations ethniques, les nouveaux arrivants devaient s'assimiler d'abord sur le plan culturel (assimilation par acculturation) en adoptant les valeurs, la langue, les mœurs du groupe noyau (*core group*) anglo-saxon protestant, puis développer un sentiment d'appartenance à la société d'accueil et modifier leur identité en conséquence (assimilation par identification). Au dernier stade de l'assimilation (qui en compte sept), l'assimilation civique était considérée réussie lorsqu'il n'y avait pas de conflits entre majorité et minorités sur des questions politiques, et que les immigrants s'engageaient, par leur participation, dans les affaires publiques de la société d'accueil, l'acquisition de la citoyenneté représentant alors l'indicateur par excellence du succès de l'assimilation. Certains auteurs éminents s'inspirent encore de cette conception, laquelle est cependant profondément remise en question par les théoriciens de l'assimilation segmentée, qui proposent des cadres analytiques beaucoup plus complexes pour expliquer les modes différenciés d'incorporation des nouveaux arrivants et des minorités de vieille souche

dans la société américaine. Les théories sur l'assimilation aux États-Unis ont donc beaucoup évolué².

À l'opposé, la vision du pluralisme culturel revendique dès le début du 20^e siècle le droit à la rétention des identités et des cultures d'origine et défend la préservation de la vie culturelle et communautaire des immigrants dans un contexte de citoyenneté et d'intégration économique et politique à la société d'accueil. Les spécialistes américains considèrent cette idéologie comme l'ancêtre du multiculturalisme.

Quant au multiculturalisme, il revêt plusieurs significations : une philosophie ou une idéologie politique qui remet en question l'État-nation classique, la quête d'une reconnaissance et d'un traitement compensatoire pour les groupes historiquement désavantagés ou victimes de discrimination, un discours anticolonialiste, ou encore une politique publique comme la politique canadienne ou australienne.

Les critiques des théories assimilationnistes et multiculturalistes estiment qu'elles entretiennent des conceptions réductrices et essentialistes de la culture et des minorités en les représentant comme des faits invariables et partagés de façon homogène. Ces théories ne remettent pas en question la catégorisation qui en résulte (la « communauté culturelle » X ou Z) et qui s'impose dans le discours de l'État et de la « société civile ». Selon Thomas Faist, ces deux conceptions canoniques prennent les seules institutions de l'État-nation comme point central de leurs analyses et de leurs visions normatives, négligeant les importants liens transnationaux et transfrontaliers qui influencent la vie quotidienne des migrants (2000, p. 209). Elles contribuent à occulter les inégalités sociales en étant inaptés à articuler les relations dites interethniques avec les questions de classe sociale.

Les théories assimilationnistes et multiculturalistes se représentent avec difficulté la fluidité politique et situationnelle des identités. Ainsi, le philosophe Will Kymlicka conclut qu'une des mesures d'évaluation positive de l'intégration politique réside dans le fait d'« adopter une identité canadienne plutôt que de s'accrocher exclusivement à une identité ancestrale³ » (1998, p. 17). Or, de nombreuses études sociologiques effectuées aux États-Unis et au Québec récuser cette interprétation et illustrent la complexité, la variance (selon le sexe, le statut social, l'âge,

² Pour une analyse plus élaborée, voir le rapport sur les dimensions de l'intégration présenté à la Commission Bouchard-Taylor par Labelle *et al.* (2007).

³ « *adopting a Canadian identity rather than clinging exclusively to one's ancestral identity* ». Les citations d'ouvrages en anglais sont présentées dans le texte en traduction libre.

l'orientation sexuelle, etc.) et l'évolution au cours du cycle de vie des options identitaires chez les populations issues de l'immigration, de première ou de deuxième génération, ou encore chez les minorités nationales, ethniques ou racisées d'implantation ancienne.

Les théories de l'assimilation segmentée, du transnationalisme et du postcolonialisme sont beaucoup plus sensibles aux paradoxes de l'intégration (Rumbault, 1998 ; Schmitter Heisler, 1998, 2000) et à la fluidité des identités. Les liens transnationaux y sont pensés comme des passerelles (*shifting bridges*). Selon Micheline Labelle et Azzeddine Marhraoui (2002), la culture est pensée comme étant syncrétique, en perpétuelle mouvance. En ce qui concerne la citoyenneté, on ne considère pas comme un manque d'intégration ou une négation de la pertinence des États-nations le fait que les populations issues de l'immigration participent aux affaires de leur pays d'origine.

L'interculturalisme relève aussi des idéologies normatives, mais il se présente de plus en plus comme solution de rechange aux conceptions traditionnelles de l'assimilation et du multiculturalisme. Cette vision, souvent défendue sur le terrain par des praticiens ou des gestionnaires de la diversité (travail social, psychiatrie, éducation, ressources humaines, etc.), concerne différents niveaux d'analyse (microsociologique et macrosociologique).

Ainsi, le *Livre Blanc sur le dialogue interculturel. Vivre dans l'égalité* du Conseil de l'Europe (2008) statue en clair en faveur de l'interculturalisme et du dialogue interculturel, dont il développe le rôle et les conditions de progression :

La gestion démocratique d'une diversité culturelle grandissante en Europe – ancrée dans l'histoire de notre continent et amplifiée par la mondialisation – est devenue, depuis quelques années, une priorité. Comment répondre à la diversité ? Quelle est notre vision de la société de demain ? S'agit-il d'une société où les individus vivront dans des communautés séparées, caractérisée au mieux par la coexistence de majorités et de minorités aux droits et responsabilités différenciés, vaguement reliées entre elles par l'ignorance mutuelle et les stéréotypes ? Ou, au contraire, nous représentons-nous une société dynamique et ouverte, exempte de toute discrimination et profitable à tous, qui privilégiera l'intégration de tous les individus dans le plein respect de leurs droits fondamentaux ? Le Conseil de l'Europe croit que le respect et la promotion de la diversité culturelle sur la base des valeurs qui sont le fondement de l'Organisation sont des conditions essentielles du développement de sociétés fondées sur la solidarité.

Le « Livre blanc sur le dialogue interculturel » [...] affirme avec force, au nom des gouvernements des 47 États membres du Conseil de l'Europe, que notre avenir commun dépend de notre capacité à protéger et développer les droits de l'homme, tels qu'entérinés dans la Convention européenne des Droits de l'Homme, la démocratie et la primauté du droit et à promouvoir la compréhension mutuelle. Il défend l'idée que la démarche interculturelle offre un modèle de gestion de la diversité culturelle ouvert sur l'avenir. Il

propose une conception reposant sur la dignité humaine de chaque individu (ainsi que sur l'idée d'une humanité commune et d'un destin commun). S'il faut construire une identité européenne, celle-ci doit reposer sur des valeurs fondamentales partagées, le respect de notre patrimoine commun et la diversité culturelle ainsi que le respect de la dignité de chaque individu.

Le dialogue interculturel a un rôle important à jouer à cet égard. Il nous sert, d'une part, à prévenir les clivages ethniques, religieux, linguistiques et culturels. Il nous permet, d'autre part, d'avancer ensemble et de reconnaître nos différentes identités de manière constructive et démocratique, sur la base de valeurs universelles partagées.

Le dialogue interculturel ne peut se développer que si certaines conditions préalables sont réunies. Le Livre blanc explique que, pour faire progresser le dialogue interculturel, il faut adapter à de nombreux égards la gouvernance démocratique de la diversité culturelle ; renforcer la citoyenneté démocratique et la participation ; enseigner et développer les compétences interculturelles ; créer des espaces réservés au dialogue interculturel ou étendre ceux qui existent ; il faut enfin donner au dialogue interculturel une dimension internationale. Le Livre blanc s'appuie sur les fondements solides de l'acquis du Conseil de l'Europe. Il tient compte de l'ensemble des informations recueillies lors de la consultation de nombreuses parties prenantes, y compris de partenaires non européens, organisée en 2007. Il est donc, à bien des égards, un produit du débat démocratique qui est au cœur du dialogue interculturel lui-même.

Le Livre blanc répond au besoin toujours plus fort de préciser dans quelle mesure le dialogue interculturel peut contribuer à valoriser la diversité tout en maintenant la cohésion sociale. Il vise à fournir un cadre conceptuel et un guide aux décideurs politiques et aux praticiens. Le dialogue interculturel ne peut, toutefois, être prescrit par la loi ; il doit rester une invitation ouverte à mettre en œuvre les principes fondamentaux définis dans le présent document, à appliquer, de manière flexible, les différentes recommandations énumérées ici et à participer au débat actuel sur la future organisation de la société.

Le Conseil de l'Europe est intimement convaincu qu'il est de notre responsabilité commune à tous de construire une société dans laquelle nous puissions vivre ensemble, dans l'égalité (Conseil de l'Europe, 2008, p. 4).

Gabriella Battaini-Dragoni, Directeur général Éducation, Culture et Patrimoine, Jeunesse et Sport au Conseil de l'Europe et coordonnatrice du dialogue interculturel au sein de cette même institution, a commenté sa vision de l'interculturalisme dans un entretien avec la revue *Diasporique*.

Battaini-Dragoni reprend textuellement la définition du dialogue interculturel du Conseil de l'Europe : « Le dialogue interculturel est un échange de vues, ouvert, respectueux et basé sur la compréhension mutuelle, entre des individus et des groupes qui ont des origines et un

patrimoine ethnique, culturel, religieux et linguistique différents. Il s'exerce à tous les niveaux – au sein des sociétés, entre les sociétés européennes et entre l'Europe et le reste du monde » (Conseil de l'Europe, cité dans Battaini-Dragoni et Conte, 2010, p. 18). Elle s'érige contre « la fragmentation sociale et l'exclusion » et maintient que le dialogue interculturel « favorise la cohésion sociale et la construction des identités personnelles et collectives dans un environnement multiculturel » (*ibid.*).

L'auteure explique que la notion de dialogue interculturel a été introduite au Conseil de l'Europe pendant les années 1990. « L'objectif est d'affirmer que les majorités n'ont pas le droit d'opprimer les minorités et, de façon corrélative, que les minorités doivent pouvoir s'intégrer en toute liberté à la société globale » (*idem*, p. 19).

C'est dans le contexte de la chute du mur de Berlin que la réflexion est entamée, puisque « la question des droits des minorités nationales était cruciale » (*ibid.*). Le Conseil de l'Europe répondra à la nouvelle conjoncture « avec deux grands textes, en 1992 et en 1995, et en organisant le premier Sommet des chefs d'État et de gouvernement en 1993 à Vienne, au cœur de l'Europe » (*idem*, p. 19-20). Le premier texte est la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires (1992) ; le second, la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales (1995).

Si la Convention ne définit pas explicitement la notion de minorité nationale, l'article 3 en propose une définition implicite : « *Toute personne appartenant à une minorité nationale a le droit de choisir librement d'être traitée ou de ne pas être traitée comme telle et aucun désavantage ne doit résulter de ce choix ou de l'exercice des droits qui y sont liés* » (Battaini-Dragoni et Conte, 2010, p. 20, en italique dans le texte). Cet article permet d'éviter toute essentialisation des minorités, puisqu'il accorde formellement aux individus la liberté de s'associer ou non avec le groupe de référence.

Tout en reconnaissant la diversité des cultures, le dialogue interculturel accorde cependant une valeur à l'échange. Le Livre blanc du Conseil de l'Europe se présente en ce sens comme « un document de référence politique pour les 47 États membres du Conseil de l'Europe [...] Le Livre blanc est ainsi devenu l'un des grands textes de référence au niveau mondial » (*idem*, p. 22).

Battaini-Dragoni soutient que le dialogue interculturel répond à deux modèles. Le premier modèle repose sur « l'idée que les membres des communautés minoritaires devraient

assimiler la philosophie dominante de l'État dans lequel ils résident, même si cette philosophie a été exclusivement définie par la majorité qui les "accueille" » (*ibid.*). Ce modèle est de plus en plus contesté et difficile à maintenir face à l'émergence et à la consolidation de la protection des droits des minorités. Un second modèle est fondé « sur la notion de *communautarisme* », selon laquelle il convient de reconnaître politiquement la philosophie distincte de chacune des communautés minoritaires et de la mettre sur un pied d'égalité avec celle de la majorité « d'accueil ». Mais cette seconde conception s'est également révélée problématique dans la mesure où elle conduit involontairement « à sacrifier les droits des individus, notamment des femmes, *au sein* des communautés » et « à reproduire les clichés communautaires chez des individus susceptibles de devenir une effigie de l'ennemie. Elle s'est enfin accompagnée d'une ghettoïsation et d'une incompréhension mutuelle » (*idem*, p. 22-23).

Devant les échecs de chacun de ces modèles, le dialogue interculturel « a emprunté à l'assimilation son meilleur élément : l'accent mis sur l'universalité des droits et l'égalité des citoyens, associées à l'exercice impartial de l'autorité par les pouvoirs publics. Il a par ailleurs emprunté au communautarisme sa prise de conscience de la réalité de la diversité culturelle et de son potentiel d'enrichissement culturel. Mais, au lieu de privilégier le rapport entre l'individu ou la communauté et l'État, le dialogue interculturel souligne la nécessité de franchir les barrières communautaires » (*idem*, p. 23).

Autrement dit, le modèle interculturel tenterait de réconcilier l'assimilation et le multiculturalisme, ce qui, à notre avis, pose un problème de cohérence.

2. Les approches théoriques de l'interculturalisme hors Québec⁴

Les préalables centraux de l'interculturalisme sont l'ouverture, le dialogue et l'interaction. L'ouverture n'est cependant pas une garantie en soi, mais elle fournit le cadre qui lui permettra de se développer (James, 2008, p. 2).

⁴ La section 2 s'inspire du chapitre de Micheline Labelle, dans *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir*, sous la direction de Micheline Labelle, Jocelyne Couture et Frank Remiggi (2012), à paraître.

2.1. Les *cultural studies* et les *postcolonial studies*

La pensée de Paul Gilroy

Les *cultural studies*, telles qu'elles se sont imposées sous l'influence des intellectuels de gauche du Centre for Contemporary Cultural Studies, à Birmingham, ont été à l'avant-garde du renouveau de la pensée sur la diversité. Les chercheurs de ce centre sont en général issus des classes populaires et font partie de minorités racisées qui n'ont pas accès aux établissements d'élite britanniques. Ils proviennent des marges de l'empire et non du centre, selon leur expression, et ils vivent l'expérience des personnes appartenant aux marges quand ils entrent dans les institutions centrales de la société britannique. Ils sont également associés à la gauche marxiste de la *New Left Review*, critique du capitalisme, et publient la revue *Cultural Studies*.

Leurs thèmes de recherche concernent les processus de créolisation et de fluidité des cultures et des identités, et ils ont contribué à la déconstruction des visions essentialistes de ces phénomènes. Ces intellectuels se sont intéressés aux contre-cultures ou aux cultures de résistance de catégories sociales historiquement dominées, de même qu'aux processus d'infériorisation, de subordination et d'aliénation culturelles.

Paul Gilroy est un sociologue anglais, titulaire de la chaire de sociologie Anthony Giddens de la London School of Economics. Il est l'un des chercheurs qui a été associé au Centre for Contemporary Cultural Studies et il figure avec Stuart Hall parmi les plus importants penseurs de cette école.

Selon Gilroy, les migrations internationales de masse, forcées ou non, ont augmenté l'hybridité des sociétés occidentales. Gilroy propose une vision originale des cultures diasporiques, par exemple de la diaspora d'ascendance africaine dans le monde (voir Fistetti, 2008). Sans parler nommément d'interculturalisme, il insiste toutefois sur une notion proche, le syncrétisme, phénomène bien connu des anthropologues. Pourtant, Malcom James voit en lui l'un des auteurs britanniques qui s'inscrivent dans la perspective de l'interculturalisme ou qui peuvent contribuer à son développement. La pensée de Gilroy repose sur deux notions : la centralité de la race et du racisme dans la culture postcoloniale et l'interaction entre ce qu'il appelle la mélancolie postcoloniale et la culture conviviale (James, 2008, p. 6). La mélancolie postcoloniale dérive de la perte de l'Empire qui a structuré les institutions et la culture de la Grande-Bretagne ; elle se manifeste par le racisme et les courants d'idées qui cherchent à ré-homogénéiser la nation. Mais Gilroy détecte également une culture conviviale. Il prend également en compte les dynamiques

qui sont à l'œuvre à l'échelle mondiale, soit le fait que les échanges interculturels au Royaume-Uni ne peuvent être considérés et compris séparément des mouvements de population et de communication mondiaux (*idem*, p. 6).

Pour contrer le racisme, Gilroy vise la déconstruction des classifications raciales, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles on assigne aux immigrants des identités affublées de propriétés négatives (*evil, alien, foe*) alors que la population nationale se pose comme investie de propriétés vertueuses. Il est essentiel de déconstruire les différences fondées sur le présupposé de la race, à la fois pour libérer la population nationale et pour lui permettre de voir au-delà de ses frontières, ce qui devrait l'aider à se défaire de son fardeau mélancolique (*melancholic burden*) et de restaurer les populations avilies (*to restore the vilified*) sur un pied d'égalité en humanité (*idem*, p. 6-7). Gilroy est l'un des penseurs du racisme culturel ou du néoracisme qui, en Grande-Bretagne, coexiste avec le racisme biologique. Le racisme culturel est la tendance à présenter la nation comme une communauté culturelle unifiée, naturelle, « blanche », qui doit se défendre perpétuellement contre des ennemis intérieurs et extérieurs. Or Gilroy soutient qu'il n'est pas nécessaire d'avoir la même culture que les Anglais de souche pour pouvoir jouir des droits associés à la citoyenneté. Le langage universaliste de la citoyenneté hérité des Lumières doit être transformé et adapté aux nouvelles circonstances de la mondialisation.

La notion d'humanisme planétaire chez Gilroy comporte un élément de rupture ou de distanciation face à sa propre culture (*idem*, p. 7), ce qui, en principe, devrait faciliter l'interaction avec d'autres cultures. L'humanisme planétaire ou « post-racial » signifie qu'il sera « épuré du racisme et de l'exclusivisme ethnoculturel dont il a été jadis imprégné » et apte à « dédommager l'humanité des souffrances et des violences infligées, au nom d'une soi-disant suprématie raciale, à des millions de personnes au cours de l'histoire » (dans Fistetti, 2008, p. 89). Enfin, la pensée de Gilroy donne pour exemples les milieux urbains britanniques, multiculturels, où il est possible d'observer concrètement une culture conviviale (*convivial culture*), soit une culture ponctuée par l'expérience ordinaire du contact soutenu, de la coopération, susceptible de traverser les fausses frontières de race, de culture, d'identité et d'ethnicité.

Selon Fistetti, Gilroy emprunte au philosophe Hans Georg Gadamer la notion de « fusion des horizons » pour analyser les rapports entre cultures différentes au sein des sociétés. Il prône

un multiculturalisme démocratique, ou encore un cosmopolitisme qui s'exerce au niveau microsociologique, soit celui des relations entre les citoyens.

Les études postcoloniales

Dans la foulée de cette mouvance intellectuelle, les *postcolonial studies* ont approfondi les thèmes du déplacement, des frontières, de la délocalisation des diasporas et des mouvements transnationaux. Leurs travaux se situent essentiellement au plan de la théorie. Ce courant regroupe des auteurs provenant de diverses disciplines, de l'anthropologie à l'histoire et aux études littéraires.

Le texte fondateur des études postcoloniales est *Orientalism* (1978) d'Edward Saïd. Né à Jérusalem en 1935 et mort en 2004 aux États-Unis, Palestinien chrétien dont les parents se sont réfugiés en Égypte après la fondation d'Israël, Saïd axe ses travaux sur la répression politique, la critique culturelle, la critique littéraire et la décolonisation de la pensée. *Orientalism* est un examen de la façon dont l'Occident perçoit l'Orient et le monde islamique.

La notion de discours orientaliste de Saïd est empruntée à Michel Foucault : l'orientalisme comme formation discursive sur le thème du savoir-pouvoir (Pouchepadass, 2007, p. 176) :

Saïd étudie l'évolution de la production savante occidentale sur l'Orient, principalement la France et l'Angleterre à partir de la fin du 17^e siècle. Il a recours à la notion de discours empruntée à Michel Foucault. Il affirme que l'orientalisme est un système épistémologique de domination, accumulant les connaissances pour produire des savoirs, mais aussi une représentation de soi et de l'autre congruente avec l'exercice direct et indirect de la domination occidentale sur les espaces définis comme orientaux. Il opère plusieurs renversements. D'une part, il aborde la domination coloniale par l'une de ses superstructures : la production de connaissances qui l'accompagne, rompant avec le réalisme intransigeant des analyses marxistes en termes de mises en dépendance avant tout économique et politique. D'autre part, loin de chercher dans les cultures des colonisés les reflets ou les héritages de la domination, il montre que les cultures des colonisateurs ont elles aussi été travaillées par l'exercice de la domination. Enfin, il insiste sur la nécessité de conjurer des dispositifs idéologiques que la décolonisation aurait laissés pratiquement intacts et donne ainsi une actualité nouvelle à l'anticolonialisme (Sibeud, 2004, p. 88).

Les études postcoloniales connaissent un essor remarquable dans les universités britanniques et nord-américaines depuis 1990 (Bayart, 2010). Même si les courants anticolonialistes sont forts en France depuis l'ère des indépendances (années 1950-1960) et que le livre d'Edward Saïd a été publié en français en 1978, la pensée d'écrivains tels que Gayatri

Chakravorty Spivak ou Homi Bhabha n'a d'influence que depuis une dizaine d'années. Quoi qu'il en soit, nous assistons à une attaque en règle contre l'intégration à la française, vue comme un substitut à la vision assimilationniste et colonialiste classique. De très importants travaux critiques de la notion d'assimilation et d'intégration proviennent d'auteurs comme l'historien Gérard Noiriel, le sociologue Abdellali Hajjat, le sociologue et politologue Vincent Geisser, le sociologue Ahmed Boubeker ou l'historien Olivier Le Cour Grandmaison, entre autres. La notion d'interculturalisme n'est pourtant pas présente dans ces milieux, en comparaison avec le Québec.

Selon Jacques Pouchepadass (2007, p. 76), le postcolonialisme a deux significations. Il s'agit d'abord d'une notion utilisée au sens historique pour décrire les conditions actuelles des anciennes sociétés coloniales ou la situation des minorités coloniales dans les pays occidentaux. Deuxièmement, au sens de la théorie critique, la notion de postcolonialisme renvoie non pas au constat empirique selon lequel les empires coloniaux appartiennent au passé, mais plutôt à un projet de dépassement par la critique de ce qui survit aujourd'hui du passé colonial dans les manières de voir et les discours qui les expriment (*idem*, p. 174). Elle représente un discours critique basé sur l'expérience coloniale, avec lequel on aborde l'étude des sociétés et des cultures postcoloniales, et une perspective de rupture radicale avec la lecture évolutionniste de l'histoire et l'idée de progrès unilinéaire. Elle évoque aussi un projet politique d'engagement, soit celui de sortir d'un rapport de pouvoir ayant pour fondement la domination de l'Occident sur le reste du monde. Elle exige donc de nouveaux critères en matière d'objets de recherche, de discours à adopter, etc.

Sortir du paradigme colonial signifie qu'on abandonne une forme globale de pensée fondée sur l'ordonnement du monde en une opposition entre Eux, les Autres, et Nous, entre Orient et Occident, entre barbarie et civilisation, etc.

Au Québec, c'est d'abord dans les universités anglophones, surtout à Concordia, qu'on s'est intéressé aux approches postcoloniales. Cette mouvance théorique est bien représentée à l'Institut Simone de Beauvoir (voir le mémoire soumis à la Commission des institutions sur le projet de loi 94). McGill aussi héberge des chercheurs qui travaillent dans le domaine des études culturelles, assez proche des démarches postcoloniales. Dans le milieu universitaire francophone, ce paradigme intéresse de plus en plus les nouveaux chercheurs. Dans certains cas, le discours et les positions politiques sont profondément marqués par un relativisme culturel acritique des manifestations de la diversité ethnoculturelle et religieuse, en dépit de déclarations de foi sur le

caractère construit des cultures. Certains chercheurs se sentent davantage concernés par la perspective antiraciste que par l'interculturalisme et se montrent profondément méfiants face aux politiques publiques des États-nations (du Québec en particulier).

2.2. Les théoriciens du multiculturalisme qui tentent de l'articuler avec l'interculturalisme

Bikhu Parekh

Bikhu Parekh est professeur de théorie politique à l'Université de Hull, au Royaume-Uni. Il a été vice-président de la Commission for Racial Equality du Royaume-Uni et président de la Runnymede Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (1998-2000), dont le rapport, *The Future of Multi-Ethnic Britain*, a été publié en 2000. L'approche de Parekh est diamétralement opposée au multiculturalisme libéral à la Kymlicka. Théoricien du multiculturalisme (voir *Rethinking Multiculturalism*, 2006), Parekh plaide en faveur d'un « multiculturalisme interactif », critique, soit un multiculturalisme anti-ghettoïsation, conçu comme dialogue entre les communautés et les individus.

Parekh défend des valeurs humanistes telles que la tolérance, le respect mutuel, la liberté individuelle et le règlement pacifique des conflits. Selon lui, ces valeurs devraient être communes dans une société multiculturelle. Parekh propose une analyse critique du multiculturalisme sur deux fronts. Dans son rapport pour la Runnymede Commission (2000), il dénonce explicitement les inégalités sociales et les discriminations qui, dans la société britannique, compromettent les processus d'intégration (*the two-way integration processes*) exigés dans une société juste. L'égalité socioéconomique sans égard à la « race », à l'origine ethnique, au genre, etc. est un principe important à défendre. Deuxièmement, Parekh questionne la notion de *Britishness* sur la base du fait qu'elle englobe une culture monolithique, une *nationalistic majority culture* : « Il n'y a pas de doute que la Grande-Bretagne forme une nation – une communauté cohésive ayant une identité et un projet collectifs. Mais étant donné sa diversité, quelle sorte de communauté nationale peut-on espérer créer? Nous devons équilibrer les demandes de la communauté nationale avec celles des communautés qu'elle renferme [...] Dire que la *Britishness* équivaut à la culture nationale signifie : “Concevez ce pays tel que nous

le concevons.” Il s’agit alors d’un argument nationaliste qui ne laisse aucune place à la diversité de compréhension et d’interprétation⁵ » (Parekh, 2000, cité dans Jaggi, 2000).

Le rapport de Parekh, qui a fait scandale, aurait été censuré par divers gouvernements compte tenu de sa position sur la *Britishness*. On lui a reproché son manque de patriotisme. Mais il a été bien reçu au sein du mouvement communautaire et des ONG. Son approche est centrée sur le postulat suivant : « l’ancrage culturel des êtres humains, le caractère inéluctable et souhaitable de la diversité culturelle et du dialogue interculturel, et la pluralité interne de chaque culture⁶ » (Parekh, 2006, p. 338).

De plus, chaque société a un caractère acquis historiquement et une identité incarnée dans un noyau de valeurs communes qu’il faut respecter. Ce noyau constitue la base de son style de vie. Chaque société a le droit et même le devoir de rejeter ou de désavouer des pratiques qui vont à l’encontre de ce noyau de valeurs. C’est là l’essence du principe des valeurs communes (*the principle of core or common values* ; Parekh, 2006, p. 265) et de son lien avec l’État et l’identité nationale. Parekh soutient que les nouveaux arrivants doivent respecter ce noyau, avant de décider s’ils doivent le contester au nom de la liberté ou de l’égalité.

Cet ensemble de valeurs publiques opérationnelles (*operative public values*) qui guident la société se situent à trois niveaux. D’abord, elles peuvent être enchâssées dans une constitution et constituer la base légale et morale de la communauté politique, y compris les droits fondamentaux et les obligations des citoyens (p. ex. l’égalité). En second lieu, elles sont incarnées dans des lois, en harmonie avec les valeurs enchâssées dans la Constitution, et se rapportent à la vie quotidienne des citoyens (p. ex. la monogamie). Enfin, elles opèrent à un niveau intermédiaire ; il s’agit alors des valeurs qui renvoient à la régulation de pratiques sociales non légiférées (*idem*, p. 270). Il faut noter que ces valeurs publiques opérationnelles ne sont ni sacro-saintes ni non négociables, et qu’elles peuvent donc être remises en question.

Toutes les cultures ont droit au respect ; aucune ne devrait être infériorisée. Cependant, toute société a le droit de défendre ses « valeurs constitutives » face à une minorité qui défend des pratiques que cette majorité repousse (*idem*, p. 271). Un dialogue politique est alors

⁵ « *There’s no doubt that Britain should be a nation – a cohesive community with a collective identity and purpose. But given its diversity, what kind of national community can we hope to create? We need to balance the demands of the national community with those of communities within it. [...] If Britishness equals acceptance of national culture, you’re saying, “think of this country exactly the way we do.” It’s a nationalistic argument that has no space for diversity of understanding and interpretation.* »

⁶ « *the cultural embeddedness of human beings, the inescapability and desirability of cultural diversity and intercultural dialogue, and the internal plurality of each culture* ».

nécessaire pour aplanir les divergences morales et culturelles les plus profondes. Ce dialogue intervient au sein de sociétés qui ont une structure morale, une histoire et des traditions particulières, et dont les acteurs ne sont pas des êtres moraux abstraits mais des personnes constituées d'une certaine manière (*idem*, p. 267). Parekh parle ici d'un « dialogue bifocal » entre majorité et minorités.

Le théoricien estime que les identités exclusives peuvent être problématiques et compromettre la raison. En effet, même si la culture imprègne les êtres humains, cela n'empêche pas qu'on puisse avoir un regard critique, car l'appréciation critique de la culture est une partie importante de la vie humaine, constamment négociée : « *Culture is an important negotiated influence in our life* » (*idem*, p. 336).

Le multiculturalisme interactif doit s'exercer en relation avec l'État :

Parekh soutient simplement que les personnes qui arrivent au Royaume-Uni devraient accepter la légitimité de l'État en premier lieu tout en conservant le droit de la remettre en question, à long terme, si elles sont en désaccord avec ce qu'elle représente. De même, il soutient qu'il y a certaines normes et valeurs de base (la liberté, les droits humains, l'égalité) que les gens devraient accepter dès le départ quand ils viennent vivre au Royaume-Uni avant de décider s'il y a lieu de les remettre en question par la suite⁷ (James, 2008, p. 5).

Parekh a notamment critiqué Paul Gilroy, qui défend une vision du cosmopolitisme faisant abstraction du rôle de l'État. Il s'intéresse également au niveau microsocial de l'interaction, c'est-à-dire aux questions que les citoyens peuvent se poser et desquelles ils peuvent discuter, de même qu'aux lieux où peut se produire le dialogue *across cultural playing fields* (dans James, 2008, p. 5).

Certaines conditions sont toutefois nécessaires à l'exercice du multiculturalisme interactif. L'appartenance commune doit reposer sur un engagement envers la communauté politique, le dialogue, la réciprocité et la reconnaissance que tout cela suppose. Une société multiculturelle doit refléter la diversité dans ses structures, ses institutions et ses politiques (Parekh, 2006, p. 342). De plus, pour pouvoir dialoguer, les participants doivent jouir de l'égalité, de la confiance en soi, de pouvoirs économiques et politiques et d'un accès à l'espace

⁷ « Parekh simply maintains that people arriving in the UK should accept the legitimacy of the state in the first instance whilst withholding the right to challenge it in the long run if they later disagree with what it stands for. In the same way, he also upholds that there are certain norms and basic values [liberty, human rights and equalities] that people should start by accepting when they come to live in the UK before deciding if they should later challenge them or not. »

public (*idem*, p. 337). En ce sens, l'interculturalisme dépend de la notion plus générale de redistribution sociale et n'est pas une panacée en soi (dans James, 2008, p. 6).

Soulignons qu'en dépit de sa critique de la culture, Bikhu Parekh raisonne en fonction de la dualité majorité/minorités avec l'idée du dialogue bifocal. Et même s'il critique la notion de *Britishness*, il affirme en même temps la légitimité des valeurs constitutives de la société d'accueil.

Will Kymlicka

La théorie de Will Kymlicka s'inscrit dans ce qu'il appelle le multiculturalisme libéral. L'auteur affirme la compatibilité du multiculturalisme et du libéralisme. Il critique le libéralisme classique pour son aveuglement face aux différences et à la culture. Philosophe, il est devenu le chantre par excellence de la politique canadienne du multiculturalisme et cherche à prouver, à l'aide de divers indicateurs, que le multiculturalisme canadien « fonctionne ». Sur ce plan, on peut d'ores et déjà affirmer que la méthodologie qu'il utilise (les indicateurs en l'occurrence) manque de validité, faute d'assises et d'interprétations sociologiques probantes.

Dans un article paru en 2003, Kymlicka explore les lignes de tension non résolues entre le multiculturalisme et l'interculturalisme, le premier étant conceptualisé en tant que politique publique d'État, alors que le second est pensé comme opérant au niveau microsocial, soit celui des relations entre des citoyens dits interculturels (*intercultural citizens*). Le multiculturalisme en tant que politique publique encourage le respect des cultures, mais son application peut se heurter à des réticences dans certaines situations historiques. C'est donc au niveau des individus qu'il faudrait chercher à promouvoir l'interculturalisme. Du même souffle, l'auteur estime qu'une certaine étanchéité entre les groupes peut également être considérée comme un principe de justice. Sa thèse est la suivante : « Il y a des tensions irrésolues entre ces deux niveaux d'analyse. Les modèles d'État multiculturel existants ne correspondent pas toujours étroitement à nos modèles du citoyen interculturel⁸ » (Kymlicka, 2003, p. 148).

Les notions centrales de son analyse sont les suivantes.

La citoyenneté renvoie à l'appartenance à la communauté politique et désigne la relation entre l'individu et l'État. Toute conception de la citoyenneté repose dès lors sur des postulats

⁸ « *There are some unresolved tensions between these two levels of analysis. Existing models of the multicultural state do not always fit nearly with our models of the intercultural citizen.* »

relatifs aux deux pôles de la relation, c'est-à-dire l'individu et l'État (*idem*, p. 147). Le citoyen interculturel « est une personne qui non seulement soutient les principes de l'État multiculturel, mais démontre une variété d'attitudes personnelles positives envers la diversité. En particulier, il est curieux plutôt que craintif à l'égard des autres peuples et cultures⁹ » (*idem*, p. 157).

Kymlicka définit alors sa conception de l'État multiculturel (*multicultural state*) et du citoyen interculturel. L'État-nation assimilationniste fut longtemps le modèle dominant. L'État multiculturel est apparu à la suite de la contestation menée par différents groupes sociaux (*idem*, p. 150). Le multiculturalisme prend cependant des formes variables selon le contexte national. Certains principes généraux s'en dégagent toutefois. Un État multiculturel : 1) rejette l'idée selon laquelle l'État repose sur un groupe national unique ; 2) rejette les politiques d'assimilation et d'exclusion des minorités ou des groupes non dominants ; 3) reconnaît les injustices historiques perpétrées contre les groupes minoritaires ou non dominants par le biais de ces politiques d'assimilation et d'exclusion, et manifeste sa volonté d'offrir des redressements et des rectifications (*ibid.*).

Il faut toutefois distinguer plusieurs situations. Kymlicka soutient que le type d'État multiculturel désiré dépend des capacités et des aspirations de groupes divers, de leur nombre et de leur concentration territoriale, de leur formation et des niveaux historiques de torts (*mistreatment*) subis de la part de l'État (*idem*, p. 151). Les formes que peut prendre le multiculturalisme d'État se situent sur un axe. Kymlicka expose ici sa conception classique des types de groupes qui ont des droits différenciés. Dans le cas des minorités nationales concentrées sur un territoire historique, l'évolution vers un État multiculturel vise à remplacer un État unitaire et unilingue par un État fédéral et bilingue, et à remplacer l'idée de l'État-nation par l'idée d'État multinational (*ibid.*). C'est la situation qui prévaut au Québec, en Flandres, en Catalogne, etc. Dans le cas des groupes d'immigrants récents qui n'ont pas un territoire historique à l'intérieur de leur nouveau pays et des antécédents d'autonomie gouvernementale (*history of self-government*), l'évolution vers un État multiculturel prendra vraisemblablement la forme d'une lutte contre la stigmatisation et les barrières qui empêchent les membres du groupe de s'intégrer pleinement à la société dominante ou d'être acceptés comme des citoyens à part entière (*ibid.*). Entre les deux se situent les groupes historiques concentrés sur le territoire de leur

⁹ « is someone who not only supports the principles of a multicultural state, but also exhibits a range of more positive personal attitudes towards diversity. In particular, someone who is curious rather than fearful about other peoples and cultures ».

mère patrie, mais qui ne forment plus la majorité sur ce territoire, cette situation résultant d'un geste délibéré de l'État visant à mélanger ces groupes avec les colons des groupes dominants et du refus de respecter leurs droits historiques et fonciers. C'est le cas des peuples autochtones des Amériques (*idem*, p. 152).

Il importe que les « citoyens interculturels » – pour Kymlicka, l'interculturalisme s'exerce au niveau des individus – aient la volonté et la capacité de créer et de défendre les nouvelles formes de l'État multiculturel (*idem*, p. 153). Dans un régime démocratique, le multiculturalisme ne peut exister qu'avec l'appui de la population. Cela signifie au minimum qu'un nombre suffisant de citoyens soutiennent les trois principes généraux de l'État multiculturel (*idem*, p. 154).

Il faut pourtant reconnaître que les citoyens peuvent adhérer à la conception de l'État multiculturel sans pour autant posséder eux-mêmes un niveau élevé de « compétences interculturelles » (*ibid.*). Et dans certains cas, le résultat des réformes multiculturelles au niveau étatique peut amener à réduire le besoin de connaissance et de compétence interculturelles au niveau individuel et les incitatifs en ce sens (*ibid.*). Kymlicka donne pour exemples le Québec et le Canada, la Belgique, Porto Rico et le Sud-Tyrol, où les minorités nationales vivent avec leurs propres institutions et opèrent dans leur propre langue (*ibid.*). On constate un paradoxe intéressant : ici nous avons des États multiculturels peuplés par des citoyens qui ont des niveaux minimaux d'interaction et de connaissances interculturelles (*idem*, p. 155). Ces modèles, s'ils connaissent un certain succès (en termes de paix, de démocratie, de droits humains, de libertés individuelles et de prospérité économique), sont également caractérisés par certains échecs. En effet, l'expérience vécue des relations entre les groupes correspond rarement à un modèle solide et constructif d'échanges interculturels (*idem*, p. 156). Les relations sont souvent marquées par l'incompréhension mutuelle, la politisation et la méfiance. On peut donc dire qu'une société peut être dotée d'un État multiculturel robuste sans que ses citoyens soient interculturels.

Le fait d'encourager des compétences interculturelles peut réduire le sentiment d'isolement entre les différents groupes en facilitant l'interaction et en réduisant le danger du ressentiment et de l'incompréhension (*idem*, p. 158). Toutefois, Kymlicka relève trois types de tensions pouvant nuire à cet objectif.

La première tension possible oppose l'interculturalisme local à l'interculturalisme cosmopolite. En effet, bien que plusieurs citoyens se considèrent ouverts sur le monde, cela ne

signifie pas nécessairement qu'ils manifestent une ouverture au voisin immédiat. Par exemple, l'attrait de l'anglais peut être plus fort que l'attrait envers la langue du voisin (les francophones de Belgique vont par exemple chercher à apprendre l'anglais et non le flamand). Or, l'objectif de l'édification d'un État multiculturel exige que les citoyens privilégient l'interculturalisme au niveau local et non au niveau mondial. En effet, l'interculturalisme local a un rôle à jouer dans le soutien des institutions d'un État multiculturel, même si on a du mal à y voir un enrichissement personnel plutôt qu'un effort pénible et fatigant (*idem*, p. 161).

Un deuxième type de tension oppose l'interculturalisme à l'isolationnisme. En effet, certains groupes rejettent l'échange interculturel, par exemple les groupes religieux conservateurs qui tentent de limiter au maximum l'influence de la société mondiale sur leur communauté (*ibid.*), ce qui va à l'encontre de l'intégration et du rapprochement interculturel. Encore là, certains individus ou groupes n'adhèrent pas à l'idée voulant que l'échange entre différentes cultures puisse mener à un enrichissement.

Un troisième type de tension oppose l'interculturalisme et les gestes symboliques (*tokenism*). Cette tension porte sur le type de connaissances à promouvoir à propos des autres cultures. Les modèles traditionnels d'éducation interculturelle privilégient une forme de connaissance folklorique des cultures, ce qui a soulevé de dures critiques en raison de la tribalisation (la réduction d'une communauté à son aspect « tribal » ou « exotique ») et de la dépolitisation que ce modèle encourage. Les tenants de l'interculturalisme proposent au contraire une compréhension approfondie et une appréciation des autres cultures. Mais ce qui importe, ce n'est pas de comprendre ou d'évaluer le contenu des croyances profondes d'autrui, mais plutôt de prendre conscience qu'on peut avoir des convictions qui diffèrent de nôtres (*idem*, p. 164) et de s'entendre sur le fait que l'État n'appartient à aucun groupe religieux, que cette institution séculière n'est la possession d'aucun groupe religieux (*ibid.*). Enfin, l'idée selon laquelle des groupes culturellement distincts peuvent devenir transparents les uns aux autres est un mythe dangereux, car elle encourage les membres du groupe dominant à penser qu'ils ont compris les groupes non dominants et qu'ils peuvent parler en leur nom (*idem*, p. 165). L'éducation interculturelle devrait avoir pour but premier non pas une compréhension mutuelle approfondie, mais plutôt la reconnaissance de l'opacité partielle des différences culturelles. Kymlicka en déduit « la nécessité, pour les groupes minoritaires, de parler en leur propre nom, de se

gouverner eux-mêmes et de trouver des façons de coexister qui soient acceptables par tous¹⁰ » (*ibid.*).

Kymlicka met en opposition l'idée de *nation-building* et celle d'État multiculturel. On peut toutefois soutenir qu'au Canada, au contraire, l'implantation du multiculturalisme comme idéologie et politique publique s'inscrit dans une tentative de construire l'identité nationale canadienne et de contrôler et réduire la spécificité nationale québécoise. Plusieurs auteurs soulignent d'ailleurs cette dynamique. Kymlicka plaide en faveur de l'interculturalisme au niveau microsociologique, soit entre les « citoyens interculturels ». Bien qu'il souligne la difficulté de favoriser ce type d'interculturalisme à l'échelon local plutôt que mondial en raison des rapports « politisés » qui existent entre les groupes, il semble négliger l'importance de ces rapports pour résoudre effectivement les tensions entre groupes et favoriser ainsi les échanges. Autrement dit, Kymlicka se borne à plaider pour une évolution des attitudes individuelles, sans chercher à modifier les structures politiques opérationnelles qui peuvent expliquer le braquage des attitudes.

L'œuvre de Kymlicka a suscité la controverse chez les philosophes de diverses tendances, tout en en inspirant d'autres. Des auteurs comme Seyla Benhabib et Francesco Fistetti ont critiqué la théorie du multiculturalisme libéral de Kymlicka.

2.3. La théorie de la démocratie et du dialogue culturel complexe

Seyla Benhabib et Francesco Fistetti

Seyla Benhabib est professeure de science politique et de philosophie à l'Université Yale. Dans *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era* (2002), elle développe une vision originale et critique du dialogue culturel complexe.

Contre les théories dominantes du multiculturalisme, Benhabib se définit comme une *democratic theorist*. Elle distingue les théoriciens de la démocratie des théoriciens du multiculturalisme selon les conceptions de la culture qu'ils véhiculent : « La plupart des théoriciens de la démocratie reconnaissent et appuient les luttes pour la reconnaissance des mouvements identitaires en autant que ces mouvements visent l'inclusion démocratique, une plus grande justice sociale et politique, et la fluidité culturelle. Mais les mouvements en faveur

¹⁰ « and hence the necessity for groups to speak for and govern themselves, and the necessity of finding ways of co-existing that can be accepted by all ».

de la pureté ou de la distinction des culturelles me semblent irréconciliables avec des considérations démocratiques et fondamentalement épistémologiques¹¹ » (Benhabib, 2002, p. ix). Trop souvent, ces mouvements visent à préserver les pratiques culturelles traditionnelles des minorités et en ont une vision essentialiste. Or Benhabib, qui défend une perspective sociale constructiviste, se refuse à toute idée de pureté culturelle. La culture renvoie pour elle à des systèmes de significations et de représentations complexes et changeantes, et toutes les cultures sont déchirées par des divisions internes. De plus, l'universalisme qui sous-tend les mesures constitutionnelles et législatives doit être préservé au sein de la communauté politique.

Le constructivisme social que défend Benhabib a des implications normatives sur les interprétations de la culture. Sa critique de l'essentialisme culturel réside dans la vision narrative de l'action et de la culture qui l'éclaire. Selon elle, l'analyse de la culture, qu'elle soit empirique ou normative, doit commencer par distinguer le point de vue de l'observateur social de celui de l'agent social observé (*idem*, p. 5). Alors que le point de vue de l'observateur social tend à voir dans chaque culture un ensemble cohérent et cloisonné, il faut au contraire partir d'une vision de la culture non pas comme un ensemble "entier", mais plutôt comme un horizon, et interpréter les cultures humaines comme « la création, la récréation et la négociation constantes de frontières imaginaires entre "nous" et les "autres" [...] L'égalité démocratique a pour mission de créer, dans l'espace public et la société civile, des institutions impartiales où la lutte pour la reconnaissance des différences culturelles et la contestation des narratifs culturels pourront se faire sans domination¹² » (*idem*, p. 8).

Les divergences et les conflits relatifs aux pratiques culturelles exigent un dialogue culturel complexe. Trois principes doivent alors prévaloir : la réciprocité, principe voulant que les minorités aient les mêmes droits que la majorité ; l'auto-identification volontaire (*voluntary self-ascription*), à savoir qu'un individu n'est pas associé automatiquement, selon sa naissance, à un groupe culturel, religieux ou linguistique ; enfin, la liberté de mouvement et d'association (*freedom of exit and association*), principe selon lequel un individu peut s'extraire du groupe

¹¹ « *Most democratic theorists welcome and support struggles for recognition and identity/difference movements to the degree to which they are movements for democratic inclusion, greater social and political justice, and cultural fluidity. But movements for maintaining the purity or distinctiveness of cultures seem to me irreconcilable with both democratic and more basic epistemological considerations.* »

¹² « *constant creations, recreations, and negotiations of imaginary boundaries between "we" and the "other(s)" [...] The task of democratic equality is to create impartial institutions in the public sphere and civil society where this struggle for the recognition of cultural differences and the contestation for cultural narrative can take place without domination* ».

auquel il est associé (*ascribed group*) (*idem*, p. 19). Par ailleurs, Benhabib conçoit l'incorporation des nouveaux arrivants comme un processus de traversée des frontières entre la culture dominante et celles des minorités (*idem*, p. x).

L'ouverture qui caractérise l'interculturalisme ne peut donc s'appliquer à toutes les pratiques culturelles, par exemple à celles qui encouragent la subordination des femmes, comme l'a dénoncé Susan Okin, pour qui « toutes les cultures sont patriarcales [et] les minorités culturelles qui réclament des droits en tant que groupe sont plus patriarcales que leur culture environnante » (dans Benhabib, 2002, p. 100)¹³.

Francesco Fistetti est professeur de philosophie contemporaine à l'Université de Bari, en Italie. Il a publié de nombreux travaux sur Arendt, Marx, Nietzsche et Heidegger, sur le multiculturalisme et les théories de la reconnaissance dans *La Revue du MAUSS*. Il s'inspire fortement de Bikhu Parekh et de Seyla Benhabib pour proposer de repenser le multiculturalisme dans *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales* (2008).

Fistetti réitère l'idée de Parekh selon laquelle les êtres humains ont besoin non seulement d'une culture riche et forte, mais également d'une culture qui leur permet d'accéder aux autres. Et les minoritaires peuvent légitimement condamner des pratiques qui leur paraissent inacceptables (Fistetti, 2008, p. 18). Alors que le multiculturalisme renvoie généralement à la coexistence de plusieurs cultures au sein d'un même espace géopolitique, l'interculturalisme désigne la dynamique qui, en activant les échanges et les relations réciproques entre les groupes de la mosaïque multiculturelle, brise l'ethnocentrisme et ses préjugés (*idem*, p. 132). De plus, l'interculturalisme, contrairement au multiculturalisme, s'arrête au problème des conflits entre les cultures et de leur résolution pacifique (*idem*, p. 133). Quant à la transculturalité, elle implique que l'on adopte envers l'Autre une « attitude d'acceptation empathique », au sens de Carl Rogers.

Selon Fistetti, le dialogue culturel complexe ne doit dévoiler non seulement les points d'accord, mais aussi les points de division et de dissension, de même que les conflits ouverts entre la culture de la majorité et celles des minorités (*idem*, p. 134). La confrontation ainsi révélée est susceptible d'induire des changements au sein des groupes en présence et de faciliter le repérage des injustices et des inégalités de pouvoir qui frappent les minorités, en particulier celles qui sont vulnérables au racisme. Les tensions sont susceptibles de faire ressortir des

¹³ Voir, dans cet esprit, l'avis du Conseil du statut de la femme sur les religions et la laïcité (2011).

rapports de force. Le dialogue culturel complexe suppose « que nous pouvons être en désaccord et même refuser clairement certains aspects des pratiques et des coutumes d'autres cultures – comme la subordination des femmes – sans pour autant dévaluer ou dénigrer leur culture *in toto* et, avec elle, les mondes vécus qui y sont incorporés » (Benhabib, dans Fistetti, 2008, p. 130).

Fistetti évoque Stuart Hall, pour qui « le cœur de la discussion sur le multiculturalisme porte sur le rapport qui s'établit entre les cultures au sein de l'État libéral-démocratique. Or ce rapport n'est pas seulement de l'ordre de l'échange. Il ne se manifeste pas seulement sous la forme d'une conversation harmonieuse. Il est aussi un processus de lutte pour l'hégémonie au sens de Gramsci, à savoir un mouvement de déplacement et d'expansion des demandes de reconnaissance que des cultures particulières adressent à la communauté dominante » (Hall, dans Fistetti, p. 138). Comme le veut Parekh, il s'agit de régler les tensions entre les communautés culturelles et la société d'accueil dotée d'un patrimoine propre de « valeurs constitutives » (Fistetti, *ibid.*).

Fistetti plaide enfin pour un « multiculturalisme dialogique » ou « vernaculaire », qui doit « encourager un dialogue et une réflexion critique sur l'identité des communautés culturelles au sein de l'espace public, notamment autour de l'articulation dialectique entre la culture de la majorité – pluraliste elle aussi – et les cultures des minorités » (*idem*, p. 135). Cependant, le modèle de démocratie délibérative de Benhabib ne lui suffit pas. Il ne s'agit pas seulement de pousser le débat sur le droit à la reconnaissance et à la culture et de dialoguer. Fistetti souligne que « Susan Okin a raison de mettre en garde contre toute version forte du multiculturalisme, qui, en se retranchant derrière la demande de reconnaissance de la culture d'une certaine communauté, justifierait le patriarcat et les formes les plus abjectes d'oppression des femmes » (Okin, 2006, dans Fistetti, 2008, p. 147). Le problème consiste également à articuler égalité et différence, comme le soulignent Nancy Fraser et Seyla Benhabib (Fistetti, 2008, p. 138). La lutte pour l'hégémonie dans les démocraties libérales vise la reconnaissance, certes, mais aussi la réduction des inégalités et des asymétries de pouvoir (*idem*, p. 139) qui s'expriment par le mépris social.

Le philosophe Fistetti offre une revue du parcours du multiculturalisme dans la pensée philosophique et les sciences sociales, sans nécessairement innover dans ce domaine.

3. Les approches de l'interculturalisme au Québec

Dans cette troisième section, nous examinons les positions de divers intellectuels québécois sur l'interculturalisme.

3.1. L'approche en éducation interculturelle selon Fernand Ouellet, du Département d'éducation et pédagogie de l'UQAM

Nous tenterons de cerner le concept d'éducation interculturelle développé à l'initiative du Conseil de l'Europe au cours des années 1970 et 1980 pour assurer l'accueil et l'intégration des élèves migrants.

D'entrée de jeu, nous devons préciser les limites de notre démarche. Compte tenu de la nature pluridisciplinaire de ce concept touchant, entre autres, l'anthropologie, la communication interculturelle, la psychologie des contacts de cultures (Abdallah-Preteuille et Camilleri, 1994 ; Abdallah-Preteuille et Porcher, 1996, 1999 ; Camilleri, 1989 ; Ladmiral et Lipiansky, 1989 ; Porcher, 1994) la socio- ou la psycholinguistique, la sociologie, la démographie, la géographie humaine, l'histoire, etc. (Dasen et Perregaux, 2002 ; Dasen, 2002), nous nous en tiendrons uniquement aux dimensions du concept d'éducation interculturelle dans le milieu scolaire québécois qui, selon Michel Pagé, viserait les mêmes objectifs qu'en Europe ou aux États-Unis : « Que ce soit en Europe ou dans les Amériques, les approches interculturelles en éducation visent généralement trois objectifs : (1) reconnaître et accepter le pluralisme culturel comme une réalité de société ; (2) contribuer à l'instauration d'une société d'égalité de droit et d'équité ; (3) contribuer à l'établissement de relations interethniques harmonieuses » (Pagé, 1993, p. 101).

Le concept d'éducation interculturelle est apparu au Québec en 1977, après l'adoption de la Loi 101, qui oblige la majorité des enfants issus de l'immigration à fréquenter l'école française. L'articulation du concept d'éducation interculturelle répondait à une volonté d'assurer aux élèves issus de l'immigration l'égalité des chances (Québec, CSE, 1979, p. 13) en matière d'intégration scolaire et de réussite éducative. Cette approche distingue le Québec de la démarche américaine issue du mouvement des droits civiques, de la démarche des Britanniques axée sur la lutte antiraciste, selon Tani Ogay (2002), et de celle du multiculturalisme canadien.

Rappelons que :

L'intégration est un processus d'adaptation à long terme, multidimensionnel [...] Ce processus, dans lequel la maîtrise de la langue joue un rôle moteur essentiel, n'est achevé que lorsque l'immigrant ou ses descendants participent pleinement à l'ensemble de la vie

collective de la société d'accueil et ont développé un sentiment d'appartenance à son égard (Québec, MCCI, 1990b, p. 3).

C'est en 1983 que le Conseil supérieur de l'éducation introduit le concept d'éducation interculturelle, en insistant pour que cette responsabilité soit partagée par l'ensemble des membres de la communauté éducative.

Le concept d'éducation interculturelle est axé sur le respect des identités multiples et sur la sensibilisation aux cultures. Il se démarque clairement de l'assimilation pour proposer un dialogue interculturel où chacun apprend à découvrir la culture de l'autre et à l'apprécier dans le but de construire un avenir commun et de partager des valeurs communes (Québec, CSE, 1983, p. 13).

En 1985, le Comité sur l'école québécoise et les communautés culturelles (rapport Chancy) met l'accent, dans sa définition du concept d'éducation interculturelle, sur la formation de « personnes capables d'apprécier les diverses cultures » (Québec, Ministère de l'Éducation, 1985, p. 141) et de les côtoyer, pour qu'elles considèrent la diversité comme un facteur positif pour la société. La même année, Fernand Ouellet, de l'Université de Sherbrooke, et ses collègues membres du Collectif de recherche interculturelle mettent l'accent, dans leur définition de l'éducation interculturelle, sur la notion d'efforts à faire par la majorité et les minorités pour parvenir à une meilleure compréhension des cultures, à une meilleure communication et au développement d'attitudes plus positives les uns envers les autres (Ouellet, 1991, p. 29-30).

En 1991, Ouellet précise qu'il s'agit d'efforts pédagogiques systématiques et met l'accent sur la compréhension des mécanismes qui engendrent l'hétérophobie et le racisme et sur la participation à l'interaction sociale créatrice d'une commune humanité (*ibid.*).

En 1998, le Centre d'éducation interculturelle et de compréhension internationale (CÉICI) introduit le concept d'éducation à la citoyenneté dans une perspective mondiale (Bernard *et al.*, 1998), une adaptation québécoise du concept de *global education*. En 1995, il avait déjà établi les liens étroits qui existent entre l'éducation dans une perspective mondiale et l'éducation interculturelle et signalé que toutes deux prenaient appui sur une communauté de valeurs : des valeurs démocratiques (liberté, justice, égalité et paix) ; des valeurs interculturelles (pluralisme, tolérance, ouverture aux autres et responsabilité) ; des valeurs d'ouverture sur le monde (solidarité, coopération et engagement) (CÉICI, 1995).

En 1998, comme suivi au rapport Delors (1996), le gouvernement du Québec (ministère de l'Éducation et ministère des Relations avec les citoyens) souligne dans sa *Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle* l'importance pour l'école d'apprendre aux élèves le savoir-vivre ensemble et considère l'éducation interculturelle comme une composante de l'éducation à la citoyenneté démocratique.

En 2010, Pierre Toussaint reprend la définition de Linch (1983, p. 5) : « l'éducation interculturelle comme l'initiation de tous les élèves à une acceptation critique et rationnelle de la diversité culturelle et à l'affirmation créative des différences individuelles et collectives au sein d'une commune humanité », à laquelle il ajoute que « l'éducation interculturelle doit dépasser la simple transmission de l'information sur les autres cultures et favoriser la mise en place de programmes de soutien aux manifestations de ces cultures ». Il propose

une éducation interculturelle intégrée qui doit couvrir tous les champs du curriculum en tenant compte des valeurs culturelles des élèves, sans aucune discrimination. En conséquence, *l'éducation interculturelle intégrée* se concrétisera par des objectifs pédagogiques et des éléments d'apprentissage spécifiques à toutes les matières possibles dans le but de permettre aux enseignantes et enseignants de prendre en considération cette *trilogie* dans leur enseignement, à savoir : *les connaissances, les valeurs et les attitudes* propres aux élèves (Toussaint, 2010, p. 94).

Pour sa part, Fernand Ouellet, de l'UQAM (2010), définit la compétence interculturelle comme étant la capacité pour l'élève de reconnaître ses appartenances familiale, ethnoculturelle, religieuse, sociale, économique, culturelle, linguistique, citoyenne, etc. et celles de l'autre, et d'en tenir compte dans ses échanges communicationnels. Il rejoint ainsi le Conseil de l'Europe, qui rappelait que « la sensibilisation interculturelle concerne la compréhension de l'autre en vue d'assurer la communication et la compréhension, la création d'une compétence interculturelle a pour finalité la gestion des rapports entre soi et les autres » (2007a, p. 76, cité dans Armand *et al.*, 2008). Ouellet s'inscrit également dans la lignée de Cohen-Emerique, qui définit l'interculturel comme « [l']intervention de deux entités qui se donnent mutuellement un sens dans un contexte. C'est un processus ontologique d'attribution de sens et un processus dynamique de confrontation identitaire » (cité dans Toussaint et Fortier, 2002, p. 6). Il précise que cette compétence doit permettre à l'enseignant de reconnaître les appartenances de l'élève et de tenir compte de leurs influences sur son cheminement éducatif à l'école. Le gestionnaire doit pour sa part reconnaître les élèves et les autres membres de la communauté éducative en tant que

porteurs de cultures et en tenir compte pour assurer la réussite éducative des élèves (Toussaint, 2010).

Dans un document préparé pour l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), Étienne Verne (1987) distingue cinq phases dans le développement du concept de l'éducation interculturelle. Selon nous, à l'exception de la première, ces phases correspondent à l'expérience vécue dans le milieu scolaire québécois :

1. la phase de la préhistoire, où chaque groupe ethnique prenait l'option de s'immerger totalement dans la culture ambiante, soit de prendre lui-même en charge ses besoins éducatifs ;
2. la phase des programmes de compensation linguistique, où l'on a cherché à renforcer l'enseignement de la langue scolaire pour les enfants qui parlaient une autre langue à la maison ;
3. la phase des programmes de langues d'origine, que l'on a justifiée par des raisons pédagogiques et d'identité culturelle ;
4. la phase de l'enseignement des cultures d'origine, qu'on justifiait par l'identité culturelle et le droit à la différence ;
5. la phase de l'éducation interculturelle, où l'enseignement des cultures différentes de la sienne devient partie intégrante d'un nouveau programme qui s'adresse à tous les élèves (Verne, 1987, cité dans Toussaint, 2010, p. 95).

En résumé, les principales dimensions de l'éducation interculturelle au Québec, soit une meilleure compréhension des différentes cultures, le développement d'attitudes positives les uns envers les autres, le dialogue, le partage de valeurs communes et l'acceptation critique et rationnelle de la diversité culturelle, ont été mises en place pour garantir l'égalité des chances aux élèves issus de l'immigration afin d'assurer leur intégration et leur réussite scolaires. La nécessité de mettre en place des programmes de soutien aux manifestations des cultures fait partie intégrante du concept, et le développement d'une compétence interculturelle en est la clé pour assurer un savoir-vivre ensemble démocratique.

En terminant, il est important de préciser que dans le milieu scolaire québécois, c'est depuis l'entrée en vigueur du nouveau programme de formation que le concept d'éducation à la citoyenneté est devenu le vecteur de l'éducation interculturelle de par ses ancrages dans les domaines d'apprentissage, dont celui de l'univers social dans la discipline « histoire et citoyenneté », celui du développement personnel dans la discipline « éthique et culture religieuse » et le domaine général de formation « vivre-ensemble et citoyenneté ».

3.2. L'interculturalisme et l'intervention sociale

L'interculturalisme s'incarne non seulement au niveau des politiques publiques et des idéologies, mais également dans le cadre de pratiques sociales. C'est le cas dans le domaine du travail social, où se confrontent souvent des normes, des coutumes ou des situations difficiles à interpréter. Les modèles d'intervention et de relation d'aide tentent de prendre en compte les difficultés et d'y répondre par des orientations interprétatives et des compétences spécifiques.

Ghislaine Roy, Gisèle Legault et Lilyane Rachédi, dans *L'intervention interculturelle*, définissent l'interculturalisme comme suit : « Le courant de l'interculturalisme cherche à répondre aux limites du multiculturalisme ; ses tenants prônent donc un multiculturalisme plus universel, s'adressant autant à l'ethnie majoritaire confrontée à de nouvelles cultures qu'aux ethnies minoritaires » (Roy *et al.*, 2008, p. 105).

Les approches analysées par Roy et ses collègues privilégient l'intervention au niveau microsociologique, c'est-à-dire qu'elles se concentrent sur les relations entre les personnes. Ces auteures exposent quatre modèles : 1) « Le modèle de la sensibilité ou de la conscience culturelle » ; 2) « Le modèle du travail social interculturel » ; 3) « Le modèle de l'approche interculturelle auprès des migrants » ; 4) « Le modèle basé sur le va-et-vient entre la culture du client et celle de l'intervenant » (*idem*, p. 107-109). Chacun de ces modèles propose des clés pour assurer un dialogue interculturel réussi.

Le premier modèle est basé sur « la prise de conscience de l'écart existant entre la culture du client et la sous-culture organisationnelle dans laquelle est immergé l'intervenant » (*idem*, p. 108), afin que soient acceptées les solutions et les ressources mise de l'avant par le client tout en respectant sa culture. Les deuxième et troisième modèles mettent « l'accent sur l'interaction entre les gens ayant des origines culturelles différentes » (*ibid.*) et sur la prise en compte des dissemblances qui ressortent de cette interaction. Cependant, tandis que le deuxième modèle met l'accent sur la différence entre la culture de l'intervenant et celle du client, le troisième insiste en plus sur la subjectivité de l'intervenant et sur le fait que « c'est cette interaction entre les deux parties qui devient l'élément déterminant de l'intervention » (*idem*, p. 109). Enfin, le quatrième modèle se fonde sur un type d'intervention au cas par cas, où l'intervenant est appelé à faire un va-et-vient entre sa propre identité et celle de sa clientèle. Les particularités de l'intervention « sont mises en place au fil des jours par les intervenants et aboutissent à des collectes de

données particulières, à des évaluations spécifiques et à des plans d'intervention adaptés » (*idem*, p. 110).

L'approche repose sur la recherche d'un terrain commun entre interlocuteurs ayant des perspectives provenant d'univers culturels différents. La conceptualisation de cet univers est la principale pierre d'achoppement. L'un des problèmes les plus saillants de l'approche interculturelle en intervention sociale demeure l'essentialisation de la culture de la personne en situation de vulnérabilité. On remarque d'ailleurs cette problématique dans la plupart des approches décrites par Roy et ses collègues. On relève également les notions malencontreuses d'« ethnie » et de « client » qui teintent l'analyse des auteurs.

Chez André Jacob (2012), on trouvera une approche différente et critique, fondée sur la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas et mettant en cause les processus indésirables d'essentialisation de la culture de la personne en situation de vulnérabilité.

3.3. Critiques du multiculturalisme et de l'interculturalisme et plaidoyer en faveur de l'assimilation¹⁴

Les nationalistes conservateurs, pour qui le multiculturalisme canadien est responsable de la fragmentation des identités, se disent favorables, en principe, au pluralisme en autant que celui-ci soit soumis aux impératifs de la cohésion sociale et de l'horizon historico-culturel québécois. Une frange plus radicale s'en méfie pourtant et argue que le pluralisme va à l'encontre de la pérennité de l'identité québécoise historique (voir Belkhodja, 2008 ; Labelle, 2008b). La cohésion sociale doit prendre racine dans le parcours franco-québécois.

Certains critiques de l'interculturalisme, tant au niveau de ses orientations théoriques qu'à celui de la mise en œuvre de la politique publique, propose le retour à la perspective de l'assimilation. La plupart de nos intellectuels considèrent que l'interculturalisme et le multiculturalisme sont du pareil au même et visent à établir au Québec un « régime pluraliste » qui contribue à dissoudre la primauté de la majorité francophone. Ils définissent l'interculturalisme comme une idéologie, un projet politique et une politique publique qui va à l'encontre de l'identité nationale québécoise, et ils défendent habituellement un projet républicain, un certain monisme identitaire.

¹⁴ L'analyse présentée dans les sections qui suivent se base sur un article de Micheline Labelle paru dans la revue *Canadian Ethnic Studies* (2008b) et sur Labelle (2012).

La critique la plus saillante souligne que l'interculturalisme serait au service d'un projet politique pluraliste, qui n'est toutefois pas nécessairement identifié clairement. Comme le conçoit Jacques Beauchemin, par exemple : « C'est dans sa dimension proprement politique que la question de la diversité pose un véritable problème et que la nature essentiellement naturaliste et expressive de la notion s'accorde mal à l'analyse des rapports intercommunautaires qu'elle prétend pourtant pouvoir circonscrire sur les plans tant descriptifs que normatifs » (2010a, p. 36). Pour Beauchemin, le cœur de la problématique est que « l'on occulte ce faisant des conflits qui surgissent forcément de cette diversité » (*idem*, p. 39). Mathieu Bock-Côté, disciple de Beauchemin, considère que l'interculturalisme, du moins tel qu'il est mis de l'avant par le rapport Bouchard-Taylor, est « une plate-forme idéologique pour achever la conversion du Québec au multiculturalisme » (Bock-Côté, 2008, p. 108) et que « la distinction entre interculturalisme et multiculturalisme a davantage [...] une portée stratégique que scientifique » (*idem*, p. 110). Joseph Facal, allant dans le même sens, estime que le multiculturalisme est « une *idéologie* au service d'un *projet politique*, [d'une] nature radicale et autoritaire » (2009, p. 155), caractérisée par « un relativisme qui soutient que les idées, les valeurs et les pratiques issues d'une culture particulière ne sauraient être posées comme supérieures aux idées, valeurs et pratiques issues d'une autre culture » (*idem*, p. 157).

Le niveau d'analyse privilégié par les auteurs de ce courant d'idées est forcément macrosociologique (idéologies et politiques publiques). Tandis que Beauchemin propose de déceler l'idéologie que cache la notion de diversité, Facal compare le multiculturalisme au marxisme, en ce qu'il reproduit une division de « chaque société en dominants et dominés » (*idem*, p. 160), selon des idéologies politiques héritières de la Révolution tranquille (Bock-Côté, 2008, p. 119).

Dans cette optique, le dialogue interculturel n'a donc rien de souhaitable. Au contraire, pour qu'il puisse prendre forme, les institutions doivent « programmer » les citoyens grâce à des méthodes se rapprochant du behaviorisme. Selon Facal, une certaine « intelligentsia pluraliste » tente de « changer le peuple en profondeur » et de le « déprogrammer pour ensuite le rééduquer », ce qui nécessite la mobilisation de « tout l'appareil d'État » et ce, « dès l'école » (2009, p. 161). Une étude de Joëlle Quérin publiée en 2009 s'inscrit dans ce sens, faisant du cours d'éthique et culture religieuse la pièce maîtresse de l'idéologie interculturelle : « Le cours d'ÉCR est l'aboutissement d'un long processus initié dès 1999 par les “experts” en pédagogie et

les intellectuels multiculturalistes qui se sont emparés de l'école pour mettre en œuvre leur projet idéologique commun » (Quérin, 2009, p. 25). Cette thèse fait école chez les auteurs qui privilégient l'assimilation. Elle est reprise entre autres par Bock-Côté et la sociologue Nicole Gagnon (Bock-Côté, 2008, p. 126; Gagnon, 2008, p. 529).

Courtois écrit : « Dans le modèle d'intégration que le Québec s'est donné depuis la fin des années 1960, l'assimilation ou l'intégration à la culture nationale commune est encouragée, tout en laissant un espace de liberté à la diversité des origines pour s'exprimer, du côté de la culture première » (2008, p. 78).

Jacques Beauchemin affirme qu'une politique d'intégration (assimilation) à la culture nationale est la plus généreuse envers les minorités puisqu'elle leur permettrait de partager un « monde commun ». Selon lui, « la participation de l'acteur social à un projet éthique de partage des biens sociaux, de poursuite de la justice ou de tolérance à l'égard de la différence tient à son sentiment d'appartenance à la communauté morale que constitue "sa" société. Or, cette appartenance, c'est dans la mémoire et la culture qu'elle se forge » (Beauchemin, 2010b, p. 88).

La cohésion sociale doit prendre ancrage dans une culture préexistante à la diversité. Il convient donc de préserver « la prétention de la majorité francophone à se poser comme culture de convergence » (Bock-Côté, 2008, p. 118). Selon Facal, plutôt que de chercher à construire une culture publique commune, il faudrait plutôt protéger celle qui existe déjà. Il estime d'ailleurs que « c'est plutôt aux nouveaux arrivants et aux nouvelles générations de s'y joindre en nous assurant qu'elle est connue, protégée et transmise correctement » (Facal, 2009, p. 185). Selon la thèse défendue ici, c'est la cohésion ou le « monde commun » qui doit précéder la démocratie et non le contraire.

De cette ligne de pensée découle nécessairement une opposition radicale entre majorité et minorités. La majorité est *de facto* rattachée à une série de « valeurs » et de normes ainsi qu'à une culture héritée d'une histoire canadienne-française. Certains passages des textes de Bock-Côté trahissent une certaine conception de ce que ce dernier considère relever des « minorités » : « Le nouvel arrivant n'a donc plus à prendre le pli de la société qui l'accueille, mais dispose plutôt du droit de se faire comprendre en lui-même dans son propre univers culturel, comme s'il arrivait dans une société sans aucune consistance historique » (Bock-Côté, 2008, p. 116-117).

Les deux composantes du débat sont ici essentialisées dans leur rôle et dans leurs identités respectives.

Les auteurs qui plaident en faveur d'un retour de l'assimilation affirment généralement que l'on doit « inscrire le vivre-ensemble dans le parcours historique de la communauté franco-qubécoise ou, pour reprendre les mots de Fernand Dumont, dans une culture de convergence » (Labelle, 2012). En définitive, ces auteurs souhaitent que les institutions soient davantage soumises à l'impératif du maintien de la cohésion sociale inscrite dans le parcours franco-qubécois ou canadien-français, plutôt que de soutenir l'expression de la diversité, que ce soit par l'interculturalisme ou par le multiculturalisme.

3.4. Le relativisme culturel, la critique de la majorité euro-descendante et l'indétermination de la démocratie

À l'extrême opposé de la thèse précédente sur l'interculturalisme se situe le point de vue de Daniel Salée. Le politologue délimite trois conceptions de l'interculturalisme : 1) une version instrumentaliste fait référence à la diversité en tant qu'état de fait célébré et mis en valeur par diverses manifestations culturelles (Salée, 2010, p. 151) ; 2) une version humaniste fait référence aux théories interculturelles en éducation et est surtout abordée « sous l'angle des stratégies de communication et de transmission du savoir qu'il [...] semble souhaitable de développer de façon à favoriser [...] une plus grande sensibilité au pluralisme identitaire et culturel de nos sociétés » (*idem*, p. 153) ; 3) une version étatique renvoie au modèle consensuel de gestion de la diversité au Québec (quoique Salée admette que l'interculturalisme n'a toujours pas le statut de politique publique) et partage avec l'interculturalisme humaniste les *a priori* à propos « d'ouverture, de dialogue des cultures et de considération pour le vécu des personnes, mais avec à la clé des objectifs plus clairement sentis de cohésion sociale et d'intégration des porteurs de différence ». Ici, l'interculturalisme se fait discours d'État et sert de faire-valoir à une gestion de la diversité ethnoculturelle qui, d'un même souffle paradoxal, clame son grand respect des particularismes culturels et identitaires et appelle à l'unité normative de la communauté politique » (*idem*, p. 156).

L'analyse proposée par Salée se situe en ce sens à un niveau macrosociologique, soit celui des idéologies et de politiques publiques.

Pour évaluer ces trois versions, il est essentiel, selon Salée, d'analyser la place que prend ou non la question du pouvoir. Cette prise en compte doit être centrale dans toute politique visant l'élimination des hiérarchies qui opposent les « identités majoritaires et dominantes aux identités

minorisées et subalternisées ». Ce qui compte ici « n'est pas tant que nous sachions apprécier le contenu de la culture de l'Autre, mais bien que nous comprenions que son système de valeurs diffère sensiblement, voire irrémédiablement, du nôtre et que nous en arrivions à accepter en bout de piste que l'État ne doive favoriser aucun groupe en particulier lorsque vient le temps d'établir les conditions du vivre ensemble ». Salée privilégie par conséquent une certaine « distance sociale et normative », nécessaire selon lui à une éventuelle « fusion des horizons ». Or, « la réalité du pouvoir et de l'hégémonie normative de la culture dominante échappe en fait à l'éthique humaniste » (*idem*, p. 155), aussi bien qu'à l'interculturalisme étatique. Il en va de même du *Livre blanc* du Conseil de l'Europe (*idem*, p. 158).

Salée se montre manifestement opposé à toute harmonisation sociale qui découlerait de rapports de force (d'où ses positions contre l'intervention de l'État en matière de laïcité ou d'accommodements raisonnables, par exemple le Projet de loi 94 devant baliser les demandes d'accommodement dans l'administration publique québécoise). La démocratie requiert selon lui une large part d'indétermination qu'il convient d'accepter : « l'indétermination est le propre de la démocratie, c'est-à-dire qu'elle délimite par son exercice un espace à l'intérieur duquel les rapports sociaux de domination, les hiérarchies qui en découlent, de même que les structures politiques et institutionnelles qui les préservent peuvent être constamment contestés et remis en question » (*idem*, p. 169). Suivant cela, sa critique de l'interculturalisme consiste à affirmer qu'il y a « dissonance [...] entre le prétendu respect de l'interculturalisme étatique pour la libre affirmation des identités particulières et son désir prononcé de fondre ces dernières dans une matrice commune au sein de laquelle, promet-on, elles sauront se retrouver, mais qui [...] apparaît [...] constituée des *a priori* normatifs de la culture ou de l'identité nationale dominante » (*idem*, p. 159).

Salée propose tout de même une forme d'harmonisation qui répudierait les rapports de force institutionnalisés et qui s'inspire du philosophe Hans Georg Gadamer (dans De Schutter, 2004) et de l'écrivain Édouard Glissant. Ainsi, il louange la notion de « fusion des horizons » de Gadamer, tout en soulignant toutefois deux obstacles : le fait que l'expression comprend « cette même communion d'une certaine finalité universaliste » (Salée, 2010, p. 172) et le fait que « la notion selon laquelle le dialogue interculturel doit s'effectuer sous le signe de l'effacement identitaire de l'un et l'autre interlocuteur implique l'existence d'un lien de confiance » (*ibid.*).

Pour répondre à ces obstacles, Salée s'inspire de la perspective qui s'ouvre dans l'œuvre d'Édouard Glissant.

C'est ici que Salée rencontre la difficulté qu'il semble vouloir dénoncer lui-même. S'il dénonce la propension de l'interculturalisme à définir les minorités comme essentiellement porteuses d'altérité et la majorité comme porteuse d'une volonté de puissance et de cohésion sociale, il tend à reproduire ce schéma. Reprenant Glissant, Salée défend « le droit de chacun à l'opacité » (*idem*, p. 174), nous ramenant à l'image de cultures nécessairement opaques et antinomiques. La condition essentielle au dialogue, selon Salée, est une mise à distance des « cultures », considérées ici comme des totalités cohérentes et clôturées. Pour lui, ce n'est qu'en sortant de celles-ci pour investir un « espace vierge » (*ibid.*) que le dialogue devient possible, comme s'il n'existait pas déjà certains ponts dans l'infinie diversité qui caractérise les dynamiques culturelles.

Salée propose néanmoins une refonte de l'interculturalisme qui intégrerait ce droit à l'opacité : « L'interculturalisme doit découler d'une reformulation des critères de citoyenneté, des conditions d'existence des minorités ethnoculturelles au sein de la communauté politique et des modalités de leur participation à l'élaboration des paramètres fondamentaux par lesquelles cette même communauté se définit, et ce, de manière à reconstituer l'espace du vivre ensemble » (*idem*, p. 167).

Quoi qu'il en soit, Salée retombe dans le raisonnement dualiste selon lequel la majorité est perçue comme homogène et dominante, et les minorités comme indifférenciées et dominées. Ce raisonnement réducteur ne permet pas d'analyser avec rigueur l'articulation des rapports de pouvoir sur le terrain, au sein de toute société. En ce sens, ce modèle relève de la « suprême théorie ».

3.5. Les six principes de l'interculturalisme chez Gérard Bouchard

Gérard Bouchard insiste essentiellement sur l'importance de la cohésion sociale au Québec. Cocommissaire de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, il définit l'interculturalisme comme faisant « place à divers apports qui ne lui sont pas spécifiques » (Bouchard, 2010, p. 112). Il intégrerait par exemple, en plus du territoire, la référence « symbolique qui nourrit l'identitaire, la mémoire et l'appartenance » (*ibid.*) en plus de cultiver une « orientation pluraliste, c'est-à-dire le respect de la diversité

ethnoculturelle, le rejet de toute discrimination basée sur la *différence* » (*idem*, p. 113). La définition de l'interculturalisme défendue par Bouchard oscille constamment, comme nous le verrons, entre le souci du pluralisme et celui de la cohésion.

La pensée de Bouchard s'élabore autour de niveaux d'analyse macro- et microsociologiques. En effet, selon Bouchard, le dialogue interculturel « privilégie [...] la voie des négociations et des ajustements mutuels, mais dans le respect des valeurs fondamentales de la société, notamment celles qui sont inscrites dans les lois ou dans les chartes, tout en tenant compte également des valeurs dites communes faisant partie d'une culture publique partagée » (*idem*, p. 118). Il ajoute que ce dialogue, nécessaire à la réussite du modèle, repose sur la notion d'accommodement en tant que responsabilité citoyenne : « l'interculturalisme étend à l'ensemble des citoyens la responsabilité des relations interculturelles dans la vie quotidienne, tout particulièrement la gestion des situations d'incompatibilité qui surviennent inévitablement au sein des institutions ou dans le cadre communautaire » (*ibid.*). Ceci présuppose une culture de l'échange, culture que Bouchard juge déjà présente dans la population : « Il s'ensuit aussi qu'au-delà des politiques de l'État l'interculturalisme encourage à l'échelle microsociale les initiatives des individus et des groupes » (*ibid.*).

Ce dialogue doit permettre une intégration réussie : « L'interculturalisme vise une forte intégration des diverses traditions culturelles en présence » (*idem*, p. 119) ; mais il doit également favoriser le respect de la diversité et la capacité de celle-ci à se perpétuer indéfiniment, l'interculturalisme ne pouvant pas empêcher certains groupes d'entretenir « des rapports plus distants avec la société » (*idem*, p. 120).

Gérard Bouchard défend également l'idée d'une « préséance *ad hoc* à la culture majoritaire », un principe fondamental de sa vision de l'interculturalisme. Cinq arguments justifient cette préséance : 1) l'argument identitaire, selon lequel aucun État ne peut être neutre ; 2) l'argument de l'accommodement de la majorité, voulant que la majorité demande elle aussi certains « accommodements » ; 3) l'argument juridique, qui reconnaît la notion de « préséance » et d'antécédence ; 4) le soutien envers la diversité des cultures de l'UNESCO, qui rend nécessaire le maintien de diverses cultures nationales ; 5) l'argument pragmatique, visant à éviter les ressacs en provenance des majorités insécurisées par leur fragmentation (*idem*, p. 123). Bouchard affirme ensuite qu'« à partir de la diversité ethnoculturelle, des éléments d'une culture commune (ou d'une culture nationale) en viennent à prendre forme, donnant ainsi naissance à

une appartenance et à une identité spécifiques qui s'ajoutent et se greffent de quelque façon aux appartenances et aux identités premières » (*idem*, p. 127). L'éventualité d'une sortie du paradigme « Eux/Nous » reste toutefois théorique, puisque l'orientation pluraliste au sein du paradigme de la dualité tend à atténuer les rapports majorité/minorités, mais contribue aussi à les perpétuer (*idem*, p. 128).

La perspective défendue par Bouchard demeure toutefois sujette à la critique, car elle amalgame le régime de « laïcité ouverte » à l'interculturalisme québécois alors qu'il s'agit d'enjeux différents et non reliés. Or, ni la laïcité ouverte, ni l'interculturalisme n'ont fait l'objet de déclarations ou de textes législatifs au Québec. Ensuite, il semble difficile de concilier l'insistance mise à la fois sur la cohésion sociale et nationale et sur la préservation de l'altérité, puisque l'auteur est muet sur la question nationale.

Cette perspective fait également ressortir certains problèmes théoriques au sujet de la dualité majorité/minorités. L'auteur fait de la dualité un paradigme explicatif (l'un des six principes de l'interculturalisme) : « Cette dualité, qui structure la réflexion et les débats sur la diversité, acquiert le statut de paradigme et elle se manifeste sous la forme d'une dichotomie ou d'un clivage Eux/Nous plus ou moins prononcé » (*idem*, p. 114). Il écrit également : « 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, son identité » (*idem*, p. 115). Il ajoute toutefois qu'il « faut se garder d'une vision réductrice qui représenterait le clivage majorité/minorités comme une opposition entre une majorité homogène et des minorités hétérogènes » (*idem*, p. 116), ce qui constitue « un risque potentiel associé au paradigme de la dualité » (*idem*, p. 117).

D'un côté, l'auteur justifie la prise en compte d'un clivage « dualiste » ; de l'autre, il invite à ne pas réduire le débat à un tel clivage. Par ailleurs, la dualité ne peut en aucun cas être pensée comme un paradigme explicatif. Cette expression est inadéquate sur le plan théorique.

En résumé, Bouchard plaide pour une version de l'interculturalisme reposant sur six principes constitutifs : 1) le paradigme de la dualité ; 2) une dynamique d'interaction ; 3) l'accommodement ; 4) l'intégration et l'identité ; 5) des éléments de présence *ad hoc* à la majorité ; 6) une culture publique commune.

3.6. Le pluralisme normatif. La similarité de l'interculturalisme et du multiculturalisme

Le courant du pluralisme normatif s'inscrit dans une perspective libérale fortement influencée par le multiculturalisme et la vision de la tolérance. En général, la question nationale n'est pas prise en considération dans ses dimensions politiques.

À l'instar des défenseurs de l'idéologie assimilationniste, ceux que l'on peut regrouper dans l'école du pluralisme normatif amalgament volontiers l'interculturalisme et le multiculturalisme, mais pour en plaider les vertus. Selon eux, l'un et l'autre s'inscrivent dans la mouvance pluraliste et différentialiste. Selon Marianne Hardy-Dussault, « bien que le multiculturalisme et l'interculturalisme aient régulièrement été mis en opposition, ces politiques sont fondées sur la même prémisse selon laquelle l'être humain a besoin que les différentes affiliations qui lui confèrent son caractère unique soient reconnues » (2009, p. 79). Cette auteure ajoute que « ces politiques véhiculent une conception de la nation qui, de concert avec la liberté de religion, rend possible l'expression d'identités multiples dans l'espace publique » (*idem*, p. 76). Il fut donc surprenant de voir le nom de plusieurs auteurs de cette école adhérer à l'interculturalisme québécois, dans le « Manifeste pour un Québec pluraliste », après avoir défendu vertement le multiculturalisme canadien (Bosset *et al.*, 2010). Ce manifeste définissait l'interculturalisme de façon sommaire : « la diversité y est perçue comme une richesse, dans les limites fixées par le respect des droits et libertés de la personne et des valeurs démocratiques. L'interculturalisme cherche également à favoriser les relations interculturelles plutôt que le repli identitaire » (*ibid.*).

Les analyses se situent généralement à un niveau macrosociologique, puisqu'elles visent à justifier la légitimité des orientations pluralistes et leur incarnation à l'intérieur de dispositifs institutionnels. Les auteurs du manifeste font ainsi la promotion d'une relation réciproque entre majorité et minorités qui doit mener, en bout de ligne, à une co-intégration, puisque « le devoir d'intégration est réciproque » (*ibid.*).

On ne retrouve pas de pensée élaborée sur les conditions propices au dialogue interculturel, ou encore sur les limites du dialogue, sinon par le rappel d'orientations civiques et démocratiques partagées par l'ensemble de la société. Hardy-Dussault écrit :

le partage d'institutions communes facilite la discussion et la transformation tant de la majorité que de la minorité. La minorité intègre les normes et valeurs que la majorité considère comme fondamentales tout en ayant la possibilité de façonner les nouvelles orientations de la société afin qu'elle reflète davantage ses aspirations. Une règle ayant

pour effet de prohiber le port de signes religieux dans les écoles publiques irait à l'encontre de cet objectif (2009, p. 120).

Pour Jocelyn Maclure, la cohésion sociale souhaitable devrait découler des règles de la discussion démocratique et des valeurs partagées : « ces valeurs doivent être dérivées de la délibération publique et non simplement déduites ou inférées de l'histoire » (2008, p. 240). Dimitrios Karmis écrit par exemple que le « discours d'opposition [aux accommodements] révèle une représentation de la culture publique commune animée par une conception très limitée de l'hospitalité, une conception moniste et centrée sur soi » (2008, p. 250-251), sans toutefois préciser à quels segments de la société s'adresse la critique. On retrouve toutefois dans le « Manifeste pour un Québec pluraliste » l'affirmation selon laquelle « la position pluraliste ne cherche pas à remettre le compteur de l'histoire à zéro ; elle assume à la fois l'historicité et la diversité de la société québécoise » (Bosset *et al.*, 2010). Cette historicité est mise en parallèle avec les courants libéraux dont le Québec s'est fait le porteur depuis longtemps.

Le processus d'essentialisation de la majorité et des minorités, détecté dans les travaux des écoles de pensée précédentes, a cours dans plusieurs des écrits des « pluralistes », souvent éloignés du terrain et de la réalité des rapports sociaux. Maclure écrit par exemple que la crise des accommodements raisonnables, au Québec, fut amplifiée par « l'insécurité identitaire que l'on retrouve sous une forme ou une autre à toutes les étapes de l'expérience québécoise » (2008, p. 242). Se profile, en filigrane de ce type de réflexion, une acception ethnicisante de l'expérience québécoise (Labelle, 2012).

3.7. L'interculturalisme au sein d'un État multinational

Alain G. Gagnon et Raffaele Iacovino préconisent la prise en compte de la diversité nationale dans un fédéralisme asymétrique ou au sein d'un État multinational (voir Labelle, 2008b). Ces auteurs font une distinction très nette entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. Selon Gagnon, l'interculturalisme permet les « échanges intercommunautaires entre les membres du pôle identitaire principal et les membres des diverses communautés culturelles faisant du Québec un riche espace de pluralisme sociétal » (2010, p. 258). Deux dimensions principales caractérisent l'interculturalisme, soit l'« obligation pour tous les citoyens de prendre part aux débats publics afin d'influencer les préférences politiques » et la déjudiciarisation des rapports sociaux afin de donner un sens au politique comme espace d'arbitrage culturel, économique,

politique et social (*ibid.*). Iacovino (2010), quant à lui, définit l'interculturalisme comme une politique visant à la fois à assurer la pérennité d'un groupe minoritaire au Canada (francophonie, espace social québécois et culture québécoise) et à répondre aux défis de la diversité culturelle.

Ces deux auteurs se consacrent à l'analyse macrosociologique des politiques publiques et des orientations idéologiques. C'est à partir de la perspective de rapports de force entre le Québec et le Canada qu'ils appréhendent les conditions nécessaires à l'instauration de l'interculturalisme au Québec. En effet, selon Gagnon, ces conditions sont actuellement minées par le refus canadien, étant donné la constitutionnalisation du multiculturalisme, de reconnaître l'interculturalisme québécois. De plus, « le gouvernement central tente [...] d'encadrer, de restreindre même, les initiatives québécoises en cherchant à imposer ses propres normes » (Gagnon, 2010, p. 254). Iacovino défend une perspective analogue. Pour lui, « l'idée d'intégration au Québec ne peut être abordée sans que soit interpellée la multination canadienne dans son ensemble » (Iacovino, 2010, p. 221). Étant donné que le Canada n'offre aucune forme de reconnaissance au Québec, comme nation disposant de pouvoirs propres, le Québec doit continuellement se défendre de mettre en œuvre des politiques d'affirmation nationale telles que « la réalisation d'un modèle d'intégration » (*idem*, p. 208) : « le mouvement visant à définir explicitement une communauté de référence [...] doit être inclus dans le modèle de pluralisme culturel conformément à la spécificité d'un État multinational » (*idem*, p. 212-213).

Ces auteurs défendent donc une vision respectueuse de la diversité québécoise, mais ils se montrent tout aussi concernés par la diversité multinationale dans l'ensemble canadien, l'une et l'autre étant intrinsèquement liées. De plus, si l'interculturalisme doit en principe éviter une subordination de la diversité aux impératifs de la cohésion sociale, il doit néanmoins favoriser le rassemblement autour d'une culture publique commune. Gagnon écrit que « l'intégration à la société québécoise passe par l'assentiment à un certain nombre de valeurs qui ont une signification typiquement québécoise. Ce ne peut être ni un processus désincarné ni un simple emprunt au multiculturalisme » (2010, p. 252).

Les deux auteurs se prononcent en faveur de l'adoption d'une citoyenneté québécoise qui confronterait le refus canadien. Selon Gagnon, l'évolution de la constitution informelle du Québec « demeure encore incomplète, car il lui manque le lien de confiance devant caractériser les rapports intercommunautaires » (*idem*, p. 248). Il convient donc de « procéder rapidement à l'actualisation des rapports intercommunautaires, ce qui, dans une perspective québécoise,

contribuerait à redonner confiance à la communauté majoritaire francophone dans ses institutions politiques, tout en mettant en valeur *l'idéal interculturel* » (*idem*, p. 260). Iacovino propose quant à lui l'adoption d'une citoyenneté québécoise pour instituer officiellement le régime d'intégration interculturel. Pour ce faire, il propose trois éléments : « une constitution interne, une citoyenneté québécoise officielle et, enfin, la reconnaissance constitutionnelle de ces mesures de la part du Canada » (Iacovino, 2010, p. 215-216).

3.8. L'interculturalisme et la citoyenneté québécoise

La tendance que nous allons décrire ici est en rupture, à la fois, avec la vision du nationalisme que partagent les « conservateurs » et avec les thèses des pluralistes normatifs qui ne tiennent pas compte des rapports de pouvoir au sein de la fédération canadienne.

Micheline Labelle et François Rocher ne sont pas d'accord avec les nationalistes conservateurs qui tendent à prôner l'assimilation et décrient et le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois. Conscients du capital de politiques publiques dont dispose le Québec en matière de diversité, ils se positionnent clairement en faveur de l'aménagement de la diversité et du pluralisme tout en s'inscrivant dans la lignée des théories sociologiques et politiques de la citoyenneté et en distinguant clairement l'interculturalisme québécois du multiculturalisme canadien. Leurs travaux concernent les niveaux d'analyse macrosociologique (les idéologies et les politiques publiques) et mésosociologique (à savoir la connaissance des opinions au sein des milieux à identité ethnique et racisée, grâce à des décennies de recherche sur le terrain) (Labelle, 2008a, 2008b ; Rocher et Labelle, 2010 ; Labelle, 2012).

Michel Seymour (2010) est également très critique envers les nationalistes conservateurs et les pluralistes, ces derniers associant le nationalisme et l'antipluralisme. Dans le même esprit, Samir Aoun réussit à conjuguer l'aménagement de la diversité et le nationalisme civique. Il rappelle que le « contrat social québécois [...] est fondé sur les principes suivants : une liberté individuelle fondatrice prioritaire et dominante et l'égalité entre hommes et femmes. Tous les Québécois sont des citoyens en parts égales selon un nationalisme civique et appartenant à un État-providence » (Aoun, 2009, p. 123). Et il ajoute : « l'exigence de l'intégration citoyenne est un préalable pour que l'interculturalité ne soit pas un assemblage de ghettos sans symbiose ni métissage. Que la laïcité ne soit pas un alibi pour un remodelage des identités religieuses ou ethno-confessionnelles qui affaiblira, sans doute, la cohésion sociale » (*idem*, p. 129).

Pour clarifier et circonscrire l'interculturalisme québécois, Louis-Philippe Lampron soutient qu'un processus d'affirmation nationale s'impose :

Le recours à la clause dérogatoire pour les articles 2a) et 15 de cette même Charte [canadienne], jouté à une modification substantielle de la Charte québécoise (qui devrait notamment inclure une clause interprétative similaire à l'article 27 de la Charte canadienne, mais circonscrivant plutôt l'interculturalisme), permettrait à notre avis de rééquilibrer un balancier qui, pour l'heure, tend vers un modèle politique d'intégration (le multiculturalisme) dont certains aspects ne semblent pas correspondre à celui résultant, au Québec, d'un important consensus social (l'interculturalisme) (Lampron, 2010).

En 2007, avant les audiences publiques de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Rocher et Labelle ont rédigé un rapport sur la généalogie du concept d'interculturalisme au Québec, *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*. Dans ce rapport, ils concluent que l'absence de politique officielle de l'interculturalisme rend difficile la tâche de le définir aujourd'hui : « Le gouvernement du Québec n'avait jamais adopté une politique publique précisant la signification à donner à l'interculturalisme. Cette remarque [...] souligne l'absence d'une compréhension un tant soit peu articulée au sein même de l'État des principes devant être au cœur du modèle québécois » (Rocher, Labelle *et al.*, 2007 ; Rocher et Labelle, 2010, p. 179).

Une analyse des politiques publiques québécoises depuis les années 1980 a permis à ces auteurs de constater que l'interculturalisme renvoie à un ensemble de caractéristiques qui, prises individuellement ou en groupe, peuvent toutes servir à donner un peu de substance à diverses notions vaguement évoquées dans les documents gouvernementaux : dialogue interculturel ; rapprochement interculturel ; culture québécoise de tradition française comme foyer de convergence ; rapprochement entre la majorité francophone et les diverses communautés ; éducation interculturelle ; respect mutuel entre tous les groupes ; échange interculturel ou intercommunautaire ; réciprocité ; contrat moral ; culture publique commune ; culture civique commune, cadre civique commun, etc.¹⁵.

¹⁵ Il s'agit par exemple de la politique *Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles* (1981), des orientations dans le milieu de l'éducation dans le *Rapport du comité sur l'école québécoise et les communautés culturelles* (1985), de l'*Avis à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec relatif au projet de loi C-93 sur le maintien et la valorisation du multiculturalisme au Canada* (1988) concernant la position du Québec sur le multiculturalisme canadien, de l'énoncé *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration* (1990a), du plan d'action 2004-2007 *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec*, de la politique *La diversité, une valeur ajoutée. Politique gouvernementale pour*

Rocher et Labelle sont d'avis que si les objectifs et les principes du multiculturalisme canadien et de l'interculturalisme québécois peuvent converger dans plusieurs cas (entre autres par la défolklorisation progressive des groupes ethniques et par les objectifs d'égalité et de participation sociale), la politique québécoise diffère fondamentalement sur un point : ici, l'interpellation étatique à l'intégration et au rapprochement interculturel vise à consolider, d'abord et avant tout, un sentiment d'appartenance au Québec, soit à une société globale, française et minoritaire unique en Amérique du Nord. Cette position est explicite dans les discours des titulaires du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration dès le *Autant de façons d'être Québécois* sous Gérald Godin, en passant par Louise Robic et Monique Gagnon-Tremblay jusqu'à aujourd'hui. Les objectifs du multiculturalisme canadien diffèrent en ce qui concerne l'appartenance. C'est cependant dans l'abandon graduel de sa propension à favoriser la préservation folklorique des cultures minoritaires que le multiculturalisme se serait le plus rapproché de l'interculturalisme dans les années 1990 et 2000 (Labelle, 2008a, p. 43 ; Rocher, Labelle *et al.*, 2007, p. 31-35).

Seymour (2010) et Rocher et Labelle, pour ne nommer que ceux-là, se montrent donc très critiques envers toute conception exclusivement culturelle du débat sur l'aménagement de la diversité « alors que l'enjeu est aussi de nature politique depuis presque 40 ans » (Rocher et Labelle, 2010, p. 200). En ce sens, ils déplorent l'insistance mise par le rapport Bouchard-Taylor sur la notion prédominante d'« insécurité identitaire » du peuple québécois (de qui parle-t-on ici?), alors qu'aurait dû être affrontée « la juxtaposition de l'interculturalisme québécois au multiculturalisme canadien, ne serait-ce qu'au chapitre de la langue commune et de la citoyenneté » (*idem*, p. 191). Les rapports de force entre l'État québécois et l'État canadien constituent un obstacle de taille à l'établissement d'un cadre politique au dialogue, qu'il s'agisse de l'interculturalisme, des accommodements raisonnables ou de la laïcité, sujet qu'évite de traiter le rapport Bouchard-Taylor.

Selon Labelle, 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. Une telle réflexion suppose que l'on prenne en compte les dimensions classiques de la citoyenneté, soit

favoriser la participation de tous à l'essor du Québec (2008), de même que des nombreux avis et rapports du Conseil des communautés culturelles et de l'immigration du Québec.

l'univers des droits et des statuts juridiques, les représentations de l'identité nationale et les modes d'appartenance à la communauté politique, étant entendu que l'on ne peut faire abstraction des marqueurs historiques de la nation québécoise. Autrement dit, la citoyenneté est nécessairement ancrée dans l'histoire et sur un territoire. Ceci dit, une approche citoyenne permettrait d'éviter certains écueils liés à la notion de culture, à savoir la réduction des débats à l'insécurité identitaire et au choc des valeurs, lesquelles valeurs, par ailleurs, « évoluent, se transforment aussi bien au sein du groupe majoritaire qu'au sein des groupes minoritaires » (Labelle, 2008b, p. 43).

Grâce à de nombreuses études menées sur le terrain auprès des leaders des minorités ethniques, Rocher et Labelle ont illustré les effets de la concurrence des deux modèles d'intégration (le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois) qui cherchent à exercer leur hégémonie sur le territoire du Québec. Cette situation est une source non seulement de confusion pour les nouveaux arrivants, mais également de conflictualité politique au sein de la société québécoise (tant pour les leaders et leurs associations que pour les chercheurs). À cela s'ajoute la concurrence des modèles linguistiques (le bilinguisme au fédéral et l'unilinguisme québécois). Ces effets pervers liés à l'ambiguïté, voire à la conflictualité des messages, font obstacle à une prise en compte de la diversité originale et conséquente par l'État québécois et à la construction d'une citoyenneté québécoise, territoriale, inclusive et pluraliste (voir Rocher, Labelle *et al.*, 2007, p. 28-29).

Ces auteurs pensent que l'interculturalisme ne pourra donner sa pleine mesure que dans le cadre d'un Québec souverain : alors sera en place un cadre référentiel nettement plus clair et sera subvertie la polarisation entre Québécois de diverses origines engendrée par l'institutionnalisation étatique des catégories de l'altérité. Le dialogue interculturel n'est possible que si les frontières cessent d'être institutionnalisées comme elles le sont présentement au sein de l'espace public. Pour ces raisons, Labelle appuie la perspective de la « citoyenneté sans domination » mise de l'avant par la philosophe Cécile Laborde : « S'inscrivant dans le paradigme de la reconnaissance et de la redistribution, Laborde maintient que les citoyens issus des minorités ont moins besoin de reconnaissance identitaire que de ne pas être dominés » (Labelle, 2012).

Les auteurs privilégiant la perspective de la citoyenneté sont en définitive très critiques de toute essentialisation de la majorité ou des minorités. Ils soulignent leur effroi devant le sens

qui est accordé au terme « Québécois » dans l'espace public, l'usage courant le réduisant « à une conception ethnicisante, fort éloignée de l'inclusion citoyenne habituellement associée au patriotisme constitutionnel » (*ibid.*). Bien que la catégorisation de la différence ait été historiquement justifiée au niveau de l'administration publique, ses effets sur le plan politique se sont rapidement révélés néfastes.

Dans leur rapport pour la Commission Bouchard-Taylor, Rocher, Labelle *et al.* (2007) concluaient qu'aucun texte officiel n'établit *explicitement* l'interculturalisme comme modèle de gestion des rapports interculturels (même si ses éléments constitutifs ont été bien mis en place depuis plusieurs années). Nous invitons alors l'État québécois à adopter une politique explicite sous la forme d'un énoncé de politique, d'une législation ou même, éventuellement, d'une inscription dans la constitution québécoise. Leur pensée a évolué depuis et ils proposent plutôt l'adoption d'une déclaration selon le modèle de la *Déclaration du gouvernement du Québec sur les relations interethniques et interraciales* émise par l'Assemblée nationale en 1986.

Synthèse

La présente étude a porté sur les fondements théoriques et idéologiques de l'interculturalisme, tels qu'ils se livrent à travers diverses écoles de pensée. Compte tenu des courts délais fixés par le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, nous avons dû restreindre l'ampleur du corpus de textes visant à illustrer divers courants théoriques dans le domaine de l'interculturalisme. Si le choix des auteurs est loin d'être exhaustif, il révèle toutefois les tendances actuelles qui se déploient dans le champ universitaire.

Dans la première partie, nous avons présenté succinctement l'idéologie assimilationniste, une idéologie libérale qui se distingue du multiculturalisme et de l'interculturalisme. Dans la deuxième section, nous avons exposé diverses approches théoriques de l'interculturalisme défendues par des théoriciens canadiens, américains et européens. La troisième section a porté sur les thèses des intellectuels québécois.

Certaines conclusions ressortent de l'analyse thématique.

- **La définition des notions.** On peut constater la rareté des définitions précises en ce qui concerne la culture, le multiculturalisme et l'interculturalisme dans le corpus étudié. La définition du dialogue interculturel, la précision des espaces de dialogue, des conditions et des limites du dialogue font rarement l'objet d'élaboration. On pourra cependant

trouver une réflexion cohérente chez Bikhu Parekh, Seyla Benhabib et Francesco Fistetti, théoriciens préoccupés par la délibération démocratique.

- **Les niveaux d'analyse.** Ces niveaux ne sont pas toujours précisés, particulièrement chez les intellectuels québécois, qui tendent à cibler le niveau des politiques publiques au sein de la fédération canadienne. On remarquera la tentative du philosophe Will Kymlicka de distinguer le niveau microsociologique, celui des « citoyens interculturels », et le niveau macrosociologique, celui de l'« État multiculturel ».
- **Les orientations théoriques.** Ces orientations varient selon les auteurs. La tendance générale est l'inscription dans le libéralisme. Certains, plus critiques, sont plus sensibles à la question des rapports de pouvoir, soit pour en rendre compte au sein de la fédération canadienne, soit pour opposer intrinsèquement les majorités aux minorités. Des auteurs comme François Rocher et Micheline Labelle se réclament des théories de la citoyenneté, vaste champ qui oblige à penser les rapports de pouvoir non de façon binaire mais en les articulant selon la complexité de la différenciation sociale.
- **La relation entre l'interculturalisme et l'antiracisme.** Les auteurs associés à la pensée postcoloniale sont en général plus concernés par la question du racisme que par le multiculturalisme ou l'interculturalisme. Le théoricien Paul Gilroy prône la déconstruction des fausses frontières de la « race » et la lutte contre le racisme et vise une culture conviviale, ponctuée par l'expérience ordinaire du contact soutenu, de la coopération, ce qui peut se rapprocher de l'une des meilleures visions de l'interculturalisme (bien que Gilroy n'emploie pas ce terme).
- **Les visions des rapports majorité/minorités.** La dualité majorité/minorités est omniprésente dans le discours des intellectuels québécois. Elle oblitère les rapports sociaux fondés sur d'autres formes de différenciation, par exemple la classe sociale, notion évacuée des débats, même si plusieurs invoquent les inégalités et les discriminations. Cette catégorisation a des effets pervers et anticitoyens.

Les différentes tensions associées à l'interculturalisme

- ***La tension entre les particularités historiques des trajectoires nationales, l'ouverture à la diversité et l'interculturalisme***

Cette tension se manifeste dans la difficulté à concilier l'aménagement de la diversité, le respect des différences et le souci de préserver une identité nationale particulière.

Elle se matérialise dans le document du Conseil de l'Europe et dans la pensée de Gabriella Battaini-Dragoni, pour qui l'interculturalisme tente de réconcilier l'assimilation et le multiculturalisme.

Elle s'observe dans la pensée de Bikhu Parekh, qui critique la notion de *Britishness* tout en insistant sur le respect de ses « valeurs constitutives ».

Elle s'observe également dans celle de Gérard Bouchard, qui insiste à la fois sur l'un des principes de l'interculturalisme, soit le principe de la préséance *ad hoc* à la majorité historique (principe qui s'approche dangereusement du principe de la préférence nationale de la droite française, lui a-t-on fait remarquer), et sur la nécessité du pluralisme sous la forme de l'interculturalisme.

- ***La tension entre le respect de la différence culturelle et l'essentialisation des cultures***

Cette tension s'observe entre ceux qui tendent à considérer, à catégoriser, à désigner et à défendre les droits d'« entités culturelles » vues comme des totalités homogènes et ceux qui se portent à la défense des droits individuels.

Pour Seyla Benhabib, la culture renvoie à des systèmes de significations et de représentations complexes et changeantes, toutes déchirées par des divisions internes. Trois principes doivent être considérés sur les plans théorique et politique : la réciprocité, principe voulant que les minorités aient les mêmes droits que la majorité ; l'auto-identification volontaire (*voluntary self-ascription*), à savoir qu'un individu n'est pas associé automatiquement, selon sa naissance, à un groupe culturel, religieux ou linguistique ; la liberté de mouvement et d'association (*freedom of exit and association*), principe selon lequel un individu peut s'extraire du groupe auquel il est associé (*ascribed group*).

Selon nous, ces principes soulignent bien la nécessité d'adopter une perspective citoyenne afin que les individus ne soient pas subsumés sous une catégorie culturelle ou ethnique « essentialisée ».

Cette tension s'observe également dans l'opposition faisant figure de dogme au Québec entre « majoritaires » et « minoritaires ».

Par exemple, même si Gérard Bouchard s'érige contre l'essentialisation de l'Autre, sa conception de l'interculturalisme se base sur une « dualité » intrinsèque entre majorité et minorités. Ce raisonnement, qui manque d'assises sociologiques, ne permet pas de jeter entre les groupes en présence des passerelles fondées sur les convictions sociales et politiques plutôt que sur l'appartenance désignée.

La plupart des intellectuels québécois associés au courant « pluraliste » et « assimilationniste » participent de la tendance à catégoriser et à essentialiser les « communautés culturelles ». La vision de l'interculturalisme en est teintée en conséquence.

Pour répondre aux défis de cette tension, Micheline Labelle tente de sortir du paradigme culturaliste pour penser la diversité sur le terrain d'une « citoyenneté sans domination » ou sur ce que l'on pourrait également nommer un « terrain politique » où se dé-ethnicisent les identités désignées.

- ***La tension entre idéologies et politiques du multiculturalisme et de l'interculturalisme***

L'évacuation des rapports de force entre le Québec et le Canada, sans compter l'absence de la problématique autochtone dans les débats, tend à négliger le fait que le multiculturalisme s'est construit historiquement au Canada *contre* la diversité multinationale et *avec* le *nation-building*.

En ce sens, les types de diversités relevés par Will Kymlicka se sont retrouvés en confrontation après l'adoption judiciarisée du multiculturalisme canadien. Il serait donc faux d'affirmer que l'État multiculturel libéral permet nécessairement le respect de la diversité multinationale.

L'amalgame que font certains auteurs entre les modèles du multiculturalisme et de l'interculturalisme (particulièrement chez les « pluralistes ») semble plutôt stratégique et politique. Cet amalgame vise à atténuer les tensions qui existent entre les deux modèles et les deux horizons de pensée, ainsi que les défis reliés à l'instauration d'un régime de citoyenneté québécois visant à défendre la spécificité québécoise (primauté de la langue française, pleins pouvoirs de l'État, etc.)

Certains auteurs (Alain-G. Gagnon, Raffaella Iacovino) font du respect de la diversité multinationale au sein de la fédération canadienne une condition préalable à l'instauration de l'interculturalisme québécois.

D'autres (Micheline Labelle, François Rocher, Michel Seymour) inscrivent la pensée et la mise en acte de l'interculturalisme dans l'instauration d'un régime de citoyenneté québécois.

Les critiques formulées envers l'interculturalisme

Certains intellectuels (Jacques Beauchemin, par exemple) considèrent que l'interculturalisme occulte les conflits qui surgissent de la diversité. Un des exemples relevés par les « assimilationnistes » concerne le cours obligatoire d'éthique et culture religieuse, considéré comme une imposition systémique de l'acceptation de la diversité, sans que les conflits politiques sous-jacents soient adéquatement problématisés.

Les « assimilationnistes » maintiennent que l'interculturalisme ne serait qu'une version « stratégique » du multiculturalisme, sous hégémonie fédérale, et ne viserait qu'à ériger un régime politique pluraliste au Québec.

À l'opposé, Seyla Benhabib, Francesco Fistetti, Micheline Labelle ou François Rocher soutiennent que la conflictualité dans une démocratie fait partie du dialogue culturel complexe et qu'on doit la prendre en compte et lui permettre de s'exprimer, plutôt que de l'évacuer. Pour ce faire, les citoyens de toutes origines doivent pouvoir prendre place dans des espaces de délibération et d'exercice du pouvoir.

Références

- Abdallah-Preteceille, M. et C. Camilleri (1994). « La communication interculturelle », dans C. Labat et G. Vermès (dir.), *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan.
- Abdallah-Preteceille, M. et L. Porcher (1996). *Éducation et communication interculturelle*, Paris, Presses universitaires de France.
- Abdallah-Preteceille, M. et L. Porcher (dir.) (1999). *Diagonales de la communication interculturelle*, Paris, Anthropos Economica.
- Aoun, S. (2009). « La nationalité québécoise et l'Islam », dans L. A. Richard (dir.), *La nation sans la religion? Le défi des ancrages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 97-129.
- Armand, F., D. Dagenais et L. Nicollin (2008). « La dimension linguistique des enjeux interculturels : de l'Éveil aux langues à l'éducation plurilingue », *Éducation et francophonie*, volume 16, n° 1, p.44-64.
- Battaini-Dragoni, G. et C. Conte. (2010). « Qu'est-ce que le dialogue interculturel ? Un entretien avec Gabriella Battaini-Dragoni », *Diasporique*, n° 10, p. 18-24.
- Bayart, J-F. (2010). *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala.
- Beauchemin, J. (2010a). « La notion de diversité comme lieu commun », dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 27-41.
- Beauchemin, J. (2010b). « Le pluralisme identitaire et le conflit des mémoires au Québec », dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois*, Bologne, Pendragon, p. 77-90.
- Belkhodja, C. (2008). « Le discours de la “nouvelle sensibilité conservatrice” au Québec », *Études ethniques canadiennes*, vol. 40, n° 1, p. 79-100.
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Cultures : Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- Bernard, L. et al. (1998). *L'éducation à la citoyenneté dans une perspective mondiale*, Montréal, Centre d'éducation interculturelle et de compréhension internationale (CÉICI).
- Bock-Côté, M. (2008). « À défaut de convaincre le peuple, en fabriquer un nouveau », *L'Action nationale*, vol. 98, n° 7, p. 107-132.
- Bosset, P. et al. (2010). « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février, p. A7.

Bouchard, G. (2010). « Laïcité. La voie québécoise de l'interculturalisme », dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois*, Bologne, Pendragon, Centro interuniversitario di studi quebecchesi, p. 109-142.

Camilleri, C. (1989). *Le choc des cultures*, Paris, L'Harmattan.

Centre d'éducation interculturelle et de compréhension internationale (CÉICI) (1995). *Une école démocratique, interculturelle et coopérative*. Montréal.

Commission européenne (2007). 2008, *L'année européenne du dialogue interculturel*, <http://ec.europa.eu/culture/portal/events/current/dialogue2008_fr.htm>, consulté le 6 mars 2011.

Conseil de l'Europe (2008). *Le livre blanc sur le dialogue interculturel. Vivre ensemble dans l'égalité de dignité*, Strasbourg.

Courtois, C. (2008). « Un rapport trudeauiste », *L'Action Nationale*, vol. 98, n° 9-10, p. 60-80.

Dasen, P. R. (2002). *Approches interculturelles : acquis et controverses*, <http://www.unige.ch/fapse/publications-ssed/RaisonsEducatives/REenligne/APPINT/intro_APPINT.pdf>, consulté le 5 avril 2011.

Dasen, P. et C. Perregaux (dir.) (2002). *Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation ?*, Bruxelles, De Boeck.

Delors, J. (1996). *L'éducation : un trésor est caché dedans*, rapport à l'UNESCO de la Commission internationale sur l'éducation pour le vingt et unième siècle, Paris, UNESCO.

De Schutter, H. (2004). « Gadamer and Interculturalism : Ethnocentrism or Authenticity ? », dans D. Powell et F. Sze (dir.), *Interculturalism. Exploring Critical Issues*, Oxford, Inter-Disciplinary Press, p. 51-57.

Facal, J. (2009). « L'idéologie multiculturaliste contre la nation québécoise », dans L. A. Richard (dir.), *La nation sans la religion? Le défi des ancrages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 155-185.

Faist, T. (2000). « Transnationalization in International Migration : Implications for the Study of Citizenship and Culture », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 3, n° 2, p. 189-222.

Fistetti, F. (2008). *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte.

Institut national de recherche pédagogique (INRP) (2007). *Approches interculturelles en éducation. Étude comparative internationale*, septembre, <lefiledubilingue.org/files/dossier_interculturel.pdf>, consulté le 5 avril 2011.

Gagnon, A.-G. (2010). « La diversité et la place du Québec au sein de la fédération canadienne », dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 247-261.

Gagnon, N. (2008). « De l'interculturalisme », *Recherches sociographiques*, vol. 49, n° 3, p. 523-535.

Gilroy, P. (2004). *After Empire : Melancholia or Convivial Culture*, Londres, Routledge.

Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life*, New York, Oxford University Press.

Hardy-Dussault, M. (2009). « Le port des signes religieux dans les établissements publics d'enseignement : comparaison des approches québécoise et française », dans P. Eid *et al.* (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 75-122.

Iacovino, R. (2010). « En matière de reconnaissance du pluralisme ethnoculturel, le Québec a-t-il les moyens de ses ambitions ? », dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 204-222.

Jacob, A. (2012). « L'intervention interculturelle à la lumière de la théorie de Jürgen Habermas », dans M. Labelle, J. Couture et F. Remiggi (dir.), *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la diversité et la citoyenneté*, Québec, Presses de l'Université du Québec, à paraître.

Jaggi, M. (2000). « First among Equalisers », *The Guardian*, 21 octobre, <<http://www.guardian.co.uk/books/2000/oct/21/philosophy>>, consulté le 4 avril 2010.

James, M. (2008). *Interculturalism : Theory and Policy*, Londres, The Baring Foundation.

Joppke, C. (2008). « Immigration and the Identity of Citizenship : The Paradox of Universalism », *Citizenship Studies*, vol. 12, n° 6, p. 533-546.

Joppke, C. (2007). « Transformation of Citizenship : Status, Rights, Identity », *Citizenship Studies*, vol. 11, n° 1, p. 37-48.

Karmis, D. (2008). « “Un couteau reste un couteau” ? Réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise », dans S. Gervais, D. Karmis et D. Lamoureux (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 249-264.

Kymlicka, W. (2003). « Multicultural States and Intercultural Citizens », *Theory and Research in Education*, vol. 1, n° 2, p. 147-169.

Kymlicka, W. (1998). *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press.

Labelle, M. (2012). « L'instrumentalisation des valeurs dans le débat sur la diversité et l'identité nationale au Québec », dans M. Labelle, J. Couture et F. Remiggi (dir.), *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir*, Québec, Presses de l'Université du Québec, à paraître.

Labelle, M. (2011). « Le débat migratoire se recentre sur la culture et la religion », dans M. Fahmy (dir.), *L'État du Québec*, Montréal, Boréal, p. 260-270.

Labelle, M. (2008a). « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux contemporains », dans S. Gervais, D. Karmis et D. Lamoureux (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 19-43.

Labelle, M. (2008b). « Les intellectuels québécois face au multiculturalisme : hétérogénéité des approches et des projets politiques », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 40, n^{os} 1-2, p. 33-56.

Labelle, M., A.-M. Field et J.-C. Icart (2007). *Les dimensions d'intégration des immigrants, des minorités ethnoculturelles et des groupes racisés au Québec*, Montréal, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, août, 145 p.

Labelle, M. et A. Marhraoui (2002). « Les enjeux de la citoyenneté et le transnationalisme : multiplicité des identités et des pratiques dans un contexte de double appartenance », dans M. Seymour (dir.), *États-nations, multinations et organisations supranationales*, Montréal, Liber, p. 353-367.

Ladmiral, J.-R. et E. M. Lipiansky (1989). *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin.

Lampron, L.-P. (2010). « La gestion du pluralisme religieux au Québec – Comment déroger à la Charte canadienne sans déroger à la liberté de religion », *Le Devoir*, 8 mars, p. A7.

Legoff, A. et D. Anctil. (2009). « Entretien avec Cécile Laborde », *Une revue multidisciplinaire sur les enjeux normatifs des politiques publiques et des pratiques sociales*, vol. 4, n^o 2, p. 112-129.

Linch, J. (1983). *The Multicultural Curriculum*, Londres, Batsford Academic and Educational.

Maclure, J. (2008). « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative », dans C. McAndrew, M. Milot, J.-S. Imbeault et P. Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, p. 215-242.

Ogay, T. (2002). « "Intercultural Communication" et psychologie des contacts de cultures, un dialogue interdisciplinaire et interculturel encore à construire », dans P. Dasen et C. Perregaux

(dir.), *Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation ?*, Bruxelles, De Boeck.

Ouellet, F. (1991). *L'éducation interculturelle. Essai sur le contenu de la formation des maîtres*, Paris, L'Harmattan, collection « Espaces interculturels ».

Pagé, M. (1993). *Courants d'idées actuels en éducation des clientèles scolaires multiethniques*, Québec, Conseil supérieur de l'éducation.

Parekh, B. (2006). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Parekh, B. (2000). *The Future of Multi-Ethnic Britain : Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, London, Profile Books.

Porcher, L. (1994). « La communication interculturelle au carrefour des générations », dans C. Labat et G. Vermes (dir.), *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan, p. 52-61.

Pouchepadass, J. (2007). « Le projet critique des *postcolonial studies* entre hier et demain », dans M.-C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Les Presses de Sciences Po, p. 173-218.

Powell, D. et F. Sze (2004). *Interculturalism. Exploring Critical Issues*, Oxford, Inter-Disciplinary Press.

Québec. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport, 22 mai.

Québec. Conseil des communautés culturelles et de l'immigration du Québec (CCCI) (1988). *Avis à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec relatif au projet de loi C-93 sur le maintien et la valorisation du multiculturalisme au Canada*, Montréal, CCCI, février.

Québec. Conseil supérieur de l'éducation (CSE). (1983). *L'éducation interculturelle*, Québec, CSE, avril.

Québec. Conseil supérieur de l'éducation (CSE). (1979). *L'école et les enfants de divers groupes ethniques et religieux*, Québec, CSE, août.

Québec. Ministère de l'Éducation (1985). *Rapport du Comité sur l'école québécoise et les communautés culturelles*, Québec, Comité sur l'école québécoise et les communautés culturelles.

Québec. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2008). *La diversité : une valeur ajoutée. Politique gouvernementale pour favoriser la participation de tous à l'essor du*

Québec, Montréal, Direction des affaires publiques et des communications du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

Québec. Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (MCCI) (1990a). *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Montréal, Direction des communications du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.

Québec. Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (MCCI) (1990b). *L'intégration des immigrants et des Québécois des communautés culturelles*, Québec, MCCI.

Quérin, J. (2009). *Le cours éthique et culture religieuse*, Montréal, Institut de recherche sur le Québec.

Rocher, F. et M. Labelle. (2010). « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité : compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois », dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 179-203.

Rocher, F., M. Labelle, A.-M. Field et J.-C. Icart (2007). *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*, rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 63 p.

Roy, G., G. Legault et L. Rachédi (2008). « Les modèles de pratique et les idéologies d'intervention », dans G. Legault et L. Rachédi, *L'intervention interculturelle*, 2^e édition, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, p. 101-119.

Rumbault, R.G. (1998). « Paradoxes and Orthodoxies of Assimilation », *Sociological Perspectives*, vol. 40, no. 3, p. 483-511.

Salée, D. (2010). « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec. Mythes, limites et possibles de l'interculturalisme », *Politique et sociétés*, vol. 20, n^o 1, p. 145-180.

Schmitter Heisler, B. (2000). « The Sociology of Immigration », dans C. Brettell et J. Hollifield (dir.), *Migration Theory*, New York, Routledge.

Schmitter Heisler, B. (1992). « The Future of Immigrant Incorporation : Which Models ? Which Concepts ? », *International Migration Review*, vol. 26, n^o 2, p. 623-645.

Seymour, M. (2010). « Une constitution interne comme remède au malaise identitaire québécois », dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 223-246.

Sibeud, E. (2004). « Post-colonial et colonial studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n^o 51-4bis, p. 87-95.

Toussaint, P. (2010). *La diversité ethnoculturelle en éducation. Enjeux et défis pour l'école québécoise*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

Toussaint, P. et G. Fortier (2002). *Rapport de recherche*, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Verne, É. (1987). « Les politiques de l'éducation multiculturelle : analyse critique », dans Centre pour la recherche et l'innovation dans l'enseignement (dir.), *L'éducation multiculturelle*, Paris, OCDE, p. 27-66.