

SOUS LA DIRECTION DE  
**MICHELINE LABELLE**  
**JOCELYNE COUTURE**  
**FRANK W. REMIGGI**

# La communauté politique en question

Regards croisés sur l'immigration,  
la citoyenneté, la diversité et le pouvoir



Presses de l'Université du Québec







# **La communauté politique en question**

Membre de  
L'ASSOCIATION  
NATIONALE  
DES ÉDITEURS  
DE LIVRES

### Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2  
Téléphone : 418 657-4399 – Télécopieur : 418 657-2096  
Courriel : puq@puq.ca – Internet : www.puq.ca

#### *Diffusion/Distribution :*

**Canada et autres pays :** Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand,  
Boisbriand (Québec) J7H 1N7 – Tél. : 450 434-0306/1 800 363-2864

**France :** Sodis, 128, av. du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77403 Lagny, France  
Tél. : 01 60 07 82 99

**Afrique :** Action pédagogique pour l'éducation et la formation, Angle des rues Jilali Taj Eddine  
et El Ghadfa, Maârif 20100, Casablanca, Maroc – Tél. : 212 (0) 22-23-12-22

**Belgique :** Patrimoine SPRL, 168, rue du Noyer, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél. : 02 7366847

**Suisse :** Servidis SA, Chemin des Chalets, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél. : 022 960.95.32



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

SOUS LA DIRECTION DE  
**MICHELINE LABELLE**  
**JOCELYNE COUTURE**  
**FRANK W. REMIGGI**

# **La communauté politique en question**

Regards croisés sur l'immigration,  
la citoyenneté, la diversité et le pouvoir



Presses de l'Université du Québec

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

Vedette principale au titre :

La communauté politique en question : regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté,  
la diversité et le pouvoir

Comprend des réf. bibliogr.

Publ. aussi en formats électroniques.

Comprend du texte en anglais.

ISBN 978-2-7605-3227-4

1. Diversité culturelle. 2. Émigration et immigration. 3. Citoyenneté. 4. Intégration sociale.

5. Ethnicité. 6. Nationalisme. I. Labelle, Micheline, 1940- . II. Couture, Jocelyne.

III. Remiggi, Frank W. (Frank William), 1951- .

HM1271.C65 2011 305.8 C2011-941659-X

Les Presses de l'Université du Québec reconnaissent l'aide financière du gouvernement  
du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada et du Conseil des Arts du Canada  
pour leurs activités d'édition.

Elles remercient également la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC)  
pour son soutien financier.

Mise en pages : Interscript

Couverture : Michèle Blondeau

2012-1.1 – *Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*

© 2012 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 1<sup>er</sup> trimestre 2012

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada

Imprimé au Canada

# Table des matières

---

|                           |   |
|---------------------------|---|
| <b>Présentation</b> ..... | 1 |
|---------------------------|---|

## PARTIE 1

### L'immigration et l'État-nation contemporain

|   |   |
|---|---|
| <b>Justice et immigration: l'ouverture des frontières ne suffit pas</b> ..... | 9 |
|---|---|

*Jocelyne Couture*

|   |    |
|---|----|
| 1. L'improbable convergence de l'immigration et de la justice .....   | 13 |
| 2. Gouvernance mondiale et institutionnalisation de l'injustice ..... | 17 |
| 2.1. Le Conseil de sécurité de l'ONU .....                            | 18 |
| 2.2. Le Fonds monétaire international .....                           | 21 |
| Conclusion.....   | 25 |
| Bibliographie.....  | 26 |

|   |    |
|---|----|
| <b>Immigration, Class, and Global Justice:<br/>Some Moral Considerations/Implications</b> ..... | 29 |
|---|----|

*Alex Sager*

|  |    |
|--|----|
| 1. Delusion and Indignation.....                     | 30 |
| 2. Managed Migration, Human Capital, and Class ..... | 33 |
| 3. Moral Implications .....                          | 39 |
| Bibliography.....                                    | 45 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>La sécurisation des contrôles migratoires et le droit d’asile en Europe et au Canada</b> .....                          | 47  |
| <i>Idil Atak</i>   |     |
| 1. La criminalisation de la migration irrégulière et le droit d’asile.....   | 50  |
| 2. Le discours sécuritaire légitimant .....  | 53  |
| 3. Le droit d’accès à l’asile vis-à-vis des mesures d’interception .....   | 56  |
| 4. L’instrumentalisation du droit dans la sécurisation du système d’asile .....  | 61  |
| Conclusion.....  | 65  |
| Bibliographie.....   | 66  |
| <b>La communauté politique en tant que fondement d’une théorie politique catalane de l’immigration : enjeux clés</b> ..... | 71  |
| <i>Ricard Zapata-Barrero</i>   |     |
| 1. La gestion de l’identité catalane dans le contexte espagnol.....  | 75  |
| 2. Bilan : la gouvernance de l’immigration en Catalogne.....   | 77  |
| 2.1. Pacte national sur l’immigration .....  | 84  |
| 2.2. Loi sur l’accueil.....  | 86  |
| 3. Défis : amorcer un débat sur le processus de définition d’une politique des frontières .....                            | 88  |
| 3.1. Franchissement des frontières territoriales.....  | 90  |
| 3.2. Franchissement de la frontière citoyenne.....   | 91  |
| 4. Conclusion .....  | 91  |
| Bibliographie.....   | 92  |
| PARTIE 2   |     |
| La diversité en tension  |     |
| <b>The Crisis of Multiculturalism in the UK</b> .....  | 97  |
| <i>Khursheed Wadia and Gill Allwood</i>  |     |
| 1. Definitional Framework .....  | 99  |
| 2. Establishment of a Liberal Consensus: 1964–1979.....  | 103 |
| 3. Multiculturalism as “Culturalism?”: 1979–1997.....  | 105 |
| 4. Multiculturalism and Community Cohesion: 1997–2001 .....  | 109 |
| 4.1. Community Cohesion: 2002–2005 .....   | 111 |
| 4.2. Community Cohesion: 2005–2010 .....   | 113 |

|                   |     |
|-------------------|-----|
| Conclusion.....   | 115 |
| Bibliography..... | 117 |

### **Une communauté nationale assiégée?**

|  |            |
|--|------------|
| <b>Le constat des « nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice » en France et au Québec.....</b> | <b>121</b> |
|--|------------|

*Chedly Belkhadja et Christophe Traisnel*

|   |     |
|---|-----|
| 1. Défendre la communauté nationale.....  | 124 |
| 1.1. Le cas français.....   | 126 |
| 1.2. Le cas québécois.....  | 128 |
| 2. Les principales caractéristiques du discours.....  | 129 |
| 2.1. Immigration de masse et communautarisme des populations émigrées. Images d'un chaos plus que d'une solution..... | 129 |
| 2.2. Un adversaire: la nouvelle gauche globalisée.....  | 130 |
| 2.3. Un repoussoir. L'Islam politique: un islam conquérant et arrogant.....   | 133 |
| 2.4. Le désir de passer à l'action.....   | 136 |
| Conclusion.....   | 141 |
| Bibliographie.....  | 142 |

### **La polarisation du discours sur l'islam en Occident:**

|                                |            |
|--------------------------------|------------|
| <b>éléments d'analyse.....</b> | <b>145</b> |
|--------------------------------|------------|

*Rachad Antonius*

|   |     |
|---|-----|
| 1. Introduction: une polarisation problématique.....                              | 146 |
| 2. Les manifestations de la polarisation.....                                     | 147 |
| 3. Le contexte géopolitique international.....                                    | 152 |
| 4. Polysémie des symboles: les significations changeantes du voile islamique..... | 155 |
| 5. Le cas du niqab: une différence fondamentale.....                              | 161 |
| 6. Les paradigmes de lecture.....   | 162 |
| 7. Les trois sphères de rapports de pouvoir.....                                  | 166 |
| Conclusion.....   | 167 |
| Bibliographie.....  | 168 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>À contre fil de la nation : les Québécois de culture musulmane .....</b>           | 171 |
| <i>Nâïma Bendriss et Jean-René Milot</i>  |     |
| 1. L'approche comparative: le soi et le non-soi .....                                 | 173 |
| 2. L'islam et la laïcité .....  | 176 |
| 3. L'islam et l'égalité entre les femmes et les hommes.....                           | 183 |
| Conclusion : l'islam et la menace à la cohésion sociale<br>et au vivre-ensemble ..... | 188 |
| Bibliographie.....  | 190 |

### PARTIE 3

#### La diversité et les pratiques sociales

|  |     |
|--|-----|
| <b>L'intervention interculturelle à la lumière de la théorie<br/>de Jürgen Habermas.....</b> | 197 |
| <i>André Jacob</i>   |     |
| 1. La théorie de l'agir communicationnel .....   | 199 |
| 2. La culture captive de sa définition .....   | 200 |
| 3. La culture comme fonction essentialiste.....  | 202 |
| 4. La construction de la culture .....   | 203 |
| 5. Le contexte général des pratiques <i>interculturelles</i> .....                           | 205 |
| 6. La décentration comme stratégie de base .....   | 206 |
| 7. Les connaissances culturelles et l'attitude hypothético-réflexive .....                   | 212 |
| 8. Les valeurs culturelles dans les <i>mondes</i> intersubjectifs.....                       | 213 |
| Bibliographie.....   | 214 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Diversité ethnoculturelle et conflictualité sociale:<br/>enjeux identitaires ou politiques?.....</b> | 217 |
| <i>Sid Ahmed Soussi</i>   |     |

|   |     |
|---|-----|
| 1. L'immigration : composante identitaire ou source<br>de conflictualité sociale? .....         | 221 |
| 2. Travail, syndicalisme et diversité ethnoculturelle:<br>une nouvelle conflictualité? .....    | 224 |
| 3. Quelques caractéristiques du syndicalisme au Québec<br>et de son rapport à la diversité..... | 227 |

|   |     |
|---|-----|
| 4. Les syndicats et les enjeux sociétaux et politiques<br>de la diversité ethnoculturelle: le cas de la CSN ..... | 229 |
| 5. Le discours syndical à l'adresse des milieux du travail .....  | 231 |
| 6. Les espaces sociaux du travail comme lieux structurants<br>de la socialisation professionnelle .....           | 232 |
| Bibliographie.....  | 234 |

**Les droits culturels : une clé d'analyse favorisant  
une approche décompartmentalisée des droits de la personne  
à l'heure des sociétés complexes .....** 237

*Lucie Lamarche*

|   |     |
|---|-----|
| 1. Les droits culturels de la personne en droit international .....   | 239 |
| 2. L'Observation générale des Nations Unies n° 21<br>et les droits culturels .....  | 243 |
| 2.1. Le contenu normatif du droit de participer<br>à la vie culturelle: la culture.....                                   | 244 |
| 2.2. La qualification du droit .....  | 245 |
| 2.3. La limitation du droit .....   | 246 |
| 2.4. Les violations du droit .....  | 246 |
| 2.5. Le Canada, le Québec et les Nations Unies: rendre compte<br>de la mise en œuvre de l'article 15(1)(a) du PIDESC..... | 247 |
| 3. Identité, culture, religion: même combat?<br>Réflexions sur le cas québécois .....                                     | 250 |
| 3.1. Contexte et confusion.....   | 250 |
| 3.2. Le parcours de la Cour suprême du Canada .....   | 253 |
| Conclusion.....   | 255 |
| Bibliographie.....  | 257 |

**Les jeunes issus de l'immigration: pour une réflexion  
et une analyse théorique dans la perspective interculturelle  
de l'école québécoise .....** 259

*Pierre Toussaint et Fernand Ouellet*

|  |     |
|--|-----|
| 1. Au Québec: parler français, une nécessité .....                                     | 262 |
| 2. Le Québec: un État laïc, mais l'école québécoise<br>est-elle vraiment laïque? ..... | 264 |
| 3. L'école québécoise a pour mission d'apprendre aux élèves<br>à vivre ensemble.....   | 265 |

|  |     |
|--|-----|
| 4. La politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle.....   | 266 |
| 5. Les principes d'action de la politique .....  | 266 |
| 6. L'intégration scolaire.....   | 267 |
| 7. Mais qu'est-ce que l'intégration?.....  | 267 |
| 8. L'éducation interculturelle .....   | 269 |
| 9. L'approche interculturelle à l'école, qu'est-ce que c'est? .....  | 271 |
| 10. La promotion de l'égalité des chances.....   | 272 |
| 11. La maîtrise du français, comme langue commune<br>de la vie publique .....  | 273 |
| 12. L'éducation à la citoyenneté démocratique<br>dans un contexte pluraliste .....                                     | 273 |
| 13. La diversité ethnoculturelle au sein du personnel scolaire .....   | 274 |
| 14. La formation du personnel scolaire.....  | 275 |
| 15. La réussite scolaire des jeunes issus de l'immigration .....   | 276 |
| 15.1. Pour favoriser la réussite scolaire de jeunes issus<br>de l'immigration, quelle école doit-on privilégier? ..... | 276 |
| 15.2. Pourquoi un tel projet à Montréal en 2010-2011? .....  | 277 |
| 15.3. Pour cela, faut-il s'isoler du reste de la société? .....  | 277 |
| 15.4. Quoi faire et comment faire?.....  | 278 |
| Conclusion.....  | 279 |
| Bibliographie .....  | 279 |

## PARTIE 4

### La citoyenneté et la communauté politique

|  |            |
|--|------------|
| <b>Des Français comme les autres? La communauté des citoyens<br/>à l'épreuve des ruptures postcoloniales et de l'expérience<br/>des minorités racisées .....</b> | <b>283</b> |
|--|------------|

*Ahmed Boubeker*

|  |     |
|--|-----|
| 1. Crise du modèle d'intégration et ruptures postcoloniales .....  | 285 |
| 1.1. Une société française d'ores et déjà postcoloniale.....       | 287 |
| 2. Du regard des autres à une politique de la reconnaissance ..... | 290 |
| 2.1. Les «zoufris» invisibles de la première génération.....       | 291 |
| 2.2. Les héros beurs de la deuxième génération.....                | 293 |
| 2.3. La nouvelle génération d'une politique de la reconnaissance.. | 296 |

|                    |     |
|--------------------|-----|
| Conclusion.....    | 300 |
| Bibliographie..... | 301 |

### **Être citoyen et rester étranger : la double citoyenneté**

|                                    |            |
|------------------------------------|------------|
| <b>au Canada et en France.....</b> | <b>303</b> |
|------------------------------------|------------|

*Bruno Dupeyron*

|  |     |
|--|-----|
| 1. La double citoyenneté comme outil de contrôle social<br>des immigrants et expatriés.....  | 308 |
| 1.1. Le rejet de la double citoyenneté au xx <sup>e</sup> siècle .....   | 308 |
| 1.2. La double citoyenneté en France aux xix <sup>e</sup> et xx <sup>e</sup> siècles :<br>de l'interdiction à l'indifférence ..... | 311 |
| 2. L'action publique actuelle dans le champ de la double citoyenneté :<br>consentir et discriminer .....                           | 313 |
| 2.1. L'acquisition de la double citoyenneté et ses limites .....   | 314 |
| 2.2. Les droits et obligations des binationaux .....   | 315 |
| 3. La double citoyenneté perçue comme une citoyenneté déviante :<br>la stigmatisation de « paracitoyens ».....                     | 317 |
| 3.1. Le double citoyen, un citoyen déviant .....   | 317 |
| 3.2. Les binationaux : des « paracitoyens » ? .....  | 319 |
| Conclusion.....  | 320 |
| Bibliographie.....   | 321 |

### **Les questions de citoyenneté, de diversité et de nation**

|   |            |
|---|------------|
| <b>en référence au récent débat sur l'identité nationale en France.....</b> | <b>325</b> |
|---|------------|

*Catherine Wihtol de Wenden*

|  |     |
|--|-----|
| 1. Des débats sur l'identité nationale .....                       | 327 |
| 1.1. Identité nationale et identité française.....                 | 327 |
| 1.2. Le retour de l'identité nationale .....                       | 328 |
| 2. À la citoyenneté et à la diversité.....                         | 331 |
| 2.1. La citoyenneté, une notion évolutive .....                    | 331 |
| 2.2. La diversité, une lente prise de conscience .....             | 333 |
| 2.3. Les statistiques ethniques, une réponse en demi-teintes ..... | 337 |
| Conclusion.....  | 340 |
| Bibliographie.....   | 340 |

|   |            |
|---|------------|
| <b>L'instrumentalisation des valeurs dans le débat sur la diversité,<br/>l'identité nationale et la citoyenneté au Québec .....</b> | <b>343</b> |
| <i>Micheline Labelle</i>  |            |
| 1. Les tensions de la citoyenneté .....   | 345        |
| 2. Le discours des acteurs politiques .....   | 346        |
| 3. Le discours des intellectuels .....  | 352        |
| 3.1. La querelle des manifestes .....   | 352        |
| 3.2. Les positions intellectuelles et politiques environnantes .....  | 355        |
| 4. Le dialogue interculturel. Faire face au dissensus .....   | 358        |
| Conclusion.....   | 360        |
| Bibliographie.....  | 363        |
| <b>Notices biographiques.....</b>   | <b>367</b> |

## Présentation

---

Avec l'accroissement voire l'accélération de la mondialisation économique et culturelle, en particulier depuis la chute du mur de Berlin et le démantèlement de l'URSS, une opinion, qui aurait, jusqu'il y a peu, été taxée d'incongruité, semble avoir gagné le statut d'évidence : la pertinence, sinon l'existence de l'État-nation et du système étatique mondial serait menacée ou, à tout le moins, appellerait à une profonde redéfinition des attributs, des structures et du rôle traditionnellement dévolus aux États. On ne saurait nier, certes, que la multiplication des accords de libre-échange et autres ententes bilatérales ou multilatérales a forcé plusieurs, sinon la quasi-totalité des États à moduler la conception – au demeurant souvent idéalisée – de leur propre souveraineté, notamment dans les domaines économique et juridique. On peut aussi penser aux contraintes et conditions imposées par des organismes internationaux, soit aux pays en développement pour qu'ils puissent recevoir l'aide dont ils ont besoin pour s'intégrer à l'économie mondiale, soit aux États « imprudents » en quête de moyens pour rétablir une économie chancelante qui menace l'équilibre économique global, comme on le voit présentement en Irlande, au Portugal et en Grèce. Un autre indice souvent mentionné de la crise alléguée des États est la désaffection des citoyens pour la politique nationale au profit d'un intérêt grandissant pour des enjeux globaux, comme l'environnement, la paix dans le monde ou la mondialisation elle-même. Portés par l'accroissement phénoménal des moyens de communication et le rétrécissement du monde qui l'accompagne – qui sont aussi des aspects de la mondialisation –, les citoyens seraient désormais citoyens du monde ; ils auraient cessé de s'intéresser aux affaires de l'État et délaissé ses institutions, confirmant du coup sa désuétude.

Au-delà de ce portrait d'un « nouvel ordre mondial » ou, à tout le moins, d'un échiquier géopolitique assujéti à des règles du jeu modifiées, où les frontières s'évanouissent et où s'amalgament jusqu'à l'extinction les cultures et les traditions nationales, il faut cependant reconnaître que la mondialisation n'est pas (encore) venue à bout des États, des sociétés qui les composent, et des divers problèmes que pose la cohabitation au sein de leurs institutions traditionnelles. Bien au contraire, la mondialisation a souvent contribué à enclencher en série des situations qui se répercutent au niveau social et étatique et qui, de ce fait, appellent un accroissement du rôle traditionnel des États, de leurs institutions et de leurs citoyens.

Ainsi, la mondialisation économique, et l'implantation des multinationales qui en est un des piliers, dans les endroits jusque-là inaccessibles au commerce et à l'exploitation des ressources naturelles, a-t-elle créé un sentiment de dépossession qui s'est manifesté de multiples façons à l'échelle nationale : mouvements de citoyens réclamant de leurs gouvernements locaux la reprise en main de leur souveraineté économique, énergétique et environnementale, réaffirmation des identités fondées sur l'origine nationale ou ethnique, l'appartenance religieuse ou la langue, et qui, dans certains cas, ont réactivé des sectarismes latents et, d'une façon générale, la recrudescence des nationalismes. Les bouleversements des modes de production locaux générés par l'arrivée des multinationales dans les pays en développement – pensons ici à l'agriculture industrielle – n'ont pas épargné non plus les populations locales réduisant de larges segments de celles-ci au chômage, à la pauvreté, sinon à la misère, tous facteurs de conflits sociaux et de mouvements migratoires. Par ailleurs, la délocalisation des entreprises alléchées par la perspective de réduire leurs coûts de production n'a pas manqué de causer, à l'autre extrémité du spectre, l'appauvrissement des travailleurs, l'érosion des solidarités qui, depuis des lustres, consolidaient leur rapport de force avec les patrons et une méfiance viscérale des immigrants et des travailleurs étrangers vus comme des compétiteurs, sinon comme les responsables de leur destitution.

Dans toutes ces situations comme dans bien d'autres parmi celles qu'a pu créer la mondialisation, c'est aux États, à leur gouvernement et à la société toute entière qu'il appartient de restaurer, voire de réinventer la trame des communautés politiques. Non pas en érigeant des barrages à la mondialisation, mais en contribuant à la création des institutions d'une gouvernance globale juste et efficace, capable d'enrayer à la source les obstacles qu'elle oppose présentement à la bonne compréhension et à une orchestration raisonnée des phénomènes liés à l'immigration, à l'ethnicité et à la citoyenneté.

La Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) s'intéresse depuis plusieurs années à l'analyse, à l'articulation théorique et aux multiples facettes de ces différentes composantes du tissu social, avec la contribution de chercheurs québécois et internationaux. Ce n'est donc pas un hasard

si elle a voulu rassembler dans le présent ouvrage des textes inédits qui, ensemble, tracent un état des lieux de la problématique dans laquelle s'insèrent maintenant ces questions et indiquent des pistes à suivre pour en débattre profitablement. Plusieurs questions se posent maintenant, dont celle, au premier chef, qui concerne la capacité des appareils d'États contemporains de cimenter des communautés politiques dans un contexte de mobilité spatiale accrue et de transnationalisme croissant. Il faut s'interroger en outre sur les fondements normatifs des diverses conceptions – communautariennes, libérales ou cosmopolitiques – de la citoyenneté et de la communauté politique, de même que sur l'efficacité des différents modèles d'intégration envisagés présentement pour ce qui est de lutter contre la discrimination, et de promouvoir l'égalité et la démocratie. Rassemblant des collaboratrices et collaborateurs d'Europe, du Québec, du Canada anglais et des États-Unis, l'ouvrage questionne en fait, sous des angles différents, la pertinence théorique de la notion de communauté politique lorsqu'il s'agit de penser le pluralisme résultant de l'immigration internationale, et il pose un regard critique sur le rôle que cette notion joue dans les approches courantes des phénomènes liés à la diversité.

L'ouvrage est divisé en quatre sections.

Dans la première, intitulée « L'immigration et l'État-nation contemporain », deux philosophes s'adressent d'abord à la question de la justice des politiques migratoires. Jocelyne Couture explore le bien-fondé de l'idée voulant que les politiques étatiques visant à restreindre l'immigration sont inéquitables et que, conséquemment, la justice cosmopolitique requiert l'ouverture des frontières. Elle montre les limites de cette position normative en arguant que l'égalité cosmopolitique est compromise au premier chef par l'existence de profondes disparités structurelles tant au sein de la communauté internationale qu'à l'intérieur des communautés politiques, si bien que l'injonction faite aux États d'ouvrir leurs frontières reste très en deçà des conditions dans lesquelles pourrait être réalisée la justice globale. Alex Sager, de son côté, défend l'idée que la justice des politiques d'immigration doit être évaluée non pas à l'aune du discours libéral abstrait qui domine présentement ce champ d'études, mais plutôt à la lumière d'une analyse en termes de classes, susceptible de mettre en évidence le rôle du capital humain dans la gestion de l'immigration. À partir d'une étude des programmes mis sur pied par le gouvernement du Canada pour recruter des travailleurs agricoles saisonniers et des aides domestiques, il montre que la domination et l'exploitation sont inhérentes à plusieurs de ces politiques migratoires et que celles-ci, par conséquent devraient être envisagées dans le contexte plus large de la justice globale. Dans la même section, Idil Atak aborde, elle aussi, le thème de la justice, mais dans une perspective juridique. Privilégiant une approche comparative qui expose la tendance à associer les enjeux de sécurité aux questions de migration tant en Europe qu'en Amérique du Nord, Atak montre

comment les contrôles migratoires et la coopération accrue entre les États ont transformé les normes et les politiques nationales, engendrant du coup des atteintes aux droits fondamentaux des étrangers, notamment des demandeurs d'asile. Ricard Zapata-Barrero, pour sa part, se penche sur un problème que le lecteur québécois sera spécialement en mesure d'apprécier, à savoir, les effets incongrus, sur les peuples minoritaires qui doivent veiller à la pérennité de leur langue, des politiques d'immigration adoptées par un gouvernement central. L'auteur examine la « voie distincte » que poursuit la Catalogne en liant étroitement la politique régionale d'immigration et la loi sur la langue catalane.

La deuxième section, « La diversité en tension », traite des polémiques et des crises qui au cours des dernières années ont ébranlé nos acquis concernant le pluralisme et secoué ainsi le monde occidental. Khursheed Wadia et Gill Allwood, examinent les différents modèles de gestion de la diversité adoptés au Royaume-Uni depuis les années 1960. Les auteurs arguent que le modèle fondé sur la cohésion communautaire, qui a remplacé depuis une décennie le multiculturalisme comme rempart à la discrimination, a pour effet de déresponsabiliser l'État et de reporter sur les individus la tâche de combattre les inégalités fondées sur les différences ethniques et « raciales ». Chedly Belkhodja et Christophe Traisnel analysent la critique conservatrice du multiculturalisme selon laquelle la diversité et le pluralisme culturel contribuent à détacher les citoyens de l'héritage national au sein duquel ils se trouvent ancrés et fragilisent, ce faisant, l'identité nationale. Les auteurs montrent comment cette critique s'est affirmée depuis quelques années en France et au Québec. Rachad Antonius, pour sa part, s'intéresse à la place de l'islam dans l'espace public des sociétés occidentales, et plus précisément aux termes du débat dans lequel se posent les controverses entourant cette question. Selon lui, les différentes approches de l'expression religieuse dans l'espace public se heurtent à la polysémie de celle-ci et négligent, entre autres choses, le fait qu'elle constitue une transposition, en contexte minoritaire, d'un discours majoritaire dans les sociétés arabes et islamiques. Naïma Bendriss et Jean-René Milot dressent un constat critique des perceptions négatives dont les Québécois de culture musulmane font l'objet et examinent comment elles sont construites à partir de concepts « lourds », tels celui de laïcité, d'égalité entre les hommes et les femmes ou encore d'universalisme.

La troisième section, « La diversité et les pratiques sociales », analyse quelques-unes des nouvelles pratiques sociales induites par la diversification ethnoculturelle. Dans son chapitre, André Jacob emprunte à Jürgen Habermas le cadre théorique de l'agir communicationnel pour montrer que, contrairement à ce que présupposent la plupart des conceptions courantes de la culture, celle-ci n'est pas un attribut essentiel et réifiable des individus, mais qu'elle s'inscrit plutôt dans les références idéologiques des classes dominantes. Les

différences culturelles, et l'idée même de minorité culturelle, seraient ainsi des construits sociaux qui servent la plupart du temps à justifier le statut de dominant. Les valeurs attribuées à la culture se vivent donc dans ce qu'Habermas nomme le *monde vécu intersubjectivement*. Sid Ahmed Soussi propose pour sa part une analyse critique des enjeux politiques et identitaires que soulève la diversification ethnoculturelle dans les milieux de travail et de l'action syndicale dans les débats portant sur l'intégration de l'immigration. Il retrace, dans cette perspective, une certaine évolution de la conflictualité politique et s'interroge sur le modèle de communauté politique dont le Québec devrait se doter. S'appuyant sur la reconnaissance par l'Organisation des Nations Unies (ONU) des droits culturels, incluant la liberté fondamentale de religion, Lucie Lamarche propose une relecture des décisions de la Cour suprême du Canada qui ont enflammé le débat québécois en opposant la liberté fondamentale de religion et le droit à l'égalité, y compris le droit des femmes à l'égalité. Selon elle, les droits culturels offrent une clef d'analyse de l'interdépendance des droits de la personne qui favorise une approche décompartimentée de ceux-ci à l'heure des sociétés complexes. Pour clore cette section, Pierre Toussaint et Fernand Ouellet portent un regard critique sur l'état de la laïcité et du pluralisme dans le milieu scolaire du Québec. Ils passent en revue les principales étapes de la mise en place du concept d'éducation interculturelle et proposent des pistes pour l'intégration des jeunes issus de l'immigration et appartenant aux minorités racisées.

La quatrième section, «La citoyenneté et la communauté politique», s'intéresse aux récents débats portant sur la citoyenneté et l'identité nationale. Ahmed Boubeker esquisse le portrait de la société des citoyens mise à l'épreuve des ruptures postcoloniales et de l'expérience des minorités racisées. Il décrit le contexte actuel dans lequel s'affirme l'émergence des minorités racisées dans l'espace public français. Il explore ensuite une autre trame de l'histoire contemporaine à travers trois figures générationnelles des luttes des laissés-pour-compte du modèle français d'intégration. Bruno Dupeyron offre une analyse sociohistorique comparée des politiques de double citoyenneté au Canada et en France qui met en évidence l'évolution parallèle du cadre juridique et des pratiques administratives des deux pays en cette matière, et cela en dépit de trajectoires historiques et migratoires différentes. Il souligne que les réformes législatives récentes ont limité, dans chacun des deux pays, le champ de la double citoyenneté, et ont pour effet de stigmatiser et de discriminer certains citoyens. L'auteur nous invite à nous interroger sur la redéfinition paradoxale de la communauté politique, au sein de laquelle des droits fondamentaux sont inégalement répartis entre ses membres. Catherine Wihtol de Wenden s'intéresse au récent débat sur l'identité nationale en France. Rappelant le caractère évolutif d'une «citoyenneté à la française» fortement questionnée au cours des deux dernières décennies par l'Europe et par l'immigration dans un contexte mondialisé, elle explique comment le débat sur

l'identité nationale s'est rigidifié et à finalement manqué son but, en faisant l'impasse sur la mutation des contenus de la citoyenneté vis-à-vis de l'immigration. Pour clore cette section, Micheline Labelle explore les tensions inhérentes entre les composantes de la citoyenneté. Elle montre comment les «valeurs publiques communes» ont été instrumentalisées dans les débats récents au Québec sur des questions telles que l'aménagement de la diversité culturelle, les accommodements raisonnables, la laïcité et les idéologies du multiculturalisme et de l'interculturalisme. Son chapitre explore les législations et les moments critiques qui ont marqué ces débats, en analyse les enjeux théoriques et politiques et propose des pistes pour mieux articuler interculturelisme et citoyenneté en insistant sur le statut précaire du régime de société québécois dans l'ensemble canadien.

*Partie*

---

**1**

L'IMMIGRATION  
ET L'ÉTAT-NATION  
CONTEMPORAIN



# JUSTICE ET IMMIGRATION

## L'ouverture des frontières ne suffit pas<sup>1</sup>

Jocelyne Couture

### RÉSUMÉ

*Plusieurs théoriciens de la justice globale soutiennent que la justice requiert l'ouverture des frontières et que les politiques étatiques visant à restreindre l'immigration sont injustes. L'objectif de ce chapitre est plutôt de déconstruire l'idée selon laquelle l'ouverture des frontières, dans le monde actuel, générerait des situations qu'on pourrait qualifier de justes. La thèse défendue est que pour réaliser l'adéquation entre immigration et justice, davantage doit être fait que de simplement ouvrir les frontières. L'argument s'appuie sur le constat des inégalités qui frappent aussi bien le contexte social et politique dans les pays développés que la structure institutionnelle de la gouvernance mondiale, en partie responsable du déclenchement des flux migratoires que les États tentent ensuite d'endiguer.*

---

1. Je remercie Micheline Labelle pour ses commentaires sur une version antérieure de ce chapitre.

Plusieurs théoriciens de la justice globale soutiennent que la justice requiert l'ouverture des frontières et que les politiques étatiques visant à restreindre l'immigration sont injustes (Kukathas, 2005 ; Bomme et Geddes, 2001 ; Hayter, 2001 ; Barry et Goodin, 1992 ; Carens, 1987). Après tout, la plupart des gens qui désirent émigrer le font parce qu'ils jugent que leurs chances d'améliorer leur sort se trouvent ailleurs que dans le pays où ils vivent. Permettre aux migrants en provenance de pays pauvres, et aux réfugiés fuyant la guerre ou un régime autoritaire, d'entrer dans des pays développés et démocratiques et, à terme, d'en obtenir la citoyenneté ferait en sorte que davantage de personnes dans le monde bénéficient d'une meilleure vie, d'un meilleur environnement social et, par-dessus tout, jouissent, en tant que citoyens à part entière, des mêmes droits et libertés. Dans un article qui a fait école, Joseph Carens argue que la citoyenneté dans les pays développés fonctionne sur le principe du privilège féodal. Tout comme le privilège féodal déterminait à la naissance les options de vie de chacun, ainsi la citoyenneté fixe selon le lieu de naissance l'ensemble et la qualité des options offertes aux citoyens. Selon lui, les politiques qui visent à restreindre l'immigration dans les démocraties occidentales protègent, sur une base moralement arbitraire, un système de privilèges injustes (Carens, 1987, p. 251-273). D'autres penseurs (Tan, 2004 ; Möllendorf, 2002), adeptes d'une justice cosmopolitique, ont de leur côté attaqué l'idée voulant que nos devoirs moraux à l'endroit de nos compatriotes (les obligations associatives) aient une priorité morale sur nos devoirs envers le reste du genre humain (obligations cosmopolitiques). Ils en arrivent, eux aussi, à la conclusion, que l'ouverture des frontières est un devoir de justice qui incombe à toute société.

Il existe bien sûr des débats au sein de ceux qui endossent cette position. Certains pensent qu'elle est valide sauf dans les cas où l'immigration risque de mettre en péril de quelque façon les intérêts légitimes d'une société ; autrement dit, lorsque les gains des immigrants par rapport à leur situation initiale se font au détriment de la population d'accueil. Les intérêts légitimes d'une société sont souvent conçus en termes économiques, mais ils le sont parfois en termes culturels. Par exemple, certains pensent qu'un pays peut légitimement limiter l'immigration à partir du moment où elle risque de compromettre le niveau de vie ou le niveau d'emploi de sa propre population. D'autres, Kok Chor Tan (2002) et Michael Walzer (1981), par exemple, arguent qu'une immigration massive peut dans certains cas mettre en péril la langue et la culture nationales. Mais tous pensent qu'une limitation de l'immigration, même lorsqu'elle peut être moralement justifiée, doit en contrepartie s'accompagner de mesures compensatoires destinées à améliorer de manière différente le sort des immigrants potentiels et des demandeurs d'asile. Et tous s'entendent également pour dire que les cas où un contrôle de l'immigration s'avère moralement justifié sont très rares, qu'ils doivent être analysés avec

circonspection et que, la plupart du temps, ils sont faussement allégués par des États simplement désireux de se soustraire à leurs obligations fondamentales en matière d'immigration. La position de base de ces théoriciens demeure donc la même : la justice requiert l'ouverture des frontières et les politiques étatiques visant à restreindre l'immigration sont injustes.

Je veux défendre, dans ce chapitre, l'idée que la convergence de l'immigration et de la justice globale, alléguée par ces théoriciens, manque de crédibilité à la fois aux plans normatif et empirique. Ma critique de cette doctrine ne constitue pas – et n'implique pas non plus – un plaidoyer pour un contrôle sévère de l'immigration. Bien au contraire, mon but est plutôt de m'opposer à l'idée selon laquelle l'ouverture des frontières, dans le monde actuel, génère des situations qu'on peut qualifier de justes. Ma position est donc que pour réaliser l'adéquation entre immigration et justice, il faut faire plus que de simplement ouvrir les frontières.

Dans un premier temps, je ferai valoir que l'ouverture de leurs frontières par des pays où règnent déjà de profondes inégalités – ce qui est le cas, à des degrés divers, de tous les pays qu'on dit développés et démocratiques – ne peut pas garantir aux nouveaux arrivants un statut d'égalité au sein d'une communauté politique. Les contraintes énoncées dans les politiques d'immigration peuvent être vues comme des conditions d'accès à une communauté politique, mais celle-ci ne peut offrir que ce qu'elle a dans le contexte actuel, les communautés politiques n'ont que peu à offrir en termes d'égalité et de justice.

Dans un deuxième temps, je soutiendrai qu'un argument similaire peut s'appliquer à la « communauté internationale », dont les inégalités structurelles et entretenues génèrent, entre les États qui la composent, une hiérarchie qui détermine directement la « valeur » différenciée de la citoyenneté sur une échelle mondiale. J'arguerai que ces inégalités au sein de la communauté internationale non seulement sont en partie responsables de la teneur des politiques étatiques qui visent à limiter l'immigration, mais aussi que, s'ajoutant aux inégalités qui minent déjà les communautés politiques, elles compromettent définitivement l'idéal d'égalité cosmopolitique.

Finalement, je montrerai par des exemples comment le présent contexte international institutionnalise l'inégalité des États et devient ainsi un facteur important dans le déclenchement des flux migratoires que les pays développés tentent de contrôler. J'arguerai que dans la conjoncture actuelle, l'injonction faite aux États d'ouvrir leurs frontières reste bien en deçà – et probablement très à côté – des conditions dans lesquelles pourrait être réalisée la justice globale.

En filigrane de cette discussion se dessine une critique plus fondamentale d'une certaine philosophie politique et, plus précisément, d'un usage que j'estime déviant, quoique fort répandu, de l'approche normative faisant appel à ce qu'on nomme la théorie idéale. L'idée de base, thématifiée par John Rawls,

est qu'une théorie de la justice comporte deux parties, une théorie idéale et une théorie non idéale (1987, p. 35, 281-284). La théorie idéale trace les contours d'une société idéalement juste. Rawls insiste sur le fait que le concept de justice pertinent pour ce faire est celui de justice institutionnelle. Ainsi, à partir de quelques principes de justice résumant l'essentiel des jugements moraux ayant cours dans une société donnée (comme la liberté, l'égalité, etc.), la théorie idéale identifie les institutions, les processus et les mécanismes de base qui, souscrivant à ces principes, assureront leur application la plus efficace possible aux secteurs clés de la vie au sein d'une communauté politique, comme ceux qui concernent, par exemple, la distribution de la richesse, la représentation politique, le fonctionnement des cours de justice et l'accès à l'éducation. Cette construction idéale exerce une double fonction dans une théorie de la justice. Selon Rawls, en effet, elle doit nous permettre de mieux identifier ce qui, dans « la vie sociale et politique, où souvent l'injustice règne », doit être corrigé et elle indique aussi comment améliorer les institutions et les pratiques injustes. Bref, la théorie idéale doit servir de guide à cette seconde partie d'une théorie de la justice, qui est la théorie non idéale, celle-là même qui vise à débusquer et à corriger les injustices d'une société injuste ou imparfaitement juste.

Selon Rawls, la théorie idéale est « le complément essentiel de la théorie non idéale ». Soulignant le caractère institutionnel de la première, il affirme que sans elle, les politiques et les réformes sociales s'exposent à l'incohérence et que leurs conséquences sur l'ensemble de la vie en société demeurent, au mieux, imprévisibles. Certains théoriciens de la justice globale semblent être restés sourds à l'avertissement formulé par Rawls. Partant d'injustices qui affectent le monde contemporain, ils cherchent à déterminer quelles en seraient les solutions en regard d'un idéal de justice. C'est sur un tel arrière-plan, qui présuppose une conception de la justice globale mais qui n'en assume pas la dimension institutionnelle, que doit être lue l'injonction faite aux États d'ouvrir leurs frontières à l'immigration : dans un monde parfaitement juste, chacun devrait pouvoir profiter de ce que les communautés politiques les mieux nanties et les mieux organisées offrent à leurs citoyens. L'incongruité de cette position saute aux yeux ; on peut en effet penser que dans un monde parfaitement juste, où la justice est caractérisée par l'égalité économique politique et sociale de tous, la plus grande partie des facteurs qui poussent présentement les populations sur les chemins de la migration, et qui sont des facteurs d'injustice, auraient été éradiqués. Dans un tel contexte, l'ouverture inconditionnelle des frontières porterait peu à conséquence. Mais l'incongruité, ici, n'est qu'un aspect accessoire de ce que je reproche à ces appels inconsidérés à une théorie idéale. Ce que je leur reproche plus fondamentalement est de formuler à la pièce des solutions supposément idéales aux injustices actuelles sans même se donner les moyens de voir comment ces « solutions » s'insèrent dans des structures institutionnelles favorables à la justice. À défaut de le

faire, ces théoriciens de la justice globale dont il a été question plus haut demeurent incapables de remonter la chaîne causale des injustices qu'ils déplorent avec raison et, par conséquent, incapables de cibler correctement les mesures à prendre pour les corriger.

Dans ce qui suit, il sera peu question de ce cadre théorique et de la méthodologie qu'il sous-tend. Ce que je retiens cependant de la conception rawlsienne de la justice, et qui inspire mon propos sur l'immigration, c'est que la justice au sein d'une société et entre les sociétés est fonction de l'ensemble des institutions et des processus qui, de près ou de loin, structurent l'espace public.

## 1. L'IMPROBABLE CONVERGENCE DE L'IMMIGRATION ET DE LA JUSTICE

La thèse voulant que l'ouverture des frontières soit un devoir de justice pour les États et les sociétés est une thèse radicale qui incrimine au premier chef une pratique courante dans les pays développés. Elle prône donc le renversement d'une tendance qui ne fait que s'accroître au fil des ans<sup>2</sup> et qui s'explique peut-être, sans pour autant en être justifié, par les limites réelles de la capacité d'accueil des États ou par divers facteurs ayant trait à l'accroissement du nombre des migrants potentiels, tels l'écart de richesse entre les pays, les moyens de communication et les médias qui étalent en plein jour la disparité des modes de vie.

Si la pratique qui consiste à restreindre le volume de l'immigration n'est pas en soi injuste, il en va autrement de la manière dont les pays développés sélectionnent les immigrants qu'ils accueillent. En effet, il ne s'agit plus alors simplement de contrôler le nombre des immigrants, mais de contrôler leur « qualité ». Le privilège d'être accueilli est accordé non pas en fonction de la gravité des motifs qui poussent à vouloir émigrer, mais en fonction de la capacité des migrants à satisfaire ce que les pays estiment être leurs propres intérêts, pour la plupart des intérêts économiques. Il y a certainement une injustice, du point de vue de la justice globale, à accueillir les entrepreneurs et les médecins étrangers, qui ne sont généralement pas les plus démunis dans leur pays d'origine, tout en refusant l'accès aux plus démunis.

---

2. Selon les données des Nation Unies, le nombre des pays « ayant adopté des politiques visant à réduire l'immigration est passé de 6 % en 1976 à 40 % en 2001 », <<http://www.un.org/News/fr-press/docs/2006/AG10494.doc.htm>>.

Une deuxième source d'injustice touche les citoyens issus de l'immigration au sein même de leur nouvelle société d'accueil. Car même dans les sociétés dites démocratiques, le racisme, la discrimination, les préjugés leur ferment plusieurs portes. Les statistiques abondent pour montrer que même ceux qu'on appelle les immigrants de seconde ou de troisième générations sont sous-employés par rapport à la population générale, que leurs salaires, lorsqu'ils travaillent, sont inférieurs et qu'ils sont sous-représentés dans les administrations, la fonction publique ainsi que dans les partis politiques<sup>3</sup>. Pour ces citoyens issus de l'immigration, l'idée qu'en devenant citoyens dans un pays démocratique ils seront des citoyens égaux relève de la fiction. L'ouverture des frontières, pour eux, n'est pas synonyme de justice.

Non plus qu'elle ne l'est pour ces milliers de migrants qui n'ont aucune chance de devenir citoyens dans le pays où ils vivent, travaillent et, souvent, élèvent leurs enfants. La présence de ces migrants répond aux nécessités économiques des États qui ont trouvé le moyen de tirer parti de leur contribution sans se compromettre en faisant, depuis quelques décennies, ce que les gouvernements nomment la gestion de l'immigration (*managed immigration*) (Kofman, 2005). Les migrants sont alors classés en des catégories administratives qui vont de résidents à long terme, de détenteurs de permis temporaires, de travailleurs saisonniers, de sans-papiers, etc. Ces catégories définissent les devoirs et les privilèges différenciés de ceux qui en font partie. Les plus choyés sont souvent des scientifiques, des créateurs, des administrateurs qui contribuent activement, souvent pendant plusieurs années, au bénéfice et au développement d'une société, mais qui se voient refuser la citoyenneté pour leurs enfants qui y sont nés<sup>4</sup>. D'autres sont des travailleurs ayant œuvré à un projet de développement et qui se voient à terme renvoyés dans leurs pays d'origine. D'autres encore sont des ouvriers appelés à la rescousse pour le temps des récoltes, qui ne bénéficient d'aucune protection sociale et qui, entre-temps sont retournés « chez eux ». Finalement, il y a ces travailleurs de l'ombre voués à des tâches que nul citoyen n'accepterait de faire, mais qui risquent chaque jour d'être reconduits à la frontière, sinon emprisonnés. Chacune de ces catégories est assortie de conditions dont la fonction est, dans les faits, de dissuader les migrants de demander la citoyenneté<sup>5</sup>. Plus important pour ce qui a trait à l'égalité, ce sont des catégories qui, formellement et

3. Voir à ce sujet les rapports annuels du Système d'observation permanente des migrations (SODEMI). Pour le rapport 2010, consulter *International Migration Outlook: SODEMI 2010*.

4. Par exemple, en Suisse, un pays où la population étrangère atteint 21,9%, le droit du sol n'existe pas.

5. Certains pays exigent un délai entre l'expiration d'un permis temporaire et la demande de citoyenneté alors qu'une condition pour qu'une telle demande soit recevable est la présence continue sur le territoire pendant un certain nombre d'années.

légalement, créent des stratifications sociales. Les États sont parfois contraints par leurs besoins ponctuels d'ouvrir les frontières, mais ils sont habituellement très astucieux lorsqu'il s'agit de maintenir une forte distinction entre les « vrais citoyens » et les « autres ».

Plusieurs économistes ont plaidé pour l'accroissement de l'immigration dans les pays riches au profit des pays pauvres. Parmi eux, Allan O. Sykes, professeur à l'Université de Chicago, argue que l'immigration et même l'accroissement des permis de séjour pour les travailleurs non qualifiés auraient des effets positifs non seulement pour ceux qui en bénéficient directement, mais aussi pour l'économie du pays d'accueil et se traduiraient à l'échelle globale par un accroissement de la richesse et du bien-être. Son argument se base sur la capacité des migrants de bénéficier des ressources des pays riches, en particulier de l'éducation, et sur l'incitatif que constitue pour eux une société méritocratique et économiquement inégalitaire (Sykes, 1995). Georges J. Bordas, professeur à l'Université Harvard, établit aussi une forte corrélation positive entre le degré d'inégalité dans un pays donné et le retour aux études dans ce pays. Il argue conséquemment que l'autosélection des immigrants permettrait d'observer une corrélation positive entre leurs talents et l'inégalité des revenus dans la société d'accueil : les migrants talentueux seraient davantage attirés par les sociétés inégalitaires et méritocratiques, alors que les moins talentueux migreraient davantage vers des sociétés égalitaires (Bordas, 1990).

Ces arguments, comme le soulignent eux-mêmes leurs auteurs, s'inspirent des modèles économiques généralement déployés pour justifier les traités commerciaux de libre-échange : la libre circulation des biens pour le bénéfice tant des consommateurs que des fournisseurs servant ici de modèle pour une libre circulation des personnes qui trouvent d'elles-mêmes, selon ce scénario, leur « niche d'opportunités » pour le plus grand bénéfice de tous. La pertinence de cette extrapolation pour les questions relatives aux politiques migratoires peut, à mon avis, être remise en question. Mais elle illustre parfaitement les lacunes du raisonnement voulant que l'ouverture inconditionnelle des frontières soit un devoir de justice. Premièrement, ces arguments tiennent évidemment pour négligeables, dans le calcul des bénéfices de l'immigration libre, les coûts sociaux et politiques de l'inégalité que les immigrants, même s'ils sont « talentueux », auront aussi à assumer. Ces coûts, je les ai nommés plus haut, peuvent aller de la discrimination à la marginalisation et ils peuvent mettre un frein, tant à l'ascension sociale prévue par les modèles économiques qu'à l'accès à l'égalité citoyenne prévue par les théoriciens de la justice globale. Ils ont aussi trait à la difficulté, pour une société inégalitaire, de produire certains biens collectifs que les immigrants, même s'ils deviennent riches, sont en droit d'attendre de leur société d'accueil, tels la solidarité entre les citoyens, leur engagement social et politique, la paix sociale et les conditions d'un dialogue inclusif.

Deuxièmement les arguments économiques ne tiennent pas compte non plus, dans le calcul des bénéfices de la libre migration, des coûts infligés aux sociétés supposément moins attirantes pour les migrants « talentueux ». Le Canada, par exemple, recrute depuis des années des médecins formés en Afrique du Sud. Ces médecins jouissent certainement au Canada de revenus enviables si on les compare à ceux qu'ils recevaient dans leur pays d'origine et le pays bénéficie aussi de leur présence. Mais qu'en est-il des milliers de Sud-Africains, souffrant, et souvent mourant, de maladies évitables faute d'un traitement médical approprié? Et qu'en est-il de la société sud-africaine qui tente depuis quinze ans de se reconstituer et qui se voit privée d'une partie de ses ressources? L'affirmation selon laquelle l'ouverture des frontières est un devoir de justice, fait aussi l'impasse sur le fait qu'une telle ouverture peut être créatrice d'injustices à l'endroit de ceux qui, pour des raisons diverses, ne peuvent pas migrer.

La différence entre les échanges commerciaux et la migration est que les migrants sont des êtres humains et non des biens matériels qui se déplacent à volonté. En tant qu'êtres humains, ils dépendent de plusieurs façons, et parfois souffrent, de leur milieu de vie. L'émigration peut parfois être une partie de la solution mais, dans l'état actuel du monde, elle ne peut pas être la solution car elle engendre des coûts très élevés, aussi bien pour ceux qui émigrent que pour ceux qui n'émigrent pas.

Ainsi, il semble bien que l'ouverture des frontières préconisée par les théoriciens de la justice globale, pourrait accroître les inégalités plutôt que de les réduire, et ce, aussi bien au niveau global qu'au sein des sociétés. Et cela n'est pas très surprenant si on réfléchit que les deux niveaux, le global et le local, sont déjà structurés par des inégalités qui affectent aussi bien les citoyens issus de l'immigration dans leur pays d'accueil que les migrants et qui alimentent, par-dessus tout, la dynamique et la logique même de l'immigration. Les pays d'immigration sont structurés de l'intérieur par les inégalités caractéristiques des sociétés de classe. Ces inégalités constituent l'arrière-plan des exclusions de toutes sortes auxquelles les citoyens issus de l'immigration et les migrants sont particulièrement vulnérables. Et l'environnement global est structuré par des inégalités entre les pays riches et ceux qui le sont moins, inégalités qui se traduisent concrètement en inégalités entre pays puissants et influents et ceux qui le sont moins. Le Canada peut recruter en Inde des médecins et des ingénieurs, mais son avantage compétitif dans le contexte du marché globalisé (et donc sa qualité d'État influent) lui interdit d'accueillir un grand nombre de travailleurs peu qualifiés. Cette inégalité des États dans le panorama global a bien sûr un impact négatif sur les populations des pays démunis. Mais elle a aussi comme effet de créer une hiérarchie de citoyennetés. Comme le remarquait Stephen Castles, « tous les passeports sont égaux, mais certains sont plus égaux que les autres » (Castles, 2005, p. 691).

Cette structure hiérarchique et le désir pour les pays de s'y maintenir en bonne place affectent profondément le contenu des politiques étatiques d'immigration. En retour, l'inégalité des États à l'échelle globale détermine le pouvoir d'attraction de certains d'entre eux et induit, chez les immigrants potentiels, une dynamique de l'immigration préjudiciable à leur pays d'origine. De plus, la position qu'occupent les États les mieux placés dans cette hiérarchie dépend souvent de pratiques qui sont elles-mêmes la cause directe des flux migratoires que ces mêmes États tentent ensuite de contrôler.

Si, comme le pensent plusieurs théoriciens de la justice globale, le contrôle de l'immigration est injuste, il importe, dans l'optique où on veut en contrer les effets négatifs, de comprendre le contexte institutionnel, potentiellement injuste, qui le rend possible, voire nécessaire. C'est ce que je tenterai de montrer dans la prochaine section en rappelant brièvement certaines caractéristiques du système étatique actuel et de ses institutions supranationales.

## 2. GOUVERNANCE MONDIALE ET INSTITUTIONNALISATION DE L'INJUSTICE

Il existe présentement à l'échelle internationale quelques instruments légaux ou semi-légaux qui balisent, directement ou indirectement, les devoirs des États envers les migrants. La *Convention de Genève relative au statut des réfugiés* (1951) en est un exemple éloquent. Plusieurs articles de la *Charte des droits de l'homme* contribuent aussi à moduler indirectement les politiques étatiques; la reconnaissance du droit des enfants à vivre avec leurs parents, par exemple, commande l'adoption de politiques de réunification familiale. Dans un registre différent, on peut espérer que la création de la Cour pénale internationale (CPI) (2002) permettant de condamner les responsables de violations des droits de la personne et de dissuader ceux qui seraient tentés d'y porter atteinte puisse contribuer à long terme à endiguer une source importante de migration.

Ces institutions internationales rencontrent cependant au moins deux types d'obstacles. Le premier est qu'elles ne possèdent aucun pouvoir contraignant pour forcer les États à appliquer leurs recommandations ou leurs principes. Divers organes de l'Organisation des Nations Unies (ONU) émettent annuellement des rapports et des recommandations pour souligner les principaux manquements des États en regard de ses Chartes et des Conventions; ces rapports se répètent année après année sans que rien ne change sur le terrain. *A fortiori*, l'ONU n'a pas le pouvoir de fixer l'interprétation que font les États des Chartes et des conventions. Par exemple, le Royaume-Uni souscrit à la Convention sur les réfugiés. Il accueille des réfugiés, mais pour une

période de cinq ans, au terme de laquelle il réévalue la situation dans le pays d'origine et décide s'ils peuvent y retourner en toute sécurité. L'issue de ce processus de réévaluation est hautement imprévisible et peut fluctuer en raison de multiples facteurs qui vont de l'allégeance politique des gouvernements en place, à leur désir de créer des amitiés internationales en passant par des considérations économiques ou relatives à la sécurité de la nation. Une procédure d'appel est prévue pour les cas où la décision serait contestée par le principal intéressé (Kofman, 2005). Le Canada a souscrit jusqu'à maintenant à une interprétation semblable de la Convention sur les réfugiés, mais l'actuel gouvernement tente de faire abolir la procédure d'appel. Les interprétations des Chartes par les pays qui y souscrivent peuvent ainsi, dans certains cas, s'éloigner considérablement de l'esprit qui a procédé à leur formulation.

Le second obstacle que rencontre l'application des normes internationales en matière d'immigration est l'intense pression, voire la manipulation, dont elles font l'objet dans la foulée de relations de pouvoir établies entre les États au sein des institutions globales. Par exemple, les États-Unis, la Chine et la Russie ont consenti à la création de la CPI, tout en refusant fermement de s'y soumettre. Dans la même logique, le statut de réfugié politique devient un sujet délicat lorsqu'il s'agit de l'accorder à des ressortissants de pays puissants et influents dans l'arène mondiale.

L'ONU elle-même n'est pas une institution démocratique. Bien qu'elle inclut 192 pays ayant chacun un droit de vote, ses principaux organes sont dominés par les pays les plus riches de la planète ou par ceux, souvent les mêmes, qui ont une importance stratégique ou géopolitique considérable. Parmi les organes de l'ONU ainsi structurés, certains en viennent, par les décisions qui y sont prises, à jouer un rôle déterminant dans le déclenchement des flux migratoires à l'échelle mondiale. Nous examinerons brièvement, dans ce qui suit, le cas du Conseil de sécurité de l'ONU et celui du Fonds monétaire international (FMI), associé au volet économique de la mission pacificatrice de l'ONU.

## 2.1. Le Conseil de sécurité de l'ONU

Le Conseil de sécurité, l'organe exécutif de l'ONU, compte 15 membres dont 5 ont le statut de membre permanent (Chine, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Russie) et possèdent chacun un droit de *veto*, c'est-à-dire le pouvoir de rejeter quelque proposition que ce soit, peu importe le nombre d'États disposés à l'appuyer. Le Conseil de sécurité a approuvé sous une pression intense de la part des administrations américaine et britannique la guerre en Afghanistan qui, depuis, a généré des milliers de déplacés – de réfugiés sans statut – dans les zones frontalières avec le Pakistan. En 2003, certains pays

membres du Conseil de sécurité se sont vivement opposés à la guerre en Irak<sup>6</sup>. Mais il y eut guerre en Irak grâce à l'appui de pays qui voulaient demeurer, ou devenir, amis de l'État le plus puissant du monde<sup>7</sup>. Le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés évalue à 2,5 millions (1 personne sur 8) le nombre d'Irakiens qui ont fui leur pays à la suite de cette guerre, de la crise humanitaire et des tensions ethnoreligieuses qu'elle a engendrée (Sperl, 2007).

Dans un récent *Rapport* (mai 2010), Amnistie internationale rappelle qu'entre janvier et mai 2009, quelque 300 000 civils ont été pris en étau entre les Tigres libérateurs de l'Eelam tamouls et les forces gouvernementales du Sri Lanka. « Tandis que se multipliaient les informations concernant les atteintes aux droits humains commises par les deux parties au conflit, le Conseil de sécurité des Nations Unies n'est pas intervenu. Au moins 7 000 personnes ont été tuées (selon certaines estimations, ce nombre s'élèverait à 20 000) » (Amnistie internationale, 2010, p. 13), et des milliers d'autres ont réussi à trouver refuge hors frontières. Le gouvernement a nié que des crimes de guerre aient été perpétrés par son armée, s'opposant à ce qu'une enquête soit menée par une commission internationale, « sans pour autant lancer de son côté des investigations sérieuses et dignes de foi ». Le *Rapport* poursuit en affirmant qu'« une session spéciale du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies a bien été organisée mais, à l'issue d'épreuves de force et de tractations, elle a abouti à une résolution rédigée par le gouvernement sri-lankais, dans laquelle ce dernier se félicitait de la victoire remportée sur les Tigres libérateurs de l'Eelam tamouls » (*idem*).

Dans le même document, Amnistie internationale décrit comment, en cette occasion comme en bien d'autres, la justice internationale se heurte à deux obstacles principaux. Le premier est que « plusieurs États continuent de se placer au-dessus du droit et d'échapper ainsi à tout contrôle international » quand ils ne tentent pas d'en saper les bases (*idem*, p. 18)<sup>8</sup>. Le second obstacle est que peu d'États résistent à la tentation d'« instrumentaliser la justice internationale » (*idem*, p. 19) et de manipuler les contraintes juridiques à des fins politiques, soit par « solidarité nationale<sup>9</sup> », pour protéger leurs alliés ou encore

6. Nommément, la France et la Russie.

7. La coalition alliée des États-Unis et du Royaume-Uni comprenait initialement, entre autres, le Japon (qui a dû modifier sa constitution, adoptée en 1947, pour pouvoir déployer des troupes hors de ses frontières), la Pologne, la Corée du Sud, l'Espagne et l'Italie.

8. Le rapport mentionne que fin 2009, seulement 12 pays du G20 ont ratifié le Statut de Rome qui a autorisé la création de la Cour pénale internationale.

9. Par exemple, aucun pays asiatique n'a voté contre la résolution du Conseil des droits de l'homme félicitant le gouvernement du Sri-Lanka pour la manière dont il avait mené sa victoire sur les Tigres libérateurs de l'Eelam tamoul. De la même manière, l'Assemblée de l'Union africaine, présidée par la Lybie, a demandé au Conseil de sécurité de suspendre la procédure entamée contre le président soudanais, Omar el Bechir, accusé de meurtre, torture, extermination et transfert forcé de population.

pour affaiblir leurs adversaires. Bien sûr, l'ONU réussit de temps en temps à blâmer certains pays africains<sup>10</sup> pour des violations de droits humains. Le Conseil de sécurité a même réussi à référer deux de ces pays à la Cour pénale internationale depuis sa création : le Soudan en 2009 et la Lybie en 2011. Ces gestes sont importants, mais ils sont infiniment plus faciles à poser lorsqu'ils ciblent des pays sans grande influence sur la scène géopolitique. Dans son *Rapport*, Amnesty internationale souligne le double standard dans les mécanismes d'imputabilité du Conseil de sécurité.

L'ONU, dont la mission première est de promouvoir la paix dans le monde, est incapable d'accorder un statut égal aux États qui en sont membres ; bien au contraire, elle institutionnalise les relations de pouvoir entre les États<sup>11</sup>. Or, cette injustice fondamentale fait que certains États, se sentent libres d'agir à leur guise, unilatéralement, y compris de s'engager directement ou par procuration, dans la guerre, qui est, actuellement une des sources importantes de migrations.

Dans ce contexte, ouvrir les frontières des pays riches pour accueillir les populations déplacées et appauvries, est un remède utopique. D'une part, les États les plus susceptibles d'être convoités et sollicités par l'émigration sont précisément ceux qui dans l'espace international tel qu'il se dessine maintenant sont les mieux placés pour refuser d'ouvrir leurs frontières. Et ils continueront, puisque rien ne les empêche de le faire, d'affirmer leur volonté au détriment des populations migrantes tout en alléguant leur souveraineté interne et externe et les limites prétendues de leur « seuil de tolérance à l'immigration<sup>12</sup> ». D'autre part, ces mêmes États sont en grande partie responsables des flux migratoires provoqués par les guerres dans lesquelles ils s'engagent ou auxquelles ils ne s'opposent pas alors qu'ils auraient l'autorité pour le faire. À quoi cela servirait-il qu'ils acceptent d'ouvrir leurs frontières, s'ils continuent d'alimenter les flux migratoires en contrevenant au droit international, en s'adonnant à leurs jeux de pouvoir et en poursuivant leur ambition de dominer le monde ?

10. C'est le cas pour l'Ouganda, la République démocratique du Congo et la République centrafricaine.

11. Dans le compte rendu de la 64<sup>e</sup> session de l'Assemblée générale de l'ONU, daté du 13 novembre 2009, le droit de *veto* au Conseil de sécurité est décrit comme un « privilège anachronique et discriminatoire, péché originel de la Charte et même violation de la démocratie que l'ONU s'efforce de promouvoir au niveau international », <[un.org/News/fr-press/docs/2009/AG10887.doc.htm](http://un.org/News/fr-press/docs/2009/AG10887.doc.htm)>.

12. L'expression est souvent attribuée au président français François Mitterrand.

## 2.2. Le Fonds monétaire international

Le Fonds monétaire international (FMI) a le statut d'institution spécialisée de l'ONU et il travaille en étroite collaboration avec le Conseil économique et social, un des six principaux organes de l'ONU.

La mission du FMI est de régulariser et de stabiliser le système économique mondial, de faciliter les échanges internationaux et de favoriser le développement dans les pays pauvres<sup>13</sup>. Ses deux instruments principaux sont l'ouverture des marchés à l'activité économique transnationale et les réformes structurelles destinées à remettre sur les rails les pays en difficultés économiques. Le FMI regroupe 187 pays membres. De ce nombre les 10 États dont le revenu *per capita* est le plus élevé détiennent la majorité des voix<sup>14</sup>. C'est un système qu'on peut qualifier de vote censitaire, c'est-à-dire un système où le poids du vote est conditionnel à la fortune. Le FMI est dirigé par un conseil d'administration de 24 administrateurs représentant chacun une nation. Huit d'entre elles ont un représentant permanent<sup>15</sup>. Étant donné la répartition des voix, les États-Unis et l'Union européenne (UE) détiennent, dans les faits, un droit de  *veto*.

Une façon de pratiquer l'ouverture des marchés à l'activité économique transnationale – le premier instrument du FMI – a consisté, par exemple, à autoriser l'exportation de biens de consommation courante (riz, blé, coton, maïs) produits dans des pays qui peuvent se permettre de transgresser la règle de libre-échange interdisant de subventionner leur propre agriculture, vers des pays où ces biens sont déjà produits localement. Puisque la production de ces biens est subventionnée dans leurs pays d'origine, alors qu'ils le sont rarement dans les pays où ils sont exportés, ils peuvent être offerts à moindre coût créant ainsi une concurrence ruineuse pour les marchés locaux condamnés à s'ouvrir. Le résultat de cette ouverture, dans plusieurs pays africains, a été de détruire l'agriculture locale, de priver les petits agriculteurs des maigres revenus qu'ils pouvaient tirer de la vente de leurs produits (Stiglitz, 2002)<sup>16</sup> et de forcer le déplacement des populations vers le nord du continent et éventuellement vers les pays européens. Un autre exemple de cette ouverture des marchés est l'action du FMI en Mauritanie, où la concentration de la terre entre les mains de quelques multinationales agroalimentaires a détruit l'agriculture locale basée sur la propriété collective de la terre, et qui a, là encore,

---

13. <[inf.org/external/np/exr/facts/fr/glancef.htm](http://inf.org/external/np/exr/facts/fr/glancef.htm)>.

14. À eux seuls, les États-Unis détiennent 16,79% des voix alors que l'Union européenne en détient 32,1%.

15. Il s'agit des États-Unis, du Royaume-Unis, de la France, de l'Allemagne, du Japon, de la Chine, de la Russie et de l'Arabie saoudite.

16. L'économiste américain estime que les paysans africains producteurs de coton perdent ainsi annuellement l'équivalent de 350 millions de dollars (*idem*, p. 269).

conduit à une catastrophe humanitaire. Des scénarios similaires se sont répétés au Ghana, en Guinée et dans plusieurs pays africains ainsi qu'au Mexique, en Haïti et en Inde.

Le second instrument du FMI pour stabiliser le système économique mondial concerne l'aide aux pays en difficultés économiques. Cet instrument comporte deux volets. Le premier consiste à prêter les sommes jugées nécessaires pour éviter la faillite de l'État en difficulté. Ces sommes sont prêtées à un taux d'intérêt ajusté à la gravité de la situation et au temps jugé nécessaire pour le remboursement de la dette. L'identification des pays en difficulté, l'ampleur du prêt requis, de même que les taux d'intérêt qui s'y appliqueront relèvent de décisions du FMI. Le second volet de cette aide consiste en une série de recommandations, qui font en fait partie des conditions de l'octroi d'un prêt, dont l'objectif est d'assainir les finances publiques. Les mesures envisagées pour ce faire sont toujours les mêmes : réduction des dépenses de l'État, c'est-à-dire réduction des services, principalement en santé et en éducation, privatisation des sociétés d'État (eau, électricité), augmentation des tarifs pour la population et réduction des taxes des entreprises comme mesure incitative pour l'investissement étranger et la création d'emplois.

Ainsi, des pays considérés comme une menace pour l'ordre économique mondial, mais qui ne s'estiment pas toujours eux-mêmes être des pays en difficulté, peuvent se voir imposer une dette colossale et des réformes structurelles qui auront, conjointement, un impact profond et durable sur les conditions de vie de leurs citoyens et sur la stabilité sociale. En 2010, la Grèce et l'Irlande ont dû se soumettre aux conditions du FMI<sup>17</sup>. Après s'être illustrée pendant les deux dernières décennies comme terre d'immigration, l'Irlande connaît depuis une vague d'émigration. Selon le Central Statistics Office de Dublin, l'émigration atteint maintenant un niveau inégalé depuis la fin des années 1980 (Geoghegan, 2011). The Economic and Social Research Institute ajoute que chaque semaine, pas moins de 1 000 personnes quittent maintenant l'Irlande et prévoit que cet exode se poursuivra jusqu'à la fin de 2012 (*idem*).

Les pays les plus menacés par de telles mesures et où leurs effets se font le plus cruellement sentir sont évidemment les pays peu industrialisés ou dont l'économie repose majoritairement sur la production locale. Le Sénégal, subissant dans les années 1990 la médecine du FMI, s'est vu forcé de privatiser ses chemins de fer nationaux. Dans le but d'assurer la rentabilité de la transaction, les frais de transport ont explosé devenant inaccessibles pour la majorité de la population, avec pour résultat que le service ferroviaire a finalement déclaré faillite, privant de travail des milliers d'individus. Le Sénégal, pays d'agriculture et d'élevage, a aussi dû privatiser l'Office national de médecine

---

17. Certains députés de l'Union européenne ont aussi suggéré que le gouvernement grec vende ses îles et ses monuments pour sortir de sa crise économique.

vétérinaire, ce qui a occasionné encore une fois une hausse dramatique du coût des services d'hygiène. Faute de soins adéquats, des épidémies frappèrent les troupeaux rendant les animaux impropres à l'exportation. L'économie nationale en fut ébranlée, entraînant dans son sillage l'appauvrissement de la population<sup>18</sup> et son déplacement vers des contrées moins austères.

Un autre exemple dramatique des effets des mesures appliquées par le FMI est documenté par Michel Chossudovsky dans son ouvrage *The Globalisation of Poverty* (1997). Dans les années 1980, rappelle-t-il, l'économie de la Yougoslavie étouffait littéralement sous le paiement de l'intérêt imposé sur la dette contractée par le pays auprès du FMI. Selon lui, cette situation économique s'est traduite d'abord par le démantèlement du secteur industriel, puis par l'incapacité du gouvernement de maintenir les services et les mesures sociales dont bénéficiait jusque-là la population, et enfin par un appauvrissement général de celle-ci. C'est dans ce contexte, selon Chossudovsky, que les tensions sociales apparurent et que la violence raciale éclata, dégénérant en des guerres civiles particulièrement sanglantes qui conduisirent finalement au démembrement de la Yougoslavie.

Si les méthodes utilisées par le FMI pour « venir en aide » aux pays en difficulté semblent singulièrement inefficaces, il faut se rappeler que son but premier est de stabiliser le système économique mondial, et que « stabiliser », dans ce contexte, consiste à faire pénétrer dans chaque contrée du globe le capitalisme en tant que mode de vie uniforme. D'où l'impératif d'ouvrir les marchés à l'exportation en provenance des pays riches et de s'assurer que la santé économique vacillante de certains pays ne fasse pas entrave au réseau d'échanges et de tractations que suppose la création illimitée de la richesse. Dans l'optique du but qu'il poursuit, les stratégies du FMI sont parfaitement cohérentes et ne manquent pas d'efficacité. Que ces stratégies occasionnent parallèlement l'appauvrissement des populations, les conflits sociaux, voire la guerre et les destructions de toutes sortes n'est en aucune façon pertinent du point de vue de l'accumulation recherchée du capital. On les remarque parfois, pour mieux se réjouir de ce qu'elles constituent, selon l'expression consacrée, des « destructions créatrices<sup>19</sup> ».

---

18. En 2008, 54% de la population sénégalaise vivait sous le seuil de pauvreté.

19. Tel n'est cependant pas l'avis de la Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement (CNUCED). Dans son dernier rapport (2010), la CNUCED estime que le modèle de développement (porté par le commerce) qui a prévalu jusqu'à maintenant pour les pays les moins développés a échoué et que son architecture est à revoir. En effet, « au cours de ces 30-40 dernières années, le nombre de pays moins développés a doublé (passant de 25 en 1971 à 49 aujourd'hui), ce qui montre bien que la situation s'est détériorée pour les pays les plus fragiles ». Le rapport indique de plus que le nombre d'individus vivant dans l'extrême pauvreté a « augmenté de 3 millions par an entre 2002 et 2007 » et que le nombre de personnes vivant sous le seuil de pauvreté a doublé depuis

La gouvernance économique mondiale actuelle n'est pas une gouvernance démocratique. Comme je l'ai souligné plus haut, les décisions du FMI reposent exclusivement entre les mains des représentants de quelques pays parmi les plus riches de la planète, sans que les autres aient droit au chapitre, ou si peu. Cette inégalité politique au plan décisionnel reconduit l'inégalité économique entre les pays et ne possède aucun fondement légitime. On ne doit donc pas s'étonner de ce que le processus décisionnel mis en place par ces instances donne lieu à des décisions qui sont elles-mêmes entachées de partialité. Les pays les plus développés, ceux dont les gouvernements ont déjà entamé des « réformes structurelles » néfastes pour leur population, mais qui ont accumulé un déficit abyssal et une dette stratosphérique, sont rarement rappelés à l'ordre par le FMI, qui ne leur demande pas non plus d'assainir leurs finances en limitant leurs dépenses militaires ou en augmentant l'impôt des plus riches. En revanche, les pays qui, sans être pauvres, ne se conforment pas au modèle de développement socioéconomique favori des décideurs<sup>20</sup>, ces pays qui, précisément, n'ont pas droit au chapitre se voient imposer des réformes par un FMI peu soucieux de leur souveraineté et du bien-être de leur population.

Les effets de ces décisions illégitimes et partiales s'observent à deux niveaux. Premièrement, elles contribuent à creuser les inégalités entre les États. Des pays qui, au départ, étaient inégaux de par leur développement économique et le pouvoir qu'ils exercent dans la sphère internationale le deviennent davantage à la suite des mesures préconisées par le FMI. Celles-ci constituent de plus une atteinte à la souveraineté externe des États qui en font l'objet de même qu'à leur souveraineté interne et à leur capacité de légiférer conformément à la volonté du peuple et en fonction du bien-être collectif.

Deuxièmement, les décisions du FMI contribuent à accentuer les inégalités entre les peuples. Les citoyens des pays qui font l'objet des sanctions de cette instance voient leurs prérogatives citoyennes se réduire, de même que leurs options en matière de mode de vie, de conditions de vie et de sécurité.

Les inégalités entre les États et entre les populations sont à la source des phénomènes migratoires et des impasses où se trouve maintenant la réflexion sur la justice globale à ce sujet. La détérioration générale des conditions de vie et l'espoir de trouver mieux ailleurs naissent et vivent de cette injustice première que constituent les inégalités délibérément créés et

---

1980. Pour contrer un mode de croissance « non durable » et « non équitable » la CNUCED appelle à une nouvelle architecture internationale du développement qui impliquerait davantage ces pays dans la gouvernance mondiale, <[http://www.unctad.org/fr/docs/presspb20113\\_fr.pdf](http://www.unctad.org/fr/docs/presspb20113_fr.pdf)>.

20. Par exemple, l'Argentine en 2002.

entretenues à l'échelle mondiale. Toute mesure ou politique migratoire conçue à l'intérieur de ce contexte, et sans le remettre en question, ne peut que reconduire, sous une forme ou sous une autre, l'injustice initiale.

## CONCLUSION

Du point de vue de la justice globale, l'ouverture des frontières à l'immigration ne pourrait résoudre, tout au plus, que l'injustice inhérente à la sélection des immigrants par les États. Tout en étant présentée comme le moyen de faire converger immigration et justice, elle ne résout nullement la question du traitement injuste souvent réservé aux migrants et aux citoyens issus de l'immigration dans leur société d'accueil ni celle des injustices fondamentales qui poussent les populations à chercher refuge hors de leur pays d'origine, non plus que celle des institutions inégalitaires où se trament de telles injustices. Ma position est qu'une théorie de la justice globale qui n'a rien d'autre à proposer en matière d'immigration que l'ouverture des frontières accrédite *de facto*, sinon en intention, le contexte global qui rend possible la forme d'injustice qu'elle pourrait, en théorie, éradiquer.

Mais faute de prendre en considération le contexte institutionnel dans lequel apparaît cette forme d'injustice, il est clair qu'une telle théorie demeure utopique, car elle fait fi des conditions dans lesquelles pourrait être appliqué le remède qu'elle propose. Au sein d'une structure globale qui institutionnalise les inégalités entre les États et consacre les rapports de force, pourquoi devrions-nous nous attendre à ce que ceux-ci et leurs gouvernements adoptent, pour ce qui est de l'immigration, un point de vue autre que celui de leur intérêts stratégiques? Pourquoi devrions-nous espérer qu'ils prennent à cœur leurs « devoirs de justice » en matière d'immigration alors qu'ils doivent ménager leur avantage compétitif au sein d'institutions globales inégalitaires? Et pourquoi devrions-nous croire qu'ouvrir les frontières *dans ce contexte* serait une solution aux problèmes que pose l'immigration alors que l'immigration est en grande partie le produit de la domination d'un grand nombre de pays par quelques-uns?

Je n'ai pas prétendu ici qu'un contexte institutionnel global capable de reconnaître et de faire respecter l'égalité politique des États endiguerait par le fait même toutes les causes des flux migratoires. Certes, il y aurait toujours des populations pauvres cherchant refuge dans des pays plus riches, il y aurait toujours des catastrophes environnementales forçant des masses de gens à se déplacer hors de leur pays d'origine, il y aurait toujours des contrées manquant de ressources naturelles, d'eau ou de terres arables. Il y aurait encore des situations injustes qui exigeraient des États qu'ils ouvrent leurs frontières aux migrants. Mais il y aurait moins de guerres, moins de compétition entre les

États et moins de pressions pour que tous les pays se conforment à un modèle unique de développement qui convient à certains mais pas à tous. Certes, il y aurait moins de migrants mais, ce qui est peut-être plus important est que nous aurions traqué à la source les injustices qui se répercutent maintenant jusque dans les politiques nationales d'immigration.

Est-il irréaliste de penser que le monde pourrait à ce point changer? Le fait est que le monde change et qu'il change parfois dans la bonne direction. La progression de la démocratie, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, n'a pas été le résultat d'un processus structurel inexorable, mais le fruit de l'action humaine incarnée dans des mouvements sociaux et politiques. Les institutions internationales actuelles sont loin d'être parfaites, mais elles ont à tout le moins pris acte de leurs imperfections et elles en éprouvent un malaise qui pourrait, à terme, être salutaire. La mondialisation a ravagé les économies de plusieurs pays, mais elle a aussi rendu possible l'émergence d'organisations qui sont devenues les chiens de garde de la paix, de la démocratie et de la justice à l'échelle internationale. Et les peuples ont souffert de gouvernements convaincus qu'il n'existait « pas d'autre option » de développement que celles imposées par une autorité mondiale autoproclamée, mais ils ont aussi appris, les uns des autres, qu'il était non seulement possible, mais nécessaire, de rompre cette domination.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amnistie internationale (2010). « La situation des droits humains dans le monde », rapport synthèse, 26 mai, <<http://www.amnesty.fr/var/amnesty/storage/fckeditor/File/synthesera2010.pdf>>, consulté le 27 mars 2011.
- Barry, B. et R.E. Goodin (1992). *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, University Park, The Pennsylvania University Press.
- Bommes, M. et A. Geddes (dir.) (2001). *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*, Londres, Routledge.
- Bordas, G.J. (1990). *Friends or Strangers: Impact of Immigrants on the U.S. Economy*, New York, Basic Books.
- Carens, J. (1987). « Aliens and citizens: The case for open borders », *Review of Politics*, vol. 49, n° 2, p. 251-273.
- Castles, S. (2005). « Hierarchical citizenship in a world of unequal Nations-States », *Political Science*, vol. XXXVIII, n° 4, p. 689-692.
- Chossudovsky, M. (1997). *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms*, Londres, Zed.
- Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement – CNUCED (2011). « Les tensions sociales ouvrent la voie à une croissance économique fondée sur l'équité sociale », synthèse de la CNUCED, février, <[www.unctad.org/fr/docs/presspb20113\\_fr.pdf](http://www.unctad.org/fr/docs/presspb20113_fr.pdf)>, consulté le 27 mars 2011.
- Fonds monétaire international – FMI (2011). « Fiche technique: le FMI en un clin d'œil », 28 février, <[www.imf.org/external/np/exr/facts/fre/glancef.htm](http://www.imf.org/external/np/exr/facts/fre/glancef.htm)>, consulté le 27 mars 2011.
- Geoghegan, P. (2011). « Irish immigrants deserve a vote », *The Guardian*, 22 janvier.

- Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (1954). *Convention relative au statut des réfugiés*, 22 avril, <<http://www2.ohchr.org/french/law/refugies.htm>>, consulté le 27 mars 2011.
- Hayter, T. (2001). *Open Borders: The Case against Immigration Control*, Londres, Pluto Press.
- Kofman, E. (2005). «Citizenship, migration and the reassertion of national identity», *Citizenships Studies*, vol. 9, n° 5, p. 453-467.
- Kukathas, C. (2005). «The case for open immigration», dans Andrew Cohen (dir.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, p. 207-220.
- Möllendorf, D. (2002). *Cosmopolitan Justice*, Boulder, Westview Press.
- Organisation des Nations Unies – ONU (2009). «Assemblée générale: la question du droit de veto reste le principal obstacle au consensus sur la réforme du conseil de sécurité», séances plénières de l'Assemblée générale, 13 novembre, <[www.un.org/News/fr-press/docs/2009/AG10887.doc.htm](http://www.un.org/News/fr-press/docs/2009/AG10887.doc.htm)>, consulté le 27 mars 2011.
- Rawls, J. (1987). *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil.
- Sperl, M. (2007). «Fortress Europe and the Iraqi “intruders”: Iraq asylum seekers and the E.U., 2003-2007». <<http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/search?page=search&query=Irak+war+refugees&x=13&y=15>>.
- Système d'observation permanente des migrations – SODEMI (2010). *International Migration Outlook: SODEMI 2010*, ISBN: 978-92-64-086012.
- Stiglitz, J.E. (2002). *Globalization and its Discontent*, New York, W.W. Norton.
- Sykes, A.O. (1995). «The welfare economics of immigration law: A theoretical survey with an analysis of US policy», dans W.F. Schwartz (dir.), *Justice in Immigration*, Cambridge, Cambridge Studies in Philosophy and Law, Cambridge University Press.
- Tan, K.C. (2004). *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tan, K.C. (2000). *Toleration, Diversity and Global Justice*, Pennsylvania State University Press.
- Walzer, M. (1981). «The distribution of membership», dans P.G. Brown et H. Shue (dir.), *Boundaries: National Autonomy and its Limits*, Lanham, Rowman and Littlefield, p. 1-35.



# IMMIGRATION, CLASS, AND GLOBAL JUSTICE

## Some Moral Considerations/Implications

Alex Sager<sup>1</sup>

### ABSTRACT

*I argue for the importance of class-based analysis for analysing the justice of migration policies. I contend that the abstract, liberal discourse of much writing on justice and immigration distorts our moral judgments. In contrast, I provide a class-based critique of the role of human capital in the paradigm of managed migration, drawing evidence from Canada's Seasonal Agricultural Workers' and Live-In Caregiver programs. This reveals the domination and exploitation inherent in migration policy and allows us to situate immigration in the broader framework of global justice.*

---

1. Work on this paper was completed with the help of a 2010/2011 Portland State University Faculty Enhancement Grant.

Philosophers and political theorists writing on migration have paid scant attention to the role of migration policy in shaping and reinforcing class, gender, and racial barriers. Instead, the most influential writing on border controls has occurred in a liberal framework that treats immigration as a matter of rights and distribution. The purpose of this paper is to show how a class-based analysis of migration policy can provide a more adequate normative framework. In the first section, I set out the dominant normative framework for migration through a discussion of David Miller's well known work on the moral grounds for immigration controls. The second section provides a class-based critique of the role of human capital in the paradigm of managed migration. I focus on the Canadian context, arguing that its points-based system and reliance on the Seasonal Agricultural Workers' Program (SAWP) and Live-In Caregiver Program (LCP) creates and reinforces class domination. The third section addresses the view that managed migration, in particular with regard to temporary worker programs, provides the morally best solution in an unjust world. I argue that this response is shortsighted and fails to adequately account for migration's role in broader, unjust economic policies.

## 1. DELUSION AND INDIGNATION

In his introduction to *National Responsibility and Global Justice*, David Miller describes news footage of several hundred migrants attempting to cross into the Spanish autonomous city of Melilla in North Africa. Two six-meter razor fences equipped with spotlights and noise and motion sensors separate Melilla from Morocco to prevent unauthorized immigrants from entering the European Union. Miller describes migrants rushing the fence with makeshift ladders:

A few were shot dead; many more displayed broken limbs and deep gashes on their hands where the wire has cut them. They have been rounded up and are now being sent back to Morocco to be dumped somewhere out in the Sahara (Miller, 2008, p. 2).

In 2005, Spanish border guards using live ammunition shot and killed 13 people<sup>2</sup>. Miller describes his thoughts and emotions watching the story:

---

2. Amnesty International accuses the Spanish of employing excessive force and violating internal law by failing to grant the opportunity to claim asylum. They also reference the Moroccan government's practice of dropping immigrants in the Sahara without adequate food and water, leading to the death of at least one person, <<http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR41/001/2006/en/54a13968-d3e0-11dd-8743-d305bea2b2c7/eur410012006en.html>>, accessed April 4, 2011. For a description of the

I find my sympathy for the young African men who are trying to cross the fence tempered by a kind of indignation. Surely, they must understand that this is not the way to get into Europe. [...] Do they think they have some kind of natural right to enter Spain in defiance of the laws that apply to everyone else who might like to move there? [...] Although I can understand their plight, which must indeed be desperate if they are willing to try, time and again, to risk life and limb to get across the border; I also think they are deluded and are responsible for their delusion (Miller, 2008, p. 4).

Miller's theoretical framework may be responsible for his faint sympathy. Miller does not see the primary issue to be the migrants' desperation or the border guards' excessive use of force. Rather, it is "the more fundamental question [of] whether basic human rights include the right to cross national borders and live in a territory of one's own choosing" (*idem*, p. 201). In Miller's view, the justice of border controls depends on the respective scope and weight of individuals' right to move compared to the rights of states and their citizens. According to Miller, we need to analyse these rights, rather than attend to structures of power and domination, borders that separate opulence from squalor, or law enforcement regimes implicated in thousands of deaths every year.

Miller shares this philosophical perspective on immigration controls with political theorists who dispute his restrictive approach. Joseph Carens writes, "Liberal egalitarianism entails a deep commitment to freedom of movement as both an important liberty in itself and a prerequisite for other freedoms. Thus the presumption is for free migration and anyone who would defend restrictions faces a heavy burden of proof" (Carens, 1992, p. 25). Joseph Boyle frames the problem in a similar way from the perspective of the natural law tradition: "the natural law tradition accepts as part of the *jus gentium* certain rights of people to move across borders. The only reasonable limits on such movement, whether by immigrants, merchants, or other travelers, are those imposed by the common good of the polity in question" (Boyle, 2001, p. 311). Lea Ypi asserts that justice in immigration "indicates when restrictions on incoming freedom of movement are unjustified and provides a principled way of assessing the distribution of benefits and responsibilities between migrants and citizens of host societies" (Ypi, 2008, p. 391).

Miller argues that a human right to move must rest on a generic human need for "access to an *adequate* range of options to choose between – a reasonable choice of occupation, religion, cultural activities, marriage partners,

---

razor-wire fence in Melilla, Spanish territory off the Moroccan coast, see Bailey, Dominic, "EU outposts turn into fortresses," BBC, September 29, 2005, <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4294426.stm>>, accessed April 4, 2011.

and so forth” (Miller, 2008, p. 207). Miller notes that liberal states do in fact place significant restrictions on freedom of movement, in particular for the protection of private property, so freedom of movement is not absolute. As long as these restrictions do not prevent access to an adequate range of options, they are morally unproblematic. In reasonably just societies, people have access to an adequate range of options. Miller concludes that a right to move is a *remedial* right based on a person’s inability to secure her vital interests in her country of residence. No general right to move exists.

Miller’s analysis manages a remarkable juxtaposition of the raw and shocking reality of international migration with ahistorical talk of rights and opportunities that bypasses this reality. Miller’s example acknowledges the impact of power and the use of force in regulating migration, but his theory treats them as irrelevant. It is unlikely that the notion of a “natural right” to enter Europe has crossed the young Africans’ minds. If they are influenced at all by a rights-based framework, they are more likely to have in mind compensatory and associative duties derived from centuries of European colonialism. This tendency is not unique to Miller. Joseph Carens’ influential article “Aliens and citizens: The case for open borders” begins with the observation that “Borders have guards and guards have guns” (Carens, 1987, p. 251), but then goes on to argue at a much more abstract level that utilitarians, libertarians, and Rawlsians should all support open borders. The guards and guns fade into the background, replaced by utility, rights, and autonomy. The debate about admissions policy shifts to the scope of rights and equality: do freedom of movement and equal opportunity apply to compatriots or to human beings in general?

On the surface, Miller and Carens oppose one another, with Miller more or less defending the status quo and Carens advocating a radical departure. Theoretically, they are liberals known for their attention to context. But with regard to migration, their theoretical base and selective focus on its facts distort their normative conclusions. In particular, they include no systematic discussion of how gender, race, and class affect migration patterns and policy. While gendered migration streams and historical racist immigration laws and thinly disguised xenophobic rhetoric are important for a fully adequate moral understanding of migration policy, my aim here is to examine the unapologetic discrimination along class lines. Migration policy plays an explicit role in the reproduction and formation of stratified social classes within and across national borders. In the next section, I explore how the paradigm of managed migration problematically classifies people as having high or low human capital. This reveals how borders facilitate the systematic exploitation of the poor.

## 2. MANAGED MIGRATION, HUMAN CAPITAL, AND CLASS

In *Reflections on the Revolution in Europe*, Christopher Caldwell distinguishes between “good” and “bad” immigrants, citing President Sarkozy’s call for an *immigration choisie* over what he termed the present (2006) *immigration subie*. Referring to criticism of Sarkozy’s speech, Caldwell writes:

By [the release of Zedèss’ song, “*Un Hongrois chez les Gaulois*”], France was, just as Sarkozy had claimed, one of the last places in the developed world where getting a better caliber of immigrant had not yet become a national priority (Caldwell, 2007, p. 52).

Though Caldwell and Sarkozy’s use of the term *immigration choisie* probably also reflects a degree of racism and islamophobia, their explicit reference is to the Canadian system. Canada pioneered the recruitment of a “better caliber of immigrant” through its points system. The points system takes into account education, work experience, language skills in English and French, age, and “adaptability” (primarily measured by Canadian education and work history). In other words, the points system attempts to measure the human and cultural capital of potential immigrants and admit permanent residents accordingly.

The Canadian system is often cited as an exemplar of “managed migration,” a model to follow when “competing for global talent” (ILO, 2006). Managed migration treats immigrants as economic units infused with higher or lower levels of human capital. The goal of migration policy from countries of immigration is economic development accomplished by attracting highly educated and skilled people. According to Manolo Abella:

Countries which fail to attract foreign talents and skills risk not only falling behind in the global competition for new intelligent products and services, but also maintaining the standards of living their populations have been used to. Experience has richly shown that human capital, rather than natural resource endowments, is the key to economic development (Abella, 2006a, p. 12).

Developed countries typically have a number of different immigration streams, targeted toward types of workers according to their perceived value and bargaining power. Philip Martin vividly describes these streams as follows:

most high income countries have multiple programmes to admit foreign workers, front doors for immigrants, side doors for temporary workers and back doors for the unauthorized. The rationale for these programmes is straightforward: welcome skilled workers and allow them to settle, but rotate low-skilled migrants in and out of the country (Martin, 2008, p. 91).

Canada follows a general pattern in which developed states either select immigrants according to their personal characteristics (*e.g.*, professional qualifications, education, age) or require a job offer to grant a visa. People who are in high demand can gain front door admission, whereas those who stand most to benefit from migrating can only enter as refugee claimants or temporarily in a program aimed at “unskilled” workers. In other words, migrants are classified as desirable or undesirable according to their human capital. “Good” immigrants are those who have a high level of education that commands hefty salaries and contributes to growth. “Bad” immigrants are those who compete with the lowest income bracket for dirty, difficult, and dangerous jobs. Developed economies rely on these “bad” immigrants who are paradoxically needed but not welcome.

The labels of “good” and “bad” reveal a great deal about attitudes toward the world’s most desperate immigrants and the tendency to value some people more than others has disturbing implications for moral equality. Nonetheless, the ideas behind managed migration have some moral plausibility. Its proponents argue that it provides the best feasible means of reaping the benefits of migration and avoiding its harms, particularly in a context of global inequality and popular opposition to the influx of large numbers of new residents. Managed migration boosts global welfare by moving people to higher-wage regions, increasing global productivity. Ideally structured programs will also channel resources back to sending countries, encouraging development through remittances and circular migration. For example, the International Migration Organization’s *International Agenda for Migration Management* reflects extensive intergovernmental consultation through the Berne Initiative. It provides a “non-binding” policy framework that gathers “common understandings” on “major aspects of migration including human rights of migrants, labour migration, integration, irregular migration, human trafficking and migrant smuggling, trade and health issues, return as well as migration and development” (IMO, 2005, p. 7). Most of its recommendations appear attractive, at least as a practical compromise between competing interests. According to the *International Agenda for Migration Management*:

Migration, if properly managed, has great positive potential for countries of origin and destination, as well as for migrants and their families. The challenge for States is to maximize the positive effects while minimizing the negative implications of migration for States, societies and the migrants themselves (IMO, 2005, p. 5).

Similarly, the Global Commission on International Migration provides a set of principles designed to guide policies. People should not have to migrate out of economic necessity, but rather out of choice. Migration should serve as part of a strategy for economic growth in the developing and developed worlds. States should address irregular migration and protect migrants’

human rights and integrate new residents in ways that respect diversity. States should also consult with other governments and international agencies in forming their policies (GCIM, 2005, p. 4).

The problem with these principles and much of the official writing on migration is that they attempt to incorporate all competing interests and as a result are opaque when not vacuous. It is difficult to object to policies that maximize the positive effects and minimize the negative effects of migration. Unfortunately, it is not clear what these policies are. There are in fact two “managed migrations”: an abstract, imagined paradigm that exists in policy papers and the real form dictated by power politics within states. It is necessary to look more closely at the actual practice of managed migration to expose the shortcomings of the technocratic vision. Canada provides a useful case study as a liberal, democratic state with a long history of actively shaping migration. It has permanent and temporary streams for people admitted to Canada for economic reasons. People can apply for permanent residence under the skilled worker category if they have an offer of employment or possess work experience in one of twenty-nine occupations listed as experiencing shortages in the Canadian job market.<sup>3</sup> They must also demonstrate knowledge of English and/or French. Applications that meet these qualifications are then assessed according to the points system.<sup>4</sup>

Most of the world’s population cannot meet the criteria required by the points system. The Live-In Caregiver Program (LCP) and Seasonal Agricultural Workers’ Program (SAWP) provide two legal alternatives for entry into Canada.<sup>5</sup> Canada’s Live-In Caregiver Program recruits overseas workers to care for children, the elderly, and people with disabilities. Workers must have completed high school, demonstrate work experience, and be able to speak, read, and understand English or French. Of the people participating in the program, 84% are women (Oxman-Martinez *et al.*, 2006). If they have

---

3. This follows the rules put in place on June 26, 2010. The requirement that applicants’ work experience fit under prescribed categories did not previously exist.

4. Investors form a separate class under the Immigrant Investor Program. Applicants must demonstrate a high net worth and commit to a substantial investment in the Canadian economy. There is also an “entrepreneur” category for people who can demonstrate experience managing a qualifying business and a “self-employed” category in part designed to admit athletes and artists who would not be admissible under other conditions.

5. There is also the Temporary Foreign Worker Program created in 2003 that provides employers with greater flexibility. Unfortunately, there are of yet very few studies that examine it in any detail. See Preibisch, 2007, p. 442–4.

families, they must leave them at home.<sup>6</sup> Due to difficulties finding people willing to live with their employers, the program entitles caregivers to Canadian permanent residence after 24 months or 3,900 hours of full-time work within four years. A remarkably frank Canadian immigration official commenting on the LCP explains: “The reason that we have to bring in from abroad is that the occupation is so poorly paid and no one wants to do it [...] The program is set up for the Canadian employer, to allow them to get on with their lives and get out to work” (Pratt, 1999, p. 220).

Unlike the Live-In Caregiver Program, the Seasonal Agricultural Workers’ Program does not provide a path to permanent residence. It allows employers to request workers from Mexico and the Caribbean. Employers must first demonstrate to Human Resources and Skills Development Canada (HRSDC) that they have first sought to hire Canadians. HRSDC requires that employers pay workers the prevailing rate of wages for the type of agricultural work or the same wage that Canadian workers receive, whichever is greater. When they arrive, workers are tied to a single employer and dismissal typically results in deportation. Like the LCP, SAWP does not permit workers to bring their families. In fact, Mexican recruiters target men with families on the grounds that they are more likely to return to their homes once their contracts end (Preibisch, 2007, p. 435). About 97 to 98% of the workers are male (Basok, 2007). The LCP and SAWP exist because they benefit workers, employers, home countries, and host countries. Despite documented abuses in both programs (Khan, 2009; Basok, 2002), Canadian temporary worker programs are generally considered models for managed migration. For example, Manolo Abella notes that “Canada is credited with a seasonal agricultural worker program that is widely considered a model for balancing the flow of temporary foreign workers with the needs of Canadian employers” (Abella, 2006b, p. 45). Especially when compared to programs in the Middle East and Far East where migrants have fewer rights and suffer worse treatment, it is hard to morally object to Canada’s practice when faced with the alternatives.

Nonetheless, Canada’s migration system is deeply flawed. A class-based analysis of Canada’s immigration policy reveals some of its morally problematic aspects. The key to a class-based analysis is the role human capital plays in admissions policy. Two of the key objectives of the *Canadian Immigration*

---

6. The Canadian Citizenship and Immigration website reads: “As you are required to live in the home of the person you are caring for, it is unlikely that your employer would agree to also provide accommodation for your family. Also, since you are coming to Canada to provide care for other persons, it is often not practical for live-in caregivers to bring their family members with them upon their arrival.” <<http://www.cic.gc.ca/english/information/faq/work/caregiver-faq22.asp>>, accessed April 4, 2011.

*and Refugee Protection Act* are “to permit Canada to pursue the maximum social, cultural and economic benefits of immigration” and “to support the development of a strong and prosperous Canadian economy, in which the benefits of immigration are shared across all regions of Canada” (*Canadian Immigration and Refugee Protection Act*, 2001, 3.1a and 3.1c).

As we have seen, the LCP and SAWP attest to a demand for domestic workers and manual laborers. But when Canadian officials talk about a “strong and prosperous” economy, they have in mind admitting immigrants in professional and technical fields that contribute to the knowledge-based economy (Kofman, 2007). The use of human capital as a central concept in managed migration distracts from the central role of class in migration flows. As Samuel Bowles and Herbert Gintis point out, “human capital theory formally excludes the relevance of class and class conflict to the explication of labor market phenomena” (Bowles and Gintis, 1975, p. 75). The use of the concept of human capital as the determining factor for immigration admission reduces people to commodities and leads to the inclusion or exclusion of human beings based on how much money they are expected to make during their lifetime. As Harold Bauder puts it:

Prevalent discourses of migration depict international migrants not as struggling individuals in search of a better life for themselves and their families but as value-producing labor that should make a viable economic contribution but that often has a negative impact on the labor market equilibrium (Bauder, 2006, p. 31).

The obliteration of the individual in migration discourse is disturbing. Managed migration treats people as mere means, economic units that serve to produce cheap labour until they are no longer needed. It allows us to forget that they are human beings who contribute to our community, support families, have hopes and dreams, and are vulnerable to the disrespect and humiliation they often receive. Immigration is not a job application, but rather admission into a political community. Few now defend wealth as a requirement for the right to vote, but no such qualms appear when applied to immigration. Even if we think that economic production is a relevant factor in an immigration system, it is unjust to treat people differently because of their “low” human capital, especially since these people are no less essential to the economy. Investment bankers and surgeons rely on agricultural workers, labourers, and childcare workers to pursue their professions.

Furthermore, the reduction of human beings with diverse characteristics to human capital obscures the fact that groups of people are treated differently. I follow here Erik Olin Wright’s integrated understanding of class (Wright, 2009). Immigration policy exhibits “opportunity hoarding” which systematically restricts access of positions to members of a privileged class. It also involves mechanisms of domination and exploitation. Not only are

migrants excluded from opportunities, but they are forced into “forms of structured inequality which require the continual active cooperation between exploiters and exploited, dominators and dominated” (*idem*, p. 108).

Domination and exploitation play a major role, as I will discuss below. However, opportunity-hoarding functions at the level of admissions policy to Canada and in the Canadian workforce. With regard to immigration admissions policy, Wright points out that “Citizenship rights are a special, and potent, form of ‘licence’ to sell one’s labour in a particular labour market” (*idem*, p. 105). They protect the class privileges by restricting access to the job market. A policy of open borders would greatly increase the supply of workers, lowering their wages. Miller’s border guards at Melilla are the violent arm of a system that serves to preserve EU citizens’ monopoly of opportunity, helping to create divisions of “haves” and “have-nots” across national borders.

Within the Canadian workforce, immigrants suffer higher unemployment rates and receive lower wages. They also find it more difficult to find work in their fields at a level that reflects their education and work experience. Many skilled workers encounter barriers from professional societies, provincial governments, and employers. This has led to a new stratum of highly educated immigrants unable to practice their professions: engineers who work as technicians, nurses with medical degrees, former university professors who drive taxis (Picot, 2008; Reitza; Reitz, 2007a, 2007b). Human capital models ignore how the Canadian labour market reflects growing inequalities between people defined by their immigration status or the colour of their skin.

Despite these inequalities, high demand for skilled and highly skilled migrant workers leads countries to compete for their services. They have considerable choice over where to migrate and usually have a secure enough livelihood that they can opt to remain at home. If they do migrate, rights and freedoms such as freedom of occupation enable them to avoid the worst abuses. When we turn to “unskilled workers,” we find not only opportunity hoarding, but legally sanctioned relationships of domination. A huge pool of “low-skilled” migrant workers are willing to accept jobs for significantly less than the prevailing wage and/or under conditions prohibited in high-income countries. Though SAWP requires that workers receive the prevailing wage, this wage is set under conditions distorted by seasonal migrant workers composing a necessary part of the workforce.

Kerry Preibisch localizes SAWP in the global agrifood market, which has grown increasingly dependent on foreign undocumented or temporary workers. Migrants provide a large, flexible workforce that increases productivity. Migrants tend to come from regions with few economic opportunities, making them more likely to accept poor working conditions. Separated from their families, they are more likely to work long days with no overtime. Once

their contract ends, they return until the season begins the following year, unlike native workers who must either collect unemployment insurance or seek work elsewhere. Finally, labour supply countries rely on migrants' remittances. Instead of representing their workers' interests, they discipline and exclude those who demand better working and living conditions or pay (Preibisch, 2007). In her study of greenhouse workers in Ontario, Tanya Basok argues that SAWP depends on unfree labour for its very existence. According to her analysis, migrant labour is "structurally necessary only in those economic sectors whose viability hinges on the employment of workers who are *unfree*" (Basok, 2002, p. 4). She follows Robert Miles in defining unfree labour "as workers whose ability to circulate in the labour market is restrained through political and legal compulsion" (Basok, 2002, p. 4; Miles, 1987, pp. 32–3). The daily oppression of SAWP and the LCP has been sanitized and in the best employer-employee relationships perhaps remains repressed. It is nonetheless present.

So far I have argued that Canadian migration policy reflects class divisions and hoards opportunities and dominates temporary workers by denying them basic rights that would allow them to escape their systematic vulnerability. Canadians enjoy benefits over people in the developing world through limited admissions policies enforced with violence. Native-born white Canadians marginalize legal immigrants who may or may not have naturalized. Native-born Canadians and legal immigrants with permanent residence exploit people in programs such as SAWP and the LCP. Finally, different migration streams fragment the workforce, preventing solidarity among immigrants, and immigration itself divides local workers from newcomers. Instead of Canada demonstrating the virtues of a well-managed migration policy that mutually benefits all parties, it intentionally and systematically gives members of its developed state an unfair advantage.

### 3. MORAL IMPLICATIONS

I have suggested that ethical inquiry into immigration policy must devote more attention to its role in the social reproduction of inequality and disadvantage. But if we acknowledge and deplore how migration policy follows and reaffirms class-based discrimination, what should be done? As a long-term ideal, we might advocate replacing human capital models of managed migration with more policies that do not reduce applicants to economic units. No doubt these might still follow the contours of global and domestic inequality, but at least they would not actively engrain them. We can also imagine reforms to temporary worker programs that give workers more bargaining power and control (Chang, 2008).

Most supporters of guest worker programs acknowledge their abuses, but dismiss moral arguments for their abolition or radical reform as naïve or utopian. It is in the interest of much of the world's population to accept exploitative work. Participants in SAWP return year after year because low wages under poor working conditions are better than the alternative of remaining underemployed for even lower wages at home. Similarly, live-in caretakers relinquish their privacy and autonomy for a couple of years in exchange for Canadian permanent residence. If SAWP workers could switch employers at will or if live-in caretakers had access to other lines of work, employers would no longer turn to foreign workers. The alternative to unequal rights for legal guest workers is not equal rights for everyone. Rather, some people will be even worse off at home and others will migrate irregularly with far less oversight and opportunity for abuse. Martin Ruhs and Philip Martin have demonstrated a disturbing trade-off between the number of migrants admitted and rights: an increase in rights leads to fewer migrants performing low-skilled jobs, so that "the demand for low-skilled migrant workers is likely to be downward sloping with regard to migrants' rights" (Ruhs and Martin, 2008, p. 254). Ruhs and Martin note that Singapore and the Persian Gulf states have high numbers of migrants – in Kuwait they compose 95% of the private sector workforce – but give workers limited rights. At the other end of the spectrum, Sweden's full employment rights for migrant workers stifle any incentive employers have to hire migrant workers. The disturbing consequence is that "if migrants have the 'full rights' laid out in the ILO and UN conventions, including the right to equal wages and all work-related benefits, their cost will be higher and fewer will be employed" (*ibid.*).

What should be done? Ruhs and Martin dismiss "rights-based approaches to migration" on the grounds that they "rarely discuss the agency of migrant workers, *i.e.*, their capacity to make rational and independent decisions when faced with limited options" (*idem*, p. 259). Daniel A. Bell and Nicola Piper also argue in favor of continuing to limit the rights of foreign domestic migrant workers in Hong Kong and Singapore. When migrant workers believe they benefit from arrangements founded on differential rights and these arrangements improve their lives, these programs are morally justifiable, provided there are no feasible alternatives (Bell and Piper, 2005).

Similarly, Robert Mayer argues for "acceptable exploitation." He advocates a "sufficiency" standard of exploitation that maintains that exploitation can only occur when people's lack of basic resources leaves them vulnerable and prone to accepting unfair offers. Mayer seeks to explain why he believes "privileged guests" (Mayer, 2005, p. 316; Walzer, 1983, p. 60) are not exploited. No exploitation occurs when an American engineer quits his job in the US to accept a lucrative salary under restrictive conditions in Saudi Arabia. Mayer recognizes that most people who choose to work in programs

such as the LCP and SAWP do not plausibly enjoy conditions of sufficiency. In these cases, he argues that we should sometimes accept modest exploitation. When “clean-hands” policy options are politically unfeasible, exploitative guest worker programs are justified. Mayer is willing to accept exploitation on the grounds that “this dirty-hands option will reduce deprivation for those who are more disadvantaged than the clean-hands policy of exclusion” (Mayer, 2005, p. 330).

In Joseph Carens’ more nuanced view, justice requires that temporary workers should receive the same rights as citizens with respect to working conditions and social programs based on their work contributions. He draws attention to the power asymmetry caused by restricting workers to a particular employer or economic sector and argues that “significant departures” from “the norm of equal treatment for temporary workers [...] are morally problematic” (Carens, 2008, p. 435). He argues that we must not reduce questions of justice to political strategy, but concurs that we should probably tolerate the unequal rights of temporary workers under current circumstances.

Though bad temporary migration programs may be better than no programs at all, the discussion of rights and acceptable exploitation is incomplete and misleading. It preempts more radical discussion by leaving larger power structures intact. The focus on a binary question of migrant workers with limited rights versus no migrant workers at all obscures how migration policy is one dimension of a complex and unjust system that we participate in as citizens and consumers.

As Carens stresses, much of the discussion about temporary migration assumes that current social and economic institutions are “inevitable.” Migration policy is not a matter of “natural necessity” but of social choice (*idem*, p. 439). Unfortunately, Carens’ analysis relies on what he takes to be widely accepted liberal democratic principles and remains largely within a nationalist framework that assumes states’ unilateral right to control admissions.<sup>7</sup> He hints at, but does not develop, a broader perspective. Daniel Bell also points us in the right direction: the trade in migrant workers is founded on global injustice – the global economy is thoroughly unjust, it is unfairly skewed toward the interests of rich countries, and it perpetuates poverty in the Third World (Bell, 2006, p. 304). What Bell omits is that *migration policy* is part of the injustice of the global economy, furthering skewing it in the interest of rich countries through market distortions, including the reliance on unfree labour. The managed migration paradigm shapes ethical inquiry into immigration policy so that it pays scant attention to its role in the social reproduction of inequality and disadvantage.

---

7. Carens is well known for his arguments for open borders (Carens, 1987, 1992). Carens still considers open borders a worthy ideal, but not a feasible policy option.

The conclusion that temporary migration is the best option in a bad world suffers from its focus on individual choices with a rights-based and distributive-based focus. People decide to forgo certain rights in exchange for higher wages. As Saskia Sassen contends, “there is a strong tendency in immigration policy in developed countries to reduce the process [of immigration] to the acts of individuals: the individual is the site for accountability and for enforcement” (Sassen, 1989, p. 8). This overlooks how economic globalization, geopolitics, and colonial ties affect migration patterns in ways not reducible to individual choices.

Just as political models pit state sovereignty against the regulation or deterrence of individual migration, neo-classical economic models treat individuals as self-interested utility maximizers responding to incentives. These neo-classical migration models attempt to explain the movement of people in terms of supply and demand. Rational actors base their decision to migrate on cost-benefit calculations. Those from capital-poor, labour-abundant regions will gravitate to capital-rich regions until the wage disparity reduces to the point at which there is no longer an incentive to migrate.<sup>8</sup> From this perspective, subjecting one’s self to exploitative work is a rational choice given the options.

This overlooks how economic globalization has transformed societies, leading to rural/urban migration and creating economic and cultural connections that contribute to decisions to migrate beyond the state. Receiving countries are not merely bystanders. Institutional and historical factors affect migration, some created voluntarily, others arising spontaneously. Developed states aggressively promote their economic interests through bodies like the World Trade Organization, the International Monetary Fund, and the World Bank. For example, the deregulation of markets transforms agrarian societies and forces rural workers to relocate to cities and abroad (UNPFI, 2007). The investment of multinational corporations in foreign markets creates economic, social and ideological links between states. This creates travel routes, communication networks and job opportunities abroad, at first from active efforts to recruit migrants. Once the infrastructure has been established, migrants come on their own initiative (Sassen, 1989).

For example, Raúl Delgado Wise and James Cypher argue that the North American Free Trade Agreement (NAFTA) “was not a trade accord; it was an investment/production and restructuring agreement enabling U.S. firms to shift production to Mexico and benefit from cheap migrant – mainly undocumented – labor” (Delgado Wise and Cypher, 2007, p. 138). NAFTA did not aim at comparative advantage and spill-over effects that would create

---

8. Massey *et al.*, 1993, provides an overview and analysis of theories of international migration.

jobs and development in the Mexican economy, but is rather what David Harvey calls a “class project” (Fernández-Kelly and Massey, 2007, p. 115; Harvey, 2007). The reduction of trade barriers and increased opportunity for capital investment were not accompanied by more migration opportunities. Rather, enforcement on the border increased, leading to more unauthorized Mexican migrants residing in the US due to the cost of crossing the border. Instead of a convergence of wages and development, inequality in terms of GDP per capital and manufacturing wages has grown (Fernández-Kelly and Massey, 2007). The deregulation of agriculture and the elimination of subsidies eliminated the livelihood of many Mexican peasants. Many found work as wage labourers in the Mexican agro-industry or moved to the cities, but some also migrated to the United States or Canada either through legal channels or by circumventing them.

Sassen sets out the importance of locating the causal factors for immigration in assigning moral responsibility:

Immigration happens in a context of inequality between countries, but inequality by itself is not enough. This inequality needs to be activated as a migration push factor – through organized recruitment, neo-colonial bonds, etc. The economic, political, and social conditions in the receiving country set the parameters for immigration flows (Sassen, 1999, pp. 136–7; Sassen, 2000).

Attention to the forces shaping migration has important moral implications. Normative writing on immigration has mostly addressed one of two questions. First, what justifies the state’s use of force to admit or exclude migrants? This is the question of open borders that Miller and Carens address. Second, is it just to treat some people within the country differently, providing only temporary residence or access to a limited set of rights? Answers to these questions vary, but regardless of how we respond, they engage with only a subset of the issues migration raises.

For instance, inequalities and class domination would persist even under open borders. As I noted above, authorized migrants in Canada who enjoy rights similar to those of citizens suffer from systematic disadvantage, forming something that resembles a racialized underclass (Galabuzi, 2005). Hispanics in the US are also stigmatized (Massey, 2009), as are North Africans in much of Europe (Samers, 1998). We should expect this to persist as long as the world is defined by great inequalities across regions.

The focus on these two questions allows us to overlook our responsibility for helping to create this world by upholding unjust institutions. Too much discourse on immigration pretends that developed states are isolated territories besieged by huddled masses looking to take advantage of their citizens’ hard work and generosity. Developed states play a role in creating the conditions

for migration through asymmetrical if not neo-imperial economic expansion. They have directly recruited workers to fill society's least desired jobs. Their actions create moral obligations. The primary moral question is not whether states can exclude migrants or admit them under unequal terms but what is owed to people who suffer from living on the wrong side of the North/South divide.

Migration needs to be addressed in the context of broader economic, political, and social considerations. In the short-term under present conditions, it is probably true that programs such as SAWP benefit their workers and employers and consumers. But this overlooks how agriculture flourishes in the developed world because it is able to employ migrant workers at wages that locals do not accept. These workers form a reserve army of labour that owes its status in part to unjust global institutions. Worse, instead of the developing world enjoying its comparative advantage in agriculture, the benefits of these temporary worker programs spill over to the rich economies, generating tax revenue and creating jobs (Preibisch, 2007).

Let us return to the migrants at Melilla, gathered at the frontier of one of Spain's last colonial outposts in Africa. Miller's analysis is disingenuous, pretending that Europe and the rest of the developed world have no role in or responsibility for the desperation of those trying to enter Fortress Europe. Instead of asking whether migrants have a "natural right" to migrate, we should instead investigate migration as a global system constrained by the powerful states and their interest groups bent on preserving their privileges.

In fact, the economic injustice of the global economy is partly a result of immigration policy. Borders do not merely divide the world into regions and states. Rather, they are part of the world, barriers that shape social and economic reality. Border restrictions distort markets, providing legal constraints on migrants that narrow their job opportunities and set wages below what market rates would determine under conditions of fair competition. They are part of a global basic structure that provides the background conditions that determine how well people's lives go. I have argued that they preserve or promote class hierarchies and inequalities, so we need to carefully reflect on alternative institutions that would lead to a more equitable world.

What does this imply for Miller's migrants who risked their lives to enter Melilla? Miller writes that the migrants' decision results from a delusion, perhaps based on a mistaken view of natural rights. I contend instead that Miller is deluding himself, turning a blind eye to misery members of the developed states have helped create. The migrants who die on the barricades had their choices shaped by policies that deemed them unfit to escape their territories and attempt to make a better life abroad.

## BIBLIOGRAPHY

- Abella, M. (2006a). "Global competition for skilled workers and consequences," in International Labour Organization (ILO), *Competing for Global Talent*, Geneva, International Institute for Labour Studies, pp. 11–32.
- Abella, M. (2006b). *Policies and Best Practices for Management of Temporary Migration*, International Symposium on International Migration and Development, Population Division, Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, <[http://www.un.org/esa/population/migration/turin/Symposium\\_Turin\\_files/P03\\_SYMP\\_Abella.pdf](http://www.un.org/esa/population/migration/turin/Symposium_Turin_files/P03_SYMP_Abella.pdf)>, accessed April 10, 2011.
- Basok, T. (2007). *Canada's Temporary Migration Program: A Model Despite Flaws*, Migration Information Source, <<http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?id=650>>, accessed April 10, 2011.
- Basok, T. (2002). *Tortillas and Tomatoes: Transmigrant Mexican Harvesters in Canada*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Bell, D. and N. Piper (2005). "Justice for migrant workers? The case of foreign domestic workers in Hong Kong and Singapore," in W. Kymlicka and H. Baogang (eds.), *Multiculturalism in Asia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 281–322.
- Bowles, S. and H. Gintis (1975). "The problem with human capital theory: A Marxian critique," *American Economic Review*, vol. 65, no. 2, May, pp. 74–82.
- Carens, J.H. (2008). "Live-in domestics, seasonal workers, and others hard to locate on the map of democracy," *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, no. 4, pp. 419–45.
- Carens, J.H. (1992). "Migration and morality: A liberal egalitarian perspective," in B. Barry and R.E. Goodin (eds.), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 25–47.
- Carens, J.H. (1987). "Aliens and citizens: The case for open borders," *The Review of Politics*, vol. 49, no. 2, pp. 251–73.
- Chang, H.F. (2008). "Guest workers and justice in a second-best world," *University of Dayton Law Review*, vol. 34, no. 1, pp. 3–14.
- Delgado Wise, R. and J.M. Cypher (2007). "The strategic role of Mexican labor under NAFTA: Critical perspectives on current economic integration," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no. 610, March, pp. 120–42.
- Fernández-Kelly, P. and D.S. Massey (2007). "Borders for whom? The role of NAFTA in Mexico-U.S. migration," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no. 610, March, pp. 98–118.
- Galabuzi, G.-E. (2005). *Canada's Economic Apartheid*, Toronto, Canadian Scholars Press.
- Global Commission on International Migration – GCIM (2005). *Migration in an Interconnected World: New Directions for Action*, <<http://www.gcim.org>>.
- Harvey, D. (2007). "Neoliberalism as creative destruction," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no. 610, March, pp. 22–44.
- International Labour Organization – ILO (2006). *Competing for Global Talent*, Geneva, International Institute for Labour Studies.
- International Organization for Migration – IMO (2005). *International Agenda for Migration Management: Common Understandings and Effective Practices for a Planned, Balanced, and Comprehensive Approach to the Management of Migration*, Berne, Federal Office for Migration.
- Islas, V. (2009). "A costly commute," *The Dominion*, January 7, <<http://www.dominion-paper.ca/articles/2344>>, accessed April 10, 2011.

- Khan, S. (2009). "From labour of love to decent work: Protecting the human rights of migrant caregivers in Canada," *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 24, no. 1, pp. 23–45.
- Kofman, E. (2007). "The knowledge economy, gender and stratified migrations," *Studies in Social Justice*, vol. 1, no. 2, pp. 122–35.
- Massey, D.S. (2009). "Racial formation in theory and practice: The case of Mexicans in the United States", *Race and Social Problems*, vol. 1, pp. 12–26.
- Mayer, R. (2005). "Guestworkers and exploitation," *The Review of Politics*, vol. 67, no. 2, pp. 311–34.
- Miles, R. (1987). *Capitalism and Unfree Labour. Anomaly or Necessity?*, London, Tavistock Publications.
- Oxman-Martinez, J., J. Hanley and L. Cheung (2006). *Another Look at the Live-In Caregivers Program: An Analysis of an Action Research Survey Conducted by PINAY, the Quebec Filipino Women's Association with the Centre for Applied Family Studies*, <[http://im.metropolis.net/research-policy/research\\_content/doc/oxman-marinez%20LCP.pdf](http://im.metropolis.net/research-policy/research_content/doc/oxman-marinez%20LCP.pdf)>, accessed April 10, 2011.
- Picot, G. (2008). *Immigrant Economic and Social Outcomes in Canada: Research and Data Development at Statistics Canada*, Ottawa, Statistics Canada, Business and Labour Market Analysis, December, <<http://www.statcan.gc.ca/bsolc/olc-cel/olc-cel?catno=11F0019MIE2008319&lang=eng>>, accessed April 10, 2011.
- Pratt, G. (1999). "From registered nurse to registered nanny: Discursive geographies of Filipina domestic workers in Vancouver, B.C.," *Economic Geography*, vol. 75, no. 3, pp. 215–36.
- Preibisch, K.L. (2007). "Local produce, foreign labor: Labor mobility programs and global trade competitiveness in Canada," *Rural Sociology*, vol. 72, no. 3, pp. 418–49.
- Reitz, J.G. (2007a). "Immigrant employment success in Canada, Part I: Individual and contextual causes," *International Migration and Integration*, vol. 8, pp. 11–36.
- Reitz, J.G. (2007b). "Immigrant employment success in Canada, Part II: Understanding the decline," *International Migration and Integration*, vol. 8, pp. 37–62.
- Ruhs, M. and P. Martin (2008). "Numbers vs. rights: Trade-offs and guest worker programs," *International Migration Review*, vol. 42, no. 1, pp. 249–65.
- Samers, M. (1998). "Immigration, 'ethnic minorities,' and 'social exclusion' in the European Union: A critical perspective," *Geoforum*, vol. 29, no. 2, pp. 123–44.
- Sassen, S. (2000). "Regulating immigration in a global age: A new policy landscape," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 570, July, pp. 65–77.
- Sassen, S. (1999). *Guests and Aliens*, New York, The New Press.
- Sassen, S. (1989). *Globalization and Its Discontents*, New York, The New Press.
- United Nations Population Fund – UNPF (2007). *State of the World's Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth*, <[http://www.unfpa.org/swp/2007/english/chapter\\_1/index.html](http://www.unfpa.org/swp/2007/english/chapter_1/index.html)>, accessed April 10, 2011.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*, New York, Basic Books.
- Wright, E.O. (2009). "Understanding class: Towards an integrated analytical approach," *New Left Review*, vol. 60, November/December, pp. 101–16.
- Ypi, Lea (2008). "Justice in migration: A closed borders utopia?," *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, no. 4, pp. 391–418.

# LA SÉCURISATION DES CONTRÔLES MIGRATOIRES ET LE DROIT D'ASILE EN EUROPE ET AU CANADA

Idil Atak

## RÉSUMÉ

*La préservation de l'intégrité et de l'efficacité du système d'immigration est une préoccupation majeure des pays du Nord Global. De part et d'autre de l'océan Atlantique, ces pays font face à des défis communs comme l'augmentation du nombre des migrants irréguliers et des demandeurs d'asile. Des mesures répressives sont déployées pour contrôler les mouvements migratoires indésirables. Les législations nationales relatives à l'entrée et au séjour des étrangers sont renforcées. Les États coopèrent de plus en plus pour augmenter l'effectivité des contrôles. L'immigration est transformée en un problème de sécurité. Ce processus s'appuie sur une politique de maîtrise des flux migratoires, d'insertion contrôlée des étrangers et un discours plaidant pour des solutions d'exception. Une approche équilibrée entre l'ouverture et la fermeture des frontières fait défaut. Cet article adopte une perspective comparative pour exposer la tendance de sécurisation de la migration tant en Europe qu'en Amérique du Nord. Il analyse comment les objectifs de contrôle migratoire et la coopération accrue entre les États transforment les normes et les politiques nationales et engendrent des atteintes aux droits fondamentaux des étrangers.*

La présence des étrangers en situation illégale est considérée comme un défi à la souveraineté territoriale, mais aussi comme une menace à l'État-providence et un risque pour la sécurité. Le migrant irrégulier met au défi la prérogative étatique de décider qui entre et qui demeure sur son sol et de veiller sur la composition de sa population pour maintenir un sens cohérent d'appartenance à la communauté nationale. Depuis les années 1980, de part et d'autre de l'océan Atlantique, des mesures répressives sont déployées pour contrôler les mouvements migratoires indésirables. Les législations nationales relatives à l'entrée et au séjour des étrangers deviennent de plus en plus restrictives. La politique des visas, le contrôle intégré des frontières extérieures, les sanctions contre les transporteurs et les employeurs, la détention et le renvoi forcé sont autant de mesures prises tant en Europe qu'en Amérique du Nord.

La perception de l'asile comme une voie alternative à la migration économique justifie l'établissement des mesures pour restreindre le régime de protection des réfugiés et réduire l'attractivité des conditions d'accueil des demandeurs d'asile<sup>1</sup>. Les États coopèrent entre eux pour assurer l'effectivité des contrôles sur les mouvements migratoires indésirables. À cette fin, l'Europe a établi un système sophistiqué de coopération et de coordination des politiques étatiques. Depuis la mise en place des conditions de libre circulation dans les années 1980, l'Union européenne (UE) est impliquée dans le traitement de non-nationaux qui, auparavant, relevait exclusivement de la discrétion étatique. La migration et l'asile sont aujourd'hui des domaines de compétence partagée entre l'Union et ses membres. D'une part, l'UE offre un forum de coopération intergouvernementale. D'autre part, une politique commune est progressivement mise en place. La politique européenne est le résultat de compromis, d'ajustements et d'interactions complexes. Elle produit des changements au niveau national, mais aussi au sein de l'UE et sur le plan des relations transnationales (Bache, 2008, p. 10-11). De nouvelles normes produites au sein de l'Union rapprochent la législation des États. De nouveaux dispositifs de coopération créés par l'UE changent les méthodes classiques de contrôle migratoire. Ce processus d'eupéanisation transforme les conditions d'entrée et de séjour en Europe de telle sorte qu'il est désormais difficile pour un État membre de poursuivre une politique isolationniste en la matière. La politique commune de migration actuellement en construction reflète la préoccupation des États membres de limiter le nombre d'étrangers indésirés sur leur sol.

---

1. Les termes « demandeur d'asile » et « revendicateur du statut de réfugié » sont synonymes et désignent une personne qui recherche une protection en tant que réfugié, même si elle n'a pas été formellement reconnue comme tel.

En Amérique du Nord, il n'existe pas une intégration régionale similaire à l'Europe, c'est-à-dire basée sur la libre circulation des biens, des services, des capitaux et des travailleurs. Le contexte institutionnel est bien distinct de l'Europe. Cependant, les objectifs politiques en matière de contrôles migratoires sont semblables. L'agenda de coopération entre le Canada et les États-Unis s'est intensifié depuis les attentats du 11 septembre 2001. Il a pour principal d'éviter que le système d'asile ne serve de voie d'entrée pour les personnes constituant une menace pour la sécurité publique. Il vise également le partage de responsabilité entre le Canada et les États-Unis dans la « gestion » de la migration, notamment le traitement des demandes d'asile. La *Déclaration sur la frontière intelligente* et son *Plan d'action* signés en 2001 entre ces deux pays prévoient, entre autres, la mise en place des bases informatisées de données nominatives permettant aux autorités concernées de partager des informations sur les étrangers, des mécanismes d'identification biométrique, la coordination des missions des agents d'immigration à l'étranger et la promotion des opérations conjointes de renvois forcés.

Au cours des dernières années, plusieurs changements sont intervenus au Canada qui a renforcé sa politique des visas, établi des sanctions à l'encontre des transporteurs et criminalisé l'aide à la migration irrégulière. Il y a aussi un recours grandissant à des mesures dissuasives comme la détention et le renvoi forcé. On assiste également à un durcissement des normes canadiennes relatives au traitement des demandes d'asile. Une nouvelle loi sur le système de protection de réfugié a été adoptée en juin 2010 (C-11, 2010). Un autre projet de loi prévoyant la détention prolongée et de lourdes peines pour les revendicateurs du statut de réfugié ayant eu recours aux services des passeurs se trouve à l'ordre du jour du gouvernement. Ces développements marquent un nouveau tournant dans le rapprochement de la législation canadienne avec celle des États européens.

Cet article porte sur le processus de sécurisation du système d'asile en Europe et au Canada, c'est-à-dire la transformation de l'asile en un problème de sécurité. Ce processus s'appuie sur une politique de maîtrise des flux migratoires, d'insertion contrôlée et de surveillance des étrangers et un discours plaçant pour des solutions d'exception. Il reflète la tension paradigmatique entre la souveraineté territoriale privilégiant la sécurité et le droit d'asile (Bigo, 1998; Huysmans, 2000, p. 751; Crépeau *et al.*, 2007, p. 311). Notre but est de souligner la convergence progressive entre les politiques européennes et canadiennes. Nous adoptons une approche comparative pour nous interroger sur les logiques de transformation normative et institutionnelle ayant un impact sur la condition des revendicateurs du statut de réfugié. Nous procéderons à une analyse critique des conséquences de la sécurisation sur les droits humains. À cette fin, le contexte de coopération nord-américaine sera précisé. En ce qui concerne l'Europe, nous nous référerons prioritairement

aux développements survenus au niveau de l'Union européenne. Toutefois, nous donnerons des exemples nationaux, notamment de la France et du Royaume-Uni, pour montrer les interactions et les convergences entre les États et l'Union dans le processus d'eupéanisation des politiques d'asile. Le choix de ces États est motivé par certains critères qui permettent des comparaisons utiles : la France et le Royaume-Uni figurent parmi les pays les plus peuplés et politiquement les plus influents au sein de l'UE. Ils sont soumis à une pression migratoire importante. Une approche défensive et répressive est privilégiée comme réponse à cette pression. La France et le Royaume-Uni présentent des degrés différenciés de participation à la politique commune de migration et d'asile. Le Royaume-Uni a choisi de demeurer en dehors de certaines initiatives, alors que la France y prend pleinement part. Par ailleurs, comme nous le verrons, les politiques d'asile britanniques ont inspiré la réforme récente au Canada. Il nous semble par conséquent intéressant d'analyser les logiques qui sous-tendent la transformation du système britannique.

Dans un premier temps, des précisions sur le lien entre la lutte contre la migration irrégulière et le droit d'asile seront apportées afin de montrer que les moyens de prévention et de répression déployés par les États ont un impact négatif sur ce droit en raison de la mixité des mouvements migratoires. En deuxième lieu, nous analyserons le discours sécuritaire légitimant les mesures répressives à l'encontre des demandeurs d'asile. Troisièmement, la coopération interétatique de lutte contre la migration irrégulière sera étudiée à travers la mise en place de nouvelles institutions et de nouveaux moyens de contrôle en amont des frontières. Finalement, nous nous intéresserons aux transformations normatives relatives à la protection des réfugiés et notamment au critère de « pays sûr ». L'accent sera placé sur l'importance de la coopération internationale pour l'application effective de cette norme et l'impact de ce processus sur les droits humains des demandeurs d'asile.

## 1. LA CRIMINALISATION DE LA MIGRATION IRRÉGULIÈRE ET LE DROIT D'ASILE

La frontière qui sépare les réfugiés des migrants économiques n'est pas facile à tracer, tout particulièrement dans un monde où l'instabilité politique et la guerre civile sont intimement liées au sous-développement économique. Les mouvements migratoires clandestins incluent des personnes qui se qualifient pour obtenir le statut de réfugié. De nombreux demandeurs d'asile se déplacent de manière irrégulière, car soit ils sont démunis des documents de voyage nécessaires, soit, en raison des mesures d'interception, ils estiment avoir plus de chances d'accéder au statut de réfugié une fois arrivés à destination, fut-ce illégalement. Les mesures de lutte contre la migration irrégulière sont dirigées indistinctement contre les migrants clandestins et les demandeurs d'asile.

Dès le début des années 1980, le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) reconnaît les défis posés par la mixité des flux migratoires au régime international de protection des réfugiés. Il estime que « certaines mesures de dissuasion adoptées par quelques États sont de par leur orientation générale, préoccupantes, car elles pourraient porter préjudice aux principes établis en matière de protection internationale » (HCR, 1982, par. 12).

Les demandeurs d'asile sont protégés par le régime international des droits des réfugiés notamment par la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés (Convention de Genève). Les migrants irréguliers ne bénéficient pas d'un cadre de protection similaire en droit international. L'instrument juridique le plus abouti à ce jour est la Convention internationale des Nations Unies sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille qui consacre sa troisième partie aux normes de protection minimale garanties à tous les travailleurs, quel que soit leur statut juridique. Cependant, cet instrument n'a été ratifié par aucun État industrialisé, ce qui limite considérablement son effectivité.

De même, en ce qui concerne les demandeurs d'asile, le bénéfice des droits reconnus dans la Convention de Genève leur est souvent refusé lorsqu'ils sont soupçonnés d'être des migrants économiques. L'article 31 prévoit la non-pénalisation pour l'entrée ou la présence illégale dans un pays, sous la réserve qu'ils se présentent sans délai aux autorités et leur exposent des raisons de leur entrée ou présence irrégulière. Cependant, la détention des demandeurs d'asile est devenue une pratique courante dans les États membres de l'Union et aux États-Unis. Le Canada, qui poursuit un régime de détention modéré, envisage lui-même un durcissement de son système. De plus, les mesures d'interception ont souvent lieu dans des conditions entraînant l'impossibilité pour les revendicateurs d'avoir accès à une protection internationale. En cas d'arrivée massive de clandestins, les États ont tendance à les catégoriser d'emblée comme migrants économiques. Ils sont réticents à les enregistrer, limitent ou refusent leurs contacts avec les représentants du HCR et peuvent les renvoyer sans procéder au traitement de leurs dossiers (HCR, 2003). Ce faisant, les États visent à réduire le nombre des revendicateurs du statut de réfugié. Selon James Hathaway,

*If there has been a single overarching trend in refugee protection over the last decade or so, it has been the official drive to rein in, to control, to constrain, to render orderly and hence manageable the arrival of refugees. The goal has been to render the refugee as much a migrant as possible. [...] There is no ethical or legal barrier to the organisation, constraining or controlling of migration in the way that there is an ethical and legal barrier to the delimitation of refugee flight and reception (Hathaway, 2007, p. 354).*

L'octroi de la protection relève de la responsabilité de chaque État membre. Cependant, les décisions nationales de détermination du statut de réfugié ne sont pas fondées sur des critères objectifs communs. L'absence d'une application harmonisée par les États des critères de la Convention de Genève exacerbe la confusion entre le migrant irrégulier et le demandeur d'asile. Par exemple, d'après une étude du HCR, 98 % et 55 % des demandeurs somaliens reçoivent une décision positive respectivement à Malte et au Royaume-Uni. Le taux de reconnaissance est nul pour cette nationalité en Grèce et en Espagne (HCR, 2007).

L'approche actuelle des États à la question d'asile ne favorise pas la protection des revendicateurs. Comme nous le verrons dans les prochaines sections, la politique d'asile en Europe et la coopération nord-américaine sont motivées par le partage, entre les États, des coûts et des responsabilités liés au traitement des demandes d'asile. Ces mesures, dominées par le souci d'empêcher les « faux réfugiés » d'abuser des systèmes nationaux de détermination du statut de réfugié, comportent un important volet de lutte contre la migration irrégulière. Elles ont pour conséquence de criminaliser les revendicateurs, de limiter leur accès à la protection internationale et l'exercice effectif du droit d'asile. Elles estompent la distinction juridique fondamentale entre le migrant économique et le réfugié.

La lutte contre le terrorisme et la criminalité organisée contribue à la criminalisation des demandeurs d'asile. À cet égard, Didier Bigo se réfère à « un continuum de menaces reliant terrorisme, drogue, criminalité organisée, mafia, filière et passeurs, immigrants illégaux, immigration et demandeurs d'asile, transférant l'illégitimité des premiers vers les seconds » (Bigo, 1996, p. 263). Le système d'asile est perçu comme une voie d'entrée pour les personnes constituant une menace pour la sécurité publique. L'association des réfugiés aux terroristes est apparente dans le discours politique prévalant après les attentats du 11 septembre 2001 (ONU, Assemblée générale, 2001, par. 3 f et g).

La criminalisation est préoccupante étant donné que l'Europe et l'Amérique du Nord sont des régions les plus sollicitées par les revendicateurs. En 2009, le nombre de nouveaux demandeurs d'asile dans 44 pays industrialisés était de 377 000. Les États-Unis sont le second pays de destination (47 900 demandes) derrière l'Afrique du Sud. La France se trouve au troisième rang de pays qui ont enregistré le plus de demandes d'asile avec 42 100 personnes, le Canada et le Royaume-Uni figurent aux 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> places avec respectivement 34 000 et 29 800 revendications (HCR, 2010). Il est urgent pour les États d'adopter une nouvelle approche pour assurer la protection des réfugiés dans le cadre des migrations internationales. Toutefois, la tendance actuelle est au resserrement des contrôles en amont des frontières. Le discours sécuritaire illustre bien cette tendance.

## 2. LE DISCOURS SÉCURITAIRE LÉGITIMANT

La perception de l'asile comme une menace trouve son fondement dans le discours national anti-immigration. Gérard Noiriel note qu'en France, l'offensive des dirigeants de la droite sur le thème de l'immigration a débuté en 1984, dans un contexte marqué par la montée en puissance du Front national. Les porte-parole des partis de droite ont repris à leur compte les thèmes classiques du discours national-sécuritaire. Longtemps cantonné à l'extrême droite, le discours anti-immigration est aujourd'hui disséminé dans un large spectre de la classe politique (Noiriel, 2007, p. 632). Sandra Lavenex souligne que la référence à une « invasion » du pays par les demandeurs d'asile et les peurs d'une perte de contrôle aux frontières motivent l'euphémisation de la politique française. Jusqu'en 1993, les réfugiés ont pu bénéficier d'une perception influencée par les idéaux républicains de « la France comme terre d'asile » et échapper à cette vision défensive. À partir de cette date, les succès électoraux du Front national, la politisation de l'immigration, sa gestion par un exécutif fort, par recours, non pas à la loi, mais aux décrets et aux circulaires administratives influencent négativement la politique d'asile (Lavenex, 2001, p. 67). Il existe un développement similaire au Royaume-Uni comme le remarque la Chambre des Lords britannique : « *Negative reactions to migrants and asylum seekers have a long history in British political culture. Moreover, successive British governments have not only led and legitimated public hostility, but spoken with a voice indistinguishable from the tabloid press* » (Welch et Schuster, 2005, p. 346).

Ainsi, pour faire face aux retards pris dans le traitement des demandes d'asile et réduire les délais dans la mise en œuvre des renvois des revendicateurs déboutés, le Royaume-Uni a adopté en 2006 un « nouveau modèle d'asile » (New Asylum Model). Le but du législateur était de finaliser l'examen, en procédure normale, d'une requête en six mois : « *The aim of the New Asylum Model is to achieve faster conclusions to cases, to recognise genuine refugees more quickly and to repatriate applicants refused asylum effectively. Realising this aim should reduce the cost of supporting applicants and deter others from making false claims* » (Refugee Council, 2007).

Des motifs similaires ont été évoqués par le gouvernement canadien dans le cadre de la récente réforme inspirée du modèle britannique et portée par un discours mettant l'accent sur l'abus du système par de « faux » réfugiés. Le gouvernement présente les revendicateurs comme des personnes qui prennent la place due aux « vrais » réfugiés qui attendent dans des camps :

Il faut éviter de créer un système d'immigration à deux vitesses, soit une vitesse pour les immigrants qui attendent leur tour, souvent pendant des années, pour pouvoir venir au Canada, et une autre pour les personnes qui utilisent le système d'octroi de l'asile non par besoin de protection, mais pour entrer au Canada par la porte de service (Canada, CIC, 2010b).

De même, les revendicateurs sont considérés comme des personnes abusant de la générosité du Canada : on estime que chaque demande d'asile déboutée coûte 50 000\$ aux contribuables canadiens, principalement en frais liés aux services sociaux et aux soins de santé offerts par le provincial, et que les réformes proposées réduiraient cette somme à 29 000\$ par demande (Canada, CIC, 2010a).

Le but de la réforme est d'accélérer le processus non pas pour améliorer la qualité des décisions et donc offrir une protection plus effective aux personnes persécutées, mais afin de rendre le système canadien moins attirant pour les demandeurs : « Il s'agit d'un projet de réforme équilibré qui permettra à la fois de mieux aider les réfugiés qui ont besoin de protection et de dissuader beaucoup d'étrangers qui présentent des demandes d'asile non fondées et qui représentent un fardeau pour notre système » (Canada, CIC, 2010a).

La comparaison avec les autres pays justifie le durcissement des règles d'octroi d'asile :

La lenteur du système canadien d'octroi de l'asile a pour effet d'attirer au Canada plus de demandes par tête que dans tout autre pays occidental comparable. Par exemple, en 2009, le Canada a reçu une demande d'asile pour chaque groupe de 1 000 personnes se trouvant au Canada. Ce chiffre est comparable à celui des États-Unis, qui eux, ont reçu une demande d'asile pour 11 034 personnes [...]. Comme 58 % des demandes d'asile présentées au Canada ne sont pas fondées, ces chiffres autorisent à penser que le Canada représente une destination de choix pour de nombreuses personnes dont la demande d'asile est sans fondement (Canada, CIC, 2010a).

Ces arguments sont sans fondement. Le taux de rejet n'est pas nécessairement un indicateur de l'abus du système. Bien au contraire, il montre que près de 50 % des demandeurs d'asile ont, après examen de leur dossier, pu prouver qu'ils craignent avec raison d'être persécutés au sens de la Convention de Genève. Les statistiques montrent que malgré ses imperfections, le système canadien offre actuellement un examen juste et équitable aux personnes qui cherchent une protection internationale. En effet, comparé aux autres pays industrialisés, le Canada a une procédure d'octroi accessible aux réfugiés et une politique de détention limitée (Showler, 2009, p. 5-8). La hausse des taux de rejet dans les pays européens découle des règles plus restrictives de l'examen des demandes et de la réduction des garanties de procédure. La façon dont le gouvernement décrit les revendicateurs a un impact négatif sur la perception de la question par l'opinion publique. Elle délégitime le bien-fondé des demandes de protection et justifie l'introduction des mesures controversées comme le critère de « pays sûr », qui sera analysé plus bas.

La construction d'une politique européenne de migration et d'asile s'appuie également sur un discours politique qui reproduit et légitime la rhétorique prévalant chez les États membres. Il justifie l'implication grandissante de l'UE dans la « gestion » de l'asile. La plus-value de l'action européenne est mise en avant : Seule une politique commune permettrait aux États :

- d'éviter des mouvements migratoires secondaires où les migrants irréguliers choisissent les États qui offrent le traitement le plus favorable,
- d'être dans une position plus forte pour négocier avec les pays tiers,
- d'augmenter l'effectivité de la lutte contre la migration irrégulière par des actions concertées (Commission européenne, 2008, p. 21-22).

Les considérations de protection des personnes persécutées conformément à la Convention de Genève ne sont pas privilégiées dans ce raisonnement. Ainsi, la libre circulation de l'étranger qui entre sur le sol d'un État membre est considérée comme un problème pour tous les États. Ce discours permet d'établir une connexion entre des faits séparés, comme la migration, l'asile, la criminalité organisée et le terrorisme, et de les englober dans un ensemble signifiant (Bigo, 1998, p. 23). L'idée d'une menace migratoire se propage à travers un discours semé de métaphores à connotations négatives. Les décisions de l'UE se réfèrent fréquemment aux États « touchés par d'importantes vagues d'immigration » et au « déluge des demandeurs d'asile » (UE, 1998). La dépersonnification qui résulte du refus de reconnaître l'individualité des parcours migratoires, facilite le déni de droits :

Les étrangers faisant partie de la masse en mouvement n'existent guère en tant que personnes ; ils sont au mieux identifiés comme des catégories administratives (mineur, femme) ou juridiques (demandeur d'asile, débouté, nationalité), au pire fondus dans le terme générique de clandestins ou illégaux. L'usage de ces termes a pour effet majeur de conforter dans l'imaginaire social l'idée d'une nature « criminogène » du migrant lui-même, perçu comme une menace potentielle justifiant *a priori* un traitement exclusivement policier de sa situation et légitimant enfin une politique où la logique sécuritaire emporte sur toute autre (Rodier et Saint-Saens, 2007, 625).

L'objectif de réduire le nombre de réfugiés par une culture de soupçon renforce la connexion entre asile et migration. Michael Samers qualifie cette forme de sécurisation de « virtualisme » dans le sens où l'UE et ses États membres tentent de contrôler un phénomène qu'ils créent de toutes pièces. Ceux qui seraient éligibles pour le statut de réfugié, tout comme ceux qui veulent immigrer légalement, craignent l'image d'une Europe ou d'une

Amérique « forteresse » et préfèrent les voies illégales (Samers, 2004, p. 28-30). Le discours politique relatif aux demandeurs d'asile légitime les mesures d'interception prises par les États en amont de leurs frontières.

### 3. LE DROIT D'ACCÈS À L'ASILE VIS-À-VIS DES MESURES D'INTERCEPTION

Plusieurs mesures préventives sont déployées par les États pour lutter contre la migration irrégulière. La transposition à l'extérieur du territoire national de l'action visant à limiter l'immigration nécessite une approche proactive et technique. Pour ce faire, les États privilégient des modes de coopération différents des méthodes opérationnelles classiques de la police. Une coopération « en réseaux », de nature transnationale, apparaît : réseaux d'administrations dans lesquels les douanes, les officiers d'immigration, les consulats pour la délivrance des visas et même les compagnies privées de transports, des sociétés privées de surveillance ou expertes en nouvelles technologies viennent s'adjoindre aux polices nationales (Bigo et Guild, 2003). Les contrôles se font aussi à distance, en amont des frontières extérieures. Ils sont consolidés par la collaboration policière qui s'étend désormais jusqu'aux pays d'origine des migrants.

Dans cette section, nous analyserons l'application de trois mesures d'interception en Amérique du Nord et en Europe : la politique des visas, l'envoi des agents d'immigration dans les pays d'origine et les patrouilles communes. Notre but est de montrer que de nouvelles méthodes et de nouveaux acteurs de contrôle migratoire rapprochent les politiques étatiques et rendent indispensable la coopération internationale. Nous examinerons également l'impact de ces mesures sur le droit d'asile.

La politique des visas mise au point dès les années 1980 est le moyen le plus répandu de contrôler à distance les flux des étrangers vers les pays de destination. En Europe, les Accords de Schengen qui visent à « compenser » la chute du niveau de sécurité occasionnée par l'assouplissement des contrôles aux frontières internes prévoient l'harmonisation des critères d'attribution des visas pour les étrangers désirant entrer sur le territoire Schengen pour des séjours inférieurs à trois mois. Ces critères comprennent, entre autres, une liste commune de pays dont les ressortissants doivent se munir d'un visa :

Juridiquement, l'objectif du système est de s'assurer que les individus qui ne sont pas souhaités par un des États participant ne soient pas autorisés à entrer sur le territoire. Ainsi, les règles se concentrent sur qui doit être exclu et fournissent très peu d'indications sur qui peut être admis (Guild et Bigo, 2003).

De plus, un modèle commun de visa est instauré et les critères de délivrance sont harmonisés. Une base de données informatisée appelée le Système d'information Schengen est établie visant l'application des dispositions de la Convention Schengen sur la circulation des personnes. De nouveaux standards de sécurité, y compris des données biométriques, sont inclus dans les documents des ressortissants de pays tiers.

La politique européenne a un effet d'entraînement même sur les pays qui ont décidé de ne pas appliquer la politique commune des visas, à savoir le Royaume-Uni, l'Irlande et le Danemark. En 1991, le Royaume-Uni exigeait des ressortissants de 19 États, seulement, de se munir d'un visa d'entrée. En 2008, 108 pays sont concernés. Bien que la liste britannique soit différente de la liste commune européenne, les deux dispositifs ont comme point commun de contenir un nombre grandissant d'États et de répondre à l'objectif politique de contrôle en amont des mouvements migratoires. Le Royaume-Uni cible, tout particulièrement, les pays producteurs de réfugiés. Par exemple, le Sri Lanka est inclus dans la liste en 1987 pour filtrer les demandeurs d'asile tamouls, et la Turquie en 1989, afin d'éviter l'arrivée massive des Turcs d'origine kurde qui fuyaient le conflit dans le sud-est de ce pays (Reynolds et Muggeridge, 2008, p. 25-26).

En Amérique du Nord, on observe des développements similaires. L'Accord pour la création d'une frontière intelligente conclu le 12 décembre 2001 entre le Canada et les États-Unis harmonise les exigences en matière de visas et soumet les ressortissants de quelque 175 pays à l'obligation de se munir d'un visa. Le Canada a un recours accru au système de visas pour réduire les demandes d'asile. Au cours de l'été 2009, les ressortissants mexicains et tchèques ont été soumis à l'obligation de se munir d'un visa pour visiter le Canada. Le gouvernement cherchait ainsi à freiner l'augmentation des revendicateurs du statut de réfugié en provenance de ces pays. En effet, depuis octobre 2007, environ 3 000 requêtes avaient été introduites par les ressortissants tchèques d'origine rom. Le nombre des demandes d'asile de Mexicains avait triplé depuis 2005, pour atteindre quelque 9 400 demandes, soit 25 % de l'ensemble des requêtes déposées au Canada en 2008. Le ministre de la Citoyenneté, de l'Immigration et du Multiculturalisme a justifié sa décision en précisant que « le processus d'obtention d'un visa permettra d'évaluer qui vient au Canada en tant que visiteur légitime et qui peut vouloir tenter de passer par le système d'octroi de l'asile pour éviter d'être mis en attente dans le système d'immigration » (Dionne et Atak, 2010).

Or, les visas risquent d'empêcher les réfugiés d'accéder à la protection internationale prévue par la Convention de Genève. Par exemple, les taux d'acceptation des requêtes d'asile pour les Mexicains (11 %) et pour les Roms (40 %) en 2008 au Canada montrent le besoin de protection internationale de certains ressortissants de ces pays. En outre, l'imposition des visas incite

les personnes persécutées à chercher des moyens illégaux (des documents de voyages forgés, le recours à un réseau de passeurs, etc.) pour entrer dans le pays de destination. Les visas contribuent donc à l'amplification de la migration irrégulière, un phénomène que les gouvernements cherchent à combattre. Les agents d'immigration détachés dans les pays tiers et l'organisation des patrouilles communes sont d'autres moyens de contrôle en amont des demandeurs d'asile qui nécessitent un resserrement de la coopération interétatique.

Un des objectifs du plan d'action pour la création d'une frontière intelligente entre les États-Unis et le Canada est d'accroître le nombre d'agents d'immigration canadiens dans les aéroports d'outre-mer et d'améliorer la formation conjointe du personnel des lignes aériennes. Le Réseau des agents en intégrité des mouvements migratoires (AIMM), placé sous l'autorité de l'Agence des services frontaliers du Canada (ASFC), a été élargi au cours des dernières années. Des agents sont maintenant en poste à plus de 40 endroits « stratégiques ». Le réseau des AIMM aide à empêcher les personnes non munies des documents requis de se rendre au Canada. Avant d'être affectés à l'étranger, ces agents suivent une formation spéciale sur la prévention des méfaits en matière de visa, en effectuant des vérifications ciblées et aléatoires. Depuis 1999, plus de 40 000 personnes auraient été interceptées par l'AIMM avant l'embarquement vers l'Amérique du Nord (ASFC, 2008). Dernièrement, le Canada aurait ainsi joué un rôle dans l'arrestation de 155 migrants sri-lankais prêts à embarquer dans un bateau en Thaïlande en direction du Canada (Cohen et Quan, 2010).

Au sein de l'UE, les Officiers de liaison « immigration » (OLI) ont plusieurs points en commun avec les AIMM. Il s'agit de représentants des États membres détachés auprès des autorités des pays « sources d'immigration » et chargés d'établir des contacts pour « contribuer à la prévention et à la lutte contre l'immigration clandestine, au retour des immigrés illégaux et à la gestion de l'immigration ». Ils apportent leur aide à l'identification des clandestins et à leur renvoi. Le personnel peut intervenir auprès des services de police ou d'immigration du pays en question, ainsi que des compagnies aériennes locales qui desservent le territoire de l'Union. Leur rôle inclut la formation à la détection de faux documents et le renseignement sur les mouvements migratoires. Les OLI contrôlent des embarquements conjointement avec le personnel du pays hôte. Grâce à leurs contacts avec les autorités locales, les gardes-frontières et les services d'immigration des aéroports, ils sont aussi censés faciliter l'admission des migrants irréguliers, en s'appuyant sur leurs relations professionnelles (UE, 2004).

Frontex est un autre dispositif européen d'interception de migrants clandestins. Agence de l'UE créée en 2005 pour la gestion de la coopération opérationnelle aux frontières extérieures des États membres de l'Union européenne, son principal objectif est de combattre la migration irrégulière et de

promouvoir la solidarité et la confiance mutuelle entre les gardes-frontières des États membres et des pays tiers. Depuis sa création, cette agence a mené des opérations aux frontières aériennes en assurant des échanges croisés de fonctionnaires en renfort des contrôles migratoires. Des experts de la police aux frontières sont postés aux points de passage terrestres sensibles. Les opérations maritimes sont, de loin, l'activité la plus importante de Frontex à ce jour. Elles se concrétisent par le déploiement des patrouilles communes, des avions de surveillance et des moyens humains sur les voies empruntées par les migrants irréguliers. Plusieurs opérations ciblent les mouvements en provenance d'Afrique de l'Ouest à destination des îles Canaries, et de Libye vers Malte et l'Italie, ou encore, en mer Égée. Entre 2005 et 2008, au total, cinquante opérations conjointes et vingt-trois projets pilotes sont menés. En 2006 et 2007, plus de 53 000 personnes sont appréhendées ou interdites d'entrée au cours des opérations (Commission européenne, 2008, par. 6 et 9). Au cours des trois premiers mois de 2010, ce nombre atteint 14 200.

Frontex a établi un large réseau de coopération avec les pays tiers, dont le Canada. En octobre 2010, l'ASFC et Frontex ont signé un accord dans le but de :

promouvoir une large coopération sur les questions de gestion opérationnelle et technique de sécurité des frontières entre les deux agences en vue d'établir un partenariat durable. La coopération dans les domaines relatifs à la sécurité et la gestion des frontières comprend l'échange de meilleures pratiques et de l'information stratégique, la formation des agents et la collaboration en matière technologique, ainsi que l'organisation des opérations conjointes (Frontex, 2010).

Ce développement montre la volonté du Canada d'étendre les contrôles migratoires bien en amont de ses frontières.

En Amérique du Nord, le Canada et les États-Unis organisent des patrouilles conjointes et effectuent des contrôles dans les transports en commun (bus, trains, transbordeurs) et individuels pour interpeller les personnes non munies de pièces d'identité requises. D'après le gouvernement, ces « Équipes intégrées de la police des frontières » (EIPF) sont instituées pour améliorer « l'intégrité et la sécurité entre les points d'entrée désignés le long de la frontière canado-américaine, et ce, en identifiant les personnes et les organisations qui menacent la sécurité nationale d'un pays ou de l'autre ou qui sont impliquées dans le crime organisé, en enquêtant sur elles et en les mettant hors d'état de nuire ». Les cinq principaux organismes participants au programme des EIPF, qui ont des responsabilités d'application de la loi à la frontière ou à proximité, sont la Gendarmerie royale du Canada, l'ASFC, le US Customs and Border Protection/Office of Border Patrol, le US Bureau of Immigration and Customs Enforcement et le US Coast Guard (Canada, GCR, 2010). Les contrôles en amont portent atteinte aux droits fondamentaux des étrangers. Des risques de

discrimination par profilage, la protection de données à caractère personnel, le flou entourant les responsabilités des officiers ne sont que quelques-uns des problèmes posés. La méthode de travail des agents d'immigration ainsi que des patrouilles communes est basée sur la coopération opérationnelle qui échappe au contrôle judiciaire des États. En effet, les contrôles sont effectués dans des lieux (souvent des gares et des aéroports) et des circonstances (avant embarquement) dans lesquelles la capacité d'intervention des acteurs de la société civile est limitée et les voies de recours judiciaires sont floues. Ces obstacles expliquent le nombre peu élevé de décisions de tribunaux condamnant les abus. Dans une des rares décisions, la Chambre des Lords britannique déclarait en 2004 que les agents britanniques des services de l'immigration détachés à l'aéroport de Prague pour contrôler des passagers avant embarquement avaient démontré une discrimination envers les Roms qui voulaient partir de cet aéroport pour la Grande-Bretagne, car ils leur avaient réservé, pour des motifs de race, un traitement moins favorable qu'aux autres voyageurs (UKHL, 2004).

En outre, l'interception des revendicateurs est contraire à la Convention de Genève de 1951 qui enjoint aux États parties de ne prendre aucune mesure visant à empêcher les personnes craignant une persécution, de quitter leur pays d'origine. Elle est préjudiciable au droit d'asile lorsque les conditions ne permettent pas aux individus de demander la protection internationale. Or, on sait peu sur ces conditions: les personnes interceptées ont-elles droit à l'information, au conseil juridique, à un interprète, à l'aide juridique, etc.? (Brouwer et Kumin, 2003).

Un autre aspect controversé concerne le respect du principe de non-refoulement qui se trouve remis en question pendant les opérations, car les personnes appréhendées sont, souvent, renvoyées vers le pays qu'elles avaient fui. L'article 33 de la Convention de Genève consacre cette prohibition absolue en droit international de retourner une personne vers un pays où elle sera exposée à un risque réel pour sa vie ou son intégrité physique. Le renvoi forcé peut soulever un problème au regard de l'article 3 de la Convention européenne des droits de l'homme interdisant la torture et les peines ou les traitements inhumains ou dégradants, et donc engager la responsabilité de l'État en cause, lorsqu'il y a des motifs sérieux et avérés de croire que l'intéressé, si on l'envoie vers le pays de destination, y courra un risque réel d'être soumis à un traitement contraire à cette disposition.

Par ailleurs, les interceptions amplifient l'association faite entre criminalité organisée et migration irrégulière dans un contexte d'absence caractérisée de contrôle juridictionnel efficace. Les politiques sécuritaires aboutissent paradoxalement à l'amplification du marché clandestin pour les trafiquants qui aident les migrants à traverser illégalement les frontières. Cela contribue à détériorer davantage l'image des migrants dans l'opinion publique, légitimant les mesures étatiques de plus en plus répressives à leur égard.

#### 4. L'INSTRUMENTALISATION DU DROIT DANS LA SÉCURISATION DU SYSTÈME D'ASILE

Les chiffres du HCR relatifs aux nouvelles demandes d'asile mentionnés plus haut montrent que les mesures d'interception ne sont pas efficaces pour arrêter les revendicateurs du statut de réfugié. Pour limiter le nombre de personnes qui obtiennent asile, les États ont recours à des techniques législatives. On assiste donc à un durcissement des critères d'octroi du statut dans les pays industrialisés. La notion de « pays sûr » qui fait partie de ces techniques habilite un État de déclarer « infondée » la demande des personnes originaires de ces pays et de les examiner dans le cadre de procédures dérogatoires, c'est-à-dire offrant moins de garanties de procès juste et équitable.

Le concept de « pays d'origine sûr » permet le renvoi d'un revendicateur du statut de réfugié vers son État d'origine. Celui de « pays tiers sûr » autorise le retour du demandeur d'asile vers un État tiers (souvent de transit) qui sera responsable de l'examen de sa demande. Comme ces pays de renvoi sont qualifiés de « sûrs », l'opération ne comporterait pas de risque de refoulement et serait donc conforme aux obligations étatiques découlant du droit international des réfugiés.

Les notions de « pays sûr » font leur apparition dans la législation de certains États membres de l'UE au cours des années 1980. Ils sont, par la suite, adoptés par l'Union pour un meilleur partage de responsabilité et des coûts financiers du traitement des revendications. La Convention de Dublin (1990) qui fixe les critères déterminant l'État responsable de l'examen de la demande d'asile, est basée sur le principe que tous les États membres sont des pays sûrs et qu'il n'y a pas de risque de refoulement du revendicateur en cas de renvoi intracommunautaire. En 2005, la Directive « procédure » incorpore ces notions dans le droit communautaire. Il est prévu que l'Union adopte des listes communes de « pays d'origine sûrs » et de « pays tiers sûrs » (UE, 2005, articles 25 à 27). Cependant, la détermination des pays qui figureront dans ces listes s'avère un exercice diplomatique sensible, chaque État membre souhaitant y voir ses propres pays sources de revendicateurs. La directive européenne est finalement adoptée sans les listes dont la détermination est laissée à une étape ultérieure. De plus, cette directive autorise les États à avoir leur propre liste contenant des pays tiers autres que ceux qui seront inclus sur la liste de l'UE. Cela a pour effet de multiplier le nombre des « pays sûrs ».

Au Royaume-Uni, la notion de « pays sûrs » est incorporée en droit interne par l'*Asylum and Immigration Appeals Act* de 1993, en réponse aux retards importants intervenus dans le traitement des demandes d'asile. Les changements introduits sont inspirés par les développements européens. La législation établit, notamment, le principe de traitement accéléré des appels (*fast-track appeals*) pour les demandes considérées infondées (*without foundation*).

À la suite de l'entrée en vigueur de la Convention de Dublin, l'*Asylum and Immigration Act* de 1996 élargit les cas soumis à la procédure accélérée. Une liste blanche (*white list*) des pays sûrs d'origine est établie. En 1999, une nouvelle loi réduit le droit d'appel pour les requérants en provenance de ces pays (Keyes, 2004, p. 405 ; Thielemann, 2002, p. 35). Par ailleurs, si le ministre de l'Intérieur est convaincu qu'il existe un État sûr vers lequel un demandeur d'asile peut être envoyé, la demande de cette personne est examinée de manière accélérée et les garanties procédurales sont réduites. Le ministre fournit une liste indicative d'États (au nombre de 54 en 2009). Un demandeur originaire de ces pays est présumé éligible pour une telle procédure.

La notion de « pays d'origine sûrs » est incorporée en droit français en 2003 en application anticipée de la Directive « procédure ». Lorsque l'UE n'arrive pas à s'entendre sur une liste commune, le ministre français de l'Intérieur décide de dresser une première liste de « pays d'origine sûrs » en mars 2005.

En Amérique du Nord, en vertu de l'Entente sur les tiers pays sûrs signée en décembre 2002, les États-Unis et le Canada se sont déclarés mutuellement des pays sûrs pour les réfugiés et ont établi comme principe général que les demandeurs d'asile arrivés à un point d'entrée d'une frontière terrestre, par transit, sur le territoire de l'autre partie devraient faire leur demande dans le premier de ces pays. Par ailleurs, en juillet 2009, une exception prévue à cette Entente a été révoquée. Désormais, les ressortissants des pays visés par une suspension temporaire des mesures de renvoi (Afghanistan, République démocratique du Congo, Haïti, Irak et Zimbabwe) ne sont plus autorisés à franchir la frontière terrestre entre le Canada et les États-Unis pour présenter une demande d'asile au Canada. L'objectif est de réduire le nombre des demandes présentées à la frontière notamment par les ressortissants haïtiens qui représentaient, en 2008, environ 80 % de l'ensemble des requêtes.

Au Canada, un autre développement préjudiciable au droit d'asile est la création d'une liste de « pays d'origine sûrs » par la loi C-11 adoptée le 29 juin 2010 (art. 169.-1). Cette nouvelle mesure constitue un tournant décisif dans la sécurisation du système canadien de détermination du statut de réfugié qui se rapproche des pratiques américaines et européennes pourtant bien controversées. Le discours politique qui la sous-tend mérite d'être souligné. Le gouvernement estime que :

bon nombre de personnes en provenance de ces pays demandent l'asile au Canada et sont par la suite réputées ne pas avoir besoin de protection. Cela suggère qu'elles profitent du système canadien d'octroi de l'asile pour éviter de devoir attendre le traitement d'une demande d'immigration. Trop de temps et trop de ressources sont consacrés à l'examen de ces demandes non fondées (Canada, CIC, 2010c).

Il convient de noter que les mêmes motifs avaient été évoqués par l'UE au début des années 1990 pour justifier le recours à ce dispositif :

[Le but est] d'élaborer une approche harmonisée à l'égard des demandes introduites par des ressortissants de pays qui donnent lieu à un nombre élevé de demandes manifestement infondées et de réduire la charge excessive qu'elles font peser actuellement sur les systèmes d'examen des demandes d'asile (UE, 1992).

La notion de « pays sûr » est basée sur la conviction qu'« un nombre croissant de demandeurs d'asile dans les États membres n'ont pas vraiment besoin d'y recevoir une protection au sens de la Convention de Genève », que « ces demandes manifestement infondées encombrant les procédures en matière d'asile, retardent la reconnaissance des réfugiés ayant un besoin véritable de protection et mettent en péril l'intégrité de l'institution du droit d'asile » (UE, 1992). La logique derrière la mesure est la nécessité de dissuader le recours abusif aux procédures d'asile et de transférer vers les États tiers la responsabilité du traitement de la demande d'asile.

Or, la mise en œuvre de cette notion s'avère particulièrement problématique en termes de droits des réfugiés. Elle instaure un traitement différencié de la requête suivant la provenance géographique des demandeurs. Cela contrevient à l'article 3 de la Convention de Genève qui enjoint aux États de ne faire aucune discrimination fondée sur la race, la religion ou le pays d'origine.

La notion est également contraire au principe de l'examen individuel, au cas par cas, des revendications. L'idée selon laquelle elle ne pose pas un risque de refoulement est contestable puisque, comme il a été précisé plus haut, les États ont une interprétation divergente de la Convention de Genève. Rosemary Byrne note que :

*Without parallel binding universal instruments that would eliminate the definitional diversity that impedes protection standards, or the procedural barriers that prevent their fair application, safe third country returns without adequate assessments of effective protection will continue to put sending states in potential breach of their obligation of non-refoulement under the 1951 Convention (Byrne, 2007, p. 169).*

De plus, dans de nombreux pays qui semblent « sûrs », des problèmes de persécution peuvent exister pour des personnes appartenant à certains groupes sociaux, comme le prouve une décision récente du tribunal d'immigration fédéral à Memphis aux États-Unis, attribuant le statut de réfugié à des « homeschoolers » allemands, ces parents qui refusent la scolarisation de leurs enfants (Eekhoff Zylstra, 2010).

Les critères de désignation des pays sûrs sont trop vagues pour éviter tout risque d'arbitraire. Au sein de l'Union, une présomption de sûreté est établie en faveur des États tiers sur la base de critères tels que le nombre de réfugiés qui en sont originaires, le taux de reconnaissance antérieure dans les pays de destination, l'existence des institutions démocratiques et la stabilité. Au Canada, la définition préliminaire donnée par le gouvernement n'est pas plus précise :

Un pays d'origine sûr est un pays qui ne produit pas normalement de réfugiés, qui possède une réputation bien établie en matière de droits humains et qui offre une excellente protection de l'État. Les États qui disposent de solides cadres démocratiques, juridiques et de responsabilisation sont susceptibles d'offrir la protection nécessaire à leurs citoyens (Canada, CIC, 2010c).

Ces critères n'écartent pas les risques de refoulement et autres atteintes aux droits fondamentaux. Par exemple, au Royaume-Uni, les tribunaux ont affirmé que le ministre de l'Intérieur ne saurait se baser sur le seul fait que l'État tiers a signé la Convention de Genève pour conclure à sa sûreté : il doit s'assurer que cet État agit de bonne foi pour remplir ses obligations internationales. La pratique montre que la désignation des pays sûrs n'est pas basée sur des critères objectifs, mais sur des considérations politiques comme le prouvent les difficultés éprouvées par les États européens pour s'entendre sur des listes communes de l'UE.

La désignation de pays sûrs a pour conséquence de réduire le niveau de protection offert à ces personnes. Elle limite considérablement l'accès au droit d'asile. Les États de destination transfèrent leur responsabilité d'examiner la demande vers des pays qui ne sont pas forcément dotés de système d'octroi d'asile et qui ne sont pas liés par les mêmes obligations internationales de protection. En Amérique du Nord, l'entente sur les tiers pays sûrs est critiquée, car elle expose l'individu renvoyé par le Canada au danger d'être soumis à une détention prolongée aux États-Unis et d'être privé de garanties procédurales contre le refoulement (Anker, 2006).

La notion de « pays sûr » engendre une réduction des droits procéduraux. L'exemple de certains pays européens montre que l'accélération de l'examen se fait au détriment de l'équité de la procédure : les revendicateurs ne disposent pas de suffisamment de temps pour réunir les preuves à l'appui de leurs demandes. Les intéressés éprouvent des difficultés pour trouver un avocat ou un interprète, l'aide juridique est limitée, etc. Or, ces droits revêtent une importance capitale pour un procès juste et équitable et pour protéger le revendicateur contre le refoulement.

Au Canada, la nouvelle loi instaure un système à deux vitesses où certains demandeurs n'ont pas accès à l'appel de la décision négative de la Section de la protection des réfugiés sur la base de leur nationalité. Par ailleurs, les délais

prévus pour la tenue de l'audience seront accélérés pour les ressortissants de «pays sûrs». Il est attendu que celle-ci a lieu dans les deux mois suivant la soumission de la revendication, alors que les citoyens des autres pays disposeront de trois mois. Ce délai est trop court pour permettre aux revendicateurs de se préparer à l'entrevue et de présenter des preuves et des rapports d'experts. La politique pénalise surtout les personnes les plus vulnérables comme les victimes de la torture en état de stress post-traumatique. Il est important que les délais d'examen demeurent flexibles et adaptés aux besoins de chacun, lesquels seront évalués au cas par cas.

Finalement, la notion est contreproductive, car elle crée des mouvements d'asile secondaires, donc plus de flux migratoires :

*By introducing various and varying categories of «second» and «third» responsible host countries, States have actually increased, rather than reduced, the situation of «refugees in orbit». States have also eliminated the ability to determine which State ultimately will be responsible for making a substantive examination of an asylum application (Borchelt 2002, p. 502).*

Les atteintes aux droits fondamentaux que nous avons soulignés dans cette section montrent que la notion de «pays sûr» s'avère également contreproductive en ce qui a trait au désengorgement du système judiciaire. En Europe, les tribunaux ont, à plusieurs reprises, condamné les administrations nationales pour violation du principe de non-refoulement, du droit de recours effectif, du droit à la vie familiale ou privée. Au Canada, nous pouvons nous attendre à un développement similaire en raison des risques d'atteinte aux valeurs découlant de la Charte canadienne des droits et libertés.

## CONCLUSION

Au nom de maîtrise des flux migratoires, les États industrialisés ont recours à des solutions d'exception axés sur la sécurité. La coopération internationale constitue un vecteur de transformation des normes, des pratiques et des discours nationaux. La récente réforme du système d'asile introduit dans le droit canadien des mesures semblables à celles appliquées par les États-Unis et les États membres de l'UE. Les mesures d'interception et les normes restreignant le droit d'asile n'ont pas atteint leur principal objectif: ni la migration irrégulière, ni les demandes d'asile n'ont durablement diminué. Les contrôles migratoires sont contreproductifs. António Guterres, le haut-commissaire des Nations Unies pour les réfugiés, déplore le fait qu'à l'heure actuelle, un grand nombre de personnes nécessitant une protection n'ont d'autre choix que d'entrer dans l'Union par des moyens irréguliers et, ce faisant, risquent d'être victimes de la traite d'êtres humains (ONU, 2010).

La sécurisation concourt à la naissance d'une culture où les droits deviennent secondaires. Plusieurs restrictions fondées sur le statut migratoire ne sont ni raisonnables ni justifiables dans une société libre et démocratique. Les nouvelles mesures placeraient le Canada dans une situation contradictoire par rapport aux principes de la Charte canadienne des droits et libertés et à ses engagements internationaux en matière des droits des réfugiés. Il est hautement probable que les tribunaux canadiens s'érigent contre certains dispositifs qui fragilisent l'accès à la justice et l'exercice effectif des garanties de procédure. Comme le souligne le Conseil européen, il est primordial que les mesures répressives et les mesures permettant de préserver les droits de la personne, l'État de droit et les règles relatives à la protection internationale aillent dans le même sens et soient complémentaires (Conseil de l'UE, 2009, p. 3). Le défi majeur des États industrialisés est d'assurer un juste équilibre entre ces deux considérations.

## BIBLIOGRAPHIE

- Anker D. et Harvard Law Student Advocates for Human Rights and The International Human Rights Clinic, Human Rights Program (2006). *Bordering on Failure: The US-Canada Safe Third Country Fifteen Months After Implementation (ASFC)*, <[http://www.law.harvard.edu/academics/clinical/asylum\\_law/](http://www.law.harvard.edu/academics/clinical/asylum_law/)>, consulté le 16 décembre 2010.
- Agence des services frontaliers du Canada (2008). *Renseignement de l'immigration-Migration clandestine*, <<http://www.cbsa-asfc.gc.ca/media/facts-faits/030-fra.html>>, consulté le 16 décembre 2010.
- Bache, I. (2008). *Europeanization and Multilevel Governance. Cohesion Policy in the European Union and Britain*, Plymouth, Lowmann and Littlefield Publishers Inc.
- Bigo, D. (1998). «Sécurité et immigration: vers une gouvernementalité par l'inquiétude?», *Cultures & Conflits (Sécurité et Immigration)*, vol. 32-33, <<http://www.conflitsorg/index539.html>>, consulté le 16 décembre 2010.
- Bigo, D. (1996). *Polices en réseaux, l'expérience européenne*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Bigo, D. et E. Guild (2003). «Schengen et la politique des visas», *Culture et Conflits*, vol. 49-50, <[http://www.conflits.org/article.php3?id\\_article=718](http://www.conflits.org/article.php3?id_article=718)>, consulté le 16 décembre 2010.
- Borchelt, G. (2002). «The safe third country practice in the European Union: A misguided approach to Asylum Law and a violation of international human rights standards», *Columbia Human Rights Law Review*, vol. 33, p. 473-526.
- Brouwer A. et J. Kumin (2003). «Interception and Asylum: When migration control and human rights collide», *Refuge*, vol. 21, p. 6-24.
- Byrne, R. (2007). «Changing paradigms in refugee law», dans R. Cholewinski et al. (dir.), *International Migration Law. Developing Paradigms and Key Challenges*, La Haye, TMC Asser Press, p. 163-175.

- Canada (2010). *Loi modifiant la loi sur l'immigration et la protection des réfugiés et la Loi sur les Cours fédérales, Loi C-11*, <[http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=F&Parl=40&Ses=3&Mode=1&Pub=Bill&Doc=C-11\\_3](http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=F&Parl=40&Ses=3&Mode=1&Pub=Bill&Doc=C-11_3)>, consulté le 16 décembre 2010.
- Canada, Citoyenneté et Immigration Canada – CIC (2010a). *Problèmes à résoudre concernant le système d'octroi de l'asile du Canada*, document d'information, <<http://www.cic.gc.ca/english/departement/media/backgrounders/2010/2010-03-30a.asp>> consulté le 16 décembre 2010.
- Canada, Citoyenneté et Immigration Canada – CIC (2010b). *Proposition de réforme équilibrée du système d'octroi de l'asile du Canada*, communiqué, Ottawa, 30 mars, <<http://www.cic.gc.ca/francais/ministere/media/communiques/2010/2010-03-30>>, consulté le 16 décembre 2010.
- Canada, Citoyenneté et Immigration Canada – CIC (2010c). *Safe Countries of Origin*, Backgrounder, May 30, <<http://www.cic.gc.ca/english/departement/media/backgrounders/2010/2010-03-30b.asp>>, consulté le 16 décembre 2010.
- Canada, Gendarmerie royale du Canada (2010). *Équipes intégrées de la police des frontières*, <<http://www.rcmp-grc.gc.ca/ibet-eipf/index-fra.htm>>, consulté le 16 décembre 2010.
- Cohen, T. et D. Quan (2010). « Concerns raised about Canadian role in Tamil migrant sweep in Bangkok », *Vancouver Sun*, 12 octobre, <<http://www.allvoices.com/news/7002416-concerns-raised-about-canadian-role-in-tamil-migrant-sweep-in-bangkok>>, consulté le 9 avril 2011.
- Commission européenne (2008). *Communication au Parlement européen, au Conseil, Comité économique et social européen et au Comité des régions – Rapport sur l'évaluation et le développement futur de l'agence FRONTEX*, SEC(2008) 148; 149; 150, COM(2008) 67 final, Bruxelles, 13 février.
- Commission européenne (2008). *Annex to the Communication on Common Principles for the Further Development of the Common Immigration Policy: A Platform for a New European Approach*, Staff working document, Impact assessment, Bruxelles.
- Conseil de l'Union européenne (2009). *Le programme de Stockholm – Une Europe ouverte et sûre qui sert et protège les Citoyens*, Bruxelles, 2 décembre.
- Convention d'application de l'Accord de Schengen du 14 juin 1985 entre les gouvernements des États de l'Union économique Benelux, de la République fédérale d'Allemagne et de la République française relatif à la suppression graduelle des contrôles aux frontières communes*, JO L 239 22.9.2000.
- Convention relative au statut des réfugiés*, 189 U.N.T.S. 150, entrée en vigueur le 22 avril 1954.
- Crépeau, F., D. Nakache et I. Atak (2007). « International migration: Security concerns and human rights standards », *Transcultural Psychiatry*, vol. 44, p. 311-337.
- Dionne, L. et I. Atak, (2010). « Au-delà des contrôles. Le droit d'asile, une question de justice », mémoire déposé par le Centre Justice et Foi secteur Vivre-ensemble, auprès du Comité permanent de la Chambre des communes sur la citoyenneté et l'immigration lors des audiences sur le projet de loi C-11.
- Eekhoff Zylstra, S. (2010). « Asylum surprise. Decision for home-schoolers pushes persecution boundaries », *Christianity Today*, 18 mai, <<http://www.christianitytoday.com/ct/2010/may/18.15.html>>, consulté le 9 avril 2011.
- Frontex (2010). « Frontex signs working arrangement with Canada, 21 octobre », <[http://www.frontex.europa.eu/newsroom/news\\_releases/art78.html](http://www.frontex.europa.eu/newsroom/news_releases/art78.html)>, consulté le 16 décembre 2010.

- Guild, E. et D. Bigo (2003). « Le visa Schengen : expression d'une stratégie de "police" à distance », *Cultures & Conflicts*, vol. 49, <<http://www.conflicts.org/index924.html>>, consulté le 16 décembre 2010.
- Hathaway, J.C. (2007). « Forced migration studies: Could we agree just to date? », *JRS*, vol. 20, p. 349-369.
- HCR (2010). *2009 Global Trends : Refugees, Asylum Seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*, country data sheets, 15 juin, <<http://www.unhcr.org/4c11f0be9.html>>, consulté le 16 décembre 2010
- HCR (2007). *Asylum in the European Union. A Study of the Implementation of Qualification Directive*, Genève, novembre, <<http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/47302b6c2.pdf>>, consulté le 16 décembre 2010.
- HCR (2003). *Comité exécutif, conclusion sur les garanties de protection dans les mesures d'interception*, n° 97 (LIV), Genève.
- HCR (1982). *Note sur la protection internationale (présentée par le haut-commissaire)*, A/AC.96/609/Rev.2, Genève, 1<sup>er</sup> août.
- Huysmans, J. (2000). « The European Union and the securitization of migration », *Journal of Common Market Studies*, vol. 38, p. 751-777.
- Keyes, E. (2004). « Expansion and restriction : Competing pressures on United Kingdom Asylum Policy », *Georgetown Immigration Law Journal*, vol. 18, p. 395-426.
- Lavenex, S. (2001). *The Europeanisation of refugee policies : Between human rights and internal security*, Burlington, Ashgate.
- Noirielle, G. (2007). *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard.
- Organisation des Nations Unies (2010). « Le HCR exhorte l'UE à améliorer la protection des réfugiés », communiqué de presse, New York, 30 avril.
- Organisation des Nations Unies, Assemblée générale (2001). *La menace à la paix et à la sécurité internationales résultant d'actes terroristes*, 4385<sup>e</sup> séance, 28 septembre (Rés.CS1373(2001), Doc. Off. CSNU).
- Refugee Council (2007). *The New Asylum Model*, <<http://www.refugeecouncil.org.uk/Resources/Refugee%20Council/downloads/briefings/Newasylummodel.pdf>> consulté le 16 décembre 2010.
- Reynolds, S. et H. Muggerridge (2008). *Remote Controls: How the UK Border Controls Are Endangering the Lives of Refugees*, Londres, Refugee Council.
- Rodier, C. et I. Saint-Saens (2007). « Contrôler et filtrer : les camps au service des politiques migratoires de l'Europe », dans Vincent Chetail (dir.), *Mondialisation, migration et droits de l'homme : le droit international en question*, Bruxelles, Bruylant, p. 619-661.
- Samers, M. (2004). « An emerging geopolitics of "illegal" immigration in the European Union », *European Journal of Migration Law*, vol. 6, p. 27-45.
- Showler, P. (2009). *Fast, Fair and Final: Reforming Canada's Refugee System*, Ottawa, Maytree Foundation.
- Thielemann, E. (2002). *The «soft» Europeanisation of Migration Policy: European Integration and Domestic Policy Change*, communication présentée au European Consortium for Political Research, Joint Session of Workshops, Turin.
- Union européenne – UE (2005). *Directive «procédure» relative à des normes minimales concernant la procédure d'octroi et de retrait du statut de réfugié dans les États membres* (JO L 326 13.12.2005).
- Union européenne – UE (2004). *Règlement (CE) n° 377/2004 du Conseil du 19 février 2004 relatif à la création d'un réseau d'officiers de liaison «Immigration»* (JO L 064 2.3.2004).

- Union européenne – UE (1998). *Décision SCH/Com-ex (98) 37 déf. 2 du Comité exécutif de Schengen, du 27 octobre 1998 concernant l'adoption des mesures visant à lutter contre l'immigration clandestine* (JO L 239 22.9.2000).
- Union européenne – UE (1992). *Résolution du 30 novembre 1992 sur les demandes d'asile manifestement infondées, Résolution du 30 novembre 1992 sur une approche harmonisée des questions relatives aux pays tiers d'accueil, Conclusions du 30 novembre 1992 concernant les pays où, en règle générale, il n'existe pas de risque sérieux de persécution*, adoptées par les ministres des États membres des Communautés européennes responsables de l'immigration, Londres, 30 novembre-1<sup>er</sup> décembre, non publiées dans le Journal officiel.
- UKHL (2004). *Regina v. Immigration Officer at Prague Airport*, ex parte *European Roma Rights Centre*, Baroness Hale of Richmond.
- Welch, M. et L. Schuster (2005). «Detention of Asylum seekers in the US, UK, France, Germany and Italy: A critical biew of the globalizing culture of control», *Criminology and Criminal Justice*, vol. 5, p. 331-355.



# LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE EN TANT QUE FONDEMENT D'UNE THÉORIE POLITIQUE CATALANE DE L'IMMIGRATION

## Enjeux clés<sup>1</sup>

Ricard Zapata-Barrero

### RÉSUMÉ

*Le lien entre politique d'immigration et politique identitaire constitue la force motrice du processus d'institutionnalisation de l'immigration en Catalogne. Ambigüe à ses débuts, cette approche s'est peu à peu imposée sur le terrain linguistique vers la fin de la décennie. Ce propos annonce le contexte de mon évaluation spécifique de la Catalogne de la première décennie du millénaire (2001-2010) et des défis qu'elle devra relever au cours de la décennie suivante (2010-2020). Le concept d'usage de la langue catalane n'est pas suffisant pour la communauté catalane, laquelle y ajoute le concept de frontière, qui reste à déterminer en lien avec les politiques d'immigration. En bref, je vais structurer mon analyse en trois grandes sections. La première section porte sur la gestion de l'identité dans le discours politique sur l'immigration dans le contexte espagnol, afin de distinguer les éléments différenciateurs de l'approche catalane. Dans la deuxième, je propose une évaluation de la décennie 2001-2010, au cours de laquelle la Catalogne a commencé à adopter des instruments de politique pour définir l'«approche catalane», en établissant un lien étroit entre politique d'immigration/politique identitaire et politique linguistique. La troisième section porte sur les principales dimensions que revêtent ces défis. Le véritable enjeu de la décennie qui débute (2011-2020) ne consistera pas uniquement à consolider les acquis, mais également à embrasser de nouveaux défis tels que la définition d'une politique de frontières.*

---

1. Ce document fait partie d'un projet de recherche intitulé «FRONTERAS», financé par le 6<sup>e</sup> Plan national de recherche scientifique, de développement et d'innovation technologique 2008-2011, Ministère des Sciences et de l'Innovation, Spain Consolidated Group réf: CSO2008-02181/CPOL.

Depuis le Plan d'immigration de 2001-2004, qui plaçait l'« approche catalane » (*via catalana*) au cœur de la gestion de l'immigration, le lien entre politique d'immigration et politique identitaire constitue la force motrice du processus d'institutionnalisation de l'immigration en Catalogne. Ambiguë à ses débuts, cette approche s'est peu à peu imposée sur le terrain linguistique vers la fin de la décennie. En effet, la politique identitaire qui oriente la politique migratoire en Catalogne est axée sur l'affirmation de la langue catalane comme marqueur national de la différence dans l'Espagne multinationale.

En me basant sur l'étude des programmes d'immigration lancés depuis 2001 et l'examen des principaux instruments institutionnels approuvés, en particulier entre 2008-2010 avec le Pacte national sur l'immigration (Pacte Nacional d'Immigració) et la Loi sur l'accueil (Llei d'acollida), j'analyse l'idée selon laquelle la notion de communauté politique oriente ces programmes. Au plan conceptuel, cette notion peut accepter deux interprétations différentes dans une politique discursive (*política del discurso*, Zapata-Barrero, 2009c) : la première, comme fondement d'un discours réactif et conservateur, qui a pour objectif de préserver la communauté préexistante à la dynamique de la diversité engendrée par l'immigration ; la seconde, comme fondement d'un discours proactif, dans lequel la communauté politique n'est pas définie comme une entité préexistante qui serait le fondement d'une tradition réduite à l'essentiel au fil du temps, mais comme un concept en pleine évolution, défini sous la forme d'un projet national commun. Avant l'émergence de cette dynamique de la diversité créée par l'arrivée des immigrants<sup>2</sup>, le premier sens pouvait constituer une partie du problème de l'immigration, et le second, un moyen important d'ouverture et d'intégration en mesure d'oxygéner le blocus induit par le premier. Ce sont donc les conditions de l'adhésion à la communauté politique qui ouvrent la voie à l'engagement dans la gestion et la définition d'un projet de communauté politique, ce qui suppose non seulement le partage de valeurs démocratiques et libérales, mais également un apprentissage et un usage actif du catalan. La condition sous-jacente à ce propos est qu'on ne peut pas défendre la communauté politique catalane en espagnol ou dans toute autre langue que le catalan. Pour les tenants de Wittgenstein et de la conception pratique de la langue, on n'apprend pas uniquement une langue-fonction, mais on acquiert également une vision du monde, une expérience communautaire et un sentiment d'appartenance à une communauté politique nationale.

---

2. On peut trouver l'idée de « dynamique de la diversité » dans Zapata-Barrero (2010a).

D'après la vision de la langue de Will Kymlicka, la prémisse est la suivante: «les langues ne véhiculent pas simplement un savoir culturel; elles marquent également les identités politiques collectives» (Kymlicka, 2001, p. 332). Ce point de vue renforce l'argument selon lequel le principal objectif des politiques linguistiques axées sur les immigrants est de leur garantir les mêmes possibilités qu'aux autres citoyens de la communauté, l'idée maîtresse étant que la langue en tant que ressource a pour principal objectif d'assurer l'égalité des chances (Kymlicka et Patten, 2003)<sup>3</sup>. La langue catalane est un élément d'identité central. Cela implique que la société qui accueille des migrants espère que ceux-ci et leurs descendants feront volontairement l'effort d'apprendre le catalan et que, graduellement, ils acquerront un sens de l'engagement. Le message se veut direct: si une personne souhaite se sentir chez elle en Catalogne, elle est invitée à apprendre le catalan et à accepter le rôle central que joue la langue catalane dans la société catalane. Il incombe aux immigrants de faire cette démarche, et le gouvernement se positionne comme l'organisme qui leur permet de faire l'apprentissage du catalan et qui le rend attrayant en mettant en œuvre tous les mécanismes institutionnels aptes à motiver cette démarche.

À cette étape, nous pouvons aussi mentionner l'ouvrage inspirant de Rainer Bauböck (2001), qui centre son propos sur la langue et propose, par opposition à une théorie étroite de la langue (c'est-à-dire une dimension strictement instrumentale et une nature pragmatique de la langue), une théorie élargie de la langue (avec une dimension d'identification et un caractère expressif de la langue, ou la philosophie du langage wittgensteinienne comme mode de vie). Bauböck défend une théorie politique de la langue, c'est-à-dire une théorie qui met en exergue la dimension politique et l'«emploi stratégique des langues pour revendiquer le droit à l'autogouvernement collectif» (Bauböck, 2001, p. 333). Il prétend, et c'est l'un des ses propos les plus évocateurs, que l'immigration inverse la relation entre langue et autogouvernement (*self-governance, auto-gobierno*). Certes, on peut prêter à l'«auto-gouvernement» le sens d'une politique pratique par laquelle est gérée une communauté politique. Dans ce sens-là, même si en principe l'existence d'une communauté politique est la condition *sine qua non* pour pouvoir préserver

---

3. Sur l'importance de la langue en tant que ressource qui facilite l'intégration des immigrants, voir J. Carens (2000) et R. Bauböck (2001). P. Bourdieu (1982) a très bien systématisé la langue en tant que relation de pouvoir symbolique (1982). Voir également J. De Vries (1999, p. 262).

et protéger une langue, la relation s'inverse avec l'arrivée d'immigrants, afin de maintenir les revendications d'une communauté politique différenciée dans une Espagne multinationale<sup>4</sup>.

En Catalogne, la culture publique commune à l'origine de la communauté politique catalane est délimitée par la primauté de la langue catalane. Par conséquent, plutôt qu'un cadre libéral radical qui suppose la neutralité de l'État et la suprématie des droits individuels, approche sur laquelle tout le monde s'accorde en Catalogne, le gouvernement affirme et reconnaît des buts communautaires collectifs et, sur ce fondement, garantit des droits élémentaires et la primauté du droit. La langue catalane tient donc un rôle d'élément moteur, non seulement en tant que langue publique commune, mais également en tant que symbole d'identification fort pour la communauté politique catalane. L'emploi du catalan comme langue commune apporte la cohésion nécessaire à la société catalane.

Au vu des deux interprétations de la communauté politique (comme fondement d'un discours réactif et comme fondement d'un discours proactif), je dirais à cette étape que la Catalogne tente certainement de combiner les deux approches, car elle accueille tous ceux qui acceptent de communiquer en catalan dans la communauté politique catalane. Cette exigence minimale à part, la Catalogne est prête à débattre d'un accommodement sur la diversité dans la société et à apporter tout changement qui serait nécessaire pour établir un lien entre l'accommodement sur la diversité et la cohésion sociale.

Ce propos annonce le contexte de mon évaluation spécifique de la Catalogne de la première décennie du millénaire (2001-2010) et des défis qu'elle devra relever au cours de la décennie suivante (2010-2020). Le concept d'usage de la langue catalane n'est pas suffisant pour la communauté catalane, laquelle y ajoute le concept de frontière, qui reste à déterminer en lien avec les politiques d'immigration. En bref, je vais structurer mon analyse en trois grandes sections. La première section porte sur la gestion de l'identité dans le discours politique sur l'immigration dans le contexte espagnol, afin de distinguer les éléments différenciateurs de l'approche catalane. Dans la deuxième, je propose une évaluation de la décennie 2001-2010, au cours de laquelle la Catalogne a commencé à adopter des instruments de politique pour définir l'« approche catalane », en établissant un lien étroit entre politique d'immigration/politique identitaire et politique linguistique. Le véritable

---

4. Si une minorité linguistique nationale devait devenir une minorité dans sa propre province en raison de mariages mixtes, de l'immigration d'autres groupes ou de l'émigration de ses propres membres, de tels changements démographiques mineraient son pouvoir de revendication d'une autonomie régionale et de représentation spéciale au niveau fédéral (Bauböck, 2001, p. 333).

enjeu de la décennie qui débute (2011-2020) ne consistera pas uniquement à consolider les acquis, mais également à embrasser de nouveaux défis tels que la définition d'une politique de frontières. La troisième section porte sur les principales dimensions que revêtent ces défis.

## 1. LA GESTION DE L'IDENTITÉ CATALANE DANS LE CONTEXTE ESPAGNOL

La manière dont l'Espagne gère les différentes formes d'appartenance et les différentes façons de répondre à la question «qui suis-je?» au chapitre de l'identité nationale s'explique peut-être par son histoire. L'Espagne n'a jamais réussi à résoudre la question des identités nationales multiples et à encourager leur reconnaissance mutuelle. À cette complexité, il faut ajouter la question des identités dont sont porteurs les immigrants. Chaque identité nationale délimitée par un territoire (par exemple, la Catalogne, la Galice et le Pays basque) peut ressentir les effets de la manière dont l'État espagnol gère les questions liées aux identités des immigrants. Il s'ensuit des situations qui n'ont pas encore été diagnostiquées en profondeur en Espagne. Zapata-Barrero (2009a, 2009b) a ouvert ce programme de recherche en prenant en compte la perspective catalane et l'État multinational espagnol. Toutefois, au niveau de l'État, on constate une ethnicisation du code de la nationalité dans les questions d'identité. Certaines nationalités sont privilégiées par rapport à d'autres en matière de droit de vote (deux années de résidence en Espagne requises pour pouvoir demander le droit de vote); c'est le cas des personnes originaires d'Amérique latine, des Philippines et, de manière générale, des anciennes colonies espagnoles; tandis que d'autres nationalités en sont exclues, par exemple la communauté marocaine, l'une des plus importantes d'Espagne (dix années de résidence requises) (Zapata-Barrero, 2010b).

Pourtant, à l'étude des discours politiques et du programme de politique publique, on constate que, malgré cette réalité structurelle, aucun débat n'a lieu en Espagne sur l'identité. Il s'agit peut-être d'une des différences les plus manifestes avec les autres pays européens, où ces débats sont fréquents. Lorsqu'on s'attarde aux discours des députés comme sources directes de débats, on ne trouve pratiquement aucune référence à l'identité (Zapata-Barrero, 2009e, p. 119). Compte tenu de ce diagnostic, Gil (2009) énonce que faute de débat, il est difficile de parler d'une philosophie espagnole de l'intégration des immigrants. Peut-être est-ce parce que la question de l'identité nationale n'a pas encore été résolue en Espagne. La question de savoir ce qui caractérise un citoyen (de l'État) espagnol n'admet pas qu'une seule réponse. La question du sentiment d'appartenance nationale n'est pas résolue en Espagne.

Le fait qu'on insiste sur les affinités ethniques dans les politiques espagnoles sur les migrations et la nationalité est intéressant. On peut donc énoncer comme postulat de départ que la méthode de gestion de l'identité suivie par l'Espagne est toujours étroitement liée à son passé colonial. Gil (2009) interprète cette situation par des relations de pouvoirs, explicites dans la supériorité qu'évoque le terme *hispanidad* (hispanité) dans le contexte espagnol. Par exemple, le fait que les enfants et petits-enfants d'Espagnols obtiennent la nationalité espagnole et qu'on accorde des facilités à celles et ceux considérés comme très similaires (et donc plus rapidement assimilables), et l'exclusion de nombre de résidents en Espagne, renforcent cette idée de supériorité ethnique et montrent distinctement les liens entre les politiques de citoyenneté et les mythes sur la fondation du pays.

Néanmoins, si on passe du cadre étatique au cadre national non étatique, en Catalogne par exemple, le débat sur l'identité, qui fait déjà partie de la tradition nationale, façonne les questions liées à l'immigration. On peut relever des questions autres que celles que pose l'État, particulièrement au plan des compétences en gestion de l'immigration, mais également au plan de l'identité (Zapata-Barrero, 2009e). De plus, les réponses aux questions qui concernent aussi l'État sont différentes, par exemple le rejet de l'espagnol en tant qu'unique langue valide pour permettre l'entrée des immigrants latino-américains. La politique d'immigration se transforme lentement en politique linguistique, notamment en ce qui a trait à la question de la langue catalane, et en politique qui reconceptualise la notion réelle de communauté nationale (*idem*).

En présence de ce scénario national non étatique, Gil (2009) propose une analyse critique, pour autant que ces enjeux puissent également dissimuler des différences dans la réalité socioéconomique des immigrants. Elle avance que les hypothèses prédominantes actuelles partent du principe que les principales différences omniprésentes dans la société catalane sont linguistiques et les problèmes liés à l'origine, laissant de côté les références aux catégories transversales de classe sociale et de capital culturel. Le slogan des années 1980, «Intégrez-vous et, pour cela, devenez catalan» semble avoir cédé la place à l'opposé: «Devenez catalan et pour cela, intégrez-vous». Un immigrant en Catalogne peut parfaitement dire: «*parlo català pero encara no em sento integrat*», ce qui signifie «je parle catalan, mais je ne me sens pas encore intégré» (Zapata-Barrero, 2009b). Ce concept de linguistique culturelle comme principal aspect distinctif sous lequel d'autres inégalités sont dissimulées ou subsumées explique pourquoi les immigrants latino-américains hispanophones ont été identifiés comme une menace possible à l'expansion d'un projet nationaliste. Une philosophie pratique sur ces questions est encore en cours d'élaboration, qui dressera sans aucun doute la Catalogne contre l'État espagnol pour qu'ils débattent de leurs convergences et divergences de vues sur la manière dont ils posent la question de l'identité que provoque inévitablement l'arrivée d'immigrants, et la façon dont ils y répondent.

## 2. BILAN : LA GOUVERNANCE DE L'IMMIGRATION EN CATALOGNE

Si on cherche à quel moment l'identité est devenue le point central des programmes nationaux, et bien que ce soit le deuxième plan d'immigration (Plan interministériel d'immigration, 2001-2004) qui remporte le mérite d'avoir établi le fondement de ce qu'on a appelé l'« approche catalane » (*via catalana*), ce n'est que dans le troisième plan que la question de l'identité a été explicitement incorporée pour orienter la conception des politiques. On ne peut aucunement prétendre que la conception des plans n'a plus rien d'intuitif, mais il faut avouer que leur orientation stratégique est de mieux en mieux définie.

Ce plan conservait les objectifs établis dans le programme précédent (1993-2000), tout en introduisant de nouvelles variables attribuables à l'évolution draconienne de la migration durant ces années. On peut les résumer par les sept principes suivants :

- a) promouvoir une politique globale de l'intégration des immigrants étrangers qui se sont établis en Catalogne avec pour objectif général de cibler l'édification et la consolidation de la cohésion sociale ;
- b) établir une série de programmes de ressources et de services cohérents et coordonnés propices à l'épanouissement personnel et social des immigrants ;
- c) permettre aux immigrants étrangers de tenir un rôle dans la société catalane en les encourageant à contribuer à l'identité et au patrimoine collectifs de la région ;
- d) faciliter l'information et la sensibilisation à la réalité de l'immigration étrangère en Catalogne de toute la population, mais aussi des experts de diverses spécialités en contact avec les immigrants en raison de leur accès aux outils d'intervention adéquats ;
- e) lutter en premier lieu contre l'exclusion sociale, politique et économique, et favoriser la cohabitation et la cohésion sociales ;
- f) promouvoir l'égalité des chances pour tous les habitants de la Catalogne afin qu'ils puissent exercer leurs droits de citoyen ;
- g) promouvoir la réflexion et les débats nationaux parce que seul le consensus permettra d'établir un pacte global sur l'immigration.

Dans le même esprit que la notion de communauté politique comme fondement de la politique d'immigration catalane, il est intéressant de mettre en exergue le chapitre qui définit un modèle initial d'intégration des immigrants étrangers en Catalogne, appelé L'approche catalane de l'intégration (*Via catalana d'integració*). Cette polarisation de l'intégration incorpore implicitement la variable d'« autogouvernement » à la gestion de l'immigration en

territoire catalan et jette la lumière sur trois situations qui traduisent la complexité du processus migratoire. Ces situations devraient générer des réponses institutionnelles adaptées aux flux migratoires croissants, dans l'optique de déterminer un moyen convenable de gérer l'immigration en conformité avec la spécificité nationale de la Catalogne.

La première situation est le fait que l'immigration accroît la diversité culturelle dans les pays d'accueil et focalise l'attention sur la nécessité d'établir l'égalité vis-à-vis de la différence comme un objectif élémentaire des sociétés d'accueil. La deuxième situation confirme que l'immigration est un des défis majeurs que doivent relever les sociétés européennes, que la Catalogne n'y fait pas exception et qu'il est nécessaire que les institutions fassent des propositions pour gérer adéquatement cette nouvelle réalité sans perdre de vue la culture, la société et la politique propres à la Catalogne. Enfin, la troisième situation, vu l'impact positif des nouveaux arrivants, non seulement d'un point de vue économique mais également au plan culturel et social, permet d'affirmer qu'un phénomène comme l'immigration, précisément en raison de sa complexité, peut être à l'origine de conflits sociaux générés par l'incompréhension, la peur, l'ignorance et l'égalité économique. Il est essentiel d'éviter ces conflits et, le cas échéant, de promouvoir des moyens de les résoudre en instaurant le dialogue et en favorisant la compréhension mutuelle. C'est ce qui permettra au pays de demeurer uni et socialement juste.

L'approche catalane de l'intégration entend constituer le point de départ des propositions figurant au Plan interministériel. Le postulat de base est que l'immigration est un formidable espoir pour l'avenir social et économique de la Catalogne, mais qu'elle est également source d'inquiétudes pour une région qui veut maintenir et accentuer son unicité politique et culturelle. Dans ce cadre, le gouvernement a élaboré certaines mesures liées à l'« approche catalane », mises en œuvre en deux actes : une campagne de socialisation dans les médias audiovisuels et l'organisation de cours de catalan, ainsi que l'ouverture d'organismes à l'étranger (en Pologne et au Maroc). Ces premières étapes sont davantage dictées par l'intuition que par l'action stratégique.

Le troisième plan d'immigration de la Generalitat (nom du gouvernement catalan), le Plan de citoyenneté et d'immigration (2005-2008), est évocateur pour nos propos. En premier lieu, la référence à la pluralité ministérielle de la *Generalitat* disparaît dès le titre, et une relation est établie entre immigrants et citoyenneté. Ce changement est important parce qu'il détermine un changement d'orientation, d'une vision administrative de l'immigration (interministérielle) à une approche clairement sociale et politique.

Le nouveau Plan propose de se pencher sur la citoyenneté, suivant deux perspectives majeures. La première consiste à percevoir les politiques en tant que mode de gestion d'un processus d'inclusion ou d'égalité. L'idée sous-

jacente est de gérer la transition du statut d'immigrant à celui de citoyen. La gestion de cette interaction exige de défendre l'idée fondamentale d'égalité des droits et d'équité sociale et économique. Les questions liées à l'égalité des droits politiques et les questions de représentation (peu discutées jusqu'à présent, mais symboliquement importantes si on pense aux personnes issues de l'immigration qui travaillent dans les structures organisationnelles de l'administration publique) font également partie de cette dimension d'inclusion et d'égalité. La question de la représentation et de la proportionnalité dans l'administration est fondamentale. On fait ici référence à la représentation en termes de proportionnalité ou d'égalité d'accès aux affaires publiques. Cette question n'occupe pas une grande place dans l'initiative, mais on aurait tort de l'ignorer, car elle trouvera sa place tôt ou tard dans le discours social et politique de la région.

La deuxième approche porte sur la politique d'accommodement, c'est-à-dire la gestion des zones d'interactions publiques entre les citoyens et les immigrants (Zapata-Barrero, 2004). Sur le plan politique, il est essentiel de bien administrer cette innovation conceptuelle, car le langage de la citoyenneté pourrait facilement se transformer en nouvelle rhétorique qui pourrait cesser de fonctionner parce qu'il désigne trop de réalités disparates. Dans un contexte discursif où le monde entier parle de « citoyenneté » et même de « nouveaux citoyens » en parlant des immigrants, on pourrait finir par confondre exotisme et paternalisme. Les immigrants ne sont pas de « nouveaux citoyens ». Les immigrants sont des immigrants et des citoyens en devenir. Qualifier les immigrants de « nouveaux citoyens » est purement rhétorique et revient à essayer de dissimuler la réalité par des techniques de persuasion : les immigrants ne sont pas de nouveaux citoyens. Cette rhétorique de la citoyenneté est le genre d'effet pervers que cette initiative peut provoquer. Il est important d'éviter ce type de conséquence, qui vulgarise un concept au point où il perd de sa signification par manque de référent clair.

Le troisième plan, s'il court le risque de générer certains types de discours contreproductifs, a des vertus au niveau conceptuel, dans la mesure où il établit les fondements d'une philosophie publique dont sont exempts les plans précédents. En fait, l'innovation conceptuelle qu'il présente constitue une de ses principales différences avec les autres plans.

Dans le sillage de cette logique argumentaire, précisons que le plan porte essentiellement sur la citoyenneté et qu'il comporte une déclaration de principes directeurs.

La gestion des citoyens résidents implique en premier lieu que le critère de résidence devienne l'unique critère de définition des politiques. D'un point de vue administratif, cela signifie que l'enregistrement auprès des autorités municipales est un critère de base qui octroie aux immigrants le droit

d'être intégrés à l'espace politique public. La démarche de l'enregistrement est l'expression du désir de l'immigrant de s'établir en Catalogne et de partager les espaces publics avec les résidents existants, sans distinction. Sous cet angle, le concept de citoyenneté se détache de la nationalité fondée sur l'État et se rapproche davantage de la relation entretenue avec la ville et la communauté locale.

En second lieu, le thème central du Plan est complété par la définition d'une citoyenneté plurielle et civique. Il est important d'introduire ce concept, qui est au cœur de la nouvelle perception. Voici ce qui est énoncé dans le Plan :

En faisant la promotion d'un concept de citoyenneté qui intègre la population non nationale de la Catalogne, la proposition d'une citoyenneté plurielle et civique du plan se convertit en « élément de réflexion » pour la société catalane et toutes ses particularisations politiques, sociales, économiques et culturelles, et en instrument qui permet d'établir un lien entre la gestion quotidienne de l'immigration et un horizon de nouvelles possibilités pour la société catalane de demain (*Plan de la citoyenneté et de l'immigration*, 2009, chapitre 2, p. 53-54).

Cette approche repose sur trois piliers majeurs : la valeur du pluralisme, le principe d'égalité et les normes comportementales fondées sur le sens civique. L'acceptation du pluralisme est un élément clé, car c'est la condition sans laquelle il ne peut y avoir de reconnaissance publique. Cela signifie que toute personne qui vit et travaille en Catalogne, quelles que soient sa culture et sa confession religieuse, doit reconnaître le pluralisme comme une valeur fondamentale dans toutes ses manifestations (pluralité des valeurs, pluralité des cultures, pluralité dans son expression individuelle et collective). Le pluralisme est une valeur qui englobe la laïcité, ce qui implique une stricte séparation entre le pouvoir politique et les confessions religieuses.

En admettant que l'arrivée et l'établissement de personnes venues de l'étranger constituent un nouveau facteur d'inégalité, l'orientation vers la citoyenneté repose sur un deuxième pilier qui est le principe d'égalité vis-à-vis de certains droits et de certaines responsabilités nécessaires pour orienter l'activité sociale. Nous verrons plus loin que le principe d'égalité porte tout autant sur l'égalité du traitement réservé aux nouveaux arrivants que sur l'égalité des chances. Combiner ces deux piliers revient à reconnaître la réalité du pluralisme et à mettre au point un instrument en mesure de déterminer les propositions qui permettent de réduire les inégalités générées par la diversité culturelle, linguistique et religieuse rencontrée en Catalogne.

Norme fondamentale qui oriente les relations entre personnes différentes (quelles que soient leur langue maternelle, leur culture, leur religion et leur couleur de peau), l'état d'esprit empreint de sens civique est le troisième pilier.

On peut définir l'état d'esprit empreint de sens civique comme « une attitude et une norme d'action publique qui permettent la coexistence des personnes et assurent la cohésion à long terme ».

L'idée fondamentale d'une « culture publique commune » est également présente dans le contexte de la définition d'une citoyenneté plurielle et civique. Ce concept prend la forme d'un but à atteindre, avec pour objectif proposé la citoyenneté et, pour principal instrument, ses trois piliers (pluralisme, égalité et état d'esprit empreint de sens civique). En matière de politique publique, cette orientation présente donc un caractère clairement stratégique.

La notion de « culture publique commune » exprime également un rejet de ce qu'on pourrait appeler une « approche institutionnelle du pluralisme », dans le sens où chaque culture et chaque réalité différenciée de la Catalogne ont une forme d'expression institutionnelle distincte des autres. Cette réalité s'apparente à celle du Liban, où les vies publique et quotidienne (écoles, hôpitaux, mariages, etc.) sont institutionnalisées en accord avec la religion.

Au plan des prémisses de l'action, je crois que la meilleure chose à faire est de conceptualiser les prémisses dans un cadre d'interprétation et de les établir en tant que composantes fondamentales d'une philosophie qui convienne à la Catalogne. Ces prémisses permettent d'interpréter les conflits et d'orienter les actions politiques. Le plan établit les principes suivants :

1. Reconnaissance de la diversité culturelle.
2. Droits de la personne et respect de la dignité humaine.
3. Universalité des politiques publiques et respect des droits individuels.
4. Assurance de la stabilité et de la cohésion de la société catalane.
5. Défense de la langue catalane en qualité de langue des citoyens résidents.
6. Coordination, collaboration et responsabilité partagée.
7. Élaboration de politiques d'intégration sur les fondations européennes.

Premièrement, il est admis que la Catalogne est culturellement diversifiée. Deuxièmement, le respect des droits de la personne et de la dignité humaine comme principes fondamentaux implique qu'avant de résoudre des problèmes économiques, sociaux et autres, les droits de la personne doivent prévaloir à titre de premier principe directeur. Le troisième principe est l'universalité des politiques publiques et le respect des droits individuels<sup>5</sup>. Chacun peut sentir

---

5. On peut penser que cette position est explicitement contraire au modèle d'immigration communautaire, tel que celui des « communautés culturelles » du Québec (Fontaine et Shiose, 1991). En effet, le Québec s'est détourné de cette approche et a plutôt opté pour une orientation axée sur la citoyenneté et n'a commencé que récemment à réintroduire ce terme dans son discours. Voir, récemment, Labelle et Rocher (2009).

qu'il appartient à la communauté qu'il choisit de son propre chef, mais aucune administration ne peut décréter le ressenti d'autrui. La reconnaissance des droits individuels est importante. Dans la sphère politique et en Europe, on peut relater l'expérience néerlandaise. Le gros problème des Pays-Bas, dans leur orientation vers la définition de piliers, est qu'ils plaçaient les personnes dans des communautés distinctes et délimitées. Par conséquent, l'appartenance communale était la première chose que l'État avait à l'esprit dans la gestion des immigrants, sans égard aux droits de la personne. Percevoir les immigrants du point de vue de leur appartenance communale comporte des connotations sociales et politiques très différentes que de les percevoir du point de vue de leur statut de personne. Dans le deuxième cas, les immigrants ont la liberté de choisir leur communauté de leur plein gré plutôt que celle que le gouvernement leur impose. Entre une approche communautaire et une approche libérale, le Plan a clairement opté pour une approche libérale.

Laissons de côté le quatrième principe, qui garantit la stabilité et la cohésion de la société catalane, car il est intéressant aux fins du présent chapitre de souligner le cinquième principe: la défense de la langue et de l'identité catalanes. Cette dimension est également importante concernant les critères. C'est un fait établi que la réalité linguistique à laquelle sont confrontés les immigrants est très différente, qu'on considère la vie sociale, le lieu de travail, les relations avec l'État pour les questions administratives, les magasins tenus par les immigrants, le marché ou la vie de quartier. De plus, la langue espagnole est un critère d'accès à nos frontières par le gouvernement central, mais la Catalogne n'a aucun contrôle sur ce système de préférences linguistiques. En fin de compte, c'est peut-être contraire au processus d'autogouvernement. Je considère commun et acceptable le point de vue selon lequel, faute d'action politique stratégique, le processus nationaliste puisse être gravement affecté par l'entrée d'immigrants hispanophones, principalement en provenance d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud. Le cinquième principe implique de reconnaître que les politiques d'immigration sont des politiques linguistiques. Les deux peuvent être étroitement liées.

Le sixième principe porte sur la coordination (entre administrations diverses), la collaboration (entre différents acteurs) et la responsabilité partagée (au sens premier du terme, pas la responsabilité d'un acteur, mais celle de tous les acteurs concernés). Au septième et dernier principe, il faut réaffirmer l'importance d'élaborer des politiques d'intégration dans un contexte européen. Nous avons déjà insisté sur le fait qu'une langue européenne permet aussi bien de contribuer à l'élaboration d'un cadre d'action que d'exiger des compétences du gouvernement central. Cette langue est un des points forts du plan et s'inscrit dans la réalité discursive européenne.

La Catalogne a entamé un processus de redéfinition de son auto-gouvernement (le Statut d'autonomie)<sup>6</sup>, suivi par d'autres communautés autonomes comme l'Andalousie. Toutefois, l'ensemble des articles ont été reçus par le tribunal constitutionnel espagnol comme étant inconstitutionnels. Autre preuve de la tension qui caractérise actuellement l'État central et la Catalogne: en août 2010, l'ombudsman espagnol a présenté un appel au tribunal constitutionnel soulignant que le catalan ne pouvait pas être la seule langue recommandée dans la Loi sur l'accueil puisque cela enfreint le droit des immigrants d'apprendre l'espagnol et va à l'encontre du statut officiellement bilingue de la Catalogne<sup>7</sup>.

Toute l'attention est portée à l'élaboration de l'article 138 du Statut. Dans un premier temps, après l'élaboration de l'article 138.1.4 du Statut, le 2 juin 2009, le gouvernement a approuvé la Loi sur l'accueil des immigrants<sup>8</sup>, texte sans précédent dans l'histoire de l'Espagne devenu un outil pour les nouveaux arrivants pour promouvoir leur mobilité sociale. Le fait que l'accueil des nouveaux arrivants soit régi au moyen d'instruments juridiques est certainement dû à la nécessité pour la Catalogne de disposer d'une ressource et d'établir un cadre d'action solide, mais également de se protéger en créant et en rendant accessible un système d'accueil des immigrants cohérent avec la Catalogne en tant que société différenciée. Par conséquent, la Loi doit être interprétée comme un instrument de protection de l'État et de ses propres règles d'immigration. Certes, une communauté autonome sans revendications nationales ne nécessiterait pas l'adoption d'une telle loi.

L'article 138 du Statut d'autonomie de la Catalogne qui porte sur les compétences en matière d'immigration a, dans un premier temps, été déclaré inconstitutionnel par le tribunal constitutionnel espagnol, en réponse à l'appel présenté par le Parti populaire espagnol, un parti de droite, étatiste et centriste<sup>9</sup>. Cela dit, le jugement d'inconstitutionnalité n'a pas exclu l'article du texte de loi, mais imposé une interprétation spécifique, incluse dans la décision du tribunal, qui touche les trois parties de l'article. Dans sa décision, le tribunal précise que l'article serait inconstitutionnel dans son intégralité, car il porte sur une compétence (l'immigration) qui relève exclusivement de l'État en vertu de l'article 149.1.2 de la Constitution espagnole. Néanmoins, vu que l'immigration est une question transversale qui implique la gestion d'autres

---

6. Le Parlement national espagnol et les électeurs catalans étaient favorables à cette loi, les derniers s'étant exprimés par référendum sur le Statut d'autonomie le 16 juin 2006. Cette loi est le premier cadre juridique portant clairement sur l'immigration.

7. Voir communiqué de presse, août 2010.

8. Llei d'acollida de les persones immigrades i retornades a Catalunya, 2 juin 2006, Generalitat de Catalunya.

9. Sentencia 31/2010 de 28 de Junio de 2010. Recurso de Inconstitucionalidad 8045-2006; 263-268.

compétences qui relèvent des communautés autonomes (p. ex. l'éducation, l'aide sociale, les soins de santé ou l'emploi), le tribunal reconnaît qu'il est possible d'orienter l'interprétation de l'article dans ce sens.

Étant donné que cette phase opérationnelle dure depuis 2006, et après quatre années d'actions stratégiques intensives, un tribunal a rendu une décision en juin 2010 sur les articles jugés inconstitutionnels. La première anomalie relevée est qu'en tant qu'État fédéral, il a fallu quatre années à l'Espagne pour présenter un appel. Pendant ce temps, le gouvernement catalan a consacré des efforts remarquables au développement des articles du Statut, même s'il n'avait pas la reconnaissance constitutionnelle du tribunal espagnol. Concernant les questions d'immigration et l'article 138, la décision est l'occasion de rappeler et de délimiter clairement les compétences exclusives de l'État et celles de la communauté catalane en ce qui a trait à leurs actuelles compétences générales dans les domaines de l'éducation, du logement et des services de santé pour les nouveaux arrivants.

Prenons les deux actions stratégiques élémentaires liées à la communauté politique et à l'identité: le Pacte national sur l'immigration (Pacte nacional d'immigració), très rattaché à la notion de «culture publique commune» déjà mentionnée dans le Plan de citoyenneté et d'immigration de 2005<sup>10</sup>, et la Loi sur l'accueil des immigrants. Ces deux actions stratégiques nous montrent qu'on aborde une nouvelle phase dans laquelle le gouvernement catalan définit sa philosophie en termes identitaires.

## 2.1. Pacte national sur l'immigration

La philosophie qui sous-tend le débat sur un Pacte national sur l'immigration (PNI)<sup>11</sup> est intimement liée à une notion de «culture publique commune», laquelle était déjà mentionnée dans le Plan de citoyenneté et d'immigration de 2005. Cette «culture publique commune» se définit en cinq enjeux fondamentaux, dont un est le statut du catalan comme langue publique fondamentale.

Les cinq enjeux fondamentaux qui définissent une culture publique commune:

Enjeu 1. Encourager la participation à la vie publique.

Enjeu 2. Faire du catalan la langue publique commune.

Enjeu 3. Coexister avec une multitude de religions et de croyances.

10. Pla de Ciutadania i Immigració 2005-2008. Generalitat de Catalunya.

11. Consultez <<http://www.gencat.cat/benestar/societat/convivencia/immigracio/pni/index.htm>>.

Enjeu 4. Assurer l'égalité des chances entre les hommes et les femmes et intégrer une dimension sexospécifique.

Enjeu 5. Renforcer les politiques qui portent sur les enfants, les jeunes, les personnes âgées et la famille.

Le PNI résulte d'un long processus participatif où les principales institutions sociales, politiques, culturelles et économiques ont eu leur mot à dire, au même titre que les associations et le réseau complexe de la société civile. Du point de vue politique et en matière d'autogouvernement, il établit les principaux fondements de la légitimité, définissant le cadre d'argumentation au plan de l'identité nationale. Son caractère national (il s'agit d'un pacte national) confirme également la reconnaissance de la Catalogne en tant que « société différenciée » (équivalent catalan de l'expression « société distincte » utilisée au Québec).

L'emploi du terme « national » dans le titre établit d'emblée l'importance du texte, qui porte sur la relation entre la Catalogne et sa société. La Catalogne y est reconnue comme une *société différenciée*. Cependant, l'accord national sur l'immigration peut aussi bien être un outil d'autogouvernement, en particulier envers l'État espagnol.

Au plan politique et en matière d'autogouvernement, le Pacte national sur l'immigration jette les bases de la légitimité de l'action gouvernementale dans le domaine de l'immigration. Le Pacte compte trois piliers, qui définissent chacun les enjeux :

Pilier 1. Gestion des flux migratoires et accès au marché de l'emploi

Enjeu 1. Mobiliser obligatoirement les ressources humaines intérieures pour assurer la qualité et la compétitivité de la base de production.

Enjeu 2. Gérer les flux migratoires en adaptant la législation à la réalité.

Enjeu 3. Gérer les flux migratoires de manière responsable et coordonnée avec le développement des pays d'origine.

Pilier 2. Adaptation des services publics à la diversité de la société

Enjeu 1. Créer un service d'accueil universel.

Enjeu 2. Dimensionner les services publics et garantir l'accès à ces services pour toutes les personnes.

Enjeu 3. Renforcer la transversalité et la coordination interinstitutionnelles.

Pilier 3. Intégration dans une culture publique commune

Enjeu 1. Encourager la participation à la vie publique.

- Enjeu 2. Faire du catalan la langue publique commune.
- Enjeu 3. Vivre ensemble dans une pluralité de croyances.
- Enjeu 4. Assurer l'égalité des chances entre les hommes et les femmes et intégrer la dimension sexospécifique.
- Enjeu 5. Renforcer les politiques axées sur les enfants, les jeunes, les personnes âgées et les familles.

Le Pacte national sur l'immigration est la suite logique du Plan de citoyenneté et d'immigration ; il définit le concept de culture publique, approfondit l'approche de la citoyenneté et confirme la priorité du catalan en tant que langue véhiculaire. Au chapitre des questions liées au fil de notre raisonnement, le Pacte reconnaît la diversité de la société catalane et l'« approche catalane d'intégration », c'est-à-dire le modèle d'accueil et d'intégration développé par la Catalogne au cours de la première décennie avec l'appui du gouvernement, et les travaux accomplis par les entités et organisations locales qui apportent une masse d'expérience considérable dans le domaine de la gestion de la migration. En bref, la vision selon laquelle l'immigration est un enjeu pour la société catalane, au plan de sa définition et de sa structure, est partagée ; il ne s'agit pas d'un problème à éviter mais d'une question à gérer.

On voit donc que le gouvernement catalan a commencé à définir sa philosophie au chapitre de l'identité principalement en liant politique d'immigration et langage politique. Il faut toutefois également tenir compte du fait que les personnes parlent la langue de leur environnement de travail. Les motivations qui incitent les immigrants à parler catalan sont directement proportionnelles à deux facteurs : 1) leur intention de s'établir de façon permanente en Catalogne et 2) leur besoin d'utiliser le catalan sur le lieu de travail ou encore pour encourager l'activité sociale et la mobilité professionnelle. Pour encourager les nouveaux arrivants à établir des liens étroits avec le catalan, il faut que ces deux processus soient liés. Par ailleurs, il faut prendre garde à ne pas prendre la langue catalane comme un indicateur du degré d'intégration des immigrants. Il arrive en effet que certaines personnes déclarent : « Je parle très bien catalan, mais je ne me sens pas intégré. »

## 2.2. Loi sur l'accueil

Le 2 juin 2009, le gouvernement catalan adoptait la Loi sur l'accueil des personnes immigrant et revenant en Catalogne, texte sans précédent en Catalogne et en Espagne et utile aux nouveaux arrivants pour favoriser leur inclusion et leur mobilité sociale. On s'attend à ce que ses dispositions soient progressivement appliquées, de manière à ce que la loi entre en vigueur en 2015.

L'une des particularités de cette loi est qu'elle relie les nouveaux arrivants, les possibilités sociales et la langue catalane et, point fondamental, qu'elle a un caractère non contraignant. Il s'agit d'une sage démarche de la part du secrétariat à l'immigration, qui revêt un défi majeur : la nécessité d'encourager les immigrants à reconnaître l'importance de la Loi sur l'accueil, sans les contraindre à faire un choix entre l'observer ou l'ignorer dans le cas où ils ne parleraient pas catalan. Parler catalan est une question de choix et non une obligation. Toutefois, c'est un choix lié à des occasions de mobilité sociale, une des principales sources de motivation.

Si on lit cette loi avec à l'esprit le processus d'adoption de nouveaux outils de gestion de l'immigration, le premier point à relever est qu'il s'agit d'un texte législatif et non d'une politique publique. Le fait que l'accueil de nouveaux arrivants soit régi au moyen d'un instrument juridique s'explique par la nécessité pour la Catalogne de disposer d'un cadre d'action solide et juridiquement défini, mais également de se protéger en créant un système d'obligations à l'égard du pays en raison de son caractère de société distincte. Lorsqu'un pays a recours à une loi pour gérer un fait social, comme l'arrivée d'immigrants, c'est parce que la politique est insuffisante pour faire face aux effets que ce fait peut exercer sur l'identité nationale. Par conséquent, la loi doit être interprétée comme un instrument de protection de l'État et de sa propre immigration. Certes, une communauté autonome sans revendications nationales ne nécessiterait pas l'adoption d'une telle loi. La loi doit donc être interprétée comme une ressource visant à protéger l'identité nationale catalane.

Elle définit l'objectif fondamental qui consiste à doter les immigrants des capacités nécessaires pour assurer leur autonomie dans la société catalane. Cela implique que pour accueillir les nouveaux arrivants, il faut mener des actions de formation et d'information sur la société et l'identité. Autrement dit, la loi reconnaît qu'il est nécessaire, pour être autonomes, que les immigrants possèdent un niveau minimal d'aptitude linguistique pour pouvoir communiquer et, parallèlement, acquérir des connaissances sur leur environnement, les services sociaux, le gouvernement, l'histoire, la politique, l'économie et la culture de la Catalogne, et sur sa diversité.

Une nouvelle compétence s'en trouve définie au moyen de la loi, avec son droit, sa fonction et sa distribution administrative et territoriale. En raison du manque d'espace, il est impossible de commenter dans le présent document tous les points de cette loi, mais certaines caractéristiques importantes sur la gestion de l'identité nationale de la Catalogne doivent être soulignées. En premier lieu, l'accueil est présenté comme un processus vers l'intégration des nouveaux arrivants, qui est de nature temporaire et volontaire pour les immigrants. L'objectif fondamental de l'accueil est défini, à savoir conférer aux immigrants l'aptitude à être autonomes au sein de la société catalane. L'accueil

suppose donc la mise en œuvre d'initiatives de formation et d'information. Dans le domaine de la formation, la volonté de doter les immigrants d'aptitudes linguistiques et de connaissances sur la société catalane est notable. Autrement dit, la loi reconnaît qu'il est nécessaire que les immigrants possèdent un niveau minimal d'aptitude linguistique pour pouvoir communiquer et acquérir des connaissances indispensables sur leur environnement – services sociaux, gouvernement, histoire, politique, économie et culture de la Catalogne – pour être autonomes. L'apprentissage du catalan est considéré comme un élément de différenciation par rapport à l'État espagnol.

La loi entend jeter la base de l'aptitude à agir de façon autonome dans notre ensemble de règles, et donc de vivre une vie quotidienne normale. Autrement dit, le plus important est la nature procédurière des ressources qu'offre la loi, qui prévoit une langue d'interprétation de nos signes et l'aptitude à se déplacer librement dans «l'ensemble des voies et des routes» de la société, sans indiquer ni imposer de direction précise.

La loi définit également l'accueil comme un service. Cela signifie que l'obligation pour l'administration de fournir ce service est établie, à savoir l'obligation d'établir une structure administrative pour recevoir les nouveaux arrivants, sans les forcer à y recourir. Cette caractéristique fondée sur une démarche volontaire est essentielle, car la loi est conçue pour être attrayante et non contraignante.

### 3. DÉFIS : AMORCER UN DÉBAT SUR LE PROCESSUS DE DÉFINITION D'UNE POLITIQUE DES FRONTIÈRES

La Catalogne combine l'identité et les compétences en matière de politique d'immigration en suivant «sa propre approche», notamment dans le contexte de l'élaboration des nouveaux statuts d'autonomie (programmes, accord national sur l'immigration, Loi sur l'accueil). Nous avons vu comment la Catalogne pilote le processus espagnol d'établissement de l'autonomie, question particulièrement intéressante dans le débat sur la multinationalité de l'État.

Quelle orientation la Catalogne doit-elle prendre, animée de cette force entretenue par le fait linguistique? Dans la présente section, j'aimerais vous faire part d'une réflexion. Si on part du principe que nous sommes dans un processus qui lie les politiques d'immigration et la construction nationale de la Catalogne, aux étapes suivantes on pourrait se retrouver confronté au dilemme suivant : l'extension des pouvoirs de l'État est-il suffisant ou faut-il élaborer un processus d'établissement de l'État qui confère les pleins pouvoirs de gestion des questions directement liées à l'arrivée des immigrants? On

peut désigner cet effet de la manière suivante: *d'un processus fondateur d'une langue à un processus créateur de frontières*. Cet effet est imputable aux revendications en faveur d'une définition politique des frontières, qui doivent être légitimées par un système justifiant la nécessité de définir une politique frontalière pour soulager les tensions auxquelles sont soumis les effets qu'engendre la dynamique de la diversité liée à l'immigration sur la communauté politique catalane. Faute d'une politique frontalière, la force entretenue par le fait linguistique pourrait diminuer avec les effets de l'immigration sur la culture sociétale.

Cette question définira le cadre du débat sur l'immigration dans la décennie à venir (2011-2020). En fait, la loi actuelle n'apporte pas de réponse à deux questions types de toute politique d'immigration: combien d'immigrants peuvent entrer dans le pays et lesquels? Et qui décide de l'accès à la citoyenneté et sur quels critères?

Ces deux questions sont typiques de la gestion des frontières (prises au sens de territoire et de citoyenneté, comme globalement dans le présent chapitre), compétence exclusivement concentrée dans les mains de l'État. La réponse catalane à ces questions peut exercer un impact immédiat sur l'identité nationale de la Catalogne et sa capacité d'autogouvernement. Les questions directement liées à la gestion des frontières n'étaient pas à l'ordre du jour du programme de l'indépendance avant le phénomène d'immigration; toutefois, hormis la question de la délimitation du territoire de la nation catalane, avec ces questions d'immigration, elle va s'intensifier dans le discours politique de sécession.

Cependant, la Catalogne ne doit pas seulement renforcer le lien entre territoire et communauté nationale par la question frontalière, mais elle doit aussi discuter des frontières juridiques et politiques au plan de la définition de la citoyenneté et de la citoyenneté catalane. Le code de la nationalité est également entre les mains de l'Espagne, qui énonce de façon unilatérale les critères d'obtention de la citoyenneté espagnole. La Catalogne n'a aucun pouvoir sur la détermination de la nationalité, et les immigrants naturalisés deviennent donc citoyens espagnols alors qu'ils vivent en territoire catalan. La question de savoir comment codifier la nationalité catalane et lui conférer une dimension juridique va s'imposer de plus en plus dans la décennie à venir.

Ces deux questions clés illustrent dans quelle mesure le discours peut articuler et affecter le processus institutionnel entamé en 2011. La réaction de la Catalogne déterminera certainement son avenir. Je vais maintenant énumérer les différents instruments de politique permettant de développer ces effets. Plusieurs dimensions entrent en jeu concernant les questions frontalières (prises au sens large, en tant que territoire et citoyenneté).

Le débat multinational et les États multinationaux qui se constituent éprouvent des difficultés à gérer les questions frontalières tout en tenant compte de la diversité des nations, car les politiques d'admission sont entre les mains de l'État, qui agit en tant que nation indivisible. La question de savoir qui entre sur le territoire et combien de personnes y sont autorisées n'est pas une décision que peuvent prendre différentes nations. Cette décision induit également la question auxiliaire de savoir qui gère et accorde les renouvellements et les permis de travail et de résidence temporaires et permanents, et quelle est la langue de rédaction des documents. Enfin, il y a la question de la codification des droits et des devoirs des personnes en matière de citoyenneté. Ces deux plus vastes questions, la question territoriale et l'adhésion de la société, et la citoyenneté à part entière, posent des défis véritablement normatifs dans un État à nationalités multiples. En Espagne, ces deux plus vastes questions sont entre les mains de l'État espagnol, sans que la Catalogne y tienne un quelconque rôle décisif. Le code de citoyenneté peut poser un problème conceptuel, car dans un État multinational, il doit briser la dépendance à l'égard d'une seule citoyenneté et d'une seule nation. La notion de citoyenneté multiple acquiert ici une signification pratique, qui doit faire l'objet de discussions dans le débat sur l'État multinational.

Je vais appréhender ces deux questions frontalières, avec le contexte espagnol pour observatoire de nos arguments.

### 3.1. Franchissement des frontières territoriales

L'État détient la compétence exclusive sur l'admission<sup>12</sup>, laquelle est régie par le droit constitutionnel, mis en application par le ministre des Affaires intérieures. Le gouvernement central espagnol exerce une compétence exclusive sur les politiques suivantes : contrôle de l'arrivée sur le territoire espagnol, contrôle des départs d'Espagne (asile et visas), régime juridique général applicable aux étrangers et immigration, retour et rapatriement, accord de réadmission, délivrance des passeports et autres documents établissant l'identité, et naturalisation. Cela signifie que les immigrants agissent conformément au modèle d'hégémonie du gouvernement central (Spiro, 2001), à la fois parce qu'il a le dernier mot concernant ces politiques spécifiques et parce qu'il est seul à prendre les décisions et à les mettre en œuvre.

Il ne s'agit pas d'un système d'admission suivant une méthode de points ou une procédure d'examen (pour évaluer les compétences linguistiques, la connaissance de la culture ou l'engagement et le comportement civiques, etc.). Dans le cas de la Catalogne, le nouveau Statut d'autonomie (art. 138.3) énonce

---

12. Article 149.1.2 de la Constitution espagnole.

que la Generalitat (gouvernement catalan) participe aux décisions prises par l'État en matière d'immigration qui sont particulièrement importantes pour la Catalogne et, en particulier, tient un rôle participatif péremptoire dans l'établissement du quota<sup>13</sup> de travailleurs étrangers au moyen de mécanismes décidés par une commission bilatérale<sup>14</sup>. À part cette présence symbolique, il n'y a aucun moyen d'élaborer une politique sur les visas du point de vue des communautés autonomes. En termes d'orientation politique, la politique de migration de l'Espagne est orientée vers la main-d'œuvre et axée sur les quotas.

### 3.2. Franchissement de la frontière citoyenne

Comme pour l'admission, la naturalisation est une compétence qui relève exclusivement de l'État et qui est mise en application par le ministère de la Justice<sup>15</sup>. La condition préalable générale de l'obtention de la citoyenneté est le cumul de dix années de résidence en Espagne. Cette durée est réduite à cinq pour les personnes ayant obtenu le statut de réfugié et à deux pour les demandeurs originaires des pays d'Amérique latine, d'Andorre, des Philippines, de Guinée équatoriale et du Portugal, et pour les Séfarades. De plus, il est possible d'obtenir la citoyenneté par d'autres moyens, tels que le mariage avec un conjoint espagnol, l'ascendance espagnole ou la naissance sur le territoire espagnol.

La plupart des résidents étrangers ont un statut temporaire, mais on enregistre une hausse croissante du nombre d'immigrants qui obtiennent un permis de résidence permanente et la citoyenneté espagnole.

## 4. CONCLUSION

La théorie défendue dans ce chapitre est la suivante: pour qu'un concept de communauté politique sous-tende l'orientation de la politique d'immigration d'une nation sans État comme la Catalogne, la langue seule ne suffit pas pour

---

13. Système de quota de travailleurs conçu pour canaliser les flux d'immigrants vers les secteurs de l'économie espagnole affligés d'une pénurie de main-d'œuvre.

14. C'est également le cas du nouveau Statut de la communauté autonome de l'Andalousie. Pour une étude comparative de l'impact des normes de l'État en matière d'immigration sur les divers statuts d'autonomie, voir entre autres Rojo et Camas (2008).

15. Ley orgánica 4/2000, de 11 de enero sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (Loi organique 4/2000 du 11 janvier 2000 sur les droits et libertés des étrangers en Espagne et leur intégration sociale). (BOE núm. 10, de 12 de enero), en su redacción dada por la ley orgánica 8/2000, de 22 de diciembre (BOE núm. 307, de 23 de diciembre), por la ley orgánica 11/2003, de 29 de septiembre (BOE núm. 234, de 30 de septiembre), por la ley orgánica 14/2003, de 20 de noviembre (BOE núm. 279, de 21 de noviembre) y por la ley orgánica 2/2009, de 11 de diciembre (BOE núm. 299, de 12 de diciembre).

tenir le rôle de force motrice ; une certaine notion de frontières liée à la communauté politique doit exister. La politique frontalière de la Catalogne reste à définir. Cette nouvelle gageure est plus complexe, mais il est certainement nécessaire de relever le défi sur le plan historique, car cela pourrait permettre de renforcer ce qui appartient déjà aux conséquences institutionnelles : le besoin pour les immigrants d'apprendre la langue catalane et l'aide qu'on peut leur apporter, mais également le fait que cette démarche ne puisse aboutir sans la notion de frontières, qui définit également le territoire linguistique. Une langue sans territoire défini, et donc sans politique qui administre ce territoire, ne peut seule renforcer l'idée de communauté politique dans un contexte de diversité croissante. Enfin, j'ai défendu deux notions de communauté politique à la base de la politique d'immigration en Catalogne : une *notion étroite*, fondée sur la langue, et une *notion élargie*, liée non seulement à la force motrice de la langue, mais également au besoin de maintenir une frontière territoriale dans l'espace multinational espagnol. Le lien entre une politique de la langue et des frontières territoriales devrait constituer le cadre qui définira les défis les plus importants d'une politique d'immigration dans sa dimension identitaire de 2011 à 2020. Le mode d'articulation de cette dimension dans les politiques et des actions concrètes constituera sans doute un enjeu pour les gouvernements futurs.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bauböck, R. (2001). « Cultural citizenship, minority rights, and self government », dans T.A. Aleinikoff et D. Klusmeyer (dir.), *Citizenship Today*, Washington, Carnegie, p. 319-345.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Camas, F. et E. Rojo (2008). « La reforma de los Estatutos de Autonomía y su impacto en la normativa estatal de inmigración », *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, n° 80, p. 97-118.
- Carens, J. (2000). *Culture, Citizenship, and Community*, New York, Oxford University Press.
- DeVries, J. (1999). « Foreign born language acquisition and shift », dans S.A. Halli et L. Driedger (dir.), *Immigrant Canada : Demographic, Economic, and Social Challenges*, Toronto, University of Toronto Press.
- Fontaine, L. et Y. Shiose (1991). « Ni citoyens ni autres. La catégorie politique, communautés culturelles », dans D. Colas, C. Emeri et J. Sylberberg (dir.), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris, Presses universitaires de France, p. 435-443.
- Gil, S. (2009). « La gestión de la cuestión nacional : España y Cataluña en perspectiva », dans R. Zapata-Barrero (dir.), *Políticas y gobernabilidad de la inmigración en España*, Barcelona, Ariel, p. 227-246.
- Kymlicka, W. (2001). « Minority nationalism and immigrant integration », dans W. Kymlicka (dir.), *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press.

- Kymlicka, W. et A. Patten (dir.) (2003). *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Labelle, M. et F. Rocher (2009). « Immigration, integration and citizenship policies in Canada and Quebec. Tug of war between competing societal projects », dans R. Zapata-Barrero (dir.), *Immigration and Self-Government of Minority Nations*, Bruxelles, Peter Lang, p. 125-161.
- Spiro, P.J. (2001). « Federalism and immigration: Models and trends », *International Social Science Journal*, vol. 53, n° 167, p. 67-73.
- Zapata-Barrero, R. (2010a). « Dynamics of diversity in Spain: Old questions, new challenges », dans S. Vertovec et S. Wessendorf (dir.), *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*, Londres, Routledge, p. 181-200.
- Zapata-Barrero, R. (2010b). « Managing diversity in Spanish society: A practical approach », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n° 4, p. 383-402.
- Zapata-Barrero, R. (2009a). « Building a public philosophy of immigration in Catalonia. The terms of debate », dans R. Zapata-Barrero (dir.), *Immigration and Self-Government of Minority Nations*, Bruxelles, Peter Lang, p. 125-161.
- Zapata-Barrero, R. (2009b). « Setting a research agenda on the interaction between cultural demands of immigrants and minority nations », dans R. Zapata-Barrero (dir.), *Immigration and Self-government of minority nations*, Bruxelles, Peter Lang, p. 13-36.
- Zapata-Barrero, R. (2009c). *Fundamentos de los discursos políticos en torno a la inmigración*, Madrid, Trotta.
- Zapata-Barrero, R. (dir.) (2009d). *Immigration and Self-Government of Minority Nations*, Bruxelles, Peter Lang.
- Zapata-Barrero, R. (dir.) (2009e). *Políticas y gobernabilidad de la Inmigración en España*, Barcelone, Ariel.
- Zapata-Barrero, R. (2004). « ¿Compartimos una cultura de la acomodación? Cuatro puntos básicos para el análisis de las estructuras políticas y la red de los actores », dans G. Aubarell et R. Zapata (dir.), *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*, Barcelone, Icaria, p. 421-442.
- Zapata-Barrero, R. (2003). « The “discovery” of immigration: The politicization of immigration in the case of El Ejido », *Journal of International Migration and Integration*, vol. 4, n° 4, p. 523-539.
- Zapata-Barrero, R. (2002). *El turno de los inmigrantes: esferas de justicia y políticas de acomodación*, Madrid, Imsero Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

## Documents institutionnels

- Generalitat de Catalunya, *I Pla interdepartamental d'immigració (1993-2000)*, Departament de Benestar Social, Barcelona, 1994 (*I Plan interministeriel de l'immigration*).
- Generalitat de Catalunya, *II Pla interdepartamental d'immigració (2001-2004)*, Departament de la Presidència, Secretaria per a la Immigració, Barcelona, 2001 (*II Plan interministeriel de l'immigration*).
- Generalitat de Catalunya, *Pla de ciutadania i immigració (2005-2008)*, Departament de Benestar i Família, Secretaria per a la Immigració, Barcelona, 2006 (*Plan de la citoyenneté et de l'immigration*).
- Generalitat de Catalunya, *Pacte Nacional per a la Immigració*, Departament d'Acció Social i Ciutadania, Secretaria per a la Immigració, Barcelona, 2009 (*Pacte national pour l'immigration*).

Generalitat de Catalunya, Llei d'Accollida de les Persones Immigrades i Retornades a Catalunya. Departament d'Acció Social i Ciutadania, Secretaria per a la Immigració, Barcelona, 2009 (Loi sur l'accueil des immigrants et des personnes revenant en Catalogne).

Llei orgànica 6/2006, de 19 de juliol, de reforma de l'Estatut d'Autonomia de Catalunya. Congrés de Diputats. (*Statut d'autonomie*).

Sentencia 31/2010 de 28 de Junio de 2010, Recurso de Inconstitucionalidad 8045-2006; 263-268, <[http://www.tribunalconstitucional.es/es/resolucionesrecientes/Documents/SENTENCIA\\_RI\\_8045-2006.pdf](http://www.tribunalconstitucional.es/es/resolucionesrecientes/Documents/SENTENCIA_RI_8045-2006.pdf)>.

*Partie* **2**

---

LA DIVERSITÉ  
EN TENSION



# THE CRISIS OF MULTICULTURALISM IN THE UK

Khursheed Wadia and Gill Allwood

## ABSTRACT

*Widespread discourse on the crisis of multiculturalism in the UK since the 2005 London bombings has led to a search for alternative ways of managing diversity. This chapter charts the evolution of multiculturalism in the UK from the 1960s to 2010, noting the adoption by various governments of pluralist liberal, culturalist, and community cohesion approaches. It argues that the condemnation of the anti-discrimination version of multiculturalism which had been widely accepted in the 1960s, and its replacement with "community cohesion" in the 2000s have placed the onus on individuals to fight inequalities based on "racial" and ethnic differences, while exempting the state from responsibility and depoliticising collective action aimed at fighting structural disadvantage.*

Over the past decade, multiculturalism as a concept and practice has been condemned by governments across Europe as they grapple with the reality of increasingly diverse European societies in terms of the ethno-cultural, religious, and linguistic backgrounds of long-established ethnic minorities and of newly arrived populations. In Britain, the chorus of condemnation of multiculturalism as a means of managing such diversity has reached such a pitch since the July 7, 2005 London bombings, carried out by four young British born and bred Muslims, that the main parliamentary parties are united in their opposition to it and their desire to replace it with an alternative “race”/ethnic relations framework. Intellectuals, journalists, politicians, and other public figures have variously engaged in a rhetoric of the crisis or retreat of multiculturalism, whether in debating immigration, the disintegration or construction of “Britishness,” urban deprivation, Muslim youth, Islamic terrorism, or the incompatibility of Islam and western liberal democracy. The last 10 years have thus seen the emergence of a substantial literature which either backs or challenges the notion of the crisis of multiculturalism (see Hasan, 2010; McGhee, 2008; Modood, 2007; Phillips, 2007; Silj, 2010; Vertovec and Wessendorf, 2010; West, 2005, among others).

Multiculturalism as a concept, practice, and lived reality is not fixed. As a lived reality and description of society it has undergone a continuous process of evolution during the post-war period in Britain; in practice it has encompassed a variety of policies and institutional processes designed to manage diversity in Britain and conceptually, it is underpinned by different political philosophies.

Using a chronological approach and starting from the premise that there exist various multiculturalisms depending on the political conjuncture at a given time, this chapter has three aims. It provides a definitional framework which explains the conceptual basis of the different approaches to multiculturalism in Britain; it examines the evolution of multiculturalism in Britain from the 1960s to the 2000s while explaining the reasons behind this evolution; finally, it argues that the condemnation and rejection of multiculturalism as defined and accepted in the 1960s and the substitution of a societal anti-discrimination approach with one which promotes “community cohesion” as a means of attaining an “equal and diverse” society has placed an unprecedented onus on individuals to fight inequalities and disadvantage based on “racial” and ethnic differences while exempting the state from certain responsibilities and also by neutralising or depoliticising anti-discrimination collective action which previously sought to challenge structural inequalities and disadvantage based on such differences.

## 1. DEFINITIONAL FRAMEWORK

Multiculturalism is a contested concept. Definitions vary greatly but for the sake of convenience may be placed into one of two broad categories. The first comprises definitions which use culture to explain inequalities between different racial/ethnic groups as well as the solution to eradicate these inequalities. Two approaches may be distinguished within this category. What we refer to as the conservative approach sees multiculturalism as a description of British society where minority cultures exist alongside a majority culture based on Judeo-Christian values and rules. According to this approach social stability is only achievable if minority cultures accept the beliefs and practices of the majority culture. In this situation, the state may advocate tolerance of different migrant and ethnic groups, their culture, and lifestyles, but has little responsibility beyond this. One may argue that an outcome of this approach is the de-legitimation and assimilation of minority cultures. In 1964, for example, the Commonwealth Immigrants Advisory Council argued that “a national system cannot be expected to perpetuate the different values of immigrant groups” (CIAC, 1964, p. 7). This approach prevailed in the UK until the mid-1960s.

The second approach in this category of definitions accepts the idea of peaceful and equal coexistence of different ethno-cultural groups but reserves an important role for the state in identifying a common set of values and rules to be adopted by these groups. It also backs the state’s role in promoting tolerance, in resolving conflict which may arise from differences, and/or in eradicating inequalities based on “race”/ethnicity/religion. This “liberal” approach ranges from the minimalist position of favouring the construction of a consensus around common cultural values and principles to one which also emphasises “difference in unity” and a role for the state in eradicating inequalities and discrimination.

In Britain, the more minimal liberal approach was explicated, for example, in a report on citizenship education in state schools (QCA, 1998), commissioned by the first New Labour government in 1997. In this report, Bernard Crick (appointed Chair of the Committee on Teaching Citizenship in Schools) recognised the fact of a multi-ethnic, multicultural Britain. He advocated tolerance and respect between the different populations in British society and put forward a programme of citizenship and participation in British liberal democracy as a means of attaining social consensus and cohesion. The report also emphasised the importance of the nation-state and a secure national identity which was not explicitly named but which was taken up in subsequent debates by politicians and media commentators in terms of “Britishness.” Thus, according to the report: “Cultural diversity raises the

question of national identity. Responding to these worries, a main aim for the whole community should be to find or restore a sense of common citizenship, including a national identity” (QCA, 1998, p. 17).

Many of the ideas contained in this report on citizenship education, including that of a secure national identity or Britishness, were reprised by Crick in a second report, *The New and the Old* published in 2003. The latter’s remit was the development of proposals for language and citizenship tests capable of assessing the capacity of immigrants, wishing to acquire British nationality, to integrate and contribute to a particular vision of multicultural society defined as:

One made up of a diverse range of cultures and identities, [...] one that emphasises the need for [...] mutual engagement and learning about each other with respect, understanding and tolerance – whether in social, cultural, educational, professional, political or legal spheres. Such societies, under a framework of common civic values and common legal and political institutions, not only understand and tolerate diversities of identity but should also respect and take pride in them (Crick, 2003, section 2.6).

Further, the framework of common values, or “Britishness,” entailed respect for “the laws, the elected parliamentary and democratic political structures, traditional values of mutual tolerance [...] equal rights and mutual concern.” It required one to admire and accept “those over-arching specific institutions, values, beliefs and traditions that bind us all, the different nations and cultures, together in peace and in a legal order” (*idem*, section 2.7).

Crick’s definition of multiculturalism and its reference to a common “Britishness” thus demanded the integration of immigrants and ethnic minorities into British society. But it glossed over some important discussion. It failed to discuss the barriers to integration constituted by socio-economic inequalities and “race”/ethnicity-based discrimination. It failed to acknowledge the struggle of immigrants and ethnic minorities to overcome these barriers. It also assumed that British democracy was “a completed project” (Osler, 2009, p. 2) to be accepted by citizens rather than an ongoing process in which inequalities of “race”/ethnicity among others (gender, class, etc.) endured and in which the state had a role to play in eliminating racism and discrimination as an important means of promoting integration.

Aspects of Crick’s approach to multiculturalism and integration (relating to English language learning, citizenship tests and ceremonies) were taken up by New Labour which commissioned the report. Its emphasis on a common national identity, exemplified in “Britishness,” was seized upon by the Blair government, particularly in the aftermath of major urban disorders which took place in 2001 (discussed below).

Crick's minimalist liberal approach is described by some scholars as tending towards an assimilationist form of multiculturalism (Osler, 2009; Osler and Starkey, 2001) as it implicitly promotes a one-way integration process placing almost all responsibility for integration on immigrants and ethnic minorities. Crick's approach may be set apart from that of Bhikhu Parekh,<sup>1</sup> which may be termed "pluralist liberal multiculturalism."

Arguably, Parekh's approach is situated at the opposite end of the continuum of liberal multiculturalist thinking to that of Crick. Like Crick, he advocates that human values (*e.g.* tolerance, mutual respect, individual liberty, peaceful resolution of differences) should be held in common in a multicultural society. However, a sympathetic but critical reading of liberalism leads him to a different position in two respects. First, in his report for the Runnymede Trust (2000) he acknowledged explicitly the existence, in British society, of social inequalities and discrimination which undermine the two-way integration processes demanded by a just multicultural society. Thus, equality of human worth and socio-economic equality based on "race"/ethnicity, gender and so on were additional, important principles to be upheld. Second, Parekh questioned "Britishness" as a national identity on the grounds that it encapsulated a "monolithic," nationalistic majority culture. He argued instead:

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 (cited by Jaggi, 2000).

For Parekh, Britain had to become a community of citizens as well as a community of communities in order to manage ethno-cultural and religious diversity successfully. Parekh's report caused a media and political storm and was, within days, censured by various government ministers for its stance on Britishness and lack of patriotism. However, Parekh's conception of multiculturalism was welcomed by a significant number of voluntary sector organisations and local authority agencies.

The second broad category of definitions includes those which may be labelled "critical multiculturalism" (McLaren, 1995), which take a radical approach in advocating a transformative political and social agenda as a means of accommodating difference. Critical multiculturalists argue that progressive

---

1. Parekh was chair of the Runnymede Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (1998–2000) whose report, *The Future of Multi-Ethnic Britain*, was published in 2000.

multiculturalist agendas in the UK have resulted from long struggles against racism and discrimination waged by immigrants from the New Commonwealth, in the 1950s and 1960s, with support from the working class movement and the Left. The making of multiculturalism should therefore be a bottom-up process rather than state-imposed. Sivanandan explains the establishment of British multiculturalism in the following terms:

Multicultural Britain did not come out of the much-vaunted British traditions of fair play, equality and social justice [...] it was created out of decades of struggles against racism by black communities – struggles for equal pay and against discrimination on the shop floor, struggles to make the police protect communities from racial attack, struggles for children not to be streamed or bussed out of schools, struggles to include other histories in educational curricula. And because most Black and Asian people who came to Britain after the Second World War had citizenship, unlike their counterparts in other European countries, they had the security from which to mount militant fights for racial justice (Sivanandan, 2005).

While critical multiculturalists accept that cultural differences may explain inequalities, they insist that such differences must be seen in the context of a wider contestation of dominant ideology which often imputes essentialist meanings to “race” and ethnicity, class, gender, etc. (McLaren, 1997). They argue, therefore, that the failure to contest dominant ideology and to provide transformative alternatives, leading to the integration in society of immigrants and ethnic minorities on an equal basis with majority society members, will result simply in “another form of accommodation to the larger social order” (McLaren, 1995, p. 42).

In Britain, critical multiculturalism was adopted by sections of the non-parliamentary, radical Left, particularly between the late 1960s and 1970s when multiculturalism was seen as a framework for the ideological and real-life struggle of a diverse (“black and white”) but unified working class against racism and discrimination. For the radical Left this struggle influenced government policy (anti-discrimination legislation – the Race Relations Acts of 1965, 1968 and 1976) in the short term but it also had a long-term, socially transformative agenda.

The above definitional framework helps our understanding of the development of multiculturalist agendas and policies in response to a growing reality of lived multiculturalism which follows in the next section. It also helps explain how such agendas and policies have been shaped by various influences within the state and civil society.

## 2. ESTABLISHMENT OF A LIBERAL CONSENSUS: 1964–1979

It is possible to chart British government policy responses to growing “racial”/ ethnic diversity along a course marked by three important turning points between the mid-1960s and 2010.

The first of these occurred between 1964 and 1966 when public hostility against New Commonwealth immigrants increased, fuelled by “race riots” in 1958. Immigration had become a controversial issue before and during the closely fought 1964 general election. While the Labour Party won narrowly, Conservative candidates who had campaigned on an anti-immigration ticket, in areas with large immigrant populations, performed very well. The newly elected Labour government therefore came under pressure to abandon its more progressive manifesto promises and to propose, instead, stricter immigration controls and watered-down race relations measures in order to appease anti-immigrant opinion. These included the 1965 Government White Paper proposing strict curbs on immigration from the Commonwealth and the establishment of the Race Relations Board in 1965 which was responsible for enforcing the *Race Relations Act* of the same year. Both the *Race Relations Act* and Board proved to be weak instruments.

Following an upsurge in popularity two years later, Labour Prime Minister, Harold Wilson, called an early General Election in 1966 and won with a secure majority. This victory, coupled with the publication of independent research reporting high levels of racial discrimination in the UK (Chater, 1966), gave Labour MPs and ministers, among them the Home Secretary Roy Jenkins, the confidence to call for strengthened race relations legislation. Political pressure for stronger anti-discrimination measures resulted eventually in a new *Race Relations Act* (1968), where the accommodation of difference was expressed for the first time in liberal multiculturalist terms, in Jenkins’s now well-known 1966 statement:

Integration is perhaps a rather loose word. I do not regard it as meaning the loss, by immigrants, of their own national characteristics and culture. I do not think we need in this country a “melting pot,” which will turn everybody out into a common mould, as one of a series of carbon copies of someone’s misplaced vision of the stereotyped Englishman [...] It would deprive us of most of the benefits of immigration that I believe to be very great indeed. I define integration, therefore, not as a flattening process of assimilation, but as equal opportunity, accompanied by cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance [...] If we are to maintain any sort of world reputation for civilised living and social cohesion, we must get far nearer to its achievement than is the case today (Jenkins, cited by Favell, 1998, p. 104).

Jenkins's approach to multiculturalism may be termed broadly pluralist liberal. It suggested strongly that integration was a two-way process where exchanges between immigrant and ethnic minority groups and majority society involved equal commitment. It also explicitly linked cultural diversity and integration with equality of opportunity, although not equality of outcome. In common with other definitions of multiculturalism in this category, Jenkins's definition does not emphasise the negative impact of structural inequalities and unequal social relations in British society, but it does contain the notion that socio-economic and cultural equality is attainable through existing political opportunity structures, gradual legislative reform around equal opportunities, and change in public attitudes. Jenkins's multiculturalism approach gained a certain consensus across parliamentary benches and civil society organisations dealing with issues of immigration and ethnic relations.

The *Race Relations Act* of 1968 made it a legal offence to discriminate on the basis of "race," ethnicity and overseas nationality. The job of ensuring that the strengthened laws were implemented was given to a reconfigured Race Relations Board while a Community Relations Council was set up with the rather vague purpose of encouraging peaceful community relations through locally based Community Relations Officers (CROs). In addition to legal measures, central government funding was made available through Section 11 of the *Local Authority Act* of 1966 and was aimed at tackling social disadvantage and creating opportunities, especially in educational services, within new Commonwealth immigrant communities. Yet, the tensions which existed within government, between government and opposition, and in majority society generally over toughened race relations laws and the granting of special funds to non-white populations were laid bare in ongoing debates over the number of immigrants in Britain, in the adoption, during the same period, of stricter immigration controls and, symbolically, in the removal of Roy Jenkins (seen to be overly committed to race relations laws) from the Home Office.

Nevertheless, a liberal approach to multiculturalism within a race relations paradigm which accepted resisting racial discrimination as a means of integration but which also emphasised control of immigration was established and endured throughout the 1970s. This decade saw the rise of the extreme right National Front on the one hand and an active anti-racist movement on the other hand. In the 1970s, the children of immigrants who had arrived in the 1950s and 1960s became less prepared to accept racism and more readily challenged injustices and bigoted attitudes. They formed or joined anti-racist organisations alongside their white counterparts. Amongst African Caribbeans, an existing network of self-help projects (dealing with racial discrimination and the lack of opportunities in housing, education, and immigration) which had emerged in the 1960s expanded and became politically radicalised in the 1970s as it experienced an influx of younger

activists and as the threat of the extreme Right grew. Young South Asians, including growing numbers of women, also became involved in anti-racist activity through long-established organisations such as the Indian Workers Association. In addition African Caribbean and South Asians militated with white workers and activists. The anti-racist movement of the 1970s also included black and white musicians, artists, and writers.

For a large number if not all of these organisations multiculturalism meant countering racist politics and the idea that Britain should remain an ethnically uniform country. They worked therefore towards ending discrimination through challenging dominant ideas about “race” and influencing policy makers into introducing stronger anti-racist (and anti-sexist) legislation. It would be fair to say that the liberal multiculturalist agenda established in the mid-1960s was pushed towards progressive policies and measures by the activism of grassroots organisations for whom multiculturalism was part and parcel of the struggle for social change.

### 3. MULTICULTURALISM AS “CULTURALISM?”: 1979–1997

The second turning point in terms of policy responses to the management of “racial”/ethnic diversity in the UK came with the return to power, in 1979, of Conservative government under Margaret Thatcher and the end of the so-called “consensus era” of British politics (Kavanagh, 1987). As opposition leader, Margaret Thatcher had flagged up immigration as a key issue on which her party would fight any general election. In January 1978, she talked about the threat posed to race relations by immigration:

if we went on as we are, then by the end of the century there would be four million people of the New Commonwealth or Pakistan here. Now, that is an awful lot and I think it means that people are really rather afraid that this country might be rather swamped by people with a different culture and, you know, the British character has done so much for democracy, for law and done so much throughout the world that if there is any fear that it might be swamped people are going to react and be rather hostile to those coming in (Thatcher, Granada Television, 1978).

Thatcher’s comments suggested that as well as limiting immigration to the UK from the New Commonwealth and Pakistan (suspended from the Commonwealth between 1972 and 1989), it was important to preserve a “British character” and culture. According to the new Thatcher government of 1979, post-war Britain had reached not only a crisis point in terms of the Keynesian economic model (correctable only by uncompromising neo-liberal policies), but also a crisis of public authority and moral values for which the

only redress was a strong nation based on values of self-reliance, responsibility for family, and enterprise as opposed to reliance on the state. Recovery of the nation also presupposed the sharing of a common history, traditions, beliefs, and attitudes. The only way in which immigrants and their descendants could become part of the nation was through direct lineage and residency, contribution to individual enterprise, and assimilation into the British “way of life” or culture.

Conservative policies amply reflected this approach in the 1980s. For example, the 1981 *Nationality Act* did away with the centuries-long principle of granting citizenship automatically to British-born children of non-British parents. The idea of recovering the British nation was also embedded within education reform in the late 1980s, namely the 1988 *Education Act* which introduced a national curriculum in state schools. The national curriculum, with its focus on British history, Christianity within religious education, and standard English, has been condemned variously as assimilationist and nationalist rather than national (see, for example, Gillborn, 1990, p. 198). The focus of the 1979 Conservative government on an unvariegated Britishness to be accepted by all meant that the term and concept “multiculturalism” was barely referred to in political circles.

The government’s thinking was challenged, however, during the early to mid-1980s, when civil unrest erupted on a number of occasions in inner-city areas with large immigrant and ethnic minority populations.<sup>2</sup> These disturbances reflected the deep social divisions and disadvantage in British society and intense resentment within immigrant and ethnic minority communities over the racially discriminatory attitudes of public authorities, especially the police. They revealed two other facts: the unstable relationship between the Thatcherite ideal of a strong nation built on self-reliance and free enterprise and the real-life barriers (based on divisions of “race”/ethnicity, class, gender, and so on) faced by many individuals, particularly in a period of economic recession; the tensions within Margaret Thatcher’s government between radical “strong-nation” Conservatives like her and more traditional “one-nation” Conservatives such as William Whitelaw and Michael Heseltine who subscribed unequivocally to free-marketteering while wanting to retain the idea of “capitalism with a human face” where those unable rather than unwilling to compete in the marketplace could count on state help. The urban disturbances of the 1980s gave some advantage to “one-nation” Conservatives.

---

2. Civil unrest occurred in the socio-economically disadvantaged districts of several British cities, for example Toxteth in Liverpool (1981 and 1985); Brixton in London (1981 and 1985); Tottenham in London (1985); and the Handsworth-Lozells areas of Birmingham.

In the wake of the disturbances and the Scarman Report (1981) which focused on Brixton, the government was compelled to address the issue of social disadvantage among immigrant and ethnic minority communities and of their place in British society.<sup>3</sup> The early to mid-1980s saw the launch of numerous initiatives designed to combat racial disadvantage in the labour market, housing, education, culture, and welfare. The education of ethnic minority and immigrant children especially concerned government for two reasons. Following the urban unrest, the teachability of these children became the subject of media debates and fuelled further public hostility towards minorities and the potential for more conflict. Furthermore, growing voices within minority communities expressed the view that inequalities based on “race”/ethnicity, class, and gender were so entrenched within the school system that their negative impact on children in adult life and on generations to come was too powerful to ignore. In 1985, the Department of Education commissioned an inquiry into the education of children from ethnic minority backgrounds. The Swann Report, *Education for All*, was published in March 1985 amidst considerable public debate. As a result of its positive emphasis on the themes of “diversity within unity,” the plurality of values and lifestyles, anti-racism, and because it questioned the narrowness of prevailing notions of “Britishness,” the report and its recommendations were ignored by central government and accused by some ministers of re-introducing multiculturalism by the back door. However, the fact that the Swann Report was welcomed by significant numbers of educators, politicians, and ethnic minority parents’ groups at the local level meant that the government was placed in a predicament. Ideologically, Margaret Thatcher and her closest “strong-nation” allies remained unambiguously opposed to the concept and practice of liberal multiculturalism. However, there existed unease within the “one-nation” wing and among more socially liberal ministers that a doctrinaire position was ill advised in the context of renewed urban disturbances in the summer of 1985. The compromise over multiculturalism, in terms of policy making, was its delegation to local government. This allowed Thatcherite hard-liners to continue with “strong-nation” rhetoric and ignore multiculturalism at the central level while agreeing to release relatively bigger amounts of development funds for inner-city areas with large immigrant and ethnic-minority populations.<sup>4</sup>

---

3. Racism remained low on the policy agenda after the Scarman report concluded it was racial disadvantage and the “unwitting” racist attitudes of individual officials in public bodies rather than institutional racism (particularly within police forces) which had contributed to anger in the streets.

4. The total amount of Section 11 grants to local councils increased from £63.4 million in 1985/6 to £102.2 million in 1986/7, and to £131.2 million in 1992/3 (Home Office Electronic Records Online, 1998).

The Swann Report may indeed be seen as the trigger for many measures taken at local authority level to promote multiculturalism – for instance, the acceptance in schools of different dress codes and rules relating to the preparation of food, the celebration of minority cultures and religions, the recognition that multilingual teachers should be recruited, and so on. The delegation of multiculturalism policy to the local level meant that local authorities came under strong lobbying from growing numbers of immigrant and ethnic minority community associations, parents' groups, and residents' committees to address problems of concern to them. Some of these associations had formed after the urban disturbances of 1981 and were, by the very nature of their emergence, highly political. They also had direct experience of their communities' needs. Others were long-established associations whose leaders exercised considerable influence within their communities and who therefore gained positions within local political parties, *quangos*,<sup>5</sup> and councils from which they could make demands.

For local authorities, particularly those not under Conservative Party control, the devolution of multiculturalism policy to the town halls served any or all of three purposes. First, for the majority of authorities in metropolitan areas which were home to significant ethnic-minority and immigrant populations, it was a way of attracting special funds for tackling deprivation and discrimination. Second, for other local councils, including some under Conservative control, introducing multiculturalist measures helped to create or strengthen ties between local elected representatives and ethnic minority community leaders and ultimately to increase or consolidate support among voters from minority communities. Third, it enabled the opposition parties to distance themselves ideologically from Thatcherite positions on race relations and immigration. In a number of areas, multiculturalism became a bone of contention in battles between local authorities run by Labour and the government and particularly between high-profile, left-wing Labour council leaders and Margaret Thatcher. The accession of Conservative rule in 1979 marked the end of a pluralist liberal multicultural consensus in mainstream politics. Under the Conservatives, liberal multiculturalism was emptied of its more progressive parts. From a pluralist liberal perspective, multiculturalism, as it was conceived and acted on after 1979, lost its capacity to unify people from diverse backgrounds around common human values and to recognise that society as a whole, rather than individuals, was responsible for removing barriers to integration based on "race"/ethnicity.

---

5. The acronym "quango" stands for quasi-autonomous non-governmental organisation and is an organisation funded by tax-payers but not directly controlled by central government.

According to critical multiculturalists, multiculturalism under the Conservative government of the eighties and nineties was emptied of its capacity to mobilise ordinary people against discrimination based on racial/ethnic difference and became reduced, instead, to a recognition, sampling, and “celebration” of different cultures on the one hand and a divisive contest for resources (supposedly aimed at “protecting” those same cultures) on the other hand. The allocation of funding according to ethnic groups also led many immigrant and ethnic-minority communities to think in terms of their ethnicity alone to the detriment of problems and issues which affected all groups.

It may be tempting to defend the 1980s variant of multiculturalism on the basis that its showcasing and celebration of different cultures and lifestyles represented progress compared with the open expressions of racial hatred in previous decades. There is little doubt, however, that this kind of multiculturalism was ill equipped to withstand the fall-out from the events of September 11, 2001 (9/11) and those of July 7, 2005, in Britain. Blair’s New Labour government of May 1997 inherited a multicultural arrangement that many felt was in crisis.

#### 4. MULTICULTURALISM AND COMMUNITY COHESION: 1997–2001

When New Labour came to power in May 1997 a huge reservoir of hope and expectation had built up among various population groups (*e.g.* the long-term unemployed, single-parent families, poor pensioners) which felt that 18 years of Conservative rule had left them without a stake in society. Economic deprivation and hopelessness were also felt acutely in immigrant and ethnic-minority communities, particularly those located in some of the poorest residential districts of Britain’s towns and cities and whose already poor quality of life was worsened by the effects of racial/ethnic discrimination. New Labour’s 1997 manifesto appeared to propose a multiculturalism underpinned by a clear antiracist approach: “Britain is a multiracial and multicultural society. All its members must have the protection of the law. We will create a new offence of racial harassment and a new crime of racially motivated violence to protect ethnic minorities from intimidation” (Political Stuff, 2001).

During the first four years, anti-racist campaigners and organisations were encouraged by the number of progressive measures taken by the new government. In 1997, in accordance with a manifesto promise, it did away with the “Primary Purpose” rule – a harsh law barring entry to overseas nationals marrying British citizens unless they could prove that the primary purpose of their marriage was not to obtain residence in Britain. This was

followed in 1998 by the introduction of the *Human Rights Act* giving further effect in British law to rights contained in the European Convention on Human Rights; and in 1999 by the Macpherson Report<sup>6</sup> into the murder of black teenager, Stephen Lawrence, which found that the Metropolitan Police were not only incompetent in their handling of the case but also “institutionally racist.” A definition of institutional racism was established for the first time and subsequently incorporated in the *Race Relations (Amendment) Act* 2000 which placed a duty on all public authorities to prevent unlawful discrimination and to make the promotion of racial equality, equality of opportunity, and good race relations a central part of their work.

Also, in support of New Labour’s progressive race relations measures, Foreign Secretary Robin Cook’s so-called “chicken tikka masala” speech contained an impassioned defence of pluralist liberal multiculturalism and a refutation of narrow understandings of Britishness which had been part of Conservative thinking in the eighties and nineties. He argued:

The British are not a race, but a gathering of countless different races and communities, the vast majority of which were not indigenous to these islands [...] The modern notion of national identity cannot be based on race and ethnicity, but must be based on shared ideals and aspirations (Cook, 2001).

If Robin Cook’s position at all reflected that of New Labour, it was not maintained for long and a marked departure from the more progressive, liberal-plural multiculturalist statements and measures of the first four years began to occur from the autumn of 2001.

A number of factors explain this change in direction. First, between May and July 2001, urban rebellions against government and police authority erupted in the northern towns of Burnley, Oldham, and Bradford. In the worst flare-ups of social unrest since the early and mid-1980s, young men from decaying inner city areas, mainly of Pakistani descent, expressed anger over conditions of chronic social deprivation, an alienating political system which afforded them little if any representation, and the racism, both institutional and individual, they faced on a daily basis (see Bagguley and Hussain, 2008). Second, the events of 9/11, followed by growing racist attacks on Muslim ethnic minorities in Britain and what was seen as further self-separatism on the part of these populations, reinforced New Labour’s changed view that multiculturalism, by encouraging ethno-cultural separation, was at

---

6. Sir William Macpherson was commissioned by the government to enquire into the police investigation of the racially motivated murder of Stephen Lawrence. The boy’s parents had complained that the criminal investigation had been botched up by the Metropolitan Police Service due, in no small part, to “institutional racism.” See Macpherson, 1999.

least in part to blame for social instability and conflict. Third, Blair's government began to align itself with an ever-escalating political backlash against multiculturalism in Europe which had emerged in the new millennium as European governments chose to conflate issues of rising immigration, the integration of new populations into destination societies, social stability, and national security. In the wake of the civil unrest in northern England, the government commissioned reviews of the situation and four reports (Cantle, 2001; Clarke, 2001; Ouseley, 2001, Ritchie 2001) examining the causes of the disturbances were published. Only the so-called "Cantle Report," however, gained political and public prominence. Seemingly in support of some of the knee-jerk reactions of government ministers to the urban disorders, the Cantle Report laid blame for the social conflict at the door of ethnic minority communities who were reported to be living "parallel lives" to those in majority society (Cantle, 2001, p. 9). While the report acknowledged the negative effects of racism, it suggested that racism was the result rather than the cause of the self-separatism of certain communities anxious to preserve their culture and religion and this argument was largely accepted by the government. The Cantle Report laid the foundations for a community cohesion approach to race relations which was to be adopted by the government and cascaded down to local authorities. In December 2001, John Denham (then Home Office Minister) announced the development of a community cohesion agenda from January 2002.

#### 4.1. Community Cohesion: 2002–2005

Community cohesion has been defined by Cantle in the following terms:

Community cohesion reflects divisions based on identifiable communities, generally on the basis of faith or ethnic distinctions, which may reflect socioeconomic differences. It is complemented by the social capital theory of "bridging" between communities. It is undermined by disadvantage, discrimination and disaffection experienced by the identifiable community as a whole and by the lack of trust and understanding resulting from segregation and separateness (Cantle, 2008, pp. 54–5).

He posits that it is related to, but also distinct from, the concept of "social cohesion" which "reflects divisions based on social class and economic position" and which is complemented by "bonding between people." Social cohesion, Cantle argues, can be threatened by individuals' and groups' experiences of social exclusion (*ibid.*). It is to be noted that while various definitions of social and community cohesion were discussed within the Cantle report, the terms were used almost interchangeably at the time. Since publication of the 2001 report, however, in Cantle's schema the two concepts have been separated so that community cohesion has come to focus entirely on ethnic

minorities, particularly Muslims, and hence on culture and religion without reference to social class. One must conclude from this that any threats to community cohesion will arise from a refusal of ethnic minorities/Muslims to integrate by building bridges between themselves and other culturally different groups rather than because of economic differences and inequalities which make class “bonding” (*i.e.* denial of class) difficult if not undesirable.<sup>7</sup>

These notions of community cohesion were worked into New Labour thinking about how to deal with relations between Britain’s newer, diverse immigrant populations, established ethnic minorities, and majority society. The White Paper, *Secure Borders, Safe Haven: Integration and Diversity in Modern Britain*, published in early 2002, made the integration of newer migrant groups (through improvement of English language skills and understanding of British culture and values) a priority while emphasising the objective of a more cohesive society. At the same time, the government put together a community cohesion policy programme which would incorporate several government departments and public bodies, namely the Home Office, the Office of the Deputy Prime Minister (ODPM), the Local Government Agency (LGA), the Commission for Racial Equality (CRE), and the Inter Faith Network for the UK. Over the next three years, these agencies were responsible for a plethora of guides and reports on community cohesion (see, among others, LGA, 2002; Home Office/ODPM, 2003; Inter Faith Network, 2002) and for the creation of organisational structures tasked with developing community cohesion initiatives.

It is fair to argue that race relations within the community cohesion framework during this period became subject to a rather meaningless system of quantification which reflected New Labour’s tight-lipped attitude, since 2001, to problems caused by racism and inequalities based on race/ethnicity. Bonilla-Silva (2006) refers to such an approach as “the minimisation of racism” which arises from an ideology of “colour blind racism.” Between 2002 and 2005, community cohesion was presented with an explicitly ethnic/racial focus, reinforcing the idea that minorities with “wrong values” rather than racism or socio-economic inequalities were to blame for social instability in Britain.

---

7. Cattle uses Putnam’s concepts of “bonding” and “bridging” social capital where bonding social capital refers to social links and networks formed between groups of people within a (socially and culturally) homogeneous population and bridging social capital comprises connections established across diverse social and cultural groups (Putnam, 2001, pp. 22–3).

## 4.2. Community Cohesion: 2005–2010

From the second half of 2005, the community cohesion approach to the management of ethno-cultural differences in the UK underwent further transformation. The start line for this transformation can be drawn at July 7, 2005, when four young British born and bred Muslim men carried out coordinated suicide bomb attacks on London's public transport system, with devastating consequences. The London attacks led to British Muslim communities becoming the target of hostile public attention as never before and to multiculturalism, packaged as an inflexible set of beliefs and practices, being subjected to unprecedented condemnation. Weaving together public fears of multiculturalism and of "suspect" Muslim communities, politicians and media commentators repeatedly sent out one or all of the following messages:<sup>8</sup> first, that, in denying problems caused by cultural differences and in refusing to accept common values and norms of civility, multiculturalism had encouraged social segregation and extreme views, especially among Muslims, in towns like Bradford and Oldham; second, that multiculturalism had suppressed honest debate and critiques for fear of causing offence to ethnic-minority and Muslim communities in particular and that it had therefore allowed certain wrong values and/or illegal practices (forced marriage, crimes related to honour codes, female genital mutilation, etc.) to flourish in Britain; and third, that multiculturalism had allowed the development of a "home grown" Islamic terrorism.

After 2005, Islam and Muslims in Britain (whether British or newly arrived) became the clear focus of the government's community cohesion policies comprising three facets: the integration of both newly arrived and settled groups into British society; the development of citizenship education in schools and inculcation of British values into young people in particular; and the development of local capacities to resist extremist ideologies. From 2005, a stream of initiatives followed: for example, the Commission on Integration and Cohesion (CIC) was established in 2006 to find out and report on how towns, cities, and communities across Britain tackled issues of segregation and social divisions between different ethnic groups;<sup>9</sup> also in 2006, the government white paper, *Strong and Prosperous Communities*, extended the duty to promote community cohesion on schools and, importantly, announced that tackling and preventing extremism would become central to the community cohesion project; in 2007, the Preventing Violent

---

8. See Vertovec and Wessendorf (2010, pp. 6–12) for a typology of the tactics of condemnation of multiculturalism.

9. The CIC's final report, *Our Shared Future*, was published in June 2007.

Extremism or “Prevent” part of the government’s counter-terrorist strategy<sup>10</sup> was combined with community cohesion at local level, although it was not launched widely until April 2008, when 70 local authorities were given funds to develop strategies to combat violent extremism and improve community cohesion. The strategy was further developed over the following two years to include Home Office and Department of Education funding for police forces, youth justice teams, schools, and colleges.

Of the post-2005 initiatives, Prevent has caused the most controversy and has been received warily at local levels. Many local councillors and civil servants have felt that Prevent was imposed on them without consultation (Kundnani, 2009, p. 16). Furthermore, several local authorities are uncomfortable about the embedding of a national security agenda within local communities which has targeted and involved ordinary Muslims in the work of the counter-terrorism services. In Birmingham, for instance, Prevent has been headed since 2008 by a former counter-terrorism officer who, in principle, has access to information that local councillors and civil servants would not normally have. This fact has raised concerns among several local councillors and community leaders on behalf of their constituents. For example, Leicester City Council has questioned the government’s use of counter-terrorism language in the Prevent strategy. It has chosen instead to refer to the strategy locally as one of “Mainstreaming Moderation,” which, it claims, is more suited to the city’s approach as it encompasses all forms of violent extremism and not just those associated with Muslims.

Leicester Council has also argued that Prevent alone cannot address the problem of violent extremism, which is complex and multi-layered. It claims that Prevent has stigmatised and isolated some of Leicester’s Muslim communities and that this has been detrimental to the strong levels of community cohesion that the city has worked so hard to achieve. Muslims have felt stigmatised and targeted as suspect. Prevent needs to address all forms of violent extremism, including that of the far right, and in order to do this, it needs to engage the wider community and listen to unheard voices. Prevent has also been criticised for focusing on the faith basis of “extremism” at the expense of socio-economic factors, such as poverty and deprivation, and/or conflicts of culture and identity.

Finally, the focus on Muslims, in particular the funding made available to projects involving Muslims as part of the Prevent programme, has provoked condemnation from those who feel that this is preferential treatment which

---

10. The “Contest” counter-terrorism strategy consisted of 4 parts: Prevent, Pursue, Protect, and Prepare.

is not extended to white working-class communities. Hence, since 2008, a number of councils have invited Prevent funding applications from non-Muslim groups to combat extremisms other than that of “jihadist Islam.”

The confusion caused by the introduction of Prevent into the community cohesion agenda after 2005 has been evident. It has caused uncertainty at the local level amongst elected representatives and civil servants, for many of whom the lines between local service provision and intelligence gathering have become unclear. It has angered voluntary organisations which have worked towards social peace over years and who feel that the imposed Prevent agenda has deepened divisions in British society along “race”/ethnicity and religious lines. It has alienated Muslim community associations who feel that Prevent has at best created two categories of Muslims (moderate ones and “bad” ones) and at worst rendered all Muslims potential “jihadists” and hence subject to surveillance. Moreover, post-2005 community cohesion strategies have failed to engage all sections of British society in the “honest” debates promised by New Labour on what it meant to be British in the 2000s and whether or not the idea of multiculturalism should be abandoned. Given this situation, it is unsurprising that in July 2010, the Coalition government announced the dismantling of the Prevent programme in order to separate community cohesion and counter-terrorism initiatives. However, the current Coalition government continues to condemn multiculturalism and push community cohesion rhetoric without indications of how community cohesion policies will develop once the Prevent component is removed.

## CONCLUSION

This chapter has demonstrated that British approaches to multiculturalism, over the last 45 years, lie along a continuum starting with pluralist liberal multiculturalism (which emphasises integration as a two-way process and is supported by an equal-opportunities and anti-discrimination policy framework) and ending with a minimal liberal approach which not only puts the onus of social integration or “cohering” with society on immigrants and ethnic minorities but also accepts a reduced role for the state, where equal rights and the prevention of discrimination are concerned. Successive British Government approaches to multiculturalism have moved along this continuum depending on prevailing political and socio-economic circumstances. Whereas a pluralist liberal conception of multiculturalism informed the race relations policies of Labour governments between the mid-1960s and late 1970s, Conservative governments of the 1980s and 1990s purged any rhetoric of multiculturalism from national policy agendas, leaving to local government the management of a variant of multiculturalism that Sivanandan has called ethnic culturalism (2006). When New Labour came to power, pluralist liberal

multiculturalism enjoyed a brief renaissance before it came under fierce attack following the social unrest in northern UK towns and cities. Today it is deemed inadequate as a policy framework for managing ethnic differences and relations and British governments have instead opted for a community cohesion policy agenda, or what we would argue is a minimal multiculturalist approach.

In determining whether or not there is a crisis of multiculturalism, it is important to distinguish between the lived reality of multiculturalism, as opposed to political and intellectual discourses about its capacity to survive as an idea and practice. Is multiculturalism spent because Britain society is becoming more segregated along ethnic and religious lines? The detractors of multiculturalism have difficulty in providing concrete evidence of increasing segregation while recent studies have shown that the reverse is true (Finney and Simpson, 2009). Is multiculturalism dead because the term is no longer used in policy discourses on race relations and managing difference? Vertovec and Wessendorf argue that in policy documents, “diversity is the term now meant to do much of the work that ‘multicultural’ used to” and “‘multicultural’ programmes have been replaced by ones concerned with ‘diversity’” (2010, p. 19). They offer ample examples in support of this claim. Has multiculturalism finally been supplanted by community cohesion? We would argue that in reality, the backlash against multiculturalism has not made a significant impact on government agencies and long-established immigrant and ethnic minority support organisations at the local level. The majority of such organisations have, over 45 years, internalised the pluralist liberal view that the integration of immigrant or ethnic minority communities cannot take place without equal opportunities provision and the prevention of discrimination and racism. Many are wary of joining politicians in condemning multiculturalism in a context of discriminatory immigration policies and public hostility towards asylum seekers, Muslims, and so on. It is unsurprising, therefore, that the longer established immigrant/ethnic minority support NGOs and community associations which have worked over years to improve the lives of their clients place clear ground between themselves and what many of them see as moves towards assimilationism.

The questions to be answered are perhaps, firstly, is it easier to talk of a “crisis” of multiculturalism than to confront widespread pessimism in the face of global economic and geo-political insecurities? And secondly, is it preferable to talk of the death of multiculturalism than the crisis of legitimacy facing liberal democratic governments?

## BIBLIOGRAPHY

- Bagguley, P. and Y. Hussain (2008). *Riotous Citizens: Ethnic Conflict in Multicultural Britain*, Aldershot, Ashgate.
- Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without Racists: Colour-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, 2nd ed., Oxford, Rowman and Littlefield.
- Briggs, R. (2010). "Community engagement for counterterrorism: Lessons from the United Kingdom," *International Affairs*, vol. 86, no. 4, pp. 971–81.
- Cantle, T. (2001). *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*, London, Home Office.
- Chater, A. (1966). *Race Relations in Britain*, London, Lawrence and Wishart.
- Clarke, T. (2001). *The Burnley Task Force Report*, Burnley, Burnley Borough Council.
- Commonwealth Immigrants Advisory Council (1964). *Second Report*, CMND 2266, London, HMSO.
- Cook, R. (2001). "Robin Cook's chicken tikka masala speech," *Guardian*, April 19th, <<http://www.Guardian.Co.Uk/World/2001/Apr/19/Race.Britishidentity>>, accessed January 28th, 2011.
- Crick, B. et al. (2003). *The New and the Old*, Report of the "Life in the United Kingdom" Advisory Group, London, Home Office.
- Favell, A. (1998). *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Basingstoke, Palgrave.
- Finney, N. and L. Simpson (2009). *Sleepwalking to Segregation? Challenging Myths of Race and Migration*, Bristol, Policy Press.
- Gillborn, D. (1990). *Race, Ethnicity and Education*, London, Unwin Hyman.
- Hasan, R. (2010). *Multiculturalism: Some Inconvenient Truths*, London, Politicos.
- Home Office/ODPM (2003). *Community Cohesion Advice for Those Designing, Developing and Delivering Area Based Initiatives (ABIs)*, London, Home Office.
- Home Office (2002). *Secure Borders, Safe Haven: Integration and Diversity in Modern Britain*, London, TSO.
- Home Office (1998). *Section 11 Grant (England and Wales): Expenditure on Approved Projects: 1967-1998*, <<http://www.Nationalarchives.Gov.Uk/Errecords/Ho/421/2/Reu/Expend.htm>>, accessed January 21, 2011.
- House of Commons (1976). *Commonwealth Immigration to the United Kingdom from the 1950s to 1975: A Survey of Statistical Sources*, Library Research Paper 56, London, HMSO.
- Institute of Community Cohesion (2010). *About Community Cohesion: A Guide to Publications*, <<http://www.Cohesioninstitute.org.uk>>, accessed July 7th, 2010.
- Inter Faith Network for the UK (2002). *Community Cohesion: A New Agenda for Inter Faith Relations?*, London, Inter Faith Network for the UK.
- Jaggi, M. (2000). "First among Equalisers," *Guardian*, October 21, <<http://www.guardian.co.uk/books/2000/oct/21/philosophy>>, accessed July 7, 2010.
- Kavanagh, D. (1987). *Thatcherism and British Politics: The End of Consensus?*, Oxford, Oxford University Press.
- Kundnani, A. (2009). *Spooked: How Not to Prevent Violent Extremism*, London, IRR.
- Kundnani, A. (2002). "The death of multiculturalism," *Race and Class*, vol. 43, no. 4, pp. 67–72.
- Local Government Agency (LGA) (2002). *Guidance on Community Cohesion*, London, LGA.

- Macpherson, W. (1999). *The Stephen Lawrence Inquiry: The Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*, London, TSO.
- Malik, K. (2010). "Multiculturalism undermines diversity," *Guardian*, 27 March.
- McGhee, D. (2008). *The End of Multiculturalism?: Terrorism, Integration and Human Rights*, Milton Keynes, Open University Press.
- McLaren, P. (1997). *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium*, Boulder, Westview Press.
- McLaren, P. (1995). "White terror and oppositional agency: Towards a critical multiculturalism," in C. Sleeter and P. McLaren (eds.), *Multicultural Education, Critical Pedagogy, and the Politics of Difference*, New York, State University of New York Press.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- Osler, A. (2009). "Citizenship education, democracy and racial justice 10 years on," *Race Equality Teaching*, vol. 27, no. 3, pp. 21–7.
- Osler, A. and H. Starkey (2001). "Citizenship education and national identities in France and England: Inclusive or exclusive?" *Oxford Review of Education*, vol. 27, no. 2, pp. 287–305.
- Ouseley, H. (2001). *Community Pride Not Prejudice: Making Diversity Work in Bradford*, Bradford, Bradford Vision.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Phillips, T. (2004). "Multiculturalism's legacy is 'have a nice day' racism," *Guardian*, 28 May.
- Political Stuff (2001). *New Labour Because Britain Deserves Better*, New Labour Manifesto of 1997, <<http://www.Labour-Party.org.uk/Manifestos/1997/1997-Labour-Manifesto.shtml>>, accessed January 21, 2011.
- Putnam, R. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, 2nd ed., New York, Simon and Schuster.
- Qualification and Curriculum Authority – QCA (1998). *Education for Citizenship and the Teaching of Democracy in Schools*, London, Crick Report.
- Ritchie, D. (2001). *Oldham Independent Review Panel Report*, Oldham, Oldham Metropolitan Borough Council and Greater Manchester Police.
- Runnymede Trust (2000). *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Parekh Report, London, Profile Books.
- Scarman, J. (1981). *The Brixton Disorders, 10th–12th April (1981)*, London, HMSO.
- Silj, A. (2010). *European Multiculturalism Revisited*, London, Zed Books.
- Singh, G. (2003). "Multiculturalism in contemporary Britain: Reflections on the 'Leicester Model'," *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 5, no. 1, pp. 40–54.
- Sivanandan, A. (2006). "Race, terror and civil society," *Race and Class*, vol. 47, no. 3, pp. 1–8.
- Sivanandan, A. (2005). "It's anti-racism that was failed, not multiculturalism that failed," *IRR News*, October 12, <<http://www.Irr.org.uk/2005/october/ak000021.html>>, accessed November 2, 2010.
- Spalek, B., S. El Awa and L.Z. McDonald (2009). *Police-Muslim Engagement and Partnerships for the Purposes of Counter-Terrorism: An Examination*, Birmingham, University of Birmingham.
- Thatcher, M. (1978). "World in Action," *Granada Television*, TV Interview, January 27, <<http://www.margaretthatcher.org/document/103485>>, accessed January 21, 2011.
- United Kingdom, Commission on Integration and Cohesion – CIC (2007). *Our Shared Future*, Wetherby, CLGP.

- United Kingdom, Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups (1985). *Education for All*, Swann Report, London, HMSO.
- United Kingdom, Communities and Local Government Committee – CLGC (2010). *Preventing Violent Extremism*, London, UK Parliament.
- Vertovec, S. (2007). “Super-diversity and its implications,” *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, no. 6, pp. 1024–54.
- Vertovec, S. and S. Wessendorf (eds.) (2010). *The Multiculturalism Backlash*, Oxford and New York, Routledge.
- West, P. (2005). *The Poverty of Multiculturalism*, London, Civitas.
- Woodward, W. (2006). “Radical Muslims must integrate, says Blair,” *The Guardian*, December 9, <<http://www.guardian.co.uk/uk/2006/dec/09/religion.immigration.andpublicservices>>, accessed November 2, 2010.



# UNE COMMUNAUTÉ NATIONALE ASSIÉGÉE ?

## Le constat des « nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice » en France et au Québec

Chedly Belkhodja et Christophe Traisnel

### RÉSUMÉ

*Ce travail propose de cerner les principaux traits d'un discours, plus visible depuis quelques années dans plusieurs sociétés démocratiques, qui accuse les élites intellectuelles et politiques d'avoir baissé les bras face à une « multiculturalisation » des espaces de vie. Nous repérons un peu mieux l'émergence de cette réaction au sein de la communauté nationale en France et au Québec, et proposons une analyse d'un champ intellectuel en activité, qui se définit surtout par sa critique conservatrice du modèle sociétal de la diversité et du pluralisme culturel conduisant à détacher l'individu de l'héritage national au sein duquel il se trouve ancré. Ce qui nous intéresse se situe principalement sur le plan d'une rhétorique exprimant un sentiment de perte d'identité nationale et un « vivre-ensemble » se fragilisant devant une immigration de masse et la difficulté d'une intégration de populations de plus en plus diversifiées.*

Une observation du journaliste américain Christopher Caldwell résume assez bien le climat politique actuel lorsque vient le temps de considérer certaines critiques adressées aux questions de l'immigration et du multiculturalisme en Europe de l'Ouest : « *Western Europe became a multiethnic society in a fit of absence* » (Caldwell, 2009, p. 3). Cette courte phrase indique que le régime actuel de l'immigration de masse en Europe se serait fait un peu secrètement dans le dos des populations nationales au nom d'intérêts économiques et politiques, du genre « on ne l'a pas vu venir celle-là ! ». Aujourd'hui, l'Europe serait devenue un bazar sous l'emprise d'une immigration extra-européenne. Caldwell remarque le désir de certains intellectuels à prendre la plume et la parole pour résister devant cette tendance forte des élites européennes et nord-américaines à faire l'apologie de l'immigration, des identités multiples et du métissage. Le temps serait donc venu de tirer dans une autre direction que celle qui prédomine depuis les années 1960 avec une radicalité philosophique dans l'air, allant des idéologies de l'émancipation sexuelle, des postmodernes et postmarxistes à la pensée postcolonialiste (Keucheyan, 2010). Une voix conservatrice, de plus en plus audible, souhaite alors s'imposer contre « le discours de l'air du temps » (Muray, 2000, p. 61).

Ce travail propose de cerner les principaux traits d'un discours, plus visible depuis quelques années au sein des sociétés démocratiques, qui accuse les élites intellectuelles et politiques d'avoir baissé les bras face à une « multiculturalisation » des espaces de vie. En fait, il s'agit d'une double accusation que certains intellectuels adressent aux élites, soit celle de pratiquer un langage consensuel, appelé communément le « politiquement correct » ou la « rectitude politique », qui vise à censurer toute forme de critique du multiculturalisme et de l'immigration de masse et l'autre de capituler devant des expressions plus radicales de la diversité religieuse et ethnique qui ne souhaitent pas nécessairement intégrer la communauté nationale. Dans ce travail, nous voulons repérer un peu mieux l'émergence de cette réaction au sein de la communauté nationale et proposer une analyse d'un champ intellectuel en activité, qui se définit surtout par sa critique conservatrice du modèle sociétal de la diversité et du pluralisme culturel conduisant à détacher l'individu de l'héritage national au sein duquel il se trouve ancré. Ce qui nous intéresse se situe principalement sur le plan d'une rhétorique exprimant un sentiment de perte d'une identité nationale, comme si le « vivre-ensemble » se fragilisait devant une immigration de masse et une difficulté d'intégration de populations de plus en plus diversifiées.

Évoquer que la communauté soit l'objet d'une multiplicité de discours identitaires ou ethniques peut paraître une observation assez banale aujourd'hui en raison des grandes transformations démographiques et identitaires que connaissent les sociétés occidentales. Remarquer que l'espace intellectuel se

transforme par l'entremise des médias et du sens du spectacle qui réduit le débat à des accusations entre des positions idéologiques assez contrastées et sensationnelles ne surprend guère. En revanche, mieux comprendre la critique conservatrice de la communauté nationale assiégée nous semble une chose essentielle, surtout dans le contexte actuel où certaines voix s'inquiètent de la perte du projet politique dans nos sociétés hypermodernes.

Notre analyse se limite à deux sociétés, la France et le Québec, et ce choix s'explique par un certain nombre de raisons factuelles notamment la proximité de la langue, les traditions rapprochées de la laïcité et une représentation de la nation constituée par une tradition républicaine dans le cas français et un État-providence doté d'un projet de société au Québec, mais également une immigration musulmane maghrébine plus visible ces dernières années. À la différence du monde anglophone, la France et le Québec illustrent aussi la constitution d'un espace intellectuel propice au débat d'idées : essayistes, journalistes et universitaires participant activement à la vie de certaines revues et s'exprimant largement dans les médias<sup>1</sup>. Il faut noter que la forme de l'essai occupe une grande place et qu'une relation étroite entre le monde académique et l'univers des revues permet à de nombreux intellectuels de prendre part à un débat de société sur des enjeux comme l'immigration, l'islamisme, les banlieues, l'école, les valeurs de Mai 68, le multiculturalisme, etc. Enfin, certaines affaires ou controverses ont marqué l'actualité dans les deux pays pour donner une plus grande audience aux propos tenus par ces intellectuels conservateurs : les accommodements raisonnables au Québec, le débat sur l'identité nationale en France, la question du port du « niqab », de la laïcité dans les deux cas. Dans différents styles, nous allons voir que des journalistes, philosophes, sociologues et hommes de lettres en appellent à la conservation de la communauté nationale assiégée, selon eux, par des périls identitaires.

Dans un premier temps, nous allons préciser la manière dont les penseurs conservateurs dépeignent le climat politique et social de leur société nationale. Dans un deuxième temps, nous aborderons les caractéristiques principales de leur discours. Analyser la plume de ces intellectuels n'est pas une chose aisée en raison de la diversité des écrits produits, soit essais, revues, articles dans les journaux, sites Internet et blogs<sup>2</sup>. Il est toutefois possible de cerner certaines caractéristiques d'une lecture « conservatrice » de l'immigration de masse, de

- 
1. Les échanges intellectuels y sont de plus en plus nombreux, notamment une inter-pénétration des débats et un échange des approches. Il faut également noter que les individus circulent dans l'espace médiatique, comme Mathieu Bock-Côté invité à l'émission *Répliques* d'Alain Finkielkraut sur France Culture.
  2. Sur la toile de nombreux sites animent le débat par des revues de presse et des analyses : Vigile.net (Québec), Observatoire du communautarisme (France), fdesouche.com (France), Le nouveau réactionnaire (France), Riposte laïque (France), Bivouac-Id (France), Point de Bbasculé (Québec).

l'évolution de la gauche vers l'idéologie multiculturelle, de l'islam politique et de la démission des élites nationales. Enfin, nous chercherons à poser quelques jalons pour une réflexion autre sur la communauté nationale.

## 1. DÉFENDRE LA COMMUNAUTÉ NATIONALE

Dans les discours et les politiques de plusieurs pays, le « retrait du multiculturalisme » serait maintenant à l'ordre du jour. Dans ces contextes, il est possible d'observer un très net resserrement des politiques d'intégration dont l'objectif semble être de mieux arrimer le respect des différences avec le maintien des valeurs communes (Joppke, 2008, 2004). La situation se crispe de plus en plus avec des critiques adressées aux populations immigrantes suspectées de ne pas respecter les valeurs nationales. Un autre phénomène intéressant à noter est le sentiment d'anxiété des populations nationales devant l'évolution d'un monde globalisé qui ne leur ressemble plus. On s'adresse ici à la peur plus qu'à la raison. Une sorte d'ébullition nationale réagit alors par des mesures nationalistes plus proches des préoccupations des populations natives qui expriment un sentiment de perdre leur identité. On peut penser à la Suisse et à l'initiative contre les minarets, au recul du multiculturalisme aux Pays-Bas et en Australie et au phénomène des Tea Parties aux États-Unis. Comme l'indique Caroline Fourest, la question qui se pose est : « Comment maintenir un minimum de valeurs communes tout en répondant à l'inflation de dérogations formulées au nom de la culture ou du religieux ? C'est la question posée par ce qu'on appelle parfois confusément le "multiculturalisme" » (Fourest, 2009, p. 115). Dans ce cadre, la société québécoise a été marquée par des débats originaux sur l'agencement du « multi », qui continue de caractériser la communauté des citoyens du Québec avec une autre caractéristique forte de cette société distincte : un particularisme identitaire qui a trouvé sa consécration dans l'affirmation, désormais consensuelle d'une nation québécoise à part entière. Cette réflexion sur la capacité du Québec à agencer son particularisme identitaire et les diversités issues de son histoire plus ou moins récente s'est en quelque sorte cristallisée autour de l'idée d'un « projet interculturel québécois », qui consiste à mettre en évidence la singularité du modèle québécois de pluralisme culturel : un modèle au sein duquel le français joue le rôle de « foyer de convergence » (Labelle, Rocher et Rocher, 1995, p. 221) notamment quant à l'exercice de la citoyenneté commune, et au sein duquel également « l'incorporation d'immigrants ou de minorités culturelles dans une plus large communauté politique constitue un engagement réciproque, une sorte de contrat moral entre la société d'accueil et le groupe culturel en question, en vue d'établir un forum donnant aux citoyens de nouveaux pouvoirs, en somme une "culture publique commune" » (Gagnon et Iacovino, 2003, p. 421).

Or, ce projet interculturel ne semble pas suffire à la protection d'une société québécoise menacée dans ses fondements. Dans l'esprit de certains penseurs, l'évanescence d'un certain monde, qui s'échappe, qui se perd dans les méandres de la globalisation économique et de la diversité multiculturelle demande une défense plus rigoureuse et radicale de la communauté nationale<sup>3</sup>. En France et au Québec, des plumes et des styles variés, des personnalités médiatisées et des écrivains moins visibles vont ainsi se porter à la défense de la communauté nationale.

Dans les deux sociétés, on a qualifié ces hommes et femmes comme de « nouveaux conservateurs » (Éribon, 2007), ou de « nouveaux réactionnaires » (Lindenberg, 2002; Maschino, 2002), des voix traditionalistes, passésistes et réactionnaires (Weinstock, 2007). En 2002, dans un livre féroce ment attaqué par de nombreux intellectuels de droite<sup>4</sup>, Daniel Lindenberg évoquait cette nouvelle pensée nébuleuse: « C'est en réalité une nouvelle réaction (au sens premier du mot) qui se met en place et dont les ramifications peuvent être observées dans des canaux aussi divers que les ouvrages de philosophie politique ou morale, les essais, les romans, les bandes dessinées, les slogans publicitaires, les paroles des chansonnettes, et naturellement des cercles, clubs ou fondations où se concentrent les fameuses "élites" » (Lindenberg, 2002, p. 9).

Il est cependant tout aussi intéressant de considérer la manière dont ces intellectuels eux-mêmes se définissent, en tant que « nouveaux opposants à la société ouverte », « résistants républicains » (Laurent, 2008), « patriotes et républicains » (Taguieff, 2010), partisans d'une « aristocratie de la pensée critique », individus agissant un peu seuls à contre-courant d'une société « en train d'imposer comme uniformisation terrorisante sous le pathos de son discours de solidarité et d'humanitarisme » (Muray, 2000, p. 24). Dans ce contre-discours de résistance, le mot engagé refait son apparition: « Dans le petit cercle encore presque clandestin des démoderneurs résolu, on appelle des types comme moi des "engagés", ce qui est une abréviation de la formule consacrée: "engagés dans une démarche d'arrêt" » (Muray, 2005b, p. 148). Laurent ajoute: « Ce sont en réalité des esprits libres et réfractaires, dont la particularité est qu'ils viennent de la gauche, voire de l'extrême-gauche, et entendent pour quelques-uns continuer à s'y situer – tout en s'insurgeant contre les trahisons de leur famille idéologique d'origine envers la laïcité, l'individualisme égalitaire et la liberté de penser » (Laurent, 2008, p. 124).

---

3. Dans plusieurs pays, des intellectuels se mobilisent pour dénoncer l'idéologie de la diversité et le trop d'immigration: le sociologue Paul Shaffer aux Pays-Bas, l'essayiste et romancier Martin Amis en Grande-Bretagne, le politologue italien Giovanni Sartori, le journaliste Kåne Bluitgen au Danemark (Laurent, 2008; Fourest, 2009).

4. Dans un article du *Figaro* (16 novembre 2002), Philippe Muray évoque l'ouvrage du « petit enquêteur » Daniel Lindenberg chargé par les « nouveaux actionnaires » de faire la chasse aux « nouveaux réactionnaires ».

## 1.1. Le cas français

En France, deux grandes lignes d'explication permettent de situer l'émergence de ce nouveau discours contre l'idéologie pluraliste. Une première piste se présente dans un ensemble de causes externes pouvant expliquer la mutation d'une représentation idéologique du monde des idées avec la fin de la guerre froide et la disparition du bloc communiste. En l'espace de quelques années, le champ intellectuel français se distancie du cadre d'analyse profondément marqué par le poids totalitaire pour aborder de nouveaux enjeux de société. On voit apparaître des essais aux titres évocateurs qui annoncent des temps nouveaux sombres et menaçants, notamment la menace de l'obscurantisme religieux et la revanche de Dieu<sup>5</sup>. Au début des années 1990, ce qui va devenir un enjeu incontournable du débat public est l'intégration problématique de nouvelles populations, surtout en provenance des pays musulmans.

Durant les années du double septennat de François Mitterrand, l'espace politique est marqué par l'existence de ce que les Belges appelleront chez eux un « cordon sanitaire », entre la classe politique « républicaine » et l'extrême droite française, qui a fait de la lutte contre l'immigration son principal cheval de bataille. Avec des nuances, surtout à droite, le mot d'ordre est alors de trouver des solutions satisfaisantes à une immigration de plus en plus présentée comme un problème, et à une insertion de ces nouveaux Français, elle aussi de plus en plus présentée comme un problème. Les années du « Touche pas à mon pote » et de SOS Racisme sont également celles de l'élaboration d'une problématique de l'intégration, et d'une réflexion plus globale sur la responsabilité de la République quant à la place des « étrangers ». La gauche, pour sa part, se trouve engagée complètement dans le projet d'une insertion « à tout prix » de la diversité, de toutes les diversités. Là aussi, on remarque le développement de revendications non plus en termes de reconnaissance strictement culturelles mais également de plus en plus culturelles. Les liens plus ou moins ténus qui seront évoqués entre ces revendications religieuses et une série d'événements dramatiques (islamisme en Algérie, terrorisme en France, attentats) viendront progressivement fragiliser les prises de position d'une gauche tiraillée entre sa volonté d'accepter « toutes les diversités » et la défense d'une laïcité au fondement de ses valeurs. Les années 1995 à 2005 sont celles de la transformation de ce tiraillement en divisions, entre une gauche prête, au nom du « réalisme », à un certain nombre de concessions sur la laïcité, et une autre partie, au contraire inflexible sur cette question. L'actualité, une fois de plus viendra renforcer ce qui apparaît de plus en plus comme un clivage au sein de la gauche française.

---

5. Voir la plume des « nouveaux philosophes » : Bernard-Henry Lévy, André Glucksmann, Pascal Bruckner.

La double décennie 1990-2010 sera marquée par la montée en puissance du phénomène des banlieues et un amalgame entre plusieurs représentations stigmatisantes. L'image de «l'immigrant», de «l'intégriste islamique misogyne et antisémite» et du «jeune de banlieue» devient la seule et même représentation de l'autre, de l'«étranger» à exclure ou à bannir. La notoriété d'un personnage comme Liès Hebbadj est la concaténation la plus actuelle de cette représentation<sup>6</sup>. À cette image, on en oppose bien souvent une autre, également mythifiée, autour d'un immigrant ayant réussi son insertion dans la communauté nationale : les ministres issus de minorités visibles, mais également la référence, récurrente, aux intégrations réussies des anciennes vagues d'immigration permettent d'attirer l'attention sur la spécificité, la singularité d'un processus contemporain d'immigration caractérisé par des échecs, échecs imputés tout à la fois à un «laisser-faire, laisser-aller» d'une société d'accueil qui a renoncé à ses fondements identitaires, et à des «indigènes de la République» coupables de ne pas correspondre à une démarche volontariste d'insertion au sein d'une communauté nationale pourtant très généreuse à leur endroit.

La plupart des penseurs conservateurs dégagent une analyse propre à l'évolution de la société française qui puise dans une désillusion devant l'évolution de la gauche sous le premier septennat de François Mitterrand, à la fois marquée par un virage libéral sur le plan des orientations économiques et le dépassement à gauche d'une nouvelle idéologie «humaniste et anti-raciste» (Laurent, 2008), «plurielle» et «métissée» (Taguieff, 2010). Cette lecture va apparaître au grand jour lors de la flambée des banlieues en octobre-novembre 2005 : «Octobre 2005 serait ainsi une "révolte sociale", en réaction au racisme, aux inégalités de la société française donc inévitable» (Tandonnet, 2006, p. 10). Une interprétation «bien-pensante» et «dominante» ne voit que des causes sociologiques à une intégration sociale et économique plus difficile pour les populations immigrées isolées dans les cités-banlieues. De cet échec de l'intégration à la République, les penseurs conservateurs entendent plutôt noter des comportements déviants des populations immigrantes, tels le refus de l'intégration au modèle français, le choix de la violence contre l'État et ses symboles, la montée d'une petite délinquance dans les quartiers sensibles, la tendance à l'islamisation des espaces de vie.

---

6. Épiciers nantais soupçonné par les autorités françaises de polygamie et de fraude aux allocations familiales.

## 1.2. Le cas québécois

De manière générale, la société québécoise suit une trajectoire assez similaire à celle des sociétés occidentales dans l'avancée des politiques de reconnaissance identitaires et d'une culture commune fondée sur des principes universels et pluralistes (Labelle, 2008 ; Labelle, Field et Icart, 2007). Il existe cependant une sorte d'incompréhension ou de fossé entre le projet nationaliste québécois et un arrimage difficile à la réalité d'une diversification des origines du peuple québécois. Dans cette logique, à partir des années 1990, la réalité de l'immigration va peser plus lourdement sur la société québécoise confrontée à l'essor des flux migratoires, de la présence des immigrants et des problèmes de l'intégration.

Au Québec, le débat qui nous intéresse se situe dans la culture politique postréférendaire de 1995, ce que le sociologue Mathieu Bock-Côté qualifie de « tournant du pluralisme identitaire » (Bock-Côté, 2007a) ou de « relecture dénationalisée de la Révolution tranquille » (Bock-Côté, 2010d). La défaite du camp souverainiste au référendum de 1995 provoque des remous au sein de la société québécoise. D'une part, la thèse d'un Québec souverain ne passe pas auprès des jeunes et des Québécois issus de l'immigration. D'autre part, le « monde se mondialise » par des nouveaux enjeux planétaires. Plusieurs intellectuels se penchent sur ces questions pour mener à une réflexion pouvant sortir le projet politique d'une lecture strictement nationale. Il s'agit de penser la nation afin de donner un sens nouveau à un projet québécois ouvert à la diversité et moins calé entre l'option souverainiste et l'option fédéraliste (Venne, 2000). À ce moment, une remise en question du projet même par le Parti québécois (PQ) provoque une division entre deux courants : les pragmatiques plus portés vers la conception du nationalisme civique et les traditionalistes attachés aux valeurs du nationalisme franco-québécois. Selon Bock-Côté et Courtois : « Le fait majeur de la décennie postréférendaire, c'est l'intériorisation à la québécoise de la mauvaise conscience occidentale avec le désir plus fort d'en finir avec l'identité québécoise [...] Ce sont les années d'un souverainisme hygiénique, pénitentiel et repentant, tout occupé à faire pratiquer son épuration civique » (2007, p. 37-38). Les débats qui animent le mouvement souverainiste, et qui opposent les « pragmatiques » adeptes d'une pause sur la question référendaire, et les « orthodoxes » qui considèrent toujours la question de l'indépendance comme un des fondements essentiels, sinon le fondement du mouvement s'accompagne d'un nouveau clivage qui porte en surface sur la stratégie référendaire (comment faire gagner le Oui), et de manière plus fondamentale sur le « nous » à mobiliser ou mobilisable. Ce « nous » est-il bien le Québec tout entier, territorialisé, tel qu'il a été tranquillement nationalisé à travers notamment les campagnes référendaires et la présence dans l'espace politique québécois d'un mouvement souverainiste très intervenant, ou s'agit-il d'un « nous » d'une certaine manière réethnalisé, à

travers la redécouverte de thèses anciennes qui, à l'époque, parlaient de progrès pour la communauté canadienne-française mais qui, réactivées et mises au goût du jour par ses contempteurs actuels, prend désormais les allures d'un fort discutabile et suranné retour en arrière, présenté comme un projet nouveau pour une communauté québéco-française qu'on condamne ainsi à un ultime repli sur soi?

Depuis quelques années, une réaction « nationale » et « conservatrice » engage un débat intellectuel à l'ouverture pluraliste. Comme nous l'avons vu dans un autre travail, elle se forme autour de certaines revues intellectuelles et universitaires-essayistes (Belkhodja, 2008). Elle constate un éloignement des fondements du projet de société québécois, son éparpillement et son désir de suivre la voie « étrangère » du multiculturalisme qui risque de mener rapidement à l'extinction du projet national québécois au profit d'une « société des identités ». Elle critique également la façon de vouloir gérer la différence culturelle dans l'espace québécois, notamment le modèle de l'interculturalisme comme la version « *soft* du multiculturalisme » canadien (Rousseau, 2006).

## 2. LES PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES DU DISCOURS

Dans cette section, nous proposons de passer en revue les principaux arguments ou traits communs développés par quelques intellectuels de sensibilité conservatrice. Plusieurs éléments permettent de mieux cerner le discours de cette « nouvelle sensibilité conservatrice » chez certains penseurs et intellectuels français et québécois.

### 2.1. Immigration de masse et communautarisme des populations émigrées. Images d'un chaos plus que d'une solution

Une des idées centrales de la sensibilité conservatrice est de remettre en cause la nécessité, pour les sociétés occidentales, de trouver dans l'immigration une solution à l'avenir du monde. Ce qui semble guider l'analyse des penseurs conservateurs, c'est qu'une immigration de masse extra-européenne constitue une menace pour la stabilité des sociétés démocratiques et non un atout pour le développement économique et social. Il devient illusoire de croire que cette immigration reste temporaire car, au contraire, avec la possibilité de réunir les familles et la plus grande mobilité des individus, elle devient un projet permanent de peuplement qui modifie les repères classiques de la communauté nationale.

En France et au Québec, des penseurs cherchent plutôt à s'opposer à ce discours « positif » de l'immigration de remplacement démographique et de dynamique économique. Maxime Tandonnet présente des ouvrages faisant l'apologie de cette immigration : Bernard Stasi, *L'immigration : une chance pour la France*, 1984 ; Jack Lang et Hervé Le Bras, *Immigration positive*, 2006. Selon cet auteur, il faut plutôt montrer des aspects négatifs et même peut-être dramatiques pour les sociétés d'accueil, confrontées à de nouveaux problèmes générés par la présence de ces populations venues d'ailleurs. Ce qui serait en jeu est la dilution du projet politique, réduit à faire partie d'une société plurielle. Au Québec, Bock-Côté réagit contre le discours du philosophe Daniel Weinstock, auteur avec d'autres intellectuels et universitaires du *Manifeste pour un Québec pluraliste* (23 janvier 2010) favorable à l'apport dynamique de l'immigration à l'identité pluraliste québécoise, notamment à Montréal. Il y voit surtout le poids idéologique et hégémonique de la gauche multiculturelle : « Chez Weinstock, l'immigration massive se présente donc comme une méthode privilégiée pour neutraliser le substrat démographique du Québec historique » (Bock-Côté, 2010d, p. 263). Un argument économique s'ajoute à cela pour questionner les bienfaits de l'immigration en tant que remède économique et démographique et surtout contrecarrer le discours positif des gouvernements visant à accroître les mécanismes de sélection d'un plus grand nombre d'immigrants économiques<sup>7</sup> (Dubreuil, 2010).

## 2.2. Un adversaire : la nouvelle gauche globalisée

Derrière cette dénonciation de la « fausse bonne solution » que constitue l'immigration pour les sociétés démocratiques occidentales, et du gâchis que représente, d'une certaine manière, ce « laisser-faire, laisser aller » coupable, il convient de rechercher moins un coupable qu'un adversaire, et de désigner le responsable de la situation. Là aussi, la stigmatisation est de mise, à travers la dénonciation non de la « vraie » gauche elle-même, celle « du travail » et « de la sueur », mais d'une « nouvelle gauche » superficielle, « lili-bobo » en France ou « gaugauche » au Québec, qui se trouve vilipendée par les penseurs conservateurs.

Les penseurs de sensibilité conservatrice contestent la nouvelle domination de la gauche plurielle, celle issue de l'esprit égalitaire de Mai 68 en France (Audier, 2009), des mouvements sociaux, nationalistes et identitaires des années 1960 et 1970 au Québec (Labelle, 2008). Il y a un véritable rejet des Radical Sixties comme responsable de ce qui va suivre, soit l'implosion de l'autorité, des mœurs, de la discipline scolaire, etc. Il est donc venu le temps

7. Dans le genre « positif » : Philippe Legrain (2009). *Immigrants : un bien nécessaire*, Paris, Markus Heller.

de rompre avec « l'esprit de Mai 68 ». Il faut plutôt entretenir un rapport « authentique » à une gauche marginalisée par cette nouvelle gauche à leurs yeux pervertie par la culture du politiquement correct et du « bougisme » qui ne veut pas discuter mais plutôt imposer ses nouvelles vérités : « On ne discute pas l'idéal du Nous : on l'affirme vertueusement. Sur le mode d'une prière tournée vers l'avenir » (Taguieff, 2010). Même idée défendue au Québec par Bock-Côté : « De manière polémique, on pourrait dire que le nouveau clergé du multiculturalisme d'État est désormais dépositaire d'une proposition d'identité collective qui n'a toujours pas été intériorisée par la population. mais qui disposerait déjà d'une légitimité identitaire supérieure » (2010d, p. 236).

Faire le procès d'une mutation forcée de la gauche revient souvent dans les textes, de la gauche prolétarienne à une « la gauche humaniste » (Laurent, 2008), de cette nouvelle gauche internationaliste, altermondialiste et multiculturelle en rupture avec l'univers des travailleurs pour s'inscrire pleinement au sein des dynamiques de la mondialisation et de l'idéal pluraliste (Taguieff, 2010), d'une gauche du « travail » et de la « sueur » à une « gauche du loisir et des saveurs » réduite à faire de la politique des identités, c'est-à-dire les minorités culturelles, les femmes, les immigrés qui deviennent les principales figures de la gauche plurielle (Courtois et Bock-Côté, 2007, p. 56). Dans ce discours, la culture majoritaire se sent attaquée par les demandes de toutes les minorités ethniques et religieuses, les identités multiples. Selon ces auteurs, le multiculturalisme défend la culture des groupes caractéristiques d'une évolution de la gauche traditionnelle (*old left*) vers une gauche plurielle (*new left*) au début des années 1990.

La mutation de la gauche favorise une appartenance au monde globalisé qui opère un dénigrement de l'identité nationale et du citoyen monoethnique présenté comme une catégorie en voie de disparition. Comme le fait remarquer Christopher Caldwell, le sentiment qui se propage pour certaines personnes, c'est celui de ne plus habiter le même monde et de vivre « un exil de l'intérieur » (Caldwell, 2009, p. 343). Dans l'esprit du « bougisme », le citoyen doit se reformuler dans la culture du métissage et de la diversité et devenir un sujet pluriel et hybride qui affiche ses différences. Selon Taguieff, le projet de se fondre dans *l'Homme global*<sup>8</sup> consiste à faire disparaître toute allusion à l'essentialisme des choses, c'est-à-dire, un rapport au national et à la possibilité de se constituer en tant que sujet habité par une histoire, par une fondation, celle des générations passées : « La bonne voie serait celle qui va du monoethnique au pluriethnique, de l'identité culturelle homogène à l'identité culturelle "hybride" » (Taguieff, 2010). Lecture assez similaire au Québec autour de la perte des repères nationaux devant l'avancée du « grand récit de

---

8. Titre d'un essai de Pico Iyer (2006). *L'Homme global*, Paris, Hoëbeke.

la diversité», articulée comme un sentiment de perdre son histoire et de se faire convertir au métissage mondialisé, à ce projet de valeurs communes désirée par les élites pluralistes : « Le Québec ne se définirait donc pas d'abord par son expérience historique mais plutôt par son adhésion officielle aux normes du progressisme contemporain » (Bock-Côté, 2010d, p. 235).

Le terrain privilégié de la critique conservatrice de la nouvelle gauche plurielle demeure la capitulation des esprits au discours du multiculturalisme. Le ton des penseurs conservateurs se veut alarmiste et consiste à réagir devant un travail de reprogrammation en cours des fondements de l'identité nationale par l'idéologie multiculturelle. En France, le débat se présente dans la logique de l'antiracisme, d'une ouverture sur les identités ethniques, du droit aux différences... mais surtout d'une idéologie, la société multiculturelle, venant miner l'ordre républicain et réduire l'individu à ses différences culturelles (Laurent 2008, p. 131).

Au Québec, la position de certains intellectuels à l'endroit du multiculturalisme aurait évolué « d'un modèle imaginé au Canada » (Parenteau, 2010, p. 46) à une idéologie cherchant à modifier le projet de société québécois. Plusieurs jeunes intellectuels dont Mathieu Bock-Côté, Guillaume Rousseau et Charles-Philippe Courtois abordent la façon dont le multiculturalisme s'est imposé au Québec depuis 1982 comme « le grand récit de l'avènement de la différence dans les sociétés occidentales » (Bock-Côté, 2006, p. 122). Le multiculturalisme mène logiquement au détachement des liens au national et à la solidarité sociale et à « une reconstruction égalitaire de la citoyenneté », à « une reprogrammation dans la matrice du chartisme multiculturel » (Bock-Côté, 2009, p. 356). Il s'agit de « dénationaliser la communauté politique » pour former une nouvelle identité commune « formée dans la matrice des droits, une identité qu'on assimile à un approfondissement des droits de l'homme comme paradigme fondateur d'une citoyenneté fondée sur le droit à l'égalité » (Bock-Coté, 2009, p. 355).

Selon Rousseau, le multiculturalisme marque une rupture dans l'ordre des choses, notamment le lien entre la langue et la culture d'une société nationale : « Cette politique, bien qu'elle précisait se situer dans un "cadre bilingue" relativisait l'importance du bilinguisme car, en rejetant le biculturalisme, elle rompait artificiellement le lien essentiel entre la langue et la culture qui la véhicule, réduisant cette dernière à un simple outil de communication » (2006a, p. 46). Rousseau s'intéresse de façon particulière à l'incidence du multiculturalisme sur la gestion de la diversité religieuse. Dans d'autres textes, il explore aussi la question du multiculturalisme par une réflexion sur l'effacement progressif de la gauche politique (la vieille gauche capable de réunir les forces vives autour de la classe) au sein des sociétés démocratiques. Il constate l'apparition d'une « nouvelle gauche identitaire » dans les expressions du multiculturalisme et des droits de la personne.

Bock-Côté et Rousseau vont assez loin dans leur lecture, soulignant que le multiculturalisme agit en tant que projet véritablement révolutionnaire : « La religion multiculturelle rêve d'en finir avec l'homme occidental pour accoucher elle aussi de son homme nouveau, *l'homme sans préjugés* » (Courtois et Bock-Côté, 2007, p. 52).

### 2.3. Un repoussoir. L'Islam politique : un islam conquérant et arrogant

À travers ce portrait de la gauche et du multiculturalisme produit par les contempteurs conservateurs, de nombreux intellectuels identifient une menace aux valeurs occidentales de liberté et égalité entre les hommes et les femmes, soit l'islam radical, représenté sous la forme du « niqab » et du barbu qui tend à imposer un mode de vie tout à fait étranger à la communauté nationale. Il ne s'agit pas de nier ici les problématiques mises à jour notamment par ces penseurs conservateurs, mais plutôt d'en rapporter l'interprétation politique, qui en est faite, à travers la stigmatisation, l'amalgame ou la généralisation hâtive. Là encore, selon les penseurs conservateurs, les pays européens n'auraient pas vu venir les choses, car l'immigration de masse et la religiosité des populations immigrées transforment les espaces de vie créant un sentiment de dépossession des populations nationales. Une analyse assez catastrophique « d'une islamisation déferlante » (Laurent, 2008, p. 57) s'impose, celle d'une ghettoïsation, d'une société parallèle avec ses codes religieux, des non-lieux inaccessibles et loin du regard, des « eaux saturées » où plus rien ne bouge, des espaces de criminalité, de violences, des zones de non-droit aux mains des religieux. Il se passe plutôt un processus de dé-assimilation porté par des groupes musulmans militants qui ne désirent pas s'intégrer et maintenir plutôt un mode de vie étranger aux valeurs occidentales.

Dans un texte paru dans *Le Figaro* après les attentats du 11 septembre 2001, le philosophe Robert Redeker affirmait que l'islam constitue une idéologie rétrograde qui tente d'étouffer l'Occident, de le prendre à la gorge. Le 19 septembre 2006, dans le contexte des propos du Pape Benoît XVI dans sa conférence de Ratisbonne, Redeker considère que la religion musulmane cherche à s'imposer à l'Europe : « Il y a une islamisation des esprits en France, une soumission plus ou moins consciente aux diktats de l'islam [...]. L'islam tente d'obliger l'Europe à se plier à ses règles [...]. Comme jadis avec le communisme, l'Occident se retrouve sous surveillance idéologique » (cité dans Laurent, 2008, p. 77). Ce que l'auteur déplore, c'est l'impossibilité de dire les choses sur l'islam, l'islamisme, les Arabes et les musulmans : « On accuse d'islamophobie quiconque ose poser un regard critique sur cette religion alors même qu'on peut s'en prendre au Pape et aux papistes » (Laurent, 2008, p. 113).

Dans le contexte québécois, la controverse des accommodements raisonnables de 2006-2007 a fait émerger au-devant de la scène médiatique le visage de l'islam politique. Le débat sur le port du voile intégral et sur la laïcité québécoise ont également provoqué des réactions d'un discours plus radical lorsque que vient le temps de décrire un prétendu retour au temps des religions au sein d'une société ayant lutté au début des années 1960 pour une sécularisation de son espace politique et social.

Guillaume Rousseau (2006b) réagit à la « montée » ou à la « fulgurante ascension » de l'islam au Québec, deuxième grande religion du territoire québécois : « En effet, [son] taux de croissance au cours des années 1990 a dépassé 140 % » (p. 71). Il tient à faire remarquer la proportion plus importante de chiïtes au Québec (30 %), ce qui inquiète dans le climat de tension au Proche-Orient et en Irak. Rousseau constate que le Québec a toujours fait preuve de tolérance à l'endroit de la diversité religieuse, mais que tout a basculé depuis l'affaire des tribunaux islamiques en Ontario. Il cherche à nous faire bien comprendre une chose : que l'islamisme radical est un produit du Canada anglais piloté par des groupes d'intérêts, des *lobbies*. Le fond du problème réside dans le regroupement d'associations musulmanes, plutôt anglophones, qui s'attachent à défendre l'idéal du multiculturalisme, c'est-à-dire du droit à la différence. L'auteur insiste sur l'influence du multiculturalisme sur l'islam au Canada et au Québec :

*Grosso modo*, on peut dire que l'ascension de ces deux idéologies s'est fait simultanément à partir des années 1970, soit au moment où l'idéologie contestataire dominante d'alors, le socialisme, amorçait son déclin. Ainsi, alors qu'une partie significative des élites intellectuelles de gauche en Occident est passée du marxisme au multiculturalisme, une partie tout aussi importante de celles d'Orient est passée du marxisme à l'islamisme. Puis, s'en sont suivies les premières vagues d'immigrants islamisés, c'est-à-dire des musulmans étant revenus à une pratique plus orthodoxe de leur religion avant de quitter leur pays d'origine pour s'installer en Occident (Rousseau, 2006b, p. 74).

Le multiculturalisme, cette « idéologie délétère », permet à ces immigrants islamisés de maintenir leur culture distincte. Pour éviter que les musulmans tombent sous l'influence du multiculturalisme canadien, Rousseau préconise une solution à la québécoise : « Bref, autant un islam étranger chez-nous pourrait être une menace pour le Québec, autant un islam chez-lui pourrait être une chance pour le Québec » (Rousseau, 2006b, p. 84). Le modèle républicain français devient alors le mécanisme pouvant empêcher la montée d'un Canadaistan au Québec, se fondant sur les piliers d'une intégration à une culture commune et à la laïcité. Dans un manifeste publié en mars 2007 pendant l'affaire des « accommodements raisonnables » et signé par plusieurs

jeunes intellectuels, Rousseau et d'autres souhaitent en finir avec le multiculturalisme en tant que modèle d'intégration qui ne favorise pas « un vivre-ensemble sur des principes communs » (2006b, p. 50).

Le ton se veut encore plus virulent et radical avec des réactions comme celle de Point de Bascule, site Internet qui propose de réagir contre les actes de provocation des islamistes. Marc Lebuis note ceci :

Le problème actuel, au Québec et encore plus ailleurs, ce n'est pas la religion en général, mais bien l'islam politique, une idéologie politique rétrograde aux visées clairement expansionnistes et aux ambitions totalitaires [...]. Le problème central, c'est la montée de l'islam politique, l'influence de groupes islamisants sur certains partis politiques, la présence de militants islamistes dans certaines institutions publiques, l'emprise de l'islam politique sur les musulmans d'ici et l'insouciance jovialiste de nos dialoguistes patentés (Lebuis, 2010, p. A7).

Point de Bascule illustre bien la popularité d'un discours présent dans de nombreux sites Internet en France et au Québec, notamment autour de la défense d'un mode de vie menacé par des avancées musulmanes dans les villes et les quartiers. Comme exemple, le groupe s'oppose au projet de construction d'une mosquée dans le centre-ville de Montréal, projet piloté selon le site par un groupe musulman anglophone venu de l'Ontario qui ne saisit pas la réalité culturelle du Québec<sup>9</sup>. Une autre caractéristique importante de ce discours consiste à dénigrer la capacité des musulmans modérés à faire évoluer le débat vers un espace démocratique. Ils sont tout simplement marginalisés par les extrémistes ou encore de simples figurants.

La solution consiste à revenir au principe de la laïcité québécoise, une laïcité pleine et non cette « laïcité ouverte » et plurielle, celle, comme l'indique Bock-Côté, qui ratisse trop large à toutes les pratiques religieuses des populations immigrantes : « Chaque année, d'ailleurs, les controverses sur la javellisation identitaire des institutions publiques se multiplient, celles relevant de la désormais “*war on Christmas*” étant désormais la plus connue » (Bock-Côté, 2010d).

---

9. Sur le site Point de Bascule, consultez la rubrique de Richard Martineau du 12 mai 2010 : « La grande mosquée », <<http://www.pointdebasculecanada.ca/article/1345-la-grande-mosquee-par-richard-martineau.php>>.

## 2.4. Le désir de passer à l'action

La plume conservatrice sent le besoin de mettre fin à la rectitude politique et à la démission des élites devant l'idéologie progressiste. Il s'agit de définir un espace intellectuel capable de faire passer un autre discours que celui de la rectitude politique et des bons sentiments à cette ouverture à la diversité sous toutes ses formes. Trois traits se dégagent de cette volonté d'action.

Un premier chantier doit répondre au sentiment de culpabilité nationale par rapport au passé, à ce principe d'un discours de la honte du passé qui hante les nations française et québécoise. Cette dimension de la victime aurait pris beaucoup de place dans le paysage médiatique, notamment par des opérations de commémoration de la mémoire, de repentance envers le passé et de révisions pédagogiques du contenu de l'histoire. Depuis le début des années 1980, Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut parlent de la honte d'être blanc dans des sociétés dominées par le discours de la victime et de la culpabilité du dominateur occidental et à relativiser les héritages du passé. En France, le peuple français se sent complexé par rapport au passé colonial, Vichy et l'occupation, l'Algérie et la colonisation : « La France n'est-elle pas la seule nation dont la conscience est entachée d'un double sentiment de culpabilité : la collaboration et la colonisation ? » (Tandonnet, 2006, p. 15). Le problème, c'est qu'une certaine gauche a toujours appuyé sur le poids de la culpabilisation, de Jean-Paul Sartre à Bernard Henri-Lévy, selon Tandonnet : « Pour une partie des élites intellectuelles de France, l'apologie sans nuances et sans conditions de l'immigration massive est l'expression de la haine de soi, de la honte d'être français » (2006, p. 24). Ou encore : « Dans son discours prétendument "antimaurassien", qui domine la sensibilité de l'élite française sur l'immigration, toute notion de lien historique entre la nation et le territoire est bannie. L'idée du sol national est par définition maudite » (*idem*, 2006, p. 28).

Même son de cloche au Québec où selon Bock-Côté, la nouvelle nation québécoise doit se débarrasser de « l'expérience historique qui l'a générée », de « cette mauvaise conscience occidentale » principalement la colonisation française réduite à un simple mouvement migratoire parmi d'autres (Bock-Côté, 2010d, p. 232). On remarque un refus de l'imposition d'une histoire linéaire, celle de la continuité, de la société québécoise, amenée graduellement à adopter la pluralité tout en écartant les traces historiques du passé : « À travers cette métamorphose progressiste de la conscience historique, on assiste surtout à la tentative d'une construction de la mémoire officielle par la gauche multiculturaliste, qui veut effacer l'ancienne trame de la continuité nationale pour éviter qu'elle ne soit mobilisée dans une tentative de restauration du Québec historique » (Bock-Côté, 2010d, p. 244 ).

Il faut aussi redonner goût à l'identité nationale, à ce que Finkielkraut et d'autres appellent un patriotisme de compassion qui demande un engagement plus affirmatif à l'idéal de la nation historique et un refus de se faire tasser par la diversité. Lorsque la symbolique du national se sent blessée, il faut savoir résister et parler au nom des sentiments plus conservateurs du peuple. En France, certains mouvements populaires montent en visibilité, comme l'apéro « saucisson-pinard », le combat pour une « laïcité nationale ». Cette France populaire « rappelle qu'un pays n'est pas un espace neutre ou une simple entité administrative, mais une langue, un paysage, une architecture, une gastronomie, des traditions et des coutumes » (Bock-Côté, 2010c, p. 76). On refuse que les jeunes issus de l'immigration salissent les symboles de la République, comme cela a été le cas lors de plusieurs matchs de football en France entre l'équipe nationale (les Bleus) et les pays du Maghreb (France – Algérie et France – Tunisie) lorsque *La Marseillaise* fut sifflée.

Enfin, le message conservateur peut signifier un désir de parler autrement des enjeux comme l'immigration et la gestion de la diversité multiculturelle. Il est temps de dire les choses comme elles le sont vraiment, de libérer la parole, de lever les tabous et lutter ainsi contre le consensus progressiste qui ne fait que pathologiser, voire criminaliser, l'idéal conservateur (Bock-Coté, 2009, p. 358). Se dégager de la *doxa* pluraliste devient donc un programme idéologique et les penseurs de sensibilité conservatrice français et québécois proposent d'en finir avec les dogmes du politiquement correct. L'immigration ne rime pas seulement avec ce discours à la mode qui se constitue autour de trois piliers discursifs, soit un remède au déclin démographique, une nécessité au développement de l'économie et un atout culturel au brassage des cultures<sup>10</sup>. Pour Tandonnet: « L'immigration n'est pas seulement une chance pour la France », faisant référence à l'ouvrage de référence du genre, celui de Bernard Stasi, *L'immigration: une chance pour la France* (1984). Au contraire, selon cet auteur, elle provoque des effets toujours occultés: ségrégation urbaine, échec de l'intégration à l'emploi et au logement, ghettoïsation des migrants. Au lieu de présenter la chose comme une sorte de dépendance des États, on pourrait s'en passer.

Deuxièmement, les penseurs conservateurs intentent un procès contre les élites bien-pensantes, les disqualifiant, car manipulatrices du débat sur l'immigration et le multiculturalisme. Il faut les traquer, les progressistes, les élites bien-pensantes, les « nouveaux actionnaires » (Muray, 2005b). Bien appuyés par les médias et les associations militantes, les intellectuels et universitaires pluralistes développent une propagande dangereuse, soit une « ingénierie identitaire » utopiste au service de l'État qui vise à reformater le citoyen,

10. Dans le genre, il faut consulter l'ouvrage de Philippe Legrain (2007), *Immigrants. Your Country Needs Them*, Londres, Little, Brown & Company.

lui faire comprendre les bienfaits de la diversité, l'amener à être plus tolérant (Bock-Côté, 2009, p. 352). En France, la lutte se fait contre les forces de l'antiracisme, cette idéologie officielle de la République élaborée durant les années 1980 par des associations réunies sous la Commission nationale des droits de l'homme (CNCDDH). Toutes les grandes associations de gauche y sont : SOS-Racisme, Ligue des droits de l'homme, Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP), etc. Les intellectuels de la gauche progressiste doivent être contestés, ces « intellectuels arrogants et les professionnels de la pensée critique ou de la déconstruction douteuse » (Taguieff, 2010) comme Didier Eribon, Alain Badiou, ou « les commissaires politiques à la répression idéologique de l'islamophobie, soit Jean Bauberot et Olivier Roy », qui sont des cibles favorites (Laurent, 2008, p. 77).

Au Québec, les intellectuels pluralistes ou l'intelligentsia universitaire multiculturaliste deviennent des cibles des intellectuels conservateurs (Courtois, 2010). Il faut déboulonner les intellectuels et universitaires pluralistes : Gérard Bouchard, la cible favorite de Mathieu Bock-Côté, Jocelyn Létourneau, Claude Bariteau, Dimitrios Karmis, Micheline Labelle, Maryse Potvin, la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC), l'École de Toronto associée à l'Ontario Institute for Studies in Education (OISE) de l'Université de Toronto<sup>11</sup>. Ces pluralistes de la francophonie canadienne sont en train de se fourvoyer dans le mauvais chemin, de tomber dans le panneau des identités multiples urbanisées.

Bock-Côté est un expert en la matière, surtout depuis qu'il se dit victime d'une campagne de diabolisation conspirationniste (Bock-Côté, 2010a et b) par les « experts en diversité » qui ne peuvent tolérer la critique du multiculturalisme. Dans ses récents articles, Bock-Côté documente entre autres les attaques de Dimitrios Karmis, de Gérard Bouchard et de Stéphanie Rousseau<sup>12</sup>.

---

11. Cette École de Toronto (Monica Heller, Normand Labrie et Diane Farmer) se fait malmené par Joseph-Yvon Thériault (premier directeur du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités [CIRCEM] de l'Université d'Ottawa et maintenant au Département de sociologie à l'Université du Québec à Montréal [UQAM]) et Martin Meunier, animateur du CIRCEM. Ils considèrent que l'élaboration d'une « nouvelle francité » minoritaire calquée sur la dynamique multiculturelle, fluide et individualiste de la francophonie torontoise poursuit l'œuvre de « dénationalisation de l'affirmation des francophonies vivant en situation minoritaire » (p. 206). Selon Thériault et Meunier (2008), il devient urgent de rétablir les balises d'une appartenance commune : « Or, faire société, c'est plutôt établir de manière permanente un rapport à soi et élaborer et maintenir (bref, instituer) un "nous" qui, justement, dépasse l'affinité des individus qui composent des groupes identitaires ; de cela, l'École de Toronto ne semble pas vouloir » (p. 216).

12. Professeur de sociologie à l'Université Laval, Stéphanie Rousseau se demande comment Mathieu Bock-Côté peut défendre un idéal national figé dans un passé nostalgique des années 1940. Rousseau, S. (2010). « Identité québécoise- Qui sème la terreur? », *Le Devoir*, 4 janvier.

C'est dans ce sens que la critique du multiculturalisme illustre bien le déplacement de certaines idées et valeurs auparavant confinées aux marges du débat public au sein de nos sociétés démocratiques avancées. Entendre dire que le multiculturalisme n'est plus le modèle idéal de l'intégration ne provoque pas de remous de nos jours. Certaines voix médiatisées prennent donc la parole et emploient un style frappant et émotif pour dénoncer la dérive identitaire (la *doxa* consacrée) et multiculturelle du Canada et de l'Occident. Des auteurs et des journalistes populaires se permettent de passer au-dessus de la rectitude politique pour dénoncer la célébration des identités. La bête noire se précise dans la figure du pluralisme identitaire et multiculturel qu'il faut bien identifier et pourchasser. Il nous semble que cette rhétorique se rapproche du style populiste du langage qui propose un parler vrai, simple et percutant, mais constitue également un glissement vers la manipulation des esprits, par cette critique des élites pluralistes qui n'arrivent plus à voir vraiment ce qui se passe dans la réalité quotidienne du gros bon sens des «gens ordinaires».

Troisièmement, une solution pointée à l'horizon, celle du conservatisme comme solution de rechange sensible à la «tyrannie de l'idéologie pluraliste». Philippe Muray le dit si bien à sa manière élégante : il faut «cesser de moderniser» (Muray, 2005a). Taguieff évoque ce besoin de pratiquer le refus du progrès pour se donner un peu de recul dans cette frénésie du «bouguisme» (Taguieff, 2010). Défendre un idéal conservateur consiste alors à s'opposer au nouveau progressisme qui ne fait que l'éloge de la nouveauté et comme source de progrès menant les sociétés modernes vers des sociétés effacées et bien ordonnées. Les penseurs conservateurs se présentent comme ceux pouvant proposer une autre esthétique de la pensée. Dans un échange avec le philosophe radical Alain Badiou, Finkielkraut prône le principe de réduire l'intensité du changement : «Modérer la démocratie, freiner autant que faire se peut la passion égalitaire pour empêcher que le monde ne sombre dans l'indifférenciation» (Badiou et Finkielkraut, 2010, p. 122). Pour sa part, Muray évoque l'importance de ne pas tout dévoiler, de revenir à une essence plus romanesque du monde en mesure de se dégager de l'idéologie émancipatrice et de garder un certain mystère intact, ce qu'il qualifie de «féminisation du monde». Cette posture intellectuelle se rapproche des considérations d'un auteur comme Marc Chevrier au Québec. Dans son essai, *Le temps de l'Homme fini*, Chevrier dégage une lecture mélancolique d'une époque changeante, moment d'ambiguïté provoqué par un déracinement identitaire. Dans un ouvrage plus récent, il précise les fondements de la «sensibilité conservatrice» comme une posture favorisant le doute et la méfiance devant cette frénésie du progrès, la valorisation de la continuité historique et d'un dialogue avec la mémoire du passé, le refus de la logique consensuelle de la gestion politique (Beaudry et Chevrier, 2007, p. 20-24).

Le conservatisme insiste sur un besoin de conserver un sens historique de la nation, d'où ce retour vers la fondation de la communauté politique et de son héritage fondateur. Au Québec, les penseurs de la droite conservatrice proposent un conservatisme de restauration qui ne colle pas du tout à la façon dont les élites de gauche diabolisent le projet (Bock-Coté, 2010b) ; un travail de rénovation (Beaudry et Chevrier 2007 ; Chevrier, 2004), un socle, une fondation, un héritage à préserver devant les impasses du progrès, le conservatisme étant l'héritier de la continuité historique, d'une convergence des cultures capable de favoriser l'intégration nationale (Courtois et Rousseau, 2010). L'ouverture multiculturelle du Canada aurait signifié la perte de quelque chose et la nécessité de renouer avec la fondation ou la refondation du projet de société québécois. Cette question préoccupe beaucoup les jeunes intellectuels : sur quel socle construire le projet commun ? Faut-il revenir sur l'héritage du Canada français, faire un retour à l'idéal de la Révolution tranquille, à cette « politique de grandeur nationale » défendue par Jean Lesage et sur les enseignements du maître à penser de la culture nationale, Fernand Dumont dans un livre souvent cité *Genèse de la société québécoise*, publié en 1983. Le conservatisme devient la seule promesse pouvant « affirmer réellement autre chose » que les discours de la droite néolibérale et de la gauche radicale qui « se rejoignent dans une certaine idée du sujet qui repose sur un individualisme radical » (Cloutier, 2007, p. 33). Dans la tradition conservatrice américaine et française, le conservatisme n'est pas une idéologie dépassée, mais un projet émancipateur pouvant réhabiliter des principes oubliés, notamment l'importance du lieu social et de l'identité collective (Kirk, 1953). La sensibilité conservatrice est alors à la recherche de traces, de restes, des empreintes pouvant libérer les hommes. La référence au philosophe et homme politique britannique Edmond Burke est ici fondamentale. Dans ce conservatisme, on reconnaît l'importance « pratique » ou « pragmatique » d'une tradition politique et non une posture idéologique à défendre à tout prix. C'est la position centrale de Bock-Coté selon lequel il faut tout simplement réhabiliter le conservatisme comme étant la seule possibilité radicale de l'ouverture à notre temps : « Mais que la meilleure manière d'être ouvert à l'inédit consiste à suivre le chemin entrouvert par la tradition, voilà une idée qui fait peur aux modernes, qui donne un air affligeant de conservatisme, fait de piété envers un passé qu'on ne peut assumer qu'en renonçant à la toute-puissance sur le présent. Il n'en demeure pas moins que cette idée est vraie et seule porteuse d'avenir pour notre peuple » (2007a, p. 176).

## CONCLUSION

Notre lecture de la pensée de certains auteurs de sensibilité conservatrice nous a permis de caractériser les contours d'un discours plus visible dans l'espace public, soit celui de la communauté assiégée. Comme indiqué au début, ce constat peut paraître d'une évidence assez banale devant les grandes transformations démographiques et identitaires que connaît le monde occidental. Dans un certain sens, la communauté est assiégée par des identités exaltées campées sur des positions, comme s'il devenait plus difficile de se dégager des différences, comme si elles collaient à la peau. Il s'agit alors de trouver un moyen de se dégager de cette diabolisation des discours. Une autre manière de considérer les débats autour de l'identité, d'un « vivre-ensemble », devient nécessaire à la constitution d'une culture commune ou à la nécessité de concevoir un projet politique commun.

La critique conservatrice accuse les élites dirigeantes et intellectuelles de gauche de tous les vices, notamment celui de faire la promotion d'une société progressiste et multiculturelle. Une véritable obsession du dépassement national guide cette idéologie, qui n'échappe pas à l'écueil d'un sensationnalisme journalistique qui trouve dans ce radicalisme matière à spectacle. Des figures comme Mathieu Bock-Coté au Québec, et Éric Zemmour, en France, jouent ainsi à l'occasion le rôle (malgré eux?) de parangon de cette critique conservatrice du multiculturalisme, dans une posture paradoxale : alors qu'ils dénoncent l'omniprésence de cette *doxa* et la difficulté de sa mise en cause, ils sont devenus les tribuns de sa principale critique, usant largement d'un espace médiatique pourtant en même temps diabolisé.

Si la critique du progrès, de cette obsession du « dépassement » (Murray) voulue par l'idéologie multiculturelle semble claire, servie d'ailleurs souvent par une plume stylisée et aiguisée, les solutions pour en sortir sont plus obscures. Il semble parfois que cette pensée critique s'enferme dans un monde bien particulier, tout aussi détaché de ce dont ces penseurs accusent sans cesse les pluralistes, soit une forte dose d'idéologie et un manque de vécu et de terrain... pas dans le sens d'une nécessité scientifique mais plutôt dans le sens d'une nécessité citoyenne et démocratique.

Le grand défi est alors de trouver les moyens de travailler à la mise en relation. Comment faire preuve de modération? Comment composer avec les différences sans pour autant les contenir, les réguler? Comment concilier la présence de la diversité, sa reconnaissance, et la poursuite d'un projet commun constitutif du « faire société » dans nos démocraties pluralistes? Ces questions deviennent plus difficiles à gérer, car les différences se vivent dans un rapport désormais plus conflictuel. D'une simple « dispute » autour du sujet québécois, on se retrouve dans une lutte à n'en plus finir entre deux camps, à une joute de disqualification entre « pluralistes » et « ethnonationalistes ». Ce qui reste,

c'est une dureté dans les propos, une politique mesquine qui empêche un véritable débat intellectuel constructif sur un projet de société au lieu d'un combat entre des conceptions divergentes sur le peuple à construire (Rocher, 2010).

Il faut réfléchir à une autre posture intellectuelle, soit celle qui pourrait se dégager de deux tendances lourdes : *a*) la position euphorique de ceux et celles qui se gargarisent au discours de la diversité des différences ; *b*) la réaction faisant de la diversité une menace à la cohésion nationale. Pourquoi ne pas repenser les cadres de la diversité vers une prise en compte des pratiques pouvant rapprocher les enjeux vers une prise en compte du geste, de la parole et d'un refus du dogmatisme de droite comme de gauche ? Comme le propose le philosophe Alain Renaut (2009), il serait grand temps de penser la diversité sous la forme d'une identité de relation et non une identité absolue.

## BIBLIOGRAPHIE

- Audier, S. (2009). *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte.
- Badiou, A. et A. Finkielkraut (2010). *L'explication. Conversation avec Aude Lancelin*, Paris, Lignes.
- Beaudry, L. et M. Chevrier (dir.) (2007). *Une pensée libérale, critique ou conservatrice. Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de George Grand pour le Québec d'aujourd'hui*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Belkhodja, C. (2008). « Le discours de la "nouvelle sensibilité conservatrice" au Québec », *Études ethniques du Canada*, vol. 40, n° 3, p. 79-100.
- Bouchard, C. (2002). *Les nations québécoises dans l'action nationale. De la décolonisation à la mondialisation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Bock-Côté, M. (2010a). « La tolérance multiculturelle ou le nouvel art de la censure », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n° 1, p. 205-210.
- Bock-Côté, M. (2010b) « Le conservatisme dans l'angle mort », *L'Action nationale en ligne*, <<http://bock-cote.net/Le-conservatisme-dans-l-angle-mort>>.
- Bock-Côté, M. (2010c). « Dérapage à la française ? Le débat sur l'identité nationale française », *L'Action nationale*, février, p. 67-76.
- Bock-Côté, M. (2010d). « Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentation thérapeutique », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, n° 3, p. 227-268.
- Bock-Côté, M. (2009). « Le multiculturalisme d'État et l'idéologie antidiscriminatoire », *Recherches sociographiques*, vol. 50, n° 2, p. 348-363.
- Bock-Côté, M. (2007a). *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal.
- Bock-Côté, M. (2007b). « Le multiculturalisme comme idéologie », dans J. Beauchemin et M. Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*, Montréal, Athéna Éditions, p. 61-79.
- Bock-Côté, M. (2006). « Penser à l'abri du pluralisme. Genèse du multiculturalisme dans la politique contemporaine », *Controverses*, n° 1, mars, p. 122-146.
- Bock-Côté, M. (2003). « La danse folle des identités multiples », *L'Action nationale*, vol. 93, n° 2, p. 26-33.
- Brockner, P. (1983). *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil.
- Caldwell, C. (2009). *Reflections on the Revolution in Europe. Immigration, Islam and the West*, Londres, Doubleday.

- Chevrier, M. (2004). *Le temps de l'homme fini*, Montréal, Boréal.
- Courtois, C.-P. (2010). « Triple offensive multiculturaliste : calendrier scolaire, manifeste trudeauiste et Lucien Bouchard », *L'Action nationale*, vol. 100, nos 5-6, p. 19-43.
- Courtois, C.-P. et M. Bock-Côté (2007). « Dialogue sur le multiculturalisme québécois », *L'Action nationale*, vol. 97, nos 9 et 10, p. 37-71.
- Courtois, C.-P. et G. Rousseau (2010). « Intégration et laïcité. D'autres voies sont possibles », *Le Devoir*, 25 janvier.
- Dubreuil, B. (2010). « Impact de l'immigration – Dépasser la pensée magique », *Le Devoir*, 27 août, p. a7.
- Éribon, D. (2007). *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris, Léo Scheer.
- Fourest, C. (2009). *La dernière utopie : menaces sur l'universalisme*, Paris, Grasset.
- Gagnon, A. G. et R. Iacovino (2003). « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », dans A.G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, Montréal, Québec/Amérique, tome 2, p. 413-436.
- Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte.
- Joppke, C. (2008). « Immigration and the identity of citizenship: The paradox of universalism », *Citizenship Studies*, vol. 12, n° 6, p. 533-546.
- Joppke, C. (2004). « The retreat of multiculturalism in the liberal state: Theory and policy », *The British Journal of Sociology*, vol. 55, n° 2, p. 237-257.
- Keucheyan, R. (2010). *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones.
- Kirk, R. (1953). *The Conservative Mind*, New York, Avon Books.
- Labelle, M. (2008). « 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, Les Presses de l'Université Laval, p. 19-43.
- 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., F. Rocher et G. Rocher (1995). « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25.
- Laurent, A. (2008). *La société ouverte et ses nouveaux ennemis*, Paris, Les Belles Lettres.
- Lebuis, M. (2010). « Une charte de la diversité ne réglerait rien sur le fond », *Le Devoir*, 15 février.
- Lindenberg, D. (2002). *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil.
- Maschino, M.T. (2002). « Les nouveaux réactionnaires », *Le Monde diplomatique*, octobre, p. 1, 28 et 29.
- Muray, P. (2005a). *Roues carrées*, Paris, Les Belles Lettres.
- Muray, P. (2005b). *Modernes contre modernes*, Paris, Les Belles Lettres.
- Muray, P. (2002). « Les nouveaux actionnaires », *Le Figaro*, 16 novembre.
- Muray, P. (2000). *Désaccord parfait*, Paris, Gallimard.
- Parenteau, D. (2010). « Critiques de multiculturalisme canadien », *L'Action nationale*, vol. 100, n° 3, p. 36-46.
- Renaut, A. (2009). *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion.
- Rocher, F. (2010). « Haro sur le multiculturalisme "à la québécoise" », *Argument*, vol. 13, n° 1, p. 155-162.

- Rousseau, G. (2006a). *La nation à l'épreuve de l'immigration*, Québec, Les Éditions du Québécois.
- Rousseau, G. (2006b). « Les Québécois de confession musulmane : du multiculturalisme à l'intégration nationale ? », *L'Action nationale*, vol. 96, n° 10, p. 70-86.
- Rousseau, G. (2005a). « Judicialisation des identités, multiculturalisme et échec de la gauche : comment sortir de l'impasse ? », *L'Action nationale*, vol. 95, n° 8, p. 50-63.
- Rousseau, G. (2005b). « Judicialisation des identités, multiculturalisme et échec de la gauche : comment sortir de l'impasse (suite) ? », *L'Action nationale*, vol. 96, n° 10, p. 55-74.
- Roy, O. (2002). *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Salée, D. (2010). « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 1, p. 145-180.
- Taguieff, P.-A. (2010). « Diversité et métissage : un mariage forcé », *Le Débat*, n° 159, mars-avril, p. 38-44, <<http://www.nouveau-reac.org/textes/pierre-andre-taguieff-diversite-et-metissage-un-mariage-force/>>, consulté le 20 septembre 2010.
- Tandonnet, M. (2006). *Immigration sortir du chaos*, Paris, Flammarion.
- Thériault, J.-Y. et E.-M. Meunier (2008). « Que reste-il de l'intention du Canada français ? », dans J.-Y. Thériault, A. Gilbert et L. Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, p. 205-238.
- Venne, M. (dir.) (2000). *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec/Amérique.
- Weinstock, D. (2007). « La crise des accommodements raisonnables au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, p. 20-27.

# LA POLARISATION DU DISCOURS SUR L'ISLAM EN OCCIDENT Éléments d'analyse<sup>1</sup>

Rachad Antonius

## RÉSUMÉ

*Ce chapitre vise à explorer les termes du débat sur la place de l'islam dans l'espace public dans les sociétés occidentales, et à comprendre pourquoi cette question sème tant de controverse. En effet, les questions qui touchent à l'islam ont été récemment la source d'une polarisation qui ne suit pas les lignes idéologiques classiques. Des acteurs sociaux proches idéologiquement prennent quelquefois des positions diamétralement opposées sur cette question. Nous expliquons cette situation par le fait que les expressions religieuses dans l'espace public sont polysémiques et ne se laissent pas circonscrire par une seule signification et que, par conséquent, chaque approche de la question va nécessairement laisser des angles morts. Un de ces angles morts, c'est le fait que des discours « minoritaires » ici sont en fait des transpositions de discours majoritaire dans les sociétés arabes et islamiques. Notre conclusion est à l'effet que les politiques de gestion de la diversité ne peuvent protéger simultanément tous les droits qu'elles souhaitent promouvoir.*

---

1. La recherche qui sous-tend ce texte a été menée durant ma résidence à l'Institut Méditerranéen de Recherches Avancées (IMéRA), à Marseille, en 2009-2010 et elle a bénéficié de l'appui de l'IMéRA que je remercie.

## 1. INTRODUCTION : UNE POLARISATION PROBLÉMATIQUE

La présence en Occident de communautés immigrées en provenance de sociétés musulmanes est la source d'un désarroi, qui prend des allures de crise, quant à la place de la religion dans l'espace public. Pour diverses raisons historiques, le facteur religieux a joué un rôle plus important que d'autres facteurs de diversité dans cette conjoncture, et l'islam a joué un rôle plus important que d'autres religions. Les questions qui touchent à l'islam ont été la source, durant les dix dernières années, de débats plus virulents et de positionnements plus tranchés. On connaît les débats suscités au Québec et en France par la question du hidjab (voile ou foulard), par celles du niqab<sup>2</sup> (voile intégral cachant le visage) et par les demandes de lieux de prières dans les écoles et les universités. Des questions similaires agitent la plupart des pays européens, y compris l'Angleterre, où des voix se mettent à remettre en question les orientations multiculturelles prises dans ce pays. Sur l'ensemble de ces questions, on constate une polarisation entre une attitude alarmiste qui semble quelquefois exagérée, et une attitude apologétique des pratiques conservatrices, qui semble minimiser ou nier les problèmes liés à l'influence de l'islam radical.

Cette polarisation est source de malaise pour plusieurs raisons. D'abord, chacun de ces deux pôles est fortement diversifié, et il regroupe des courants politiques qui partent de prémisses idéologiques fort différentes et qui justifient leur position politique différemment. Cette polarisation ne suit pas les lignes idéologiques classiques, et des acteurs sociaux proches idéologiquement prennent quelquefois des positions diamétralement opposées. De plus, de chaque côté, on relève dans la position adverse des problèmes réels et des contradictions qui n'ont pas de résolution évidente. Compte tenu de l'hétérogénéité de chaque pôle, il devient facile, également, d'attribuer aux uns les motivations des autres. Le malaise est aussi dû, enfin, au fait que les justifications avancées pour appuyer une prise de position ou pour la contester ne sont pas satisfaisantes, et qu'elles tendent à ignorer certains aspects fondamentaux de la réalité sociale. Les acteurs sociaux qui prennent des positions normatives ou prescriptives sur ces phénomènes les défendent comme si elles n'étaient pas problématiques. Nous croyons au contraire qu'il faut creuser les angles morts de ces prises de position, dans le but de mieux en clarifier les enjeux.

Le présent chapitre vise à explorer les termes du débat sur la place de l'islam dans l'espace public des sociétés occidentales, et à comprendre pourquoi cette question sème tant de controverse. Ce faisant, nous tenterons d'identifier

---

2. Nous préférons les termes hidjab et niqab aux termes voile, foulard ou voile intégral, car ils sont plus précis et sont devenus largement utilisés. Le niqab couvre le visage au complet, en laissant quelquefois une fente pour les yeux.

certaines impasses conceptuelles, qui découlent des « angles morts » des paradigmes de lecture, c'est-à-dire des aspects du phénomène difficiles à conceptualiser à partir d'une position théorique donnée. Nous affirmons que certains de ces angles morts sont inévitables, et tenterons d'expliquer pourquoi ils le sont. En particulier, nous voulons examiner les angles morts des approches féministes postcoloniales. Nous avons analysé, ailleurs, les manifestations du discours islamophobe (Antonius, 2002). Nous espérons que le présent texte apportera un éclairage complémentaire, et qu'il contribuera à développer les termes d'une critique de l'idéologie islamiste et des comportements qui en découlent et qui font l'objet de demandes d'accommodements. Cette critique, nous la formulons à partir d'une attitude intellectuelle qui se veut antiraciste et solidaire des groupes marginalisés par la culture dominante, mais aussi solidaire de ceux qui sont marginalisés par les cultures minoritaires elles-mêmes, un point qui sera élaboré plus loin. Nous avons désigné cette attitude intellectuelle par le terme « empathie critique » (Antonius, 2008a).

Nous commencerons par illustrer comment la polarisation dont nous parlons s'est manifestée dans certains débats au Québec. Ensuite, nous soulignerons des éléments du contexte international pertinents pour notre propos. Enfin, nous proposerons des explications de la polarisation observée et du malaise qui en découle, en regardant de plus près le statut des cultures dites minoritaires, et la polysémie des symboles au cœur du débat.

## 2. LES MANIFESTATIONS DE LA POLARISATION

Nous allons illustrer la polarisation dont nous parlons en faisant référence aux débats sur le projet de loi 94, déposé en 2010, et intitulé Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements (Assemblée nationale du Québec, 2010). Le projet est plutôt mince, se contentant de soumettre les accommodements qui devraient être accordés aux principes d'égalité des sexes et de laïcité de l'État. Il se réduit essentiellement à trois brefs paragraphes dont le plus explicite (article 6) est celui qui interdit de donner ou de recevoir des services dans l'administration publique avec le visage voilé. Le gouvernement a mené une consultation générale et des auditions publiques sur ce projet de loi. Ce dernier est problématique à plusieurs égards, et nous ne prétendons pas faire ici une analyse approfondie du projet de loi ni des critiques formulées à son endroit. Nous voulons simplement examiner certains éléments importants de la polarisation qui s'est faite autour de ce projet de loi et qui s'est exprimée durant les auditions ainsi que dans l'espace public.

Nous distinguons deux tendances, regroupant chacune plusieurs courants politiques, qui sont critiques du projet et qui ont recommandé son rejet. Il nous semble que le critère de démarcation qui les distingue le plus est la position prise sur la régulation des expressions religieuses dans l'espace public. Dans un cas, c'est le principe même de cette régulation qui est rejeté et qui est considéré comme une ingérence induite de l'État, qui a pour conséquence de brimer les droits des citoyens. Dans l'autre cas, le principe de régulation des expressions religieuses dans l'espace public est accepté, mais avec des variations importantes dans la conception de sa mise en œuvre. Examinons comment ces positions se déclinent.

La première tendance – c'est celle qui nous intéresse en premier lieu ici – rejette le projet dans son ensemble ainsi que ses objectifs, refusant d'utiliser la laïcité ou l'égalité des sexes comme argument pour exclure de l'espace public des femmes qui portent le hidjab ou le niqab. Elle attribue les motivations du projet de loi à des calculs électoraux<sup>3</sup> : il s'agirait de séduire un électorat qui devient ouvertement xénophobe et islamophobe, en capitalisant sur la peur engendrée par la présence de l'islam et en jouant la carte identitaire. Cette tendance reproche au projet de viser les femmes musulmanes en particulier et de les marginaliser, tout en favorisant les expressions d'hostilité envers l'islam et les musulmans. Elle reproche au projet de vouloir priver les femmes qui portent le hijab et le niqab non seulement de l'accès aux services publics, mais aussi de la possibilité d'emploi dans le secteur public. Les tenants les plus critiques de cette tendance accusent les courants féministes laïcs d'être animés par des conceptions xénophobes, sinon racistes.

Ces prises de position sont généralement celles des courants féministes de la tendance postcoloniale, ainsi que celles de certains organismes de défense des droits. Elles sont illustrées par le bref mémoire présenté par l'Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia (Institut Simone de Beauvoir, 2010), ou encore, avec quelques nuances, par le mémoire plus étoffé de l'Association canadienne pour les libertés civiles (2010)<sup>4</sup>. Mais ce sont aussi celles de plusieurs groupes religieux conservateurs minoritaires qui refusent que les expressions religieuses soient écartées de l'espace public. Les mémoires de la Fédération des Canadiens musulmans, du Forum musulman canadien et du Conseil orthodoxe juif pour les relations communautaires du Québec vont dans ce sens.

---

3. Ce qui n'est sans doute pas faux. Mais une fois la question posée, il faut prendre position sur le principe de régulation des expressions religieuses dans l'espace public, même si on souhaite contester que cette régulation soit faite par la loi plutôt que par d'autres mesures.

4. Tous les mémoires déposés sont disponibles sur le site <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>.

De l'autre côté, on retrouve ceux et celles qui appuient la référence aux principes de laïcité et d'égalité des sexes, mais qui reprochent au projet de loi de ne pas défendre ces principes adéquatement. Généralement, ces tendances souhaitent interdire le niqab, et quelquefois même le hidjab, aux employées des institutions gouvernementales. Mais là, les positions varient grandement en ce qui concerne l'étendue des restrictions jugées souhaitables ou acceptables. Le mémoire du Mouvement laïc québécois (MLQ) demande l'interdiction de tout signe religieux pour les agents de l'État (mais ne se prononce pas sur les usagers et les usagères). Un groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant estime que le projet de loi ne va pas assez loin, et que « le droit des femmes à l'égalité a préséance sur les pratiques culturelles et religieuses qui portent atteinte à leur pleine citoyenneté » (Chaire Claire-Bonenfant, p. 14). Les signataires de ce mémoire dénoncent l'argumentaire de « défense de la culture », estimant qu'il prive les femmes de leur autonomie et de leur dignité. La Fédération des femmes du Québec (FFQ), quant à elle, est d'accord pour interdire le niqab, mais pas le hidjab, aux employées de l'État. Parmi les tenants de ce deuxième courant, la plupart souhaitent que les principes d'égalité des sexes et de laïcité soient affirmés plus fortement. Ces courants incluent aussi des ressortissants et surtout des ressortissantes de sociétés arabes ou musulmanes, qui ont vu les conséquences de la montée des courants fondamentalistes dans leur pays d'origine et qui analysent la situation en termes politiques et non seulement en termes de droits individuels. C'est le cas par exemple du mémoire présenté par M. Ferid Chikhi, et celui, passionné et personnel, de M<sup>me</sup> Nadia Alexan.

La polarisation observée à l'occasion de la consultation sur le projet de loi est le signe d'un véritable clivage qui s'est manifesté dans l'espace public, et qui fait que le dialogue entre les tenants des deux pôles est difficile. Du côté de ceux qui critiquent la référence au principe de laïcité, on retrouve des courants antiracistes, des associations de défense des droits et des libertés civiles, mais aussi des courants religieux qui militent activement pour un rôle plus visible de la religion dans l'espace public. Ces derniers courants incluent des islamistes et des salafistes<sup>5</sup> qui estiment que le port du voile ou même du niqab est une obligation religieuse, et que celles qui ne le portent pas sont des femmes dépravées. Cette proximité de prises de position entre courants féministes et associations de défense des droits d'une part, et courants conservateurs ou fondamentalistes d'autre part, qui procèdent de philosophies tout à fait opposées, est une source de confusion dans le débat et un signe du malaise dont nous avons parlé.

---

5. Courants conservateurs qui ont émergé récemment dans les sociétés musulmanes et qui font la promotion d'un retour strict au mode de vie des « pieux ancêtres » (*salaf*).

Du côté de ceux et celles qui mettent de l'avant les principes de laïcité, il y a surtout des courants qui puisent leurs racines dans une tradition républicaine, fondée sur les notions d'égalité des droits pour tous les citoyens, et qu'on peut difficilement accuser de xénophobie ou de racisme. Le MLQ et la Chaire Claire-Bonenfant illustrent cette tendance. Il y a aussi des courants féministes qui voient dans la laïcité un moyen de lutte contre les tendances patriarcales<sup>6</sup>. Il y a enfin des musulmans et des musulmanes qui expriment une hostilité sans compromis envers toutes les manifestations d'intégrisme religieux. C'est le cas de Djamila Benhabib (2009), ainsi que de Farzana Hassan, présidente du Congrès musulman canadien (<<http://www.muslim-canadiancongress.org>>). Signe du clivage – et du dialogue interrompu – que nous évoquons, ces deux musulmanes sont considérées « islamophobes » par certaines associations musulmanes<sup>7</sup>. De leur côté elles associent tous les mouvements de l'islam politique (et en particulier l'organisation des Frères musulmans) à du fascisme. Mais il y a aussi, du même côté de cette polarisation, le courant de la droite nationaliste qui a émergé récemment sous de nouvelles formes, et qui s'est radicalisé vis-à-vis de l'islam<sup>8</sup>. Ces derniers se sont braqués sur l'islam en général (et non pas seulement sur ses manifestations fondamentalistes) et utilisent la laïcité comme arme de combat pour dénigrer tout ce qui en relève. La proximité entre courants féministes en faveur de la laïcité et courants hostiles à l'islam, qui procèdent de philosophies tout à fait opposées mais qui ont des prises de position semblables sur la place de la religion dans l'espace public est, elle aussi, une source de confusion dans le débat et un signe du malaise évoqué plus haut. L'instrumentalisation des principes de laïcité par la droite raciste a récemment été dénoncée par deux militants pour la laïcité<sup>9</sup> qui, proposant pour la France un diagnostic qui pourrait s'appliquer au Québec, écrivent ceci :

La laïcité apparaît de plus en plus souvent parasitée par un discours polémique, confus et idéologique, entre un pouvoir politique l'instrumentalisant avec cynisme, un parti majoritaire empêtré dans son débat fiasco, une héritière de l'extrême qui tente de la privatiser au bénéfice de la haine, une gauche souvent frileuse et responsable de trop de renoncement, une suspecte union sacrée des religions qui s'invite dans le débat

6. Ces voix se sont exprimées sur un site tel que Sisyphes.org, par exemple.

7. Le site Oumma.com, par exemple, considère qu'il s'agit là d'une « islamophobie décomplexée » ([oumma.com/Le-livre-Ma-vie-a-contre-Coran-ou](http://oumma.com/Le-livre-Ma-vie-a-contre-Coran-ou)).

8. On peut inclure dans ce courant, outre le Front national en France, des groupes tels que Riposte laïque, qui a des échos et des alliés actifs au Québec.

9. Il s'agit de M<sup>me</sup> Sihem Habchi, l'une des fondatrices de l'organisation Ni putes ni soumises en France, et de l'avocat Richard Malka, qui a défendu le journal *Charlie Hebdo* lors de la crise des caricatures de Mahomet.

en prétendant la défendre et des éditorialistes qui n'en finissent pas de l'ethnïciser ou de pétitionner en troublante compagnie (Habchi et Malka, 2011).

Mais les deux militants ne la rejettent pas pour autant. Ils avancent, au contraire, que « la laïcité est avant tout un instrument de concorde » et ajoutent que « la laïcité est plus que jamais un enjeu de civilisation [...] et nous avons une responsabilité historique à son égard » (*idem*).

Au Québec, les débats sur la laïcité ont donné lieu à deux manifestes qui s'opposaient sur la façon de mettre en œuvre le principe de laïcité dans le respect du pluralisme. Le premier, intitulé *Pour un Québec pluraliste* (Collectif, 2010), a été initié par des universitaires qui s'inquiétaient de l'émergence de deux courants perçus comme convergents, l'un découlant d'une vision nationaliste conservatrice et l'autre d'une vision qui revendique une laïcité stricte. À ces deux courants, le manifeste proposait « une vision ouverte, tolérante et pluraliste de la société québécoise, une vision qui est selon nous en continuité avec les grandes orientations du Québec moderne » (Collectif, 2010). La réponse n'a pas tardé à venir sous la forme d'une *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste* (Intellectuels pour la laïcité, 2010)<sup>10</sup>. Ce texte affirmait que « pour qu'une société soit authentiquement pluraliste, c'est-à-dire respectueuse de la liberté de conscience, il est nécessaire que l'État et ses institutions s'obligent à une totale neutralité à l'égard des croyances religieuses et de l'incroyance », ajoutant que « loin d'être une négation du pluralisme, la laïcité en est l'essentielle condition » (*idem*).

Les deux manifestes partent des mêmes principes généraux d'égalité de tous les citoyens, de primauté du droit et de laïcité. Si les signataires diffèrent sur des points importants concernant la gestion de la diversité, les uns adoptant une approche plutôt multiculturelle et les autres plutôt interculturelle, on ne peut déceler de conflit de valeurs fondamental concernant la liberté, la démocratie, l'égalité, etc. Ce sont plutôt les modalités de la mise en œuvre de ces principes qui diffèrent, en fonction des lectures qu'on fait de l'émergence du facteur religieux dans les sociétés occidentales, surtout en rapport avec l'immigration.

Mentionnons enfin que cette polarisation et les brouillages qui s'en suivent ne sont limités ni au Québec ni à l'espace francophone. Un débat similaire a été lancé par Susan Moller Okin dans son texte *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Okin, 1999), dans lequel elle argumente que les politiques

---

10. Le manifeste et la déclaration se trouvent respectivement sur les sites <<http://www.pourunquebecpluraliste.org/>> et <<http://www.quebeclaïque.org/>>.

multiculturalistes, qui visent à favoriser les droits culturels des minorités, favorisent du même coup la reproduction des cultures patriarcales qui privent les femmes de certains droits<sup>11</sup>.

Nous concluons cette section par quelques remarques. D'abord, c'est le principe de laïcité ainsi que les modalités de sa mise en œuvre dans l'espace public qui sont au cœur de la controverse, et ce sont spécifiquement les manifestations religieuses liées à l'islam qui posent les difficultés les plus grandes (mais qui ne sont pas les seules, évidemment). Nous ne souscrivons pas aux opinions qui attribuent ces difficultés exclusivement à une attitude chauvine, ou à de la xénophobie, ou à du racisme, puisque des deux côtés du clivage, on invoque la notion de droits et on la prend au sérieux : d'un côté, une laïcité plus ouverte pour assurer le respect des droits religieux des minorités ; de l'autre, une laïcité plus stricte pour assurer à tous une jouissance égale de ces mêmes droits sans que certains empiètent plus que d'autres sur l'espace public. Nous croyons plutôt que la controverse résulte de deux facteurs : l'existence d'angles morts dans les paradigmes de lecture (eux-mêmes attribuables au contexte international changeant) ainsi que d'un certain « brouillage » des catégories et des symboles. Ce brouillage résulte de la nature complexe et changeante des symboles religieux, en particulier en ce qui a trait à l'islam. Par ailleurs, les divers mémoires présentés dans le cadre de la consultation sur le projet de loi 94 ne spécifient pas toujours s'ils parlent du hidjab ou du niqab, quand ils parlent des « signes religieux ». Ensuite, les manifestations religieuses dans l'espace public prennent un sens différent lorsqu'on prend en considération le contexte international dans lequel les expressions publiques de l'islam ont pris la forme qu'elles ont en ce moment. Nous allons examiner cette question à présent.

### 3. LE CONTEXTE GÉOPOLITIQUE INTERNATIONAL

Les flux démographiques des dernières décennies, tant en Europe qu'au Canada, ont remis en question la façon dont les sociétés occidentales se définissaient culturellement. Depuis que les législations de ces pays ont été transformées pour en diminuer le caractère discriminatoire dans le choix des futurs immigrants, il a été possible d'accueillir un nombre plus grand d'individus venant de cultures fort différentes. Comme dans le passé, ces flux migratoires ont quelquefois été perçus comme un danger. Pensons à la façon

---

11. Le texte d'Okin, publié à l'origine dans le *Boston Review*, avait entraîné lui aussi une polarisation des positions, qui se sont traduites par un ouvrage collectif où le texte original et quinze répliques ont été regroupés (Okin, 1999).

dont les immigrants chinois, les hindous et ceux de l'Europe de l'Est ont été perçus au début du siècle passé. Maintenant, c'est l'islam qui est perçu comme le danger. Mais contrairement aux situations précédentes, les flux migratoires en provenance des sociétés musulmanes présentent des caractéristiques spécifiques concernant la place de la religion dans l'espace public.

La période contemporaine dans le monde arabe a été marquée par une lutte idéologique intense entre deux grandes tendances. La première définit l'identité collective en référence à la nation et à la culture. Nul groupe religieux n'a alors de préséance de principe sur les autres à l'intérieur d'une même nation<sup>12</sup>. C'est cette tendance qui a été dominante durant l'ère des indépendances qui a suivi la Deuxième Guerre mondiale. La mise en échec des courants nationalistes, surtout par les puissances coloniales (mais aussi à cause de facteurs internes à ces sociétés), a favorisé une deuxième tendance, celle qui fonde l'appartenance collective sur l'adhésion à un dogme religieux, dans ce cas l'islam. C'est cette tendance – et en particulier ses composantes les plus conservatrices – qui est aujourd'hui dominante dans les sociétés civiles arabes et dans certaines sociétés à majorité musulmane<sup>13</sup>. Or, le rapport de l'islam politique à la modernité occidentale est problématique, en partie à cause des effets de la domination coloniale qui a handicapé les processus de modernisation ancrés dans la culture locale. En conséquence, l'islam conservateur est revendiqué dans de nombreuses sociétés islamiques comme fondement moral de la société, et comme cadre de référence normatif des comportements individuels, en opposition aux valeurs dites « occidentales ». La notion de *sahoua islamyya* (réveil islamique) est affirmée comme réalité sociale par de nombreux observateurs, et revendiquée par ses acteurs, qu'ils soient de tendance libérale, conservatrice ou autre<sup>14</sup>. L'identité islamique est revendiquée dans les sociétés musulmanes dans ses dimensions tant culturelles que politiques, et les comportements jugés compatibles avec cette identité sont établis en fonction du dogme religieux. Ce dogme étant considéré absolu, il entraîne des prises de positions rigides puisque leurs justifications sont considérées absolues et éternelles, donc non négociables. Une des stratégies des courants conservateurs a consisté à faire passer un certain nombre de

12. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de discriminations fondées sur la religion ou sur des critères linguistiques ou ethniques.

13. La récente vague de révoltes arabes (début 2011) risque de modifier cette donne. Cela reste à déterminer.

14. En fait, la notion de réveil islamique est le sujet d'un livre du Cheikh Youssef Al Qaradawy, publié sur son site (<[www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)>) en date du 6 décembre 2004 (Qaradawy, 2006). Le Cheikh Al Qaradawy est le président de l'Union internationale des savants musulmans et du Conseil européen pour la recherche et la fatwa.

pratiques culturelles comme le hidjab dans la catégorie des injonctions absolues<sup>15</sup>. Ce sont les retombées de ces phénomènes qui sont une des sources des problèmes auxquels font face les sociétés occidentales.

Trois aspects particuliers qui sont en lien avec ce *réveil islamique* méritent d'être soulignés. Le premier est à l'effet que ce sont les revendications issues de l'islam le plus conservateur, et quelquefois radical, qui ont déterminé les enjeux des débats en situation de migration. Le débat sur le voile intégral en est un exemple. Bien que les revendications les plus problématiques proviennent de courants minoritaires, sinon marginaux, parmi les communautés musulmanes immigrées, leurs répercussions sont énormes. Elles ont un impact décuplé par rapport au poids démographique réel des groupes qui les portent et elles affectent profondément la dynamique entre l'ensemble des musulmans et le reste de la société.

Le deuxième aspect est que les revendications religieuses minoritaires reliées à l'islam ne concernent pas seulement les comportements individuels, mais elles affectent directement la définition même de l'espace public et des règles du vivre-ensemble. La satisfaction de certaines des demandes d'accommodement suppose bien plus que de petits ajustements à faire pour des cas isolés. Elles nécessitent la mise en place d'infrastructures, ou la modification de procédures institutionnelles. C'est le cas des demandes de lieux de prière dans les écoles et les universités, par exemple. En remettant des pratiques religieuses au cœur de l'espace public, c'est la définition même de l'espace public qui est remise en question.

Le troisième, enfin, est à l'effet que la montée de l'islam comme pôle identitaire minoritaire dans les sociétés occidentales a coïncidé avec la montée de l'islam à l'échelle internationale comme force politique de contestation des nouvelles formes de colonialisme. La cooccurrence, pour ne pas dire la convergence, de ces deux formes de contestation de l'hégémonie occidentale, de l'intérieur et de l'extérieur, a provoqué des réactions alarmistes<sup>16</sup>. En fait, nous affirmons que si la contestation du système de l'intérieur a acquis une signification politique, c'est en grande partie à cause de sa contestation simultanée de l'extérieur.

Ces trois facteurs ont eu un impact sur les débats concernant la gestion de la diversité, car la satisfaction des demandes d'accommodement, dans ce contexte, remet en question des acquis historiques qui touchent à la définition même des sociétés occidentales, à certains de leurs fondements normatifs et

15. À titre d'exemple, durant les premières années de sa fondation (les années 1980), le parti Hezbollah, au Liban, avait comme slogan : « Ton hidjab, oh ma sœur, est plus précieux que mon sang » (*Hijabik ya okhtab, aghla min dammi*). À cette époque peu de jeunes femmes chiites le portaient. Aujourd'hui, c'est devenu la norme.

16. Nous avons développé ce point ailleurs (Antonius, 2008b).

à la conception de l'espace public qui a résulté de longues luttes pour l'affirmation de l'individu et pour la séparation de la religion et de la politique. En conséquence, des craintes ont été exprimées à l'effet que l'identité des sociétés occidentales était remise en question par des processus qui se déroulaient ailleurs, et sur lesquels ces sociétés n'avaient aucune prise directe<sup>17</sup>.

La complexité des processus historiques dont nous parlons est en partie responsable des controverses sur la façon d'aborder la question de la gestion de la diversité ethno-religieuse et surtout sur les arguments développés en faveur ou contre les diverses prises de position. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu une instrumentalisation des difficultés par des forces sociales diverses : les peurs identitaires ont effectivement été attisées par une couverture médiatique sensationnaliste, orientée, d'une part, par des choix de marketing, et, d'autre part, par des visions idéologiques, des représentations dominantes et des intérêts politiques qui désignaient les musulmans comme un danger (Antonius, 2008b ; Potvin, 2008)<sup>18</sup>. Cette situation a favorisé l'expression de visions ouvertement racistes sur les musulmans, surtout durant les audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor, ce qui a pu légitimer, par la suite, d'autres manifestations de racisme ou d'hostilité envers les musulmans et l'islam (difficultés de trouver un emploi ou un logement, par exemple, confirmées à répétition par de nombreuses études).

En résumé, les phénomènes observés ici en rapport avec l'islam et l'espace public ne peuvent être interprétés correctement que si on les met en lien avec le contexte des sociétés d'origine. Mais leur nature changeante a entraîné une autre difficulté, celle de la polysémie des symboles religieux.

#### 4. POLYSÉMIE DES SYMBOLES : LES SIGNIFICATIONS CHANGEANTES DU VOILE ISLAMIQUE

La position qu'on prend envers la régulation des signes religieux dans l'espace public dépend des significations qu'on leur donne. Or, ces signes sont polysémiques et ne se laissent pas circonscrire par une seule signification. Le signifiant n'est pas univoque, car le signifié n'est pas unique. Le hidjab en est un exemple. Son usage relève parfois de logiques fort différentes, voire opposées. Nous attribuons cette apparente incohérence aux rapports malaisés entre

---

17. Il y a cependant un lien historique car les dynamiques actuelles dans les sociétés arabes et musulmanes sont en partie le résultat des rapports coloniaux dont on n'est pas encore tout à fait sorti.

18. Cela va sans dire que la couverture médiatique est loin d'être homogène, et qu'à côté des tabloïds à sensation et des « radios poubelles », il y a eu des efforts soutenus, dans la grande presse, pour contrer les stéréotypes. Cela n'a pas empêché que des biais de nature politique affectent la couverture des conflits au Moyen-Orient.

culture islamique traditionnelle et modernité, en particulier pour ce qu'elle signifie pour l'émergence de l'individu, qui se conçoit comme autonome par rapport à la culture dans laquelle il a été socialisé.

Le hidjab, ou voile<sup>19</sup>, a été responsable de controverses interminables et il est devenu l'expression par excellence de l'altérité islamique (mais il est en voie d'être surpassé par le niqab, le voile intégral qui cache le visage et quelquefois les yeux). Nous allons insister dans ce qui suit sur le changement des significations sociales du voile, car il est un des phénomènes qui contribuent au brouillage des termes du débat et à la déstabilisation des catégories sociales telles que celle des « femmes voilées ».

Deux types de discours encadrent la discussion du phénomène contemporain du voile dit « islamique », qui était inconnu il y a quarante ans dans les milieux urbanisés arabes. D'une part, il est perçu par certains comme étant le symbole de l'islam radical qui confine les femmes dans une position subalterne. Cette perception de la signification du hidjab se fonde sur l'existence de certains passages du Coran qui sont interprétés dans ce sens, et surtout par le discours de l'islam conservateur, devenu dominant dans certaines sociétés arabes. Un discours opposé présente le port du hidjab comme étant un acte d'autonomie, celui des femmes musulmanes qui vont chercher dans leur culture religieuse des significations nouvelles, et les moyens d'une présentation de soi qui affirme leur dignité. Dans cette perspective, même quand il est imposé par la pression sociale, le port du hidjab ouvre aux femmes les portes de la mobilité physique et sociale, puisque, parées de cette image de respectabilité et de vertu, elles peuvent désormais aller seules à l'université, au travail ou circuler ailleurs dans l'espace public<sup>20</sup>. En situation de migration, ce comportement constitue aussi un retournement du stigmate dont les musulmans et les musulmanes font l'objet, une affirmation de la dignité et de l'identité, ou simplement un repère identitaire dont on ne veut se départir au moment où l'acculturation menace l'équilibre intérieur des individus et des communautés (Hoodfar, 2001 et 2003).

L'approche juridique des questions d'accommodement a été marquée par la *sacralisation* de ce comportement : pouvant être motivé par des croyances religieuses sincères, il devient en quelque sorte non négociable. On peut refuser à une femme qui a un look « punk » ou « gothique » un emploi dans

- 
19. La traduction littérale du terme hidjab est effectivement « voile », et c'est ce terme qui est souvent utilisé. Le terme « foulard » est plus précis, mais il ampute le hidjab de sa signification première : celui de cacher, de voiler les cheveux, qui sont considérés faire partie des zones « privées » ou « impudiques » (*aura*) que les femmes doivent cacher aux hommes qui ne sont pas membres de leur famille immédiate. C'est pourquoi nous préférons le terme hidjab qui fait partie du vocabulaire commun, à présent.
20. On pourrait évidemment rétorquer que sans la montée de l'islamisme, elles auraient été plus libres de circuler, de travailler ou d'étudier, avec ou sans hidjab.

un service de relations publiques, par exemple, où elle aurait été l'interface entre une entreprise et ses clients, et il est peu probable qu'elle demande un accommodement qui tienne compte de ses goûts vestimentaires. Par contre, l'interprétation dominante de la Charte canadienne des droits et libertés est à l'effet qu'on ne peut refuser cet emploi à une femme qui souhaite porter le voile si elle affirme que, pour elle, ce comportement est une injonction religieuse. La liberté de conscience est non seulement celle de croire ou de ne pas croire, mais aussi celle d'agir en public en fonction de ses croyances.

Ce qui donne de l'importance à cette question est que le voile ne se réduit pas à un choix vestimentaire : il est accompagné de valeurs et de visions du monde qui, bien que diverses et changeantes, trouvent leur origine dans une conception plutôt rigide du dogme religieux, et dont certaines nécessitent des accommodements aux règles qui régissent le fonctionnement habituel des institutions en Occident. Par exemple, après avoir été engagée dans un restaurant, une femme voilée pourrait refuser de servir du vin aux clients puisque cela irait à l'encontre de ses croyances (cela s'est effectivement produit). C'est le *comportement* associé au port du voile, plutôt que le voile lui-même, qui a été à l'origine des prises de position hostiles à l'endroit de celles qui le portent. Mais par la suite, le voile est devenu le symbole de ces comportements et il a fini par être tellement associé à des images négatives, qu'il déclenche chez certains citoyens des réactions viscérales d'hostilité, comme on a pu le voir durant les audiences de la Commission Bouchard-Taylor.

Le problème est que les diverses significations attribuées au port du voile peuvent être toutes vraies. Actrices de processus historiques en pleine transformation, les sociétés islamiques peuvent héberger, à divers moments ou même simultanément, l'une ou l'autre de ces significations. À un même moment, des femmes différentes peuvent effectuer le même choix en lui donnant des significations opposées, en fonction de leurs trajectoires individuelles, de leur statut, de leur classe sociale, etc. Une même femme peut le porter à un moment donné, mais cesser de le faire par la suite, ou le contraire. C'est là une des sources du brouillage de sa signification.

Mais quelle que soit la signification qu'on lui donne, le fait de porter le hidjab résulte d'une injonction religieuse, ce qui limite un peu l'éventail des interprétations possibles. En effet, le discours religieux conservateur sur le voile est fondé sur deux stratégies rhétoriques : il insiste d'abord sur l'opinion que le port du voile est une injonction claire dans le Coran, confirmée par les *Hadith* (paroles et faits de la vie du prophète codifiés bien après sa mort), et donc une obligation. Le discours religieux conservateur martèle avec insistance l'idée que les femmes qui dérogent à cette obligation ont des mœurs douteuses. Désignées par le terme péjoratif de *mutabarrijat* (traduction : celles qui montrent leur beauté de façon ostentatoire et provocante),

elles iront certainement en enfer<sup>21</sup>. Il est utile de souligner ici que les penseurs de l'islam contemporain ne considèrent pas tous le voile comme une injonction religieuse. Par exemple, Gamal al-Banna, frère du fondateur de la Confrérie des Frères musulmans, Hassan al-Banna, ne le considère pas comme une obligation (Banna, 2002). Ses livres sur la question ont subi la censure des autorités religieuses d'Al-Azhar, mais on les trouve quand même sur le marché.

Le voile contemporain a donc été, depuis le début des années 1970, un étendard de l'islamisme conservateur, voire radical<sup>22</sup>. Là où ce mouvement a pu s'exprimer sans entraves, ses partisans ont réussi, avec l'aide des pétrodollars saoudiens, à propager l'idée qu'il s'agissait d'une obligation religieuse fondamentale (certains critiques diraient : à le traiter comme s'il s'agissait du sixième pilier de l'islam!). Le port du voile s'est d'abord généralisé dans les classes populaires urbaines en Égypte, et il est vite devenu le symbole de la vertu et de la modestie. Par la suite, ce symbole a été récupéré par les classes montantes pour démontrer qu'elles se conformaient aux injonctions de l'islam, et donc que leur nouvelle richesse et leur position sociale étaient méritées. Le phénomène s'est propagé quelques années plus tard en Algérie, au Maroc et, dans une moindre mesure, en Tunisie. Ce sont donc des processus sociaux (que nous n'analyserons pas ici) qui ont propagé la conviction qu'il s'agissait d'une obligation religieuse non négociable. Il a alors été adopté de façon majoritaire, et est passé, du coup, de symbole d'une vision *islamiste* à symbole d'identité *islamique*<sup>23</sup>. De ce point de vue, la bataille du voile est temporairement perdue pour les courants laïcs : il n'est pas facile de contester un comportement qui a acquis l'approbation de la majorité, qui a été sacralisé et considéré comme une manifestation obligatoire de piété. Même en situation de migration, la pression pour le porter peut être forte. Quand elle s'exerce, il est difficile de la contester sans faire de rupture. Or, l'appui de la communauté est important, quand on est nouvellement immigrée. Les enquêtes terrains sur ce sujet souffrent d'un biais inévitable, pour la raison suivante : celles qui le portent par choix, que ce soit avec l'approbation de leur famille ou contre elle, auront tendance à affirmer que c'est bien leur choix. Mais celles qui choisissent de se conformer pour ne pas causer de rupture avec leur communauté ne peuvent pas l'admettre publiquement, puisqu'une telle admission constituerait justement une rupture

21. Une recherche sur Internet avec le terme translittéré *mutabarrijat* a produit des résultats fort intéressants de sites musulmans dans les pays occidentaux qui fustigent les femmes qui ne portent pas le hidjab et qui leur prédisent l'enfer avec certitude.

22. Cette période marque la défaite du nationalisme arabe de tendance laïque, et sa contestation croissante par l'islam politique, généreusement financé par les pétrodollars. Le port du hidjab était alors un des vecteurs du prosélytisme islamiste.

23. « [...] le terme "islamisme" sert d'abord à désigner un ensemble de courants politico-religieux qui voient dans l'islam une idéologie, et dont la prise de pouvoir est l'un des objectifs » (Amghar, 2006, p. 16). L'adjectif qui lui correspond est « islamiste ». Le terme « islamique » désigne plutôt ce qui se rapporte aux croyances associées à l'islam.

et entraînerait des conflits avec leur milieu social immédiat. De temps en temps des exemples émergent et deviennent difficiles à cacher, comme l'a montré le meurtre d'une adolescente à Mississauga (Ontario) en 2007, Aqsa Parvez, qui refusait de porter le hidjab et que son frère et son père ont assassinée essentiellement pour son refus de se conformer<sup>24</sup>.

Mais considérons aussi ce que le voile est devenu à présent, maintenant que la majorité dans la plupart des sociétés islamiques l'a adopté. À côté de celles qui lui attribuent les significations et les fonctions suggérées par les courants islamistes conservateurs, on voit de plus en plus de femmes qui en changent tant la pratique que les significations. Porté en couleurs harmonisées avec le reste des habits, griffé, accompagné d'épingles ou de broches recherchées, porté sur des habits étroitement ajustées, des femmes, surtout les jeunes adultes, en ont fait un outil de séduction, y compris dans les classes populaires. Leurs comportements sociaux dans l'espace public, leurs visions de l'égalité, leur attitude envers le travail, la science ou le sport ne les distinguent pas beaucoup de leurs amies non voilées. C'est comme si la signification proprement religieuse du voile disparaissait, et que sa signification sociale prenait le dessus.

Entre ces deux tendances polarisées, une certaine banalisation a eu lieu. Le hidjab est devenu « normal », le simple signe d'une respectabilité ancrée dans la culture locale, d'une conformité, justifiée par la croyance que c'est une obligation religieuse. La divergence de ce comportement « par défaut » est rare dans les milieux populaires, moins rare parmi les classes moyennes ou la bourgeoisie. Cette normalisation varie aussi selon les pays : le processus est bien établi en Égypte, de plus en plus en Algérie et au Maroc, un peu moins en Tunisie, etc.

Ainsi, après avoir été l'étendard de l'islam conservateur, le voile peut être aussi perçu comme le symbole d'un renouveau islamique ouvert sur le monde, d'une modernité qui ne rompt pas avec son ancrage culturel. Son port est en principe un acte de modestie et une manifestation de piété, mais il peut très bien se conjuguer avec un large éventail de comportements sociaux. Il n'est plus automatiquement un symbole de soumission aux hommes, et il peut au contraire constituer un acte d'autonomie. Dans le cas où l'islam est minoritaire, comme en situation de migration, il peut être aussi un symbole de respectabilité sociale aux yeux des autres musulmans considérés comme constituant le groupe de référence, comme symbole de dignité et de fierté de l'identité religieuse, voire comme affirmation identitaire relevant d'une

---

24. Ce cas est complexe et ne peut être ramené uniquement à la question du hidjab. Il semble que ce qui était en jeu, ici, c'était le refus de la jeune fille de se conformer à un ensemble d'injonctions, le refus du hidjab étant le symbole d'une rébellion qui a été punie par la mort.

dynamique de retournement du stigmaté. Son port peut devenir alors un acte libérateur et d'affirmation qui a une fonction de renversement du rapport de pouvoir symbolique entre la majorité et les communautés musulmanes minoritaires (Hoodfar, 2001 et 2003). Cette signification que peuvent lui donner des individus n'est évidemment pas contradictoire avec son usage politique.

Ces deux aspects du phénomène du voile, et leurs nombreuses variantes, existent simultanément. Il n'est donc pas possible de déterminer la « vraie » signification du voile puisqu'il n'y en a plus une seule : il peut signifier l'une ou l'autre de ces choses. Les courants hostiles au port du voile qui veulent l'interdire dans la fonction publique peuvent se baser sur une réalité sociale et historique et sur le discours des courants conservateurs qui en font la promotion pour fonder leurs critiques. Ils trouveront aisément dans la littérature islamiste de quoi confirmer leur positionnement. On retrouve d'ailleurs, parmi les musulmans et les musulmanes, de nombreux critiques acerbes du port du hidjab. Les courants qui le revendiquent (pour eux-mêmes ou pour d'autres) comme un choix volontaire, assumé, et qui n'est pas perçu comme étant contradictoire avec les valeurs de la république, peuvent le faire également, et ils trouveront eux aussi, dans la réalité sociale et dans le discours de certaines femmes voilées, de quoi appuyer leurs interprétations. Cela est possible car le voile est avant tout un symbole, mais il n'est pas univoque.

Et pour compliquer le tout, les courants qui veulent en faire une obligation religieuse, qu'ils imposent lorsqu'ils sont en situation de pouvoir, le revendiquent comme un choix individuel lorsqu'ils sont en minorité, mobilisant un discours fondé sur les droits pour changer le rapport de force en faveur d'une idéologie qui ne reconnaît pas ces mêmes droits. Cela complique encore plus l'interprétation du phénomène, et fournit un exemple éloquent de la « description dense » dont a parlé Clifford Geertz à partir de son travail de terrain au Maroc. La difficulté, mentionnée par Geertz à titre d'illustration, de distinguer un clignement d'œil instinctif, un clignement d'œil intentionnel pour communiquer quelque chose, et une parodie de clignement d'œil vient à l'esprit dans ce contexte (Geertz, 1998, p. 2).

Il s'ensuit que le fait de porter le hidjab peut se combiner avec un large éventail de comportements sociaux et de conceptions du monde. On peut choisir d'ignorer sa signification sociale et politique, et le considérer uniquement comme un choix individuel. D'aucuns argumenteront qu'il n'est pas nécessaire de mettre la moindre restriction au port du voile dans les institutions publiques, estimant que toute législation dans ce sens est une intrusion indue de l'État dans l'intimité des pratiques vestimentaires des femmes « subalternes », et qu'elle relève d'une vision raciste de supériorité « blanche » sur les femmes « de couleur ». Le paradoxe est que sa non-régulation entraîne d'autres conséquences – certains diront bien plus graves – sur les dynamiques des rapports entre groupes dans l'espace public et sur la définition même des

règles qui organisent le vivre-ensemble. Non pas à cause du symbole lui-même, mais à cause des comportements qui peuvent l'accompagner. Toute politique concernant le voile, y compris celle de n'y voir qu'un simple vêtement qui ne concerne que celles qui le portent, comporte donc des « angles morts » qu'il convient d'explorer.

## 5. LE CAS DU NIQAB : UNE DIFFÉRENCE FONDAMENTALE

Cette diversité des significations est moins grande pour le niqab et, dans ce cas, il est beaucoup plus facile de démêler les enjeux. Le discours salafiste qui le promeut est plus clairement associé à l'intolérance et au dénigrement de l'altérité, et quelquefois à un discours haineux envers les non-musulmans et les musulmans non salafistes<sup>25</sup>. Il est aussi associé à la délimitation du rôle social des femmes et de leur responsabilité dans la sphère privée, sauf pour ce qui concerne la défense et la propagation de l'islam. La pratique est issue originellement du système tribal de la péninsule arabe, où les femmes ne doivent être reconnues dans l'espace public que comme membres du harem d'un homme, et c'est là son sens le plus central. Elle a été popularisée dans l'ensemble du monde arabe depuis une trentaine d'années par l'émergence du wahhabisme, qui est la version officielle, en Arabie saoudite, de l'islam rigoriste.

Sa transformation en simple manifestation de piété, qui peut se combiner avec un rôle social actif pour les femmes, reste théoriquement possible cependant (Mahmood, 2005), même si elle est plus ardue et certainement plus artificielle. N'étant pas considéré comme une obligation religieuse, il est difficile de l'imposer aux femmes qui ne voudraient pas le porter. En conséquence, le voile intégral est le plus souvent un choix assumé, surtout en contexte d'immigration. Ici, loin des structures répressives qui l'imposent contre le gré des femmes, c'est souvent sans coercition directe qu'elles l'adoptent, et qu'elles en font quelquefois un moyen de recherche spirituelle ou d'affirmation identitaire, ce qui n'exclut pas du tout qu'il fasse partie d'un mouvement de prosélytisme. Il peut alors, dans de rares cas, se combiner avec des trajectoires professionnelles diverses, y compris des études universitaires aux cycles supérieurs. Même si cette coupure reste exceptionnelle et qu'elle s'inscrit généralement dans une logique de militantisme islamiste, et même si le port du niqab est bien ancré dans un discours très conservateur qui est dénigrant pour les femmes, elle permet de défendre l'idée que le niqab n'est pas *automatiquement* associé à un rôle subalterne pour les femmes. Cela permet à certains courants théoriques, surtout associés au féminisme post-

---

25. Les prêches salafistes aisément trouvables dans Internet et dans la littérature islamiste le démontrent aisément.

colonial, de voir toute tentative de réguler son usage comme de l'intolérance, voire du racisme, car il est toujours possible de trouver un contre-exemple qui remet en question l'analyse proposée de la signification du niqab.

Mais même comme choix assumé, son interdiction chez des fonctionnaires des institutions publiques n'entraîne pas les mêmes controverses. On peut argumenter de la nécessité de ne pas le permettre chez les agents de l'État non pas en évoquant la position subalterne des femmes qu'il suppose, mais en invoquant le respect pour ceux à qui on s'adresse en se cachant le visage alors que les interlocuteurs sont « découverts ». Il faut souligner que le niqab est fondamentalement différent du hidjab en ce qu'il cache ce qu'il y a de plus distinctif chez l'être humain : le visage, qui est le moyen par excellence de l'expression humaine. Est-ce un biais culturel de l'affirmer ? L'assumer, en tant que société, ne consiste pas en un dénigrement de l'altérité. L'affirmer ne signifie pas un rejet de tout ce qui se rapporte à l'Islam, mais un rejet d'une idéologie particulière, qui est marginale dans le temps et dans l'espace de la culture musulmane. Dans ce sens, l'interdiction du port du niqab par les fonctionnaires des services publics ne pose pas autant de controverse que le hidjab. Cela n'a pas empêché certaines associations de considérer que toute réglementation en ce sens relève du racisme. Nous croyons que cette prise de position est fondée sur une conception des rapports entre la majorité et ses minorités qui comportent des angles morts, que nous voulons examiner à présent.

## 6. LES PARADIGMES DE LECTURE

Comment se fait-il que des courants de pensée qui partagent en gros les mêmes orientations normatives se retrouvent dans des positions opposées sur des questions spécifiques concernant la place de la religion dans l'espace public ? Il nous semble qu'on ne peut ramener toutes les divergences à des divergences idéologiques. Les polarisations que nous avons évoquées et les rapprochements inusités qui en résultent révèlent une difficulté plus profonde, celle que nous formulons à l'aide du concept d'« angles morts » des paradigmes de lecture de la situation. Les angles morts des paradigmes de lecture sont des éléments théoriques ou empiriques difficiles à intégrer dans un paradigme donné parce qu'ils entrent en contradiction avec d'autres éléments du même paradigme. La nécessité de penser les polarisations dans ces termes vient du fait que les arguments présentés par les divers acteurs, dans les controverses évoquées plus haut, nous semblent en général bien articulés et font preuve de cohérence *interne*. La cohérence interne est rendue possible par le fait que la source d'incohérence est gardée à distance. Les aspects de la situation empirique plus difficiles à intégrer sont simplement ignorés.

Nous formulons l'hypothèse que *chacune* des approches laisse des angles morts, découlant des paradigmes qui structurent la lecture des réalités sociales. Un aspect particulier, empirique, de cette hypothèse peut être formulé comme suit : *l'angle mort des approches postcoloniales est le caractère de discours majoritaire de certaines des revendications qui sont portées par des groupes minoritaires*. En d'autres termes, des groupes minoritaires peuvent être porteurs d'une culture dont la logique profonde est celle d'une culture majoritaire. Les revendications qui en découlent ne sont pas perçues comme émanant d'un discours majoritaire, justement parce qu'elles sont portées par des groupes minoritaires qui vivent, par ailleurs, des processus de marginalisation partielle. Si nous avons spécifié les approches postcoloniales, c'est que la notion de «groupe subalterne» y est centrale, mais cet angle mort est commun à plusieurs courants qui prennent la défense des pratiques les plus intégristes en fondant leurs justifications sur l'aspect minoritaire, voire marginalisé, de ces pratiques dans les sociétés occidentales.

Cette hypothèse s'applique particulièrement non pas à l'islam, mais bien à l'islam politique, c'est-à-dire aux courants *qui visent à mettre la normativité religieuse, surtout dans ses versions les plus conservatrices, au cœur des processus politiques*. Les revendications qui en découlent ne font pas partie de pratiques culturelles en cours dans les sociétés arabes actuelles, mais bien de nouvelles pratiques, actualisées à partir d'anciennes traditions, qui ont été portées par les courants de l'islam salafiste, et qui visent à instaurer un ordre social contraignant pour tous, où l'espace public est régi par des normes religieuses. Tous les courants de l'islam politique réclament que la *chari'a* soit le fondement de l'ordre social, et que ses injonctions soient *imposées* par l'État. Une injonction religieuse sous-tend cet objectif : *al nahyy 'an al munkar, wal amri bil ma'rrouf* (la dissuasion de ce qui est détestable, et l'injonction à obéir à ce qui est vertueux). L'objectif explicite de la prise du pouvoir souhaitée par ces courants est l'imposition de cet ordre social par l'État à l'ensemble de la société. Les États qui ne le font pas sont considérés comme des États impies, apostats, ou simplement non musulmans. C'est dans le cadre de cette nouvelle culture politique qu'un certain nombre de comportements ont été promus par les courants islamistes, incluant une pratique religieuse ostentatoire et des signes visibles qui démarquent les musulmans.

Ce discours islamiste majoritaire ne trouve évidemment pas sa logique dans le contexte canadien. Le port du niqab n'est pas un produit de la société canadienne ni de la société québécoise, ni dans leurs tendances majoritaires ni minoritaires. Ce sont les courants de la droite islamique qui proposent la culture dont le niqab fait partie, de la même façon que les courants chrétiens fondamentalistes produisent une culture de domination dans ce qu'on appelle le Bible Belt. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une logique de société majoritaire qui exclut, marginalise, et stigmatise ceux et celles qui ne

se conforment pas à ses injonctions, sacralisées par référence à la religion. Car le seul fait, pour quelqu'un qui fait partie du groupe, de ne pas se conformer remet en question le caractère obligatoire de se conformer à une pratique donnée. Il est important de souligner que le port du niqab qui se généralise de plus en plus dans les sociétés arabes est porté par un discours qui réclame l'imposition par l'État des comportements qu'il propose. L'État est déclaré «apostat», *kafer*, infidèle, quand il n'impose pas les règles les plus strictes. Or, l'existence de minorités, dans les sociétés arabes et musulmanes, qui ne sont pas tenues de respecter les injonctions proposées par les courants islamistes remet en question le caractère obligatoire de ces injonctions. Il devient donc nécessaire, si on veut qu'un comportement tel que le hidjab ou le niqab devienne populaire, d'étiqueter ceux et celles qui le contestent comme étant «autres», différents, et de stigmatiser cette différence. Dans le discours salafiste, ces autres sont les chrétiens, les juifs, les musulmans de tendance laïque, etc., mais aussi les musulmans chiïtes<sup>26</sup>.

C'est tout cela qu'il y a derrière l'apparition récente, dans les sociétés arabes urbanisées, d'un phénomène tel que celui du niqab et des revendications qui en découlent en Occident<sup>27</sup>. Mais, transposée en situation de minoritaire, cette logique disparaît. Elle devient un angle mort des approches fondées sur les droits individuels ou encore sur la notion de culture subalterne portée par certains immigrants marginalisés.

Ce que ces remarques signifient, c'est qu'une lecture politique des revendications de type religieux conduit à les voir comme un élément d'une affirmation politique qui a pour effet<sup>28</sup> d'instaurer des espaces où les règles de l'État laïc ne s'appliquent pas, ce qui devient possible si une mobilisation se fait autour de ces revendications. Celles-ci deviennent alors autorisées à la faveur de rapports de pouvoir modifiés en faveur des demandeurs. Donc, à partir d'un paradigme républicain, on peut reprocher aux approches fondées sur le droit individuel absolu le fait que la reconnaissance sans balises du droit à la différence entraîne une différence des droits (Geadah, 2006). Un paradigme «républicain» serait hostile à une telle éventualité, mais il pourrait lui-même entraîner une situation où des droits individuels pourraient être

---

26. Ces remarques découlent d'un travail d'analyse des contenus des chaînes satellitaires salafistes en Égypte, qui est en cours. Cette dernière catégorie de l'altérité peut surprendre, mais elle est conjoncturelle, et s'explique par le choix stratégique de l'Arabie saoudite, qui finance les groupes salafistes, de contrer l'influence politique iranienne dans la région en promouvant l'hostilité contre les arabes chiïtes.

27. Le niqab est courant dans les sociétés de la péninsule arabe, mais il avait complètement disparu de la plupart des autres pays arabes.

28. Ce n'est pas nécessairement le résultat d'une intention, mais certainement une conséquence de ces revendications.

sacrifiés au nom du bien commun. C'est dans la façon dont ce dilemme-là est résolu que se trouve en grande partie la différence entre les approches française et canadienne de la gestion de la diversité.

Les remarques qui précèdent ont, ici, le statut d'hypothèses dont nous avons illustré la plausibilité. Pour les confirmer et les approfondir, il faudrait appliquer la méthode utilisée par le courant des études postcoloniales à la pensée salafiste qui produit le niqab, considérée comme pensée majoritaire dans son contexte social. En tournant le regard vers ces cultures majoritaires là-bas, transposées en situation subalterne ici, les travaux de Golberg (1993) ou de Razack (2008) peuvent alors devenir extrêmement éclairants et déconstruire les processus d'affirmation hégémonique qui les sous-tendent. Sherene Razack nous dit que les discours de défense des valeurs cachent les hiérarchies qu'ils expriment (Razack, 2008, p. 8)<sup>29</sup>. Nous y souscrivons. Mais cette remarque s'applique avec beaucoup plus de pertinence au discours islamiste qui est fondé non seulement sur une défense des valeurs, mais sur un plaidoyer pour les imposer de force à tous les individus, de préférence par l'État, par la législation, appuyée par des milices chargées de la coercition comme on en voit dans les sociétés où les courants islamistes sont au pouvoir.

Mais on pourrait faire une analyse qui part de prémisses inverses, et qui examinerait de façon critique les paradigmes qui se centrent sur la valeur de symbole politique des signes religieux, pour faire ressortir leurs angles morts. On pourrait alors faire ressortir l'appropriation active de ces symboles par les individus, qui en transforment les significations. Les sociétés arabes et musulmanes n'étant ni monolithiques ni statiques, et vivant, au contraire, des processus vigoureux de transformation, de contestation et de contre-réforme, les différentes significations de ces phénomènes sociaux sont possibles *simultanément*. Cela complique leur régulation en situation de migration, car une des tendances suppose, comme nous l'avons dit plus haut, une redéfinition de l'espace publique et une remise en question des normes courantes du vivre-ensemble, dans un sens qui va à l'encontre des victoires chèrement acquises, au bout de longues luttes d'émancipation des individus pris dans des carcans religieux traditionnels.

Cette situation met en lumière ce que nous appelons l'«incomplétude normative» des philosophies politiques de gestion de la diversité : à partir des valeurs dominantes dans la société québécoise, il n'est pas possible de trancher clairement comment se positionner par rapport aux difficiles questions posées par l'émergence des symboles religieux dans l'espace public. La neutralité de l'État, codifiée ou non dans une charte éventuelle de la laïcité, est une valeur généralement acceptée et qui découle en partie des chartes de droits canadienne

---

29. «[...] *value talk conceals the hierarchy it expresses*».

et québécoise. C'est en vertu de ces principes qu'on demande à un conseil municipal de ne pas faire de prière (catholique) avant ses réunions. Mais comment régler alors le cas d'une policière ou d'une juge qui voudrait porter le hidjab? Le lui interdire serait une violation de sa liberté de conscience, le permettre serait une reconnaissance d'une normativité autre que celle de l'État par des personnes en position d'autorité. La loi électorale ne prévoyait sans doute pas qu'il viendrait l'idée à quelqu'un de vouloir se présenter à un bureau de vote avec le visage entièrement caché. Il n'y a donc pas d'interdiction en ce sens. Le préciser est-il un signe d'islamophobie, ou une exigence de civilité? Sur un certain nombre de questions similaires, la réponse n'est pas évidente, à partir des grands principes qui font consensus dans les sociétés canadienne et québécoise.

Notre conclusion est à l'effet que les politiques de gestion de la diversité ne peuvent pas protéger simultanément tous les droits qu'elles souhaitent promouvoir. Les systèmes normatifs dans le cadre desquels nous fonctionnons sont incomplets, en ce qu'ils ne déterminent pas de façon unique la réponse à certaines questions fondamentales qui se posent à nous.

## 7. LES TROIS SPHÈRES DE RAPPORTS DE POUVOIR

Comment expliquer cette situation? Nous terminerons ce texte avec une proposition explicative, énoncée brièvement ici mais qui devra être développée ailleurs: celle de l'interaction de trois sphères de rapports de pouvoir dont chacune subit directement les effets des deux autres sans avoir de prise directe sur les grands facteurs qui les structurent. Il s'agit de: *a*) la sphère des rapports entre les minorités musulmanes issues de l'immigration et les autres composantes sociales ou religieuses (majoritaires ou autres minorités) dans les sociétés occidentales; *b*) la sphère des rapports coloniaux, néocoloniaux et postcoloniaux, qui se jouent sur la scène internationale entre les puissances occidentales et les sociétés du Grand Moyen-Orient; et *c*) la sphère des rapports de pouvoir dans les sociétés à majorité musulmane, entre ces majorités et les minorités confessionnelles, musulmanes ou non musulmanes, dans ces sociétés.

Dans chacune de ces sphères, on peut déceler clairement l'effet de processus sociaux, idéologiques et politiques qui se déroulent dans les autres. Nous affirmons que les significations données aux luttes pour établir ou consolider l'hégémonie d'un groupe dans chacune de ces sphères, ou au contraire la contester, ne peuvent être bien saisies qu'en référence aux deux autres sphères. Il s'agit donc d'une véritable *articulation* de rapports de pouvoir<sup>30</sup>.

---

30. Un point que nous avons développé dans Antonius (2006).

Il est facile d'illustrer la pertinence de poser la question ainsi. Par exemple, l'appui apporté aux réseaux islamistes arabes de la nébuleuse Ben Laden par l'administration américaine est fort bien documenté (Mamdani, 2004). Cet appui a résulté d'un calcul stratégique visant à mobiliser les islamistes *djihadistes*<sup>31</sup> du monde entier pour aller en Afghanistan déloger les soviétiques. Ce calcul stratégique, qui se déroule dans la sphère des rapports coloniaux, a eu des conséquences profondes dans les deux autres sphères : ceux qu'on a désignés par le terme « Afghans arabes » sont retournés dans leur pays arabes d'origine une fois démobilisés, et ils ont contribué très activement à la croissance du courant salafiste. Ils ont donc eu un premier effet sur le discours majoritaire, dans les pays arabes, envers les non musulmans et envers les musulmans de tendance laïque, processus qui se situe dans la troisième sphère. Mais ils ont eu un autre effet dans la première sphère, celle des rapports entre minorités musulmanes et majorités dans les sociétés occidentales. Cet effet s'est fait sentir d'abord par la migration, dans le cadre duquel des revendications de type salafiste ont déterminé les enjeux des débats sur la laïcité, puis par celui de l'agenda sécuritaire, qui a eu un impact direct sur les libertés civiles des citoyens et des résidents arabes ou musulmans surtout, mais aussi sur les libertés civiles de l'ensemble des citoyens.

## CONCLUSION

Cette réflexion est partie d'un constat, celui de la polarisation qui oppose des individus et des groupes – pourtant proches idéologiquement – au sujet de la façon de gérer les manifestations religieuses dans l'espace public. Notre analyse nous a amené à conclure qu'il n'était pas possible de satisfaire simultanément certaines exigences normatives opposées, qui devenaient contradictoires du fait qu'elles résultaient de processus qui se passaient ailleurs, mais dont les effets se font sentir en situation de migration. De plus, l'irruption de la religion dans l'espace public se fait à travers des symboles qui sont polysémiques, de telle sorte qu'aucune régulation de l'usage de ces symboles ne parvient à tenir compte des diverses significations qu'on peut leur attribuer. Toute régulation protège donc certains droits, mais ne parvient pas à protéger d'autres, entraînant des controverses non réglées. Dans ce sens, on peut dire que les systèmes de valeurs qui guident la gestion des demandes de type religieux dans l'espace public sont incomplets, puisqu'ils ne permettent pas

---

31. Ce terme désigne ceux qui, parmi les islamistes, estiment que la guerre sainte (le *djihad*) contre les infidèles est une injonction religieuse, surtout si ces infidèles sont en position d'autorité dans une société islamique. Il faut remarquer que pour la plupart des musulmans, le *djihad* le plus important est un effort de dépassement de soi pour vivre de façon pieuse, et que le *djihad* guerrier contre un occupant passe en second lieu, et seulement dans des situations précises.

de déterminer l'issue des controverses qui surgissent dans l'espace public à ce sujet. Nous concluons en disant que cette question ne peut être discutée adéquatement en se restreignant au contexte local : il faut prendre en considération ce qui se passe ailleurs, dans les deux autres sphères de rapports de pouvoir indiquées plus haut, pour pouvoir interpréter les processus sociaux qui résultent de l'immigration dans toute leur complexité. La globalisation a des effets bien plus profonds que ceux qui résultent de l'économie, et qu'on n'a pas fini d'identifier. C'est une tâche considérable qui reste à faire.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amghar, S. (dir.) (2006). *Islamismes d'Occident. État des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de Repères.
- Al-Banna, G. (2002). *Al-mar`a al-muslima baina tabrir al-qur`an wa taqjid al-fuqaha` (La femme musulmane entre la libération [apportée par] le Coran et la contrainte des juristes)*, Le Caire, Dar al fikr al-islami.
- Al-Banna, G. (2002). *Al-bejab (Le Voile)*, Le Caire, Dar al fikr al-islami.
- Antonius, R. (2008a). « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 11-28.
- Antonius, R. et al. (2008b). *Les représentations des Arabes et des musulmans dans la grande presse écrite du Québec*, Ottawa, rapport de recherche pour Patrimoine canadien (PCH).
- Antonius, R. (2006) « The concepts of power and domination in the paradigms used to study Arab and Muslim communities in Western societies », manuscrit présenté lors du Congrès annuel de la Middle East Studies Association, Montréal.
- Antonius, R. (2002). « Un racisme "respectable" », dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Benhabib, D. (2009). *Ma vie à contre-Coran*, Montréal, VLB éditeur, coll. « Partis pris actuels ».
- Collectif (2010). *Manifeste pour un Québec pluraliste*, <<http://www.pourunquebecpluraliste.org/>>, consulté le 18 mars 2011.
- Geadah, Y. (2006). *Accommodements raisonnables : Droit à la différence et non-différence des droits*, Montréal, VLB.
- Geertz, C. (1998). « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, n° 6, <<http://enquete.revues.org/sommaire1353.html>>.
- Goldberg, D.T. (1993). *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Cambridge, Blackwell.
- Habchi, S. et R. Malka (2011). « Laïcité : des irresponsables ont rendu le débat obscène », publié le 9 avril, <<http://www.rue89.com/2011/04/09/laicite-des-irresponsables-ont-rendu-le-debat-obscene-199222>>, consulté le 18 avril 2011.
- Hoodfar, H. (2003). « More than clothing: Veiling as an adaptive strategy », dans Sajida Alvi, Homa Hoodfar et Sheila McDonough (dir.), *The Muslim Veil North America: Issues and Debates*, Toronto, Canadian Scholars' Press, p. 3-40.

- Hoodfar, H. (2001). «The veil in their minds and on our heads: Veiling practices and Muslim women», dans Elizabeth Anne Castelli et Rosamond C. Rodman (dir.), *Women, Gender, Religion: A Reader*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 420-446.
- ICG (2004). «Indonesia backgrounder: Why Salafism and Terrorism mostly don't mix», *ICG Asia Report*, n° 83, 13 septembre.
- Institut Simone de Beauvoir (2010). «Simone de Beauvoir Institute's Statement in Response to Bill 94», mémoire présenté à la Commission des institutions dans le cadre de la consultation générale et des auditions publiques sur le projet de loi 94, Québec, Institut Simone de Beauvoir, avril, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>, consulté le 25 mars 2011.
- Intellectuels pour la laïcité (2010). «Pour un Québec laïque et pluraliste, déclaration des Intellectuels pour la laïcité», <<http://www.quebeclaïque.org/2010/03/declaration-des-intellectuels-pour-la.html>>, consulté le 18 mars 2011.
- Mahmoud, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon Press.
- Okin, S.M. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.
- Potvin, M. (2008). «Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat: analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1<sup>er</sup> mars 2006 au 30 avril 2007», rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 231 p.
- Qaradawy, Y. (2006). *Al sahwa al islamiyya bayna al jouhoud wal tatarrof (Le réveil islamique, entre déni et radicalisation)*, <[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=3633&version=1&template\\_id=222&parent\\_id=12](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3633&version=1&template_id=222&parent_id=12)>, consulté le 2 mars 2011.
- Québec, Assemblée nationale (2010). Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>>, consulté le 25 mars 2011.
- Razack, S.H. (2008).  *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Toronto, University of Toronto Press.



# À CONTRE FIL DE LA NATION

## Les Québécois de culture musulmane

Naïma Bendriss et Jean-René Milot

### RÉSUMÉ

*La présence au sein de la société québécoise de musulmanes et de musulmans interroge les concepts « lourds » de laïcité et d'égalité entre les femmes et les hommes qui nourrissent des débats polémiques et passionnés et d'où ressort l'idée largement partagée d'une immigration musulmane qui pose problème. Dans ces débats, qui versent le plus souvent dans le simplisme, deux catégories binaires distinctes et antithétiques apparaissent : les porteurs/ses de valeurs universelles et les adeptes de valeurs spécifiques. Se dessine alors une épaisse frontière entre ces deux catégories perçues comme diamétralement opposées et s'obscurcit une image de l'islam et des musulmans déjà fort négative. Incompatibles, non intégrables, insolubles, inconciliables et discordants sont autant d'attributs sémiologiques qui reviennent comme un leitmotiv dans ces récurrents débats publics pour ethniciser et stigmatiser les Québécoises et les Québécois de culture musulmane auxquels ils sont associés et les pousser un peu plus vers la marge. Le texte dresse un constat critique de ces perceptions, examine comment sont construites certaines d'entre elles et les confronte à la réalité.*

*Le terme islam définit une relativement petite proportion de ce qui se passe dans le monde musulman, qui couvre un milliard d'individus, et comprend des dizaines de pays, de sociétés, de traditions, de langues et, bien sûr, un nombre infini d'expériences distinctes. C'est tout simplement faux de tenter de réduire tout cela à quelque chose appelé « islam »*

Saïd, 1997, p. 41<sup>1</sup>

La laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes sont au centre des débats sociaux, politiques, académiques, médiatiques et féministes au Québec comme dans d'autres sociétés occidentales. Ces débats publics, s'ils affichent pour objet la laïcité et l'égalité des sexes, portent le plus souvent sur l'islam et sa place dans les sociétés d'établissement en s'appuyant sur la conception généralement admise d'une incompatibilité entre « la » culture et la religion islamiques et les valeurs universelles dont l'Occident serait le dépositaire. Ils prennent la forme d'affrontements entre deux entités globalisées, deux unités, celle anthropologique de l'islam et celle civilisationnelle de l'Occident, ce qui donne lieu à des désignations qui suggèrent un certain *clash* qui s'exprime dans des épithètes telles que opposées, antagoniques, inconciliables, antithétiques, conflictuelles, etc.

Au Québec, nombre de ces débats, davantage offensifs que critiques, sont amplifiés du fait de la présence croissante et visibilisée au sein de la société de musulmans dont les cultures (trop souvent réduites à une culture homogénéisée) et la religion sont perçues comme particulièrement inconciliables avec les valeurs universelles de laïcité, de démocratie, de droits humains, de liberté et d'égalité des sexes. Comme ailleurs, ils sont un excellent champ d'observation des enjeux actuels entre les groupes en présence. Le plus souvent, les discours écrits, verbaux ou iconographiques adoptent une approche comparative qui met en relief les différences caractéristiques de chacun des groupes : le majoritaire, défini comme étant contemporain et posé au centre de la civilisation moderne ; le minoritaire musulman, défini comme un passé dans le présent et renvoyé à une époque prémoderne, voire médiévale. Il en résulte une mise à distance qui joue sur l'épaisseur de la frontière interethnique et qui pousse l'Autre-musulman vers la marge où sa différence sera perçue comme irréductible. Ainsi c'est le plus souvent à travers la grille de l'incompatibilité que les musulmans sont appréhendés et que l'islam est mis en cause en tant que religion et en tant que culture. De même que dans une bonne partie du corpus discursif orientaliste, l'islam était décrit comme incompatible avec le christianisme d'une part, et avec la civilisation judéo-chrétienne ou gréco-romaine d'autre part, de même il est dépeint aujourd'hui comme tel par rapport à la civilisation occidentale moderne et laïque dans le discours

1. La traduction française est d'Alain Gresh dans « Islamophobie », *Le Monde diplomatique*, novembre 2001.

néo-orientaliste, qu'il soit savant ou de sens commun. Dans cette rhétorique de l'altérité à laquelle s'emploient ces discours, les thématiques qui reviennent comme autant de marqueurs identitaires et qui finissent par imprégner l'inconscient du lecteur et du spectateur par leur récurrence sont la laïcité et l'égalité entre les hommes et les femmes auxquelles est venue s'ajouter récemment celle de l'identité nationale, une identité nationale d'où est exclu l'Autre-musulman. Intervient alors, souvent selon la même approche comparative, une mobilisation du soi collectif vis-à-vis de l'altérité musulmane autour d'un consensus largement partagé de ce que nous sommes et qu'ils ne veulent ou peuvent pas être et de ce qu'ils sont et que nous ne voulons pas être. Nous sommes ce à quoi ils ne sont pas encore arrivés ou ne pourront jamais arriver (Karim, 2004; Jamal, 2008; Naber, 2008).

Pour autant la supposée incompatibilité entre l'islam et la société majoritaire démocratique, égalitaire et laïque est vue comme un obstacle majeur à l'intégration des immigrants d'appartenance musulmane. Représentés comme un bloc homogène et marqués comme socialement extrêmes, les musulmans semblent excéder le seuil de la différence (une différence trop différente). Ainsi, parce qu'ils incarnent cette différence culturelle radicale et qu'ils refusent tout mouvement d'adhésion aux valeurs universelles, leur intégration au tissu social est jugée difficile, sinon impossible à réaliser. On cite leurs demandes d'accommodements culturels et religieux en preuve de leur refus ou de leur incapacité à s'intégrer ainsi que de leur volonté de continuer à vivre comme s'ils étaient en terre d'islam. Le voile ne nargue-t-il pas le code de bonne conduite, ne fait-il pas un pied de nez au contrat social?

Définis comme constituant une «race» de femmes et d'hommes distincte de la forme générique typique, les musulmans sont considérés comme incapables de faire partie de la mêmeté, de l'universel, car ils ne suivent pas le sens du mouvement de la société mais vont à contre-courant (et non pas à contre-Coran comme les affranchis) de celle-ci en demeurant attachés à leurs inébranlables us, coutumes et valeurs. Leur mode de vie perturbe le corps social et leur présence est ressentie non sans une certaine inquiétude. C'est sur cette base qu'un discours racisant se construit sur eux les posant comme un élément trouble et troublant, ce qui signifie qu'il constitue un danger pour l'ordre social, une menace à l'unité et à l'intégrité sociales. Dans sa quête de cohésion sociale, la société québécoise, à l'instar des sociétés occidentales dans leur ensemble, se heurte à une marge d'inaltérable altérité: les musulmans.

## 1. L'APPROCHE COMPARATIVE : LE SOI ET LE NON-SOI

L'approche par la mise en comparaison entre deux ou plusieurs groupes a précisément pour fonction, d'accentuer les différences dites permanentes et irréconciliables qui définissent la supériorité culturelle, spirituelle et morale

d'un groupe majoritaire envers un groupe racisé, minorisé et assigné à une identité défavorisée. La perspective comparative permet de saisir la manière dont sont caractérisés des individus selon leur origine ethnique, leurs cultures, leur religion, l'épaisseur de la frontière établie entre eux et le groupe majoritaire et la place qui leur est assignée au sein de la société d'établissement (Dijk, 1984; Siblot, 2005).

Cette approche met en exergue la valeur contrastante des catégories socioculturelles et participe d'une logique taxinomique qui s'appuie au moyen de labels ethniques sur une démarcation sociale, culturelle, symbolique, psychologique et politique qui tend à maintenir une hiérarchie. La mise en contraste, dont la fonction est de marquer la frontière entre soi et l'Autre, joue un rôle déterminant dans la production de la différence ethnique (Chambon, 1994; Costa-Lascoux, 2001). C'est sur l'opposition à l'Autre que l'identité d'un groupe ou d'une nation prend assise, et les traits par lesquels est caractérisé un groupe minoritaire racisé agissent comme des critères dont la fonction est, dans les relations intergroupes, de sélectionner, d'ordonner, de distinguer, de reconnaître les membres des non-membres du collectif d'appartenance (Barth, 1969, p. 119; Sales-Wuillemin, 2006).

La culture musulmane est généralement conçue comme une analogie, voire une antithèse de la culture québécoise majoritaire posée, elle, comme laïque, égalitaire et moderne. Cette culture majoritaire est souvent présentée comme le point de référence et le modèle et le majoritaire comme le porteur, le garant et le protecteur des valeurs universelles qu'il est chargé de protéger contre toute menace extérieure, ce qui établit une frontière entre les musulmans et les Québécois d'origine canadienne-française, les deux entités étant distinctes et diamétralement opposées. Par rapport aux Québécois d'origine canadienne-française qui représentent la libération, l'émancipation et l'autonomie, les musulmans imperméables ou réfractaires au changement sont réduits à leur contraire, caractérisés qu'ils sont par une non-émancipation de soi. Ces pratiques de catégorisation ont créé une opposition historico-sociale binaire faisant de la condition des musulmans l'anti-modèle de la condition sublimée et idéalisée des Québécois majoritaires ou des Occidentaux en général. Cette catégorisation, qui a pour fonction de renforcer une dichotomie imaginaire entre ces deux groupes, s'inscrit elle-même dans celle plus large entre l'Occident à l'Orient (Hentsch, 1988).

En effet, à l'instar de ces deux blocs géopolitiques, les Québécois majoritaires sont décrits dans divers discours médiatiques, littéraires, académiques et artistiques comme modernes, libérés, évolués, laïques, s'affirmant et fonctionnant au rythme de la civilisation occidentale moralement supérieure, alors que les musulmans sont campés dans ces mêmes discours comme ceux qui ont raté le train de l'émancipation, qui restent fixement amarrés

à une tradition archaïque et dépassée, qui acceptent docilement leur état d'assujettissement à l'islam et qui marquent une résistance à l'évolution. Ainsi, les attributs sémites, par lesquels ils sont souvent caractérisés, sont arriérés, religieux, fanatiques, rétrogrades, victimes/violents, voilées/voileurs. À travers la production de ces deux catégories, les musulmans sont ainsi placés dans une culture irréductiblement différente, dans une position sociale inférieure et au pôle négatif de la société, contrairement aux Québécois francophones qui, eux, représentent le pôle positif.

La bipolarité identitaire musulmane/occidentale est fantasmée et la représentation discursive des musulmans fait d'eux des immigrants difficilement intégrables dans un espace social beaucoup trop évolué pour eux et où ils apparaissent comme des éléments anachroniques puisqu'ils n'ont pas encore marqué de rupture affranchissante vis-à-vis de la religion. Nous pouvons remarquer cette mise à distance dans les journaux, les romans, les sketches humoristiques, les conférences, les émissions radiophoniques et télévisées où il est devenu une mode, de traiter du sujet/objet musulman, en insistant sur leur rapport à l'islam et dans la manière dont des journalistes, des écrivains, des artistes, des universitaires et des animateurs d'émissions radiophoniques et télévisées parlent de l'énorme fossé qui sépare ces deux cultures présentées comme incompatibles et inconciliables. En faisant référence à la culture musulmane, ils diront souvent « une culture *complètement, totalement, radicalement* différente de la nôtre » ou « une culture qui est à des milles et des milles de nous autres ».

Les musulmans sont, en effet, présentés comme un tout homogène, un être indifférencié d'où est anéanti tout sens d'individualité et de subjectivité et qui est marqué par des traits négatifs confirmant l'infériorité de ceux-ci par rapport à un autre être indifférencié, idéalisé et dont sont gommées toutes les différences interpersonnelles, les Québécois majoritaires. En faisant fi de toute complexité inhérente à chacune des entités et en procédant plutôt à une généralisation, cette catégorisation offre un cadre propice au racisme et constitue un frein à la formation d'une vision différente des musulmans. Cette catégorisation qui établit une ligne de démarcation entre les musulmans et les Québécois francophones et qui réduit les premiers au contraire des seconds, en fait non pas seulement des êtres différents, mais des choses situées hors de l'humanité. Ils ne sont souvent perçus qu'à travers la somme des marqueurs identitaires qui leur sont associés et semblent porteurs de la même identité puisqu'ils sont chacun une partie confondue dans ce tout qui fait de chacun de lui un musulman semblable à mille autres musulmans. Tous prétendument pareils stéréotypiquement, il leur est nié toute particularité, toute singularité identitaire sauf à ceux et celles qui réussissent à s'affranchir d'un héritage culturel archaïque et à passer du bon côté de la frontière interethnique en tournant le dos à leurs groupes d'appartenance. Il s'agit alors d'un passage

de frontière à sens unique puisqu'en créant du lien social avec le majoritaire et d'autres minoritaires influents, ces personnes considérées comme exceptionnelles se libèrent de celui qui les reliait à leurs groupes d'appartenance.

Dans un processus de racisation des rapports sociaux et dans une dynamique comparative du semblable et du différent, la catégorisation stigmatisante et généralisante qui est faite des musulmans sert de fondement à leur indifférenciation sociale et culturelle. La dévalorisation discursive des musulmans et les catégorisations sociales opératoires ont une influence directe sur les perceptions qu'ont les majoritaires de ces groupes d'individus et celles qu'ont ceux-ci de leur place dans la société d'établissement et de l'épaisseur de la frontière qui les séparent de leurs concitoyens majoritaires. (Bendriss, 2009, p. 68)

## 2. L'ISLAM ET LA LAÏCITÉ

La bipolarité identitaire musulmane/occidentale s'exprime à souhait dans l'incompatibilité présumée entre l'islam et la laïcité. Cette présomption est lourde de conséquences car, si elle s'avère, elle a pour effet immédiat d'exclure de l'aire de la citoyenneté ceux et celles à qui est assignée l'identité musulmane essentialisée. Il est donc primordial de voir de quoi est faite cette incompatibilité, comment elle est construite. À la base du construit, il y a la présomption plus ou moins consciente du caractère univoque de chacun des deux termes, à savoir l'islam et la laïcité. Cette présomption ne résiste pas à l'analyse pour peu qu'on se demande tout simplement : de quel islam et de quelle laïcité s'agit-il ?

L'islam présent le plus souvent à l'avant-scène des médias et des représentations courantes que s'en font les majoritaires est celui des gens désignés comme étant des fondamentalistes, des intégristes, des radicaux, des extrémistes, des islamistes. Peu importe les termes utilisés, ces gens sont rangés pêle-mêle dans des « mouvances » et des « nébuleuses » vouées à l'édification d'États islamiques supposément théocratiques ayant pour emblèmes et fers de lance des pays comme l'Arabie saoudite et l'Iran.

La maquette idéologique sous-jacente à ce type d'État se présente comme l'antithèse de celle d'un État-nation laïc comme on peut s'en rendre compte en dressant sommairement le portrait de ces deux modèles de société (Milot, 2004, p. 101-104). Dans un État-nation laïc, le projet de société est axé sur le bien-être ici-bas ; la souveraineté appartient au peuple, le pouvoir législatif est exercé par des représentants élus par le peuple ; certains de ces représentants sont mandatés pour exercer le pouvoir exécutif ; quant au pouvoir judiciaire, il est confié à des juges élus ou nommés par les représentants élus. Dans un État dit islamique idéal, le projet de société est axé d'abord sur l'Au-delà mais

se veut en même temps une garantie du bien-être ici-bas. La souveraineté appartient à Allah et non au peuple. Assez logiquement, la charia, modèle divin de l'agir humain, est la Loi suprême qui doit régir les sphères du législatif, de l'exécutif et du judiciaire. Idéalement, les détenteurs de ces trois pouvoirs sont les croyants qui connaissent le mieux l'islam, ce qui donne aux experts religieux un statut privilégié.

La maquette de l'État islamique est une utopie qui se donne une légitimité religieuse en prétendant reproduire le modèle de Médine, la première communauté musulmane présentée comme le premier État islamique, celui où toutes les sphères de la vie étaient soumises à l'autorité du Coran et à celle du prophète Mohammed. Cette position et ce type d'islam – l'islamisme ou l'islam politique – sont une utopie : ses tenants, insatisfaits d'un présent qu'ils veulent changer, projettent dans un passé idéalisé ce dont ils rêvent pour l'avenir. En réalité, la maquette idéologique de l'islamisme n'est pas le produit d'un clonage, le clonage de la communauté de Médine, mais plutôt – et paradoxalement – le produit d'un métissage entre l'Occident moderne et l'islam. Il ne s'agit pas d'une donnée traditionnelle de l'islam mais plutôt d'un phénomène récent qui s'inscrit dans l'ère moderne<sup>2</sup>. En effet, l'idéal de l'État islamique présuppose la mise en place d'États-nations souverains au moyen d'un découpage territorial et politique sans précédent dans l'islam. En ce sens, il s'agit d'un héritage colonial.

En même temps, il s'agit d'une réaction à un nouvel état de chose façonné par l'Occident. Ce qui est remis en cause, ce n'est ni le concept ni l'existence de l'État-nation mais plutôt son caractère exogène qui demande à être adapté en fonction de composantes socioculturelles endogènes. En ce sens, on peut dire que l'islamisme est une option politique qui vise la réforme de l'État en instrumentalisant l'islam plutôt – ou tout autant – qu'un mouvement religieux qui instrumentalise l'État à ses fins. L'islam qu'on associe habituellement à l'islamisme est un islam fondamentaliste dans sa compréhension littérale du Coran et son application rigoriste de la charia. Surmédiatisé et surdimensionné dans l'imaginaire<sup>3</sup> des Québécois majoritaires comme un peu partout en Occident, cet islam aux antipodes de la laïcité

---

2. Le premier à avoir articulé l'idéologie de l'État islamique était Abul Ala Maududi (1903-1979), penseur et activiste indo-pakistanaïse fondateur du parti politique religieux Jamaat-e-Islami. Cette idéologie a été reprise par Khomeïni au profit de la révolution islamique iranienne en 1979.

3. S'étant rendue à Huntingdon (environ 60 km de Montréal) après que le maire de cette petite ville eut lancé une opération séduction visant à attirer les immigrants maghrébins, la journaliste Rima Elkoury a recueilli les réactions d'un certain nombre de citoyens, dont les propos suivants : « Il y a des Grecs, des choses comme ça [dans la région]. Mais là, c'est un peu extrême. Avec tout ce qu'on entend, ça fait peur. On n'est pas à Montréal ! Est-ce qu'on va pouvoir marcher dans la rue ? » (*La Presse*, 19 mars 2011, p. A12).

encombre l'avant-scène de l'actualité, ce qui accrédite sa prétention d'être « le vrai islam » en occultant l'islam polymorphe vécu par la majorité des musulmans aussi bien dans le passé qu'à l'heure actuelle. C'est vers cet islam que nous nous tournerons pour en jauger la compatibilité avec la laïcité après avoir examiné de plus près l'univocité apparente de cette dernière.

De même que l'avant-scène de l'islam est occupée par un islam, celui des islamistes, l'avant-scène de la laïcité est occupée par une laïcité, celle de la France ou, à tout le moins, celle qui lui est couramment attribuée. Là aussi, il faut préciser en quel sens on peut parler de laïcité au singulier et comment on doit en parler au pluriel, comme le font les sociologues Baubérot et M. Milot (2011, p. 9-16). Au départ, on constate deux choses : la laïcité n'est pas que française et cette dernière est beaucoup plus complexe que ne le laisse entendre l'expression « la laïcité à la française », comme s'il s'agissait d'un modèle à imiter ou à rejeter. Historiquement, l'émergence graduelle de la laïcité en France a souvent été vécue comme un conflit avec la religion visant son rejet de la sphère publique. Aux États-Unis, dès 1791, la pratique de la laïcité a été inscrite dans le premier amendement à la Constitution sous forme de séparation des Églises et de l'État. Des pays comme la Belgique, le Canada, le Mexique, le Brésil et le Japon ont connu des parcours particuliers qui empruntaient à d'autres pays mais produisaient des formes diverses de laïcité.

Pour ce qui est de la laïcité en France, les critiques dont elle fait l'objet devraient plutôt être adressées au type républicain de citoyenneté. La laïcité et la citoyenneté ont certes des rapports étroits au sens où la laïcité protège les libertés dont les citoyens sont titulaires. Cela ne veut toutefois pas dire que la citoyenneté découle de la laïcité comme un effet découle de sa cause. Tout en se posant en adversaire des prétentions englobantes de la spiritualité catholique, la citoyenneté républicaine en a calqué certains traits par sa tendance à devenir une sorte de religion civile : ce que l'on pourrait appeler la « spiritualité républicaine » réclame des citoyens une adhésion commune si englobante qu'elle relègue leurs particularités dans la sphère privée. Cette conception républicaine de la citoyenneté n'est pas tout à fait en phase avec l'idée d'un État neutre et laïc dans une société devenue pluraliste... Il y a donc lieu de bien faire la part des choses entre la laïcité et une idéologie française de la citoyenneté. Le paradoxe de cette idéologie est que la reconnaissance de l'autre comme égal exige qu'il renonce à ses particularités dans sa façon de vivre et de penser ; il est reconnu comme autre à condition d'être pareil, pourrait-on dire. Cette façon de voir les choses ne doit pas être confondue avec une laïcité pouvant franchir les frontières de la France avec un tant soit peu d'universalité :

La relégation, à l'espace de la vie privée, de toute forme d'expression de l'appartenance religieuse au nom de l'unité du lien social nous informe donc moins sur la laïcité, en tant que concept politique, que sur un

emploi normatif particulier, qui semble (à tort ou à raison) dominant en France. En dehors de l'Hexagone, c'est précisément cet usage qui demeure le plus facilement accessible, même s'il est source de tension depuis son origine (Baubérot et M. Milot, 2011, p. 13).

Outre cette confusion entre la laïcité et une conception républicaine de la citoyenneté française, il faut également signaler la confusion entre la laïcité, un concept politique, et la sécularisation, un concept socioculturel. La sécularisation, vue comme un processus historique plus ou moins indépendant de la volonté des individus et des groupes, se caractérise par le fait qu'une société et une culture s'affranchissent peu à peu de la tutelle du contrôle religieux et de ses conceptions métaphysiques du monde, notamment de sa référence à un Au-delà transcendant vis-à-vis de ce monde-ci (*saeculum*) (Cox, 1966, p. 18). La sécularisation a certes des rapports avec la laïcité mais, si on confond les deux, on perd de vue le fait que « la laïcité constitue, encore plus aujourd'hui qu'hier peut-être, la gouvernance politique d'individus ayant des rapports très divers avec la sécularisation » (Baubérot et Milot, 2011, p. 308). Cela veut dire que des croyants, musulmans comme non musulmans, peuvent très bien adhérer à la laïcité comme mode de régulation politique, tout en conservant un attachement comme individus et comme groupes à la religion comme vecteur de sens à la vie. La confusion entre sécularisation et laïcité peut avoir des effets contreproductifs sur le lien social : si la laïcité devient une valeur en soi qu'il faut vénérer et placer au-dessus de tout, elle risque fort d'être perçue par les croyants comme une quasi-religion rivale qui les force à choisir entre deux choses dont ils ont également besoin.

Contester la valeur universelle de ce qu'on appelle à tort ou à raison la « laïcité française » et constater la pluralité des laïcités dans le monde, ce n'est pas pour autant renoncer à l'usage du terme au singulier pour désigner des traits communs à ces diverses formes de laïcité. On parle alors d'un aménagement sociopolitique qui essaie d'articuler quatre principes (Baubérot et Milot, 2011, p. 307 ; Bouchard-Taylor<sup>4</sup>, 2008, p. 135-136). Les deux premiers principes concernent les finalités poursuivies, à savoir protéger l'égalité par la non-discrimination et garantir la liberté de conscience et de religion. Les deux autres se situent du côté des moyens permettant de réaliser les finalités. Il s'agit de structures institutionnelles que sont la neutralité de l'État à l'égard des croyances et des religions ainsi que la séparation du politique et du religieux, de l'État et de l'Église. La façon d'équilibrer ces principes donne naissance à divers régimes de laïcité. C'est ainsi qu'on peut parler de laïcité plus ou moins « intégrale » et « rigide » ou « souple » et « ouverte ». Bouchard-Taylor

---

4. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) (2008). *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, rapport, Québec, 22 mai. Ci-après désigné par « Bouchard-Taylor » (présidents de la Commission) dans les références de ce chapitre.

(2008, p. 137) précisent que deux autres finalités peuvent s'ajouter aux deux mentionnées plus haut : l'émancipation des individus et l'intégration civique. Pour les commissaires, la laïcité la plus apte à réaliser l'intégration civique n'est pas la laïcité intégrale « républicaine » qui présuppose l'effacement de la différence comme condition préalable à l'intégration ; c'est plutôt la laïcité ouverte qui, tout en reconnaissant la nécessité que l'État soit neutre, reconnaît également l'importance que plusieurs de ses citoyens attachent à la dimension spirituelle de l'existence (*idem*, p. 138-142).

De ce qui précède, on peut assez facilement conclure que l'islam prôné par les islamistes et les intégristes et dont se régalaient les médias est incompatible avec la laïcité. Mais est-ce à dire que l'islam est essentiellement incompatible avec la laïcité et que le seul fait d'être musulman refoule irrémédiablement une personne aux marges de la citoyenneté ? On peut trouver une réponse à cette question au plan des faits : des millions de musulmans sont intégrés comme citoyens à part entière dans des États laïcs tout en conservant leur allégeance à l'islam. Cela laisse supposer qu'au plan de la pensée, il y a une façon de concevoir l'islam qui est en phase avec la laïcité et les finalités qu'elle est censée servir, y compris l'intégration civique. Au cours du xx<sup>e</sup> siècle, plusieurs penseurs musulmans se sont penchés sur la problématique du rapport entre l'État et la religion dans l'islam pour remettre en cause l'idée ou la croyance que l'islam est indissolublement religion et politique, religion et État, depuis ses origines mêmes à Médine. Dans le cadre restreint de ce chapitre, nous nous contenterons de donner quelques exemples de penseurs qui, tout en empruntant des chemins différents, forment un véritable courant laïcisant (Mervin, 2001, p. 179-181).

On peut tout d'abord penser à un pionnier, Ali Abderraziq (1888-1966). Cet Égyptien formé à l'Université d'Al-Azhar et à Oxford était cadî (juge au tribunal religieux) de profession. En avril 1925, il publia un ouvrage, devenu un classique, qui connut trois éditions successives en trois mois et qui allait lui valoir l'interdiction d'exercer toute fonction publique (Abderraziq, 1994 [1925]). À un moment où l'institution du califat dépériissait pour finalement être abolie par Kemal Atatürk en 1924 au grand désarroi de bien des penseurs musulmans, Abderraziq adoptait une approche originale : au lieu de définir le califat idéal, il écrivait l'histoire du califat historique. Chemin faisant, il s'est interrogé sur la nature du pouvoir que le prophète Mohammed exerçait à Médine dans la première communauté musulmane comparativement à celui exercé par les califes qui lui ont succédé à la tête de la communauté. Dans le cas du prophète, son pouvoir était à la fois spirituel et temporel mais ne pouvait être transmis tel quel, ce qui veut dire que l'État créé après sa mort et l'institution du califat étaient des entités séculières. Se trouvaient ainsi séparés pour la suite des temps le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel que seul le prophète, à titre exceptionnel, avait pu réunir sous son autorité.

Plus récemment, Mohamed Chérif Ferjani (2005; 1991), un adepte inconditionnel des droits de la personne et de la laïcité, dénonce à la fois le totalitarisme des élites séculières occidentalisées qui détournent la démocratie à leur propre profit, et le totalitarisme des islamistes qui piétinent les droits de la personne en prétendant servir les « droits de Dieu » (Milot, 2009, p. 52-53). En liant indissolublement les droits de la personne à la laïcité de l'État, Ferjani, tout comme Abderraziq, heurte de front la croyance bien ancrée que l'islam est à la fois et indissociablement religion et politique. Pour lui aussi, l'association de la religion avec la politique à Médine sous l'autorité de Mohammed n'était que circonstancielle et elle a pris fin avec la mort du prophète. Pour en convaincre ses coreligionnaires, il réinterprète en ce sens contextuel non seulement le Coran et la Tradition du prophète, mais aussi l'histoire subséquente de la collectivité musulmane.

Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985), ingénieur de profession, lui aussi adepte des droits de la personne, poursuit le même objectif ultime que Ferjani, à savoir faire cesser les atteintes à la démocratie et les violations systémiques des droits de la personne commises au nom de l'islam (Taha, 1971). Pour atteindre cet objectif, Taha et Ferjani entreprennent de démontrer que les droits de la personne doivent être respectés non pas malgré l'islam mais en raison d'une compréhension renouvelée du Coran et de l'exemple du prophète (Milot, 2009). Le chemin qu'emprunte Taha n'est toutefois pas, à première vue, celui de la laïcité adopté par Ferjani. Il est en un sens plus radical puisqu'il propose une recontextualisation globale du Coran et de l'exemple normatif du prophète. Au cœur de sa démarche, il y a la prise de conscience que sous l'emprise de la charia traditionnelle, il y a deux catégories de citoyens qui sont victimes de discrimination : les non-musulmans en raison de leur religion et les femmes en raison de leur sexe. La charia échoue donc au test d'égalité qui est le fondement même de la société humaine. Cette prise de conscience cohabite avec la conviction profonde que l'islam bien compris est en phase avec les valeurs fondamentales qui sous-tendent la démocratie et les droits de la personne. Pour lui, donc, la charia a fait son temps utile parce qu'elle correspond à une période révolue dans l'évolution de l'humanité, une période pour laquelle les révélations coraniques à Médine (622-632) fournissaient des repères particuliers convenant au stade de développement de la société d'alors. Il faut donc revenir aux révélations de la période mecquoise (610-622), en ressaisir les grands principes égalitaires et en dériver un nouveau train de mesures en phase avec la démocratie et les droits de la personne. C'est ce que Taha (1971) appelle « le deuxième message de l'islam » qui doit au plus tôt remplacer le premier cristallisé dans la charia.

Taha ne parle pas de laïcité, ce qui aurait été difficilement pensable dans la société soudanaise alors coïncée, d'une part, entre la pression fondamentaliste exercée par Hassan Tourabi, leader des Frères musulmans, et, d'autre

part, le régime autocratique du général Nimeyri qui s'était aliéné l'appui des populations non musulmanes et non arabes du Sud et qui devait s'assurer l'appui de fondamentalistes pour conserver le pouvoir. La pensée de Taha rejoint toutefois les finalités que la laïcité vise à réaliser, à savoir l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion. À cet égard, sa pensée reflète une conception citoyenne de l'État qu'on pourrait mettre en parallèle avec celle de John Locke à l'enseigne du *jus naturale* (droit naturel)<sup>5</sup>.

Compte tenu de ce qui précède, il n'est pas étonnant de constater que le traducteur et fervent disciple de Taha, Abdullahi An-Na'im, a fait l'arrimage entre la pensée citoyenne de Taha et la laïcité. Ex-doyen de la Faculté de droit de l'Université de Khartoum, ce juriste vit depuis plusieurs années aux États-Unis où il est professeur à l'Emory School of Law. Dans son ouvrage (An-Na'im, 2008), il fustige le concept d'État islamique qu'il considère comme contraire à la tradition islamique. Il préconise clairement « un État laïc qui fait des lois pour tous les citoyens en laissant à chacun l'espace nécessaire pour vivre selon ses convictions religieuses », ce qui l'amène à déclarer : « Pour être musulman par libre choix, ce qui est la seule façon d'être musulman, j'ai besoin d'un État laïc. Par État laïc, je veux dire un État qui est neutre par rapport à la doctrine religieuse, [...] » (Milot, 2009, p. 184, 186<sup>6</sup>). Dans cette optique, il soutient que la pensée de Taha offre une légitimation religieuse, une base islamique pour les bienfaits constitutionnels de la laïcité.

À première vue, on peut se demander comment An-Na'im peut parler de l'avenir de la charia dans un État laïc. Il faut donc préciser quel sens il donne au terme charia. Il fait une distinction importante entre le concept et le contenu de la charia. Le concept, cautionné par l'autorité de textes divinement révélés, c'est l'idée qu'il y a une voie éthique que tracent les valeurs et les normes fondamentales de l'islam. Ce concept est toujours valable. Par contre, le contenu pratique de la charia exposé dans le *fiqh* (jurisprudence) relève de l'interprétation humaine des textes sacrés et il change selon le contexte

- 
5. Ce parallèle entre Taha et Locke a été développé par Milot (2009, p. 142-155) qui conclut : « On peut dire que, pour eux, certains droits appartiennent de façon évidente aux individus en tant qu'êtres humains créés par Dieu, du fait que ces droits existaient dans l'état de nature, antérieurement à toute société. En entrant en société civile à la suite d'un "contrat social", les humains ont remis à l'État seulement le droit de faire respecter les droits naturels et non pas ces droits eux-mêmes puisqu'ils sont l'œuvre du Créateur. On peut également dire que, dans un cas comme dans l'autre, une ferme adhésion au droit naturel trouve une légitimation dans la croyance religieuse. Ainsi, par le droit naturel qui sanctionne la dignité inaltérable de l'être humain, la pensée de Taha rejoint les assises philosophiques des droits et libertés de la personne ».
  6. Compte tenu du contexte et du sens qu'An-Na'im donne aux termes *secular* et *secularism*, nous avons choisi de traduire ces expressions par « laïc » et « laïcité », ce qui est en consonance avec la position éclairante adoptée par Baubérot et Milot (2011, p. 14-16).

historique. Quand An-Na'im parle, en sous-titre de son ouvrage, de «renégocier l'avenir de la charia dans un État laïc», il ne s'agit pas de vouloir injecter dans la loi commune de cet État le contenu maintenant archaïque élaboré par les juristes des premiers siècles de l'islam. Ces juristes ont fait une œuvre colossale qui a permis d'intégrer dans l'islam les pratiques des cultures ambiantes qui étaient jugées conformes aux grands principes religieux. C'est justement cette tâche que doivent reprendre à leur compte les juristes d'aujourd'hui pour tracer une voie éthique qui soit praticable dans le monde actuel. Aux musulmans qui souscrivent aux droits et libertés de la personne dans un État de droit, l'approche proposée par An-Na'im dans le sillage de Taha offre une puissante légitimation religieuse et de solides assises à leur appartenance citoyenne.

Ces quelques exemples illustrent le fait que, dans l'islam, le rapport entre religion et politique, entre l'islam et l'État est loin d'être aussi univoque que le prétendent les islamistes et les intégristes. L'islam tapageur et les frasques de ces derniers ont beau occuper l'avant-scène des représentations courantes, elles ne peuvent occulter les courants de pensée et d'action des femmes et des hommes qui, quotidiennement, apportent leur contribution à l'édification de la cité en étant fermement convaincus que c'est là le premier devoir que leur dicte l'islam d'aujourd'hui.

### 3. L'ISLAM ET L'ÉGALITÉ ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES

La représentation dominante qu'on se fait de l'islam érige celui-ci en Altérité étrange et évacue tout partage de valeurs communes avec lui. Bien que les valeurs de l'islam soient comparables à celles du judaïsme et du christianisme dans la lignée desquels il se situe, les discours convergent pour le présenter comme étant en conflit avec les autres religions, et manifestant ou dissimulant la volonté de saborder les valeurs judéo-chrétiennes. Aujourd'hui, les valeurs communes auxquelles l'islam est considéré ne pas adhérer sont, comme vu précédemment, celles de laïcité, de liberté, de droits des femmes et d'égalité des sexes. Cette représentation d'un islam aux valeurs aux antipodes de celles de la société québécoise s'agrège à des moments-clés et donne lieu à des débats publics qui renforcent la visibilité de celui-ci. Ainsi, en 1994 il était question du voile; en 2001-2002, des certificats de sécurité et de la mesure d'exception; en 2005, de l'instauration en Ontario d'un tribunal islamique basé sur la charia; en 2006-2007, des accommodements raisonnables; en 2009, du port des signes religieux au sein de la fonction publique et des services publics québécois; en 2009, du niqab ou voile intégral; et en 2009-2010, de la laïcité et de l'identité nationale.

S'il est sain qu'aient lieu dans une société des débats publics sur des sujets d'actualité, il est en revanche malsain que ceux-ci créent un climat d'hostilité à l'encontre d'un groupe particulier et le livre à la vindicte publique. Or, loin d'être constructifs, les débats que nous rappelons et qui embrassent l'idée d'une confrontation entre l'islam et l'Occident ont donné lieu à des amalgames et des dérapages à connotation raciste et servi de défouloir à une frange de la population qui a affiché son mépris et sa suffisance contre les musulmans tout particulièrement. Et chaque débat est une étape de plus dans la stigmatisation des Québécois de culture musulmane.

En effet, si la présence de l'islam dans l'espace public ressort toujours clairement dans ces débats comme une source de problèmes, c'est surtout le « statut » ou la « condition » de la « femme musulmane » qui semble préoccuper dans divers milieux qui ont redonné une visibilité aux problématiques féministes. On assiste depuis à un usage surabondant de la notion d'égalité pour décrire par la négative les conditions de vie des musulmanes et à son instrumentalisation pour déplorer les rapports inégalitaires entre musulmanes et musulmans. Et c'est précisément dans le contexte des moments-clés cités plus haut que sera mise en relief la notion de l'égalité des sexes donnant à voir les formes racistes de la construction de celle-ci. Des revendications hostiles au port du voile et aux demandes d'accommodements culturels et religieux se feront alors sous la bannière de celle-ci dans une sorte de ring idéologique où l'enjeu se simplifie. Qui devra primer sur l'autre? Le pluralisme religieux ou l'égalité des sexes? Qui aura le dernier mot? Le féminisme ou le multiculturalisme? L'attente d'un *knockout* risque d'être longue.

En prenant un caractère raciste, l'actualisation du principe de l'égalité entre les femmes et les hommes donne à voir celui-ci, d'une part, comme absent de la pensée, des références, des habitus et des aspirations des musulmans mais, d'autre part, comme incarné dans le groupe majoritaire pour qui il serait une norme sociale et juridique et le fondement des relations sociales de sexes. Ainsi, les contextes discursifs où est débattue la question de l'égalité renvoient celle-ci à une identité nationale supposée non marquée par les catégories de sexe et à un espace sociétal où elle aurait acquis, grâce aux luttes féministes, le statut de norme. Une norme qui aujourd'hui serait constitutive de l'unité du groupe majoritaire. Un groupe social qui se définit par le principe commun d'égalité et dont les membres se sentent égaux entre eux parce que partageant celui-ci mais aussi supérieurs par rapport à un autre groupe social qui n'aurait pas atteint la maturité ou la conscience critique nécessaire à son intériorisation. Or, cette vision participe à la construction de la différence entre les deux groupes, et les hiérarchise, instituant des rapports de pouvoir fondés sur des identités de « race » puisque cette notion d'égalité qu'on invoque est moins saisie en termes de rapports de domination et de pouvoir entre majoritaires et minoritaires ou en termes de rapports de domination de genre

au sein du groupe majoritaire, mais davantage en termes de rapports de domination au sein du groupe minoritaire musulman<sup>7</sup>. L'inégalité, qui aurait un territoire précis aux frontières définies, devient alors un marqueur de « race ». Tout comme la violence sexiste.

Or, tout en étant conscients des inégalités et des rapports de pouvoir qui existent au sein des sociétés et des groupes musulmans et tout en les dénonçant, nous remettons en question la représentation généralement admise des musulmanes comme ne pouvant marquer de résistance au dispositif de domination de genre parce qu'elles auraient intériorisé une position subalterne et qu'elles l'auraient incorporée dans leurs mentalités et leurs pratiques et comme étant enclines à se contenter de la place qui leur est assignée et à obéir aux diktats de la religion et des hommes sans le moindre tressaillement. Le voile qu'on présente uniquement comme symbole de soumission (et seul signe d'oppression dans les discours dont nous parlons) ne suggère-t-il pas

- 
7. Pourtant, des études indiquent une toute autre réalité au Québec quant à l'égalité de fait entre les femmes et les hommes qui n'est pas encore accomplie. Par ailleurs, suivant le premier plan d'action gouvernemental pour l'égalité entre les femmes et les hommes (2007-2010), un deuxième plan d'action intitulé *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait* est lancé en janvier-février 2011. À cette occasion, quarante-et-une organisations ont déposé un mémoire devant la Commission des relations avec les citoyens dont la Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes et le Comité de réflexion sur la situation des femmes immigrées et racisées qui ont noté avec stupéfaction ceci et je les cite: « En tant que Table de concertation qui intervient régulièrement auprès du gouvernement pour toutes les questions liées à l'Immigration, y compris pour les femmes de ce groupe, nous tenons tout d'abord à réitérer notre surprise de constater que nous ne faisons aucunement partie au départ de la liste des groupes visés par cette consultation et que de surcroît, un seul groupe de femmes immigrantes apparaissait sur cette liste d'une quarantaine de groupes. Pourtant, selon les données statistiques de 2006, les femmes immigrantes représentent plus de 11 % de la population féminine du Québec, 45,8 % des femmes de la Ville de Montréal et 26,14 % des femmes de la région métropolitaine de recensement (RMR) de Montréal. Il était évident qu'elles étaient largement sous-représentées dans la liste de votre consultation. Nous profitons donc de cette occasion pour souligner le problème de représentativité des groupes retenus dans le cadre de cette consultation en regard du poids démographique et économique des femmes immigrantes de cette province ». La Table et le comité de réflexion ont intitulé leur mémoire *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait: TENONS COMPTE DE TOUTES LES FEMMES!* Le 10 mars 2011, le Comité de réflexion sur la situation des femmes immigrées et racisées, créé en avril 2008, s'est doté d'une structure organisationnelle et a adopté pour nom le Réseau d'action pour l'égalité des femmes immigrées et racisées du Québec. Il a pour objectif précisément d'œuvrer, dans la société québécoise, à une égalité de fait pour les femmes issues des groupes minorisés, question qui ne soulève pas la passion des foules. En 2009, le taux de chômage des femmes issues de l'immigration est autrement plus élevé (13,9 %) que celui de la moyenne nationale (7,6 %). Celui des Québécoises d'origine arabe est le plus élevé, soit 17 %. Enfin rappelons que selon le recensement de 2006 effectué par Statistique Canada, le taux de chômage des Québécois d'origine maghrébine était de 28 % alors qu'il était de 7 % pour ce qui est de la population générale.

précisément cet état d'infériorité dans lequel les musulmanes se trouveraient et dont elles ne semblent pas vouloir ou pouvoir s'émanciper? Alors, comme elles ne sont pas, dans ces conditions, en position de lutter pour leurs droits et d'aspirer à un niveau d'égalité avec les hommes, on le fait pour elles et en place d'elles (sauf pour les musulmanes «affranchies»/bonnes citoyennes estimées avoir fait leurs valeurs des Lumières et avoir rompu avec celles ténébreuses des sociétés musulmanes). À travers ces débats sur l'inégalité des sexes et le sexisme en islam qui masque mal un certain paternalisme au relent de colonialisme, rarement la défense des Québécoises musulmanes n'aurait été aussi vigoureusement portée. Et ce constat est vrai aussi bien au niveau national qu'international, les deux dimensions étant étroitement liées du fait des répercussions des événements géopolitiques sur les musulmans et les Arabes où qu'ils soient établis en Occident (Corm, 2005).

En effet, si nous nous transposons dans le contexte international, rarement aussi un intérêt n'a été autant porté aux femmes musulmanes et arabes que lorsqu'il s'est agi d'envahir et d'occuper leur pays<sup>8</sup>. Ainsi ont été menées les guerres dites de pacification par des armées dites de libération pour «offrir» la liberté aux Irakiennes et aux Afghanes. On s'est servi de la cause des femmes pour faire croire à une guerre qui servirait la démocratie, la justice et l'égalité. En fait, ce paravent humanitaire masquait une visée militariste: celle d'occuper l'Irak et l'Afghanistan. Dans ces deux pays, les conditions des femmes à tous les niveaux se sont gravement détériorées depuis. Celles des hommes et des enfants aussi. Quant à celles des minorités, elle est préoccupante (Cazes, 2004; Chaliand, 2007).

La vision dominante d'un monde arabe et musulman vivant soit dans l'autocratie, soit dans le chaos<sup>9</sup>, est largement partagée en Occident. Rarement la troisième voie est-elle présentée, celle de sociétés civiles appelant de leurs vœux une transition vers la démocratie. Mais celle-ci ne pouvait être vue d'un bon œil par les pouvoirs en place dans les sociétés occidentales qui, sourds aux slogans *kifaya*, *barakat*, *khalass* (ça suffit/assez/stop/y'en a marre)<sup>10</sup> partout lancés, préfèrent un confortable *statu quo* dans cette région du monde. Dans

8. C'est encore au nom des femmes que des dirigeants et grands médias occidentaux ont soutenu des régimes autocratiques tel celui de Ben Ali ou de Moubarak présentés comme des remparts des droits des femmes contre les islamistes.

9. En février 2011, lors de la transmission par Anne-Marie Dussault par le Réseau de l'information (RDI) d'un reportage de Jean-François Lépine qui couvrait les manifestations de la place Tahrir au Caire, celui-ci a parlé du chaos qui régnait sur place. Anne-Marie Dussault a alors répondu: «le chaos, c'est la normalité là-bas». Les sociétés arabes sont souvent perçues comme frappées d'entropie.

10. Derrière les slogans «*kifaya*» (Égypte), «50 ans *barakat*» (Algérie), «*khalass*» (Liban), etc., des mouvements d'opposition et de contestation qui réclament le changement et la démocratisation des institutions s'activent.

les pays arabes et musulmans, bien que n'ayant pas connu une mobilisation populaire contre les régimes en place (sauf en Iran en 1979 et en 2009) de l'ampleur de celle qu'il nous est donné de voir actuellement, les sociétés civiles (et non pas la rue arabe comme cela est dit avec un certain dédain dans certains discours) ont de tout temps investi le champ de la contestation et de la revendication pour réclamer démocratie, justice sociale et respect des droits humains<sup>11</sup>. Or, les gouvernements occidentaux, dont celui canadien, estimant que l'heure n'a pas encore sonné pour ces peuples d'entamer un processus démocratique, car ils n'auraient pas encore atteint la maturité nécessaire pour un tel changement<sup>12</sup>, optent plutôt pour le maintien de régimes despotiques qui servent à merci leurs intérêts et jugulent tout mouvement de protestation. Les mouvements des femmes, en plus de mener des luttes sociales et politiques avec des hommes de leurs sociétés, se mobilisent pour la reconnaissance des droits spécifiques des femmes et l'établissement d'une égalité de droit et de fait entre celles-ci et les hommes. Et elles marquent des gains même s'il est autrement plus ardu de mener des luttes dans des sociétés aux régimes autoritaires et aux institutions sexistes et corrompues. Inscrites dans le mouvement du monde, les femmes arabes et musulmanes sont de tous les rassemblements internationaux de promotion et d'action en faveur de l'avancement des droits des femmes<sup>13</sup>.

- 
11. Contestations et revendications occultées par la thèse dominante en Occident de l'exception arabe et musulmane en matière de transition démocratique condamnant cette région du monde au stalisme.
  12. Pour justifier les invasions et occupations militaires, le *statu quo* et le soutien à la répression populaire dans les sociétés arabes et musulmanes, les gouvernements étasunien, canadien et européens puisent abondamment dans la rhétorique d'une région marquée par la tyrannie, le désespoir et la colère et qui produit des hommes et des mouvements menaçants pour la sécurité des sociétés occidentales et leurs amis. Par ailleurs, en 2003, Bush et son administration se sont investis de la grandiose mission (le mythe du devoir d'intervention) d'implanter leurs valeurs de démocratie dans cette région par la mise en œuvre d'une doctrine de remodelage du Grand Moyen-Orient et d'une stratégie de liberté avancée. Huit ans plus tard, on n'a pas fini de compter les dommages causés par cette doctrine. Se dessine actuellement une autre intervention militaire occidentale dans la région, en Libye cette fois-ci, par ceux-là mêmes qui ces dernières années ont développé d'étroites relations économiques et commerciales avec Kadhafi en plus de conseiller et d'armer les forces libyennes. En échange, Kadhafi leur ouvrait l'accès au pétrole et à de juteux contrats. En outre, l'Union européenne a confié au colonel qui bafoue les droits fondamentaux et des nationaux et des étrangers, la gestion en amont de la migration subsaharienne qui cherche à transiter par la Libye.
  13. Lancée en 2000 par la Fédération des femmes du Québec, la Marche mondiale des femmes contre la pauvreté et la violence faite aux femmes a reçu la participation de 161 pays. À Montréal la marche s'est déroulée le 14 octobre et quelque 30 000 personnes y ont pris part. À Paris, la marche qui a eu lieu le 12 juin a été jointe par 10 000 individus. Celle qui a eu lieu à Rabat le 12 mars a mobilisé au-delà d'un million de femmes et d'hommes qui ont marché côte à côte.

Les récentes révoltes et manifestations populaires qui ont secoué les sociétés arabes, et auxquelles ont pris part aussi bien des hommes que des femmes<sup>14</sup>, montrent que ceux-ci et celles-ci ne réclament pas l'établissement de l'islam mais l'instauration de la démocratie et des libertés publiques, le respect des droits humains, la modification des constitutions, des élections transparentes, l'alternance dans l'exercice du pouvoir, la non-libéralisation des systèmes éducatifs et sanitaires, un juste accès à l'éducation, à la formation et à l'emploi, une meilleure gestion des ressources et un meilleur partage des richesses, la fin de la pratique de la corruption et du népotisme, enfin, l'égalité pour toutes et tous. Ces contestations sociales ne sont pas fondées sur des aspirations idéologiques d'inspiration islamique, mais bien sur des aspirations démocratiques<sup>15</sup>. Si ces mobilisations populaires auxquelles participent les femmes ne sont pas un constat de l'attachement des peuples arabes et musulmans aux valeurs de paix, de liberté, de justice et d'égalité, alors c'est que le constat suivant s'applique, comme l'a dit Edward Saïd : « ayant à s'opposer irréductiblement à la région du monde qu'il considérait comme "autre" que la sienne, l'orientalisme n'a pas été capable de s'identifier à l'expérience humaine, ni même de la considérer comme une expérience » (Saïd, 1980, p. 353).

Ce bond vers le contexte international est important pour comprendre les catégorisations sociales dominantes qui prennent forme à un niveau micro-social, mais qui s'inscrivent aussi dans celui, macrosocial. Ces catégorisations et les discours qui les sous-tendent sont à l'origine des visions stigmatisantes qui mobilisent l'opinion publique et qui nourrissent un racisme aujourd'hui décomplexé et respectable et qui bat en brèche le principe même d'égalité en différenciant une part des citoyens du Québec. Il est temps que nous sortions de la construction d'une fausse vision d'un monde occidental qui baignerait dans la lumière et d'un monde arabo-musulman qui vivrait dans l'obscurité ainsi que d'un « faux dilemme », entre antisexisme et antiracisme (Delphy, 2005).

## CONCLUSION : L'ISLAM ET LA MENACE À LA COHÉSION SOCIALE ET AU VIVRE-ENSEMBLE

Les débats publics qui ont cours actuellement dans la société québécoise s'ordonnent autour des thèmes de laïcité et d'égalité entre les femmes et les hommes et s'articulent autour d'une approche essentialiste et culturaliste

14. Par leur participation massive aux révoltes populaires, les femmes montrent *de facto* leur égalité avec les hommes.

15. C'est pourtant sous la main islamiste qui serait derrière les mouvements de soulèvements populaires dans les sociétés arabes que plusieurs médias occidentaux ont rapporté ceux-ci.

d'entités culturelles antagoniques. Situait l'enjeu des rapports majoritaire/minoritaire sur le mode du conflit entre deux groupes apparemment définis et délimités, ils portent avant tout sur l'islam. S'exprimant généralement sur un ton peu amène, ils sont ravivés par la conscience de la proximité dans l'espace social d'un groupe minoritaire qui, étant situé complètement à rebours du sens de l'histoire de la modernité, semble prendre le contre-pied de celle-ci. Par l'adoption le plus souvent d'une approche comparative d'un « nous » opposé à un « eux », ces débats, en mobilisant les notions de laïcité et d'égalité des sexes, laissent sous-entendre que la laïcité et l'égalité des sexes ne concernent que les seuls Québécois musulmans et réactivent du coup le thème d'identité nationale qui convoque ceux de l'immigration et de l'insécurité. Cautionnant la thèse du choc des civilisations et usant d'une différenciation intercatégorielle et d'une hiérarchisation identitaire, ils indiquent la position sociale du majoritaire et définissent le type de relation à entretenir avec l'Autre-musulman. La laïcité, la liberté et l'égalité entre les femmes et les hommes d'une part, le fanatisme religieux, l'assujettissement et la subordination des musulmanes d'autre part, sont autant de marqueurs culturels largement évoqués dans divers espaces discursifs pour signifier la frontière symbolique entre des majoritaires qui ont pris sur leur vie et des musulmans chevillés à un destin commun lesté par le fatalisme et la résignation.

En effet, la sélection de termes précis par lesquels sont généralement nommés les musulmans, les contextes dans lesquels se fait cette dénomination et l'approche comparative utilisée pour rendre compte de leur différence sont révélateurs du processus d'ethnisation, d'identification et de mise en catégories dont ils sont l'objet et contribuent ainsi à définir le type de relations sociales qu'on va nouer avec eux, les limites spatiales qu'on va leur imposer et la distance qu'on va maintenir à leur égard. Placé dans une catégorie facilement identifiable et tenu à distance pour la protection de l'identité nationale, l'Autre-musulman est à l'extrême périphérie tant la frontière qui le sépare du majoritaire est épaisse, et l'épaisseur de celle-ci se mesure à l'évaluation qu'on se fait de la différence dont il est porteur et à la comparaison qu'on établit entre ses valeurs et celles de la société majoritaire. S'installe alors un schéma type bien rôdé à force de récurrence où chaque fois qu'on débat des thèmes « laïcité », « égalité entre les femmes et les hommes » ou encore « sécurité et identité nationales », on agite l'ogre vert mangeur de valeurs universelles.

Alors que la question de la laïcité est présentée le plus souvent sous l'angle de la protection contre l'offensive islamique dont elle serait l'ultime rempart, d'un instrument indispensable à l'intégration et d'une barrière contre les communautarismes et les demandes d'accommodements raisonnables, celle de l'égalité des sexes l'est sous celui d'un rapport de domination entre les musulmans et leurs femmes opprimées. Sous ces angles, les débats sur ces

deux notions censées avoir une portée universelle, suggèrent fortement une menace de l'islam contre le corps civil de la nation et la « paisibilité » de la collectivité et nuisent à une réelle intégration des musulmans.

Ce sentiment d'être menacé est dû, d'une part, à l'association de l'islam au conflit, à la guerre et au terrorisme; d'autre part, à la peur d'un recul des avancées sociales et d'une subversion des valeurs et principes modernes et universels. En tant qu'entité extérieure et ennemi intérieur, l'islam terrifie et sa proximité indispose. La présumée menace devient implicitement une arme d'exclusion et de discrimination. Faut-il voir là l'influence de l'idéologie néo-orientaliste dont le schéma d'un axe où s'opposent le bien et le mal donne du musulman une figure infra-humaine génétiquement et culturellement orientée vers la recherche du désordre et de la destruction?<sup>16</sup>

## BIBLIOGRAPHIE

- Abderraziq, A. (1925). *Al-Islam wa usul al-hukm fi al-Islam; L'islam et les fondements du pouvoir* (1994). Traduction et présentation d'Abdou Filali Ansari, Paris / Le Caire, La Découverte / CEDEJ.
- Abu-Lughod, L. (2002). « Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others », *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, septembre, p. 783-790.
- Amnistie internationale – Afghanistan (2010). « Human rights in Islamic Republic of Afghanistan », rapport, <<http://www.amnesty.org/en/region/afghanistan/report-2010>>, consulté le 27 mars 2011.
- Amnistie internationale – Irak (2010). « Les droits humains en République d'Irak », rapport, <<http://www.amnesty.org/fr/region/iraq/report-2010>>, consulté le 27 mars 2011.
- An-Na'im, A.A. (2008). *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, Harvard University Press.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown and Company.
- Baubérot, J. et M. Milot (2011). *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Bendriiss, N. (2009). « Les représentations sociales des Québécoises d'origine arabe: quels impacts dans la société en général et sur le marché du travail en particulier? », *Les Cahiers de la CRIEC*, n° 33, p. 59-76.

---

16. À l'émission *Bazzo.tv* du 24 février 2011, dans une discussion intitulée « Qui sortira gagnant de la crise égyptienne? », l'invitée Djemila Benhabib a affirmé que la violence s'inscrivait dans l'ADN, dans le code génétique de la confrérie des Frères musulmans. Cette affirmation raciste fait des Frères musulmans des individus naturellement programmés à la violence. Selon la vision essentialiste de Benhabib, l'islam expliquerait tout comportement émanant d'individus d'appartenance musulmane. Si le conservatisme musulman et le radicalisme islamique de même que l'influence des groupes qui y adhèrent nous interpellent, nous réfutons une vision qui essentialise des musulmans fussent-ils radicaux tout autant qu'une vision culturaliste du reste.

- Bendriess, N. (2009). « Femmes arabes, ethnicisation et luttes identitaires », dans Paul Eid (dir.) *Pour une véritable intégration : droit au travail sans discrimination*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Montréal, Fides, p. 175-185.
- Butler, J. (2005). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.
- Bozarslan, H. (2008). *Une histoire de la violence au Moyen-Orient – de la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaïda*, Paris, La Découverte.
- Cazes, S. (2004). *La guerre en Irak, le livre noir*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».
- Chaliand, G. (2007). *L'Amérique en guerre, Irak-Afghanistan*, Monaco, Éditions du Rocher.
- Chambon, A. (1994). « Les termes de l'échange : organisation notionnelle et cohérence narrative dans les discours ethnique », dans K. Fall, D. Simeoni et G. Vignaux (dir.), *Mots représentations, enjeux dans les contacts interethniques et interculturels*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 93-105.
- Chebel, M. (2005). *L'islam et la raison : Le combat des idées*, Paris, Éditions Perrin.
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles – CCPARDC (2008). *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, rapport, Québec, 22 mai.
- Corm, G. (2005). *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte.
- Costa-Lascoux, J. (2001). « L'ethnicisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, n° 2, p. 123-138.
- Cox, H. (1966). *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, MacMillan.
- Crenshaw, K.W. (2005). « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, p. 51-82.
- Delphy, C. (2008). *Classer, dominer : Qui sont les autres?* Paris, La Fabrique.
- Delphy, C. (2002). « Antiracisme ou antisexisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles questions féministes*, vol. 25, n° 1, p. 59-83.
- Dijk, T. (1984). *Prejudice in discourse : An analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*, Amsterdam, John Benjamins.
- Dorlin, E. (2005). « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études de genre », *Cahiers du genre*, n° 39, p. 83-107.
- Elkoury, R. (2011). « Balade à Huntingdon », *La Presse*, 19 mars, p. A12.
- Feldman, A. (2005). « On the actuarial gaze, from 9/11 to Abu Ghraib », *Cultural Studies*, vol. 19, n° 2, p. 203-226.
- Ferjani, M.C. (2005). *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard.
- Ferjani, M.C. (1991). *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- Gresh, A. (2001). « Islamophobie », *Le Monde diplomatique*, novembre.
- Haenni, P. et H. Tammam (2003). « Un usage inédit de la religion : l'islam branché de la bourgeoisie égyptienne », *Le Monde diplomatique*, septembre.
- Hamel, C. (2005). « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations et Sociétés*, vol. 17, nos 99-100, mai-août, p. 91-104.
- Hentsch, T. (1988). *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Éditions de Minuit.

- Human Rights Watch (2010). «The “Ten-Dollar Talib” and women’s rights: Afghan women and the risks of reintegration and reconciliation», rapport, 13 juillet, <<http://www.hrw.org/en/reports/2010/07/13/ten-dollar-talib-and-women-s-rights>>, consulté le 27 mars 2011.
- Jamal, A. (2008). «Civil liberties and the otherization of Arab and Muslim American», *Race and Arab Americans before and after 9/11: From Invisible Citizens to Visible Subjects*, New York, Syracuse, p. 114-130.
- Joseph, S. et S. Slyomovics (2000). *Women and Power in the Middle East*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Kalimapour, R.Y. (2000). «Media images of Arabs, Muslims and the Middle East in the United States», dans Leo A. Gher et Hussein Y. Amin (dir.), *Civic Discourse and Digital Age Communications in the Middle East*, Stanford, Ablex Publishing Corporation, p. 55-69.
- Karim, H.K. (2003). *Islamic Peril: Media and Global Violence*, Montréal, Black Rose Publications.
- Laprise, A. (2011). *Coupables d’être étrangères: le camp des femmes de Kingston 1939-1943*, Montréal, Athéna Éditions.
- Lépinard, E. (2005). «Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe», *Cahiers du genre*, n° 39, p. 107-135.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York, Pantheon.
- Mervin, S. (2000). *Histoire de l’islam. Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion.
- Milot, J.-R. (2009). *Égalité hommes et femmes dans le Coran: l’interprétation audacieuse de Mahmoud Mohamed Taha*, Montréal, Éditions Médiaspaul.
- Milot, J.-R. (2004). *L’islam – Des réponses aux questions actuelles*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, coll. «En question», n° 7.
- Naber, N. (2008). «Look, Mohamed the terrorist is coming! Cultural racism, nation-based racism, and intersectionality of oppressions», dans A. Jamal et N. Naber (dir.), *Race and Arab American before and after 9/11: from Invisible Citizens to Visible Subjects*, New York, Syracuse. p. 276-304.
- Razack, H.S. (2008).  *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto, University of Toronto.
- Roy, O. (2005). *La laïcité face à l’islam*, Paris, Stock.
- Saïd, W.E. (1997). *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Londres, Vintage.
- Saïd, W.E. (1980). *L’orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, Paris, Seuil.
- Shaheen, J.G. (2001). *Reel Bad Arabs. How Hollywood Vilifies a People*, New York, Olive Branch Press.
- Siblot, P. (2005). «Les fanatiques et le discours colonial», *Discours de violence au nom de la foi*, Paris, ENS Éditions, n° 79, novembre, p. 73-81.
- Sales-Wuillemin, E. (2006). *La catégorisation et les stéréotypes en psychologie sociale*, Paris, Dunod.
- Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes – TCRI et le Comité de réflexion sur la situation des femmes immigrées et racisées (2011). «Pour que l’égalité de droit devienne une égalité de fait. Tenons compte de toutes les femmes!», mémoire présenté devant de la Commission des relations avec les citoyens, Montréal, 1<sup>er</sup> février, <<http://www.tcric.qc.ca/pdf/nouveautes/Memoire-01-02-2011.pdf>>, consulté le 27 mars 2011.

- Taha, M.M. (2002). *Un islam à vocation libératrice (Al-risala al-thaniya min al-islam)*, traduit de l'arabe par Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe, Paris, L'Harmattan.
- Taha, M. M. (1987). *The Second Message of Islam (Al-risala al-thaniya min al-islam)* traduit de l'arabe par Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse, Syracuse University Press.
- Taha, M.M. (1971). *Al-risala al-thaniya min al-islam [Le second message de l'islam]*, 5<sup>e</sup> éd., Omdurman.



*Partie*

---

3

LA DIVERSITÉ ET  
LES PRATIQUES SOCIALES



# L'INTERVENTION INTERCULTURELLE À LA LUMIÈRE DE LA THÉORIE DE JÜRGEN HABERMAS

André Jacob

## RÉSUMÉ

*Cette réflexion sur l'intervention dite interculturelle part de l'hypothèse que la culture est souvent pensée comme une caractéristique essentielle réifiée d'une personne. Le cadre théorique de Jürgen Habermas sur la théorie de l'agir communicationnel balise l'analyse du discours sur l'intervention interculturelle. Le concept central d'interprétation comme celui de culture intéresse au premier chef la négociation de définitions de situations susceptibles de consensus. Dans ce modèle d'action, le langage occupe une place prééminente. Dans cette perspective d'analyse, la culture n'est pas un en-soi abstrait. Elle s'inscrit dans les références idéologiques des classes dominantes. Les différences culturelles sont des constructions sociales qui servent la plupart du temps à justifier le statut de dominant parce qu'on encadre les «différents» dans le statut de minoritaires. D'ailleurs, on ne définit pas le terme minoritaire par rapport au poids démographique, mais comme une référence sociologique pour décrire un groupe caractérisé par une différence dite culturelle; par essence, un groupe différencié a donc moins de pouvoir en raison du statut qu'on lui attribue, toujours en comparaison avec d'autres groupes. Les valeurs attribuées à la culture se vivent donc dans ce qu'Habermas nomme le monde vécu intersubjectivement.*

Depuis les années 1970, la culture sert de paradigme déterminant des pratiques d'intervention dites interculturelles et le débat dans le champ d'études de l'intervention interculturelle au cours des quarante dernières années se fonde principalement sur l'utilisation de deux notions : culture et « race », même si l'utilisation du mot *race* reste une anomalie encore trop souvent utilisée, tout particulièrement dans la littérature américaine. Au Québec comme ailleurs donc, la culture a servi de pierre d'assise à la construction théorique et pratique de ce type d'intervention qui se veut spécialisée sur tout ce qu'on peut qualifier d'interculturel.

En ce qui concerne la notion de « race », la source première vient principalement des mouvements afro-américains qui utilisèrent les théories du colonialisme interne. Micheline Labelle, faisant référence à Omi et Winant (1986), rappelle que « selon ces courants d'idées, l'incorporation des "minorités coloniales" ne peut être pensée selon le modèle de l'ethnicité et la distinction entre *race relations* et *ethnic relations* est fondamentale » (Labelle, 2010, p. 14). L'enjeu central est la différenciation fondée sur les relations raciales. L'utilisation du mot « race » prévaut depuis le xvii<sup>e</sup> siècle dans le discours sur les rapports entre les individus et groupes de diverses origines. Dans mon questionnement, je m'en tiendrai à une discussion sur l'utilisation de la culture ; cependant, je fais un parallèle avec le terme « race » et les tenants et aboutissants de son usage dans le jargon sur le racisme et l'antiracisme parce que je fais l'hypothèse que la culture est souvent pensée comme une caractéristique essentielle réifiée d'une personne. Je pose la question : est-ce que la culture a remplacé la race comme déterminant des théories et des pratiques ? Est-il à propos de remettre en question l'usage essentialiste qu'on fait de la culture ? En ce qui a trait à la « race », comme le mentionne Darder et Rodolfo, cités par Labelle (2010, p. 21), aux États-Unis, l'utilisation du mot « race » implique des pièges incontournables :

L'usage quotidien du concept de race pour des fins symboliques ou politiques, de même que les affirmations faites sur la base d'anciennes notions biologiques, doivent être abolies [...]. La logique circulaire de la race laisse peu de possibilités autres que le déterminisme. Les pouvoirs qui sous-tendent la *race thinking* sont, de façon intentionnelle ou non, ancrés dans la notion de race, que celle-ci soit biologique ou culturelle, et donc immuable – indissociable du caractère essentiel de l'individu (Darder et Torres, 2004, p. 3-5).

Dans le même sens, il est pertinent de disséquer la dynamique de l'intervention interculturelle en scrutant le sens de l'utilisation de la culture. La théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas permet d'en scruter une dimension importante, la communication.

## 1. LA THÉORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL

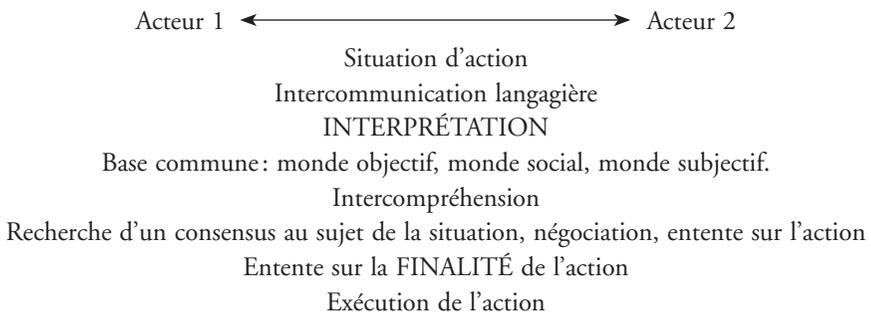
Cette théorie d'Habermas permet de situer la culture comme un élément de contenu dans l'action et non comme un déterminant. Le principal déterminant est bien l'action à proprement parler. Autrement dit, l'intervention (action) doit être le principal paradigme, non la culture. Que signifie l'agir communicationnel? Pour l'illustrer, référons *in extenso*, à la définition qu'Habermas en donne:

Le concept de l'agir *communicationnel* concerne l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle (que ce soit par des moyens verbaux ou extravertbaux). Les acteurs recherchent une entente (*verständigung*) sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement (*einvernehmlich*) leurs plans d'action et, de là, même leurs actions. Le concept central d'interprétation intéresse au premier chef la négociation de définitions de situations susceptibles de consensus. Dans ce modèle d'action, le langage occupe, comme nous le verrons, une place prééminente (Habermas, 1987, p. 102).

Dans ce modèle d'action, le langage occupe une place déterminante comme outil premier de la communication. Selon Habermas, dans la communication, le langage se caractérise par l'incompréhension indirecte, l'activité consensuelle et la mise en scène de soi-même (*ibid.*, p. 111). À cela il ajoute trois dimensions qui servent de références à la recherche de compréhension. Les acteurs se relient par trois mondes auxquels ils font référence dans leur communication :

Le monde objectif (comme ensemble de toutes les entités au sujet desquelles des énoncés sont possibles) ; le monde social (comme ensemble de toutes les relations interpersonnelles codifiées par des lois) ; le monde subjectif (comme ensemble des expériences vécues auxquelles le locuteur a un accès privilégié) (*ibid.*, p. 116).

Dans toutes les situations de communication, une donne est importante : « Dans tous les cas, la structure téléologique de l'action est présupposée dans la mesure où on impute aux acteurs la capacité de poser des buts et d'agir en fonction d'un objectif ainsi qu'un intérêt pour la mise à exécution de leurs plans d'action » (*ibid.*, p. 117). D'une manière schématique, la théorie peut se résumer ainsi :



## 2. LA CULTURE CAPTIVE DE SA DÉFINITION

Qu'en est-il de la mention répétée à la différence culturelle et à la culture comme déterminants fondamentaux dans l'intervention interculturelle? Dans les pratiques de l'intervention psychosociale (travail social, éducation, psychologie, services de santé, et même les pratiques policières, etc.), la plupart des approches dites interculturelles se fondent sur une définition essentialiste de la culture. Une question mérite alors considération : la culture en est-elle venue à prendre à peu près la même signification que la « race »? Par exemple, dans un ouvrage récent, Legault et Rachédi rappellent que l'intervention interculturelle qui fait l'objet de leur livre s'articule autour de la définition de Guy Rocher ; les auteures ne manquent pas de souligner la complexité de la notion de culture :

L'ethnocentrisme est une tendance universelle plus ou moins consciente de valoriser sa propre culture et à dévaloriser celle de l'autre. Ne pas prendre conscience de cette influence peut constituer un véritable obstacle à l'intervention. Cependant, il est parfois difficile d'aborder la notion de culture, car elle ne constitue pas une réalité facile à cerner. Pour notre part [...], nous définissons d'abord la *culture* comme « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent d'une manière à la fois objective et symbolique à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (Rocher, 1969, p. 88). Cette définition nous rappelle que différents groupes peuvent adopter des manières différentes de penser, de sentir et d'agir. C'est donc en observant ces différences sur le plan des valeurs et des croyances que nous pouvons mieux comprendre la diversité culturelle (Legault et Rachédi, 2008, p. 198).

En d'autres termes, l'importance est mise sur l'observation des différences sous l'angle des valeurs et des croyances. Cette stratégie d'intervention globale qu'est l'observation, stratégie de base dans l'intervention, implique que la personne qui observe l'Autre le comprend à travers le prisme de ses propres valeurs. Il y a donc un certain rapport de pouvoir dans la dynamique de l'intervention ; jusque-là, rien de nouveau. Il faut ajouter que dans un tel cas, le regard sur l'Autre ne repose pas sur un rapport horizontal, mais sur un regard vertical, celui de l'observateur. Loin de moi l'idée de nier l'importance des considérations culturelles dans l'intervention, bien au contraire, mais j'estime important de décortiquer le sens de son utilisation.

De cette dernière assertion découlent d'autres questions : le principe même des pratiques interculturelles repose-t-il sur la différenciation ? L'Autre, l'étranger, se définit-il seulement par ses valeurs et ses croyances ? Quelles sont les dimensions qui permettent de signifier cet univers des valeurs qui différencient l'Autre ? Quelles sont les dimensions de cet univers des croyances qui caractérisent l'Autre ? De quel type de croyances parle-t-on ? Croyances

religieuses uniquement? Qu'en est-il des non-croyants? Quels sont les indicateurs des valeurs souvent évoquées? Quelles sont les stratégies de perception de l'identité de l'Autre? Il est rare qu'on réponde clairement à ces questions. Mettons aussi sur la table d'autres questions déterminantes pour la constitution du corpus théorique et la précision des composantes tactiques de l'intervention interculturelle: qu'est-ce qui permet de distinguer entre les dimensions objectives, symboliques et subjectives de la culture? Enfin, répondrait Habermas, référer aux valeurs et aux croyances comme dimensions essentielles de la culture indique implicitement qu'il s'agit là d'une conception ethno-culturelle de la vie prise comme un tout (Habermas, 1987, p. 278).

Ces questions permettent de mettre en lumière d'autres considérations. Existe aussi la culture politique par rapport à l'appartenance citoyenne à un pays dans le cas des nouveaux citoyens. Ces derniers vivent un processus d'acculturation politique moulé par des lois qui encadrent leur démarche d'appropriation de leurs droits et devoirs sans nécessairement abandonner leurs modes de vie; dans cette perspective, les changements culturels s'inscrivent plutôt dans un long processus de socialisation qui passe par l'intégration, ce long et souvent difficile processus de développement des capacités personnelles à participer à la vie sociale, culturelle, politique et économique. Dans une dynamique d'intervention, il est essentiel de vérifier jusqu'à quel point se fait aussi l'acculturation politique et la socialisation dans une interaction en constante évolution; en effet, ces processus correspondent à une dynamique qui se vit dans une sorte de mouvement perpétuel fait d'avancées et de reculs dans les manières de penser et d'agir en société. En somme, le développement d'une culture reste toujours complexe, car on parle ici du développement identitaire de la personne dans un contexte donné, pas dans une sorte de substrat social et moral abstrait.

L'intervention interculturelle cherche encore des réponses à ces multiples questions. Pourquoi? Considérons l'hypothèse suivante: la notion de culture, mais surtout la différence culturelle comme pierre d'assise dans l'intervention interculturelle, s'avère souvent de nature essentialiste et *différencialiste*, ce qui place cette approche devant une difficulté au plan épistémologique et phénoménologique parce qu'en pratique, tant dans le discours que dans les pratiques, répétons-le, la culture semble avoir remplacé la «race» comme référent pour expliquer les différences, d'où la pertinence de revisiter et de questionner l'utilisation de la culture comme déterminant central de l'intervention interculturelle. Nous sommes donc conviés à analyser le sens de la notion de culture par rapport à «l'agir» professionnel dans l'intervention interculturelle; l'opération comporte un haut niveau de risque. Questionner les fondements d'une pratique en apparence établie sur des assises solides ressemble au saut de l'alpiniste qui, du haut d'une muraille de pierre, se lance dans le vide pour la descente en ne se fiant qu'à sa corde.

### 3. LA CULTURE COMME FONCTION ESSENTIALISTE

Que signifie une conception essentialiste de la culture? Traçons un parallèle avec l'idée de «race». Le processus de différenciation basée sur la «race» consiste à qualifier des groupes cibles en leur assignant une identité qui serait déterminée par certaines caractéristiques physiques, biologiques et phénotypiques considérées comme fondamentales, essentielles dans l'explication de la différence de l'Autre et surtout des différences entre les êtres humains. En fait, on établit des frontières entre les individus et entre des groupes ethno-culturels à partir de traits supposés les caractériser d'une façon immuable. Par ailleurs, en définissant des groupes à la lumière d'un certain nombre de marqueurs culturels (valeurs, croyances, coutumes, etc.) et en utilisant ce savoir culturel comme point de départ ou cadre de l'intervention, n'est-on pas en train de *différencier* en suivant à peu près le même type de dynamique? Dans la pratique, on reproduit le discours ambiant fondé sur la culture comme principal déterminant de l'altérité et, ce faisant, on échappe difficilement à l'essentialisme que l'on prétend contourner. Bien sûr, il s'agit d'une hypothèse mais, en raison de l'ambiguïté qu'elle porte, elle mérite considération. Concrètement, en se basant sur un portrait global d'un groupe ethnoculturel en particulier, on induit que l'intervention avec les gens de ce groupe devrait se baser sur des traits figés et on tombe justement dans le piège de fabriquer des totalités imaginaires qui ne correspondent pas à tous les membres d'un groupe de cette origine ethnique ou nationale. C'est l'ABC de l'analyse, dirait-on; pourtant, ce type de généralisation semble fréquent et il donne lieu à la justification de stéréotypes qui, supposément, correspondent à des valeurs et à des croyances. Or, à l'intérieur d'un même groupe, les caractéristiques s'avèrent inmanquablement multiples et complexes.

La culture n'est pas un *en-soi* abstrait. Elle s'inscrit dans les références idéologiques des classes dominantes. Alors, même dans les considérations subjectives, dans le face-à-face au quotidien ou dans la dynamique d'intervention avec une personne différente de soi, il faut garder en perspective que la culture, miroir de l'identité d'une personne, est marquée par la dynamique de forces externes à la personne. La généralisation des seuls traits culturels pour tenter de comprendre une personne est importante, mais elle invite surtout à chercher le sens de l'identité de l'Autre par la clarification de sa propre démarche de compréhension de sa culture. Ses caractéristiques multiples et particulières servent de base pour connaître au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire être avec, embrasser dans un ensemble, faire correspondre à une réalité, percevoir le sens d'un message, d'un signe, d'une référence, d'un mot, avoir une connaissance intuitive de quelque chose, etc. Notons au passage que les différences culturelles existent à l'intérieur de n'importe quel groupe et société; par exemple, entre une jeune travailleuse sociale née dans une grande ville et son interlocuteur, un vieil agriculteur qui a toujours

vécu dans son village natal, se dessine facilement un monde de différences culturelles. La dynamique des interactions interculturelles se vit partout et toujours, d'où l'importance de comprendre ce qui caractérise une personne dans son contexte particulier.

#### 4. LA CONSTRUCTION DE LA CULTURE

Dans un ouvrage sur les grands penseurs du monde occidental, Jean-Marc Piotte résume les fondements de la culture :

Ce que les hommes pensent – leur morale, leur religion, leur idéologie et leur culture – est produit par des hommes concrets, conditionnés par un développement précis des forces productives, auquel correspondent des rapports de production déterminés. La culture humaine n'a pas une histoire indépendante de celle des rapports économiques qui lient l'homme à la nature et aux autres hommes. De fait, la classe économiquement dominante est généralement aussi la classe spirituellement dominante : la classe qui possède les moyens de production matérielle contrôle aussi les moyens de production et de diffusion des idées. Les classes économiquement dominées sont donc, du même coup, soumises à l'influence et au conditionnement de l'idéologie de la classe dominante. L'individu qui les reçoit, par la famille, le milieu culturel ambiant ou l'éducation, peut s'imaginer penser librement, peut imaginer que ses idées sont les véritables motifs de ses actions alors qu'elles sont le fruit de la classe dominante (Piotte, 1997, p. 449).

Une définition de la culture qui embrasse des dimensions aussi fondamentales permet de mieux comprendre les conditions du développement de la culture d'une personne. L'individu né dans une famille paysanne en Colombie et devenu ouvrier de la construction et militant syndical qui se réfugie au Canada à la suite des menaces de mort ne se définit pas par une culture similaire à celle d'un homme d'affaires de la même origine sélectionné en considération de sa formation professionnelle, de son expérience, de sa connaissance d'une des deux langues officielles et de son apport de capitaux au Canada. À l'évidence, leur référence à la culture « colombienne » n'a pas du tout le même sens. Pourquoi ? Tout simplement parce que leurs différences reposent sur des fondements multiples.

Comme le soulignent Marsiglia et Kulis (2009), les différences culturelles sont des constructions sociales qui servent la plupart du temps à justifier le statut de dominant parce qu'on *encadre* les « différents » dans le statut de minoritaires. D'ailleurs, on ne définit pas le terme minoritaire par rapport au poids démographique, mais comme une référence sociologique pour décrire un groupe caractérisé par une différence ; par essence, un groupe différencié a donc moins de pouvoir en raison du statut qu'on lui attribue, toujours en

comparaison avec d'autres groupes, notamment la majorité d'ascendance européenne. D'ailleurs, dans l'opinion publique, on considère souvent les citoyens catégorisés minoritaires comme des citoyens de seconde zone en raison de caractéristiques culturelles. En réalité, il s'agit d'une stratégie de différenciation, consciente ou non, qui repose sur un système de caractérisation des différences qui finit par jouer un rôle important dans la dynamique des rapports sociaux en générant une forme d'infériorisation de l'Autre considéré comme minoritaire (Martinot, 2003, p. 75-76). Cet autre constat conduit au questionnement de la culture dans les pratiques interculturelles.

Ce débat hante l'histoire des pratiques interculturelles depuis fort longtemps. Micheline Labelle rappelle que les *cultural studies* développées au Centre for Contemporary Cultural Studies, à Birmingham au Royaume-Uni, ont débusqué les représentations occidentalocentristes du discours sur l'Altérité qui reflètent la hiérarchisation et les rapports de pouvoir entre nations et groupes culturels au sein du système monde (Harriett, 1996) dans la lignée des travaux d'Edward Saïd sur l'orientalisme» (Labelle, 2008, p. 203). À ce sujet, Habermas rappelle avec acuité que le développement des sociétés occidentales s'est construit selon le principe de l'État-nation en faisant appel à une certaine homogénéité culturelle et ethnique, processus qui, directement ou indirectement, excluait les minorités dites ethniques campées dans un communautarisme ethnoculturel. Pour lui, l'État-nation et la démocratie sont des jumeaux nés de la Révolution française :

D'un point de vue culturel, les deux ont grandi dans l'ombre du nationalisme. Le nationalisme est le terme pour un phénomène spécifiquement moderne de l'intégration culturelle. [...] Le nationalisme est une forme de conscience collective qui présuppose une appropriation réflexive de traditions culturelles inscrites dans l'historiographie et diffusées par les médias de communication (Habermas, 1987, p. 257).

Ce construit sert souvent de référence pour distinguer la majorité des minorités. Il existerait une sorte de substrat culturel qui caractérise la majorité et lui accorde le statut particulier, celui de détenir le pouvoir caché subtilement sous le chapeau de la supériorité. Au-delà de ces références dans la vie courante, ce statut particulier peut faire l'objet de manipulation par les élites politiques qui utilisent cette fibre nationaliste comme un levier électoraliste démagogique; on l'a vu, lors d'événements récents, en France, dans le processus de renvoi des Roms vers leur pays d'origine en juillet 2010, et au Canada lors du débarquement de quelques centaines de Tamouls au port de Vancouver en août 2010. Dans les deux cas, les dirigeants politiques ont évoqué la protection du territoire, la sécurité du pays et la référence à la citoyenneté fondée sur l'appartenance au territoire, d'où la menace de retrait de la citoyenneté dans le cas du président Sarkozy pour les étrangers qui auraient commis des crimes violents et la difficulté d'obtention de la citoyenneté pour les réfugiés exprimée par le premier ministre Harper. Au Canada,

on a évoqué des motifs de sécurité et de protection du territoire canadien pour justifier le recours à des mesures draconiennes à l'égard des réfugiés tamouls. Dans de telles situations, les risques de discrimination systémique deviennent évidents; on stigmatise les étrangers pour faire ressortir le fait qu'ils constitueraient une menace à la sécurité du Canada et seraient porteur de valeurs incompatibles avec celles de la majorité. De tels exemples illustrent comment il est possible de construire l'image de l'Autre, l'étranger, et d'ancrer une perception négative dans l'opinion publique. Cette manipulation des perceptions d'une façon machiavélique contribue à maintenir l'opposition entre le Eux et le Nous et à créer les conditions idéologiques à l'exclusion sociale des citoyens et citoyennes identifiés comme étrangers.

En fin de compte se pose une importante question: y a-t-il un lien entre la conception de la culture comme reflet de l'idéologie dominante et les pratiques interculturelles? Poser la question, c'est un peu y répondre. Si on propose l'observation des valeurs et des croyances comme clé de la compréhension de la culture de l'Autre, il faut savoir au préalable quel sens on donne à la culture. On l'a vu, la culture ne peut se décliner comme un concept univoque. Alors, les relations professionnelles entre des individus ou avec un groupe ethnoculturel impliquent une communication entre deux parties; l'intervention doit donc tenir compte de la perception la plus objective possible que la personne se fait de sa situation en tenant compte de ce qui lui est propre ou de ce qu'il juge personnel versus ses références au contexte social et à un cadre de référence à caractère idéologique (religion, appartenance de classe, situation professionnelle objective, etc.). Cette perspective dépasse l'observation des valeurs et des croyances et reste forcément subjective, mais permet de cerner les contours de la culture de la personne en tenant compte des influences qu'elle subit. En d'autres termes, il s'agit de *contextualiser* la situation de l'individu le plus objectivement possible.

## 5. LE CONTEXTE GÉNÉRAL DES PRATIQUES INTERCULTURELLES

À grands traits, rappelons quelques éléments contextuels. Dans les années qui suivirent la Deuxième Guerre mondiale, un flux migratoire important de l'Europe vers l'Amérique du Nord a généré des débats importants quant aux rapports entre les citoyens de droit et cette masse de nouveaux arrivants. Les questionnements ont rapidement rejoint les diverses professions, notamment celles liées aux sciences sociales comme la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, l'éducation, le travail social et toutes les professions dans le vaste champ des pratiques sociales (police, services de détention, sciences de la santé, etc.). En fait, on réfère à tous les champs d'intervention qui rejoignent directement la population dans ses besoins fondamentaux.

Ce contexte social a soulevé de nouvelles interrogations aux professions dédiées à l'intervention mais, d'une manière plus globale, à l'ensemble de la population qui vit une dynamique d'adaptation à cette nouvelle conjoncture marquée d'une mixité sociale et culturelle de plus en plus importante. Gérard Bouchard a résumé quelques-unes de ces questions dans l'avant-propos d'un ouvrage sur la genèse des nations et des cultures :

Comment naît une culture, un imaginaire collectif? Comment se fait et refait l'appropriation symbolique du territoire, de soi-même et des autres? Quelles sont les impasses, les contradictions auxquelles se heurte l'institution de la culture savante dans un contexte de commencement qui ne l'est qu'au regard de l'Européen découvreur? (Bouchard, 2000, p. 9).

Évidemment, il situe son questionnement dans un cadre général beaucoup plus vaste que celui de notre propos, mais ces questions se posent aussi dans le microcosme du rapport entre les gens nouvellement établis et la population plus ancienne. Et souvent, elles prennent une acuité marquée, surtout lorsqu'il est question d'intolérance, de racisme et de discrimination.

## 6. LA DÉCENTRATION COMME STRATÉGIE DE BASE

Vivre la relation d'aide dans une perspective interculturelle ne va pas de soi ; elle ne correspondra jamais à un agir simple et facile. D'où l'importance de tenter de comprendre l'agir professionnel dans ce creuset politique qui promeut la diversité culturelle comme un déterminant systémique de la vie en société et la différenciation comme une stratégie politique. En synthèse, nous voilà confrontés au fondement même du multiculturalisme, une politique qui fait l'objet de débats depuis les années 1970. Au Canada, la politique du multiculturalisme, dès son adoption, prônait que « le gouvernement du Canada apporte son appui à toutes les cultures du Canada et s'efforcera de favoriser, dans la mesure de ses moyens, la croissance des groupes culturels qui ont démontré concrètement qu'ils désiraient survivre et s'épanouir [...] » (Canada, Chambre des communes, 1971, p. 8545). Aux États-Unis, un peu dans la même veine, le débat a aussi touché la formation et l'intervention en travail social d'une manière assez radicale. Ketayun H. Gould a d'ailleurs réalisé une synthèse remarquable de l'enjeu du multiculturalisme en travail social (1996). Elle considère que le nœud gordien de la compréhension du multiculturalisme implique une politisation et un questionnement à caractère idéologique qui a structuré les débats en travail social à ce sujet. Elle souligne aussi les discussions acrimonieuses dans la recherche d'orientation pour programmes de formation en travail social ; il est difficile de s'entendre quand les tenants du multiculturalisme vont jusqu'à mettre de l'avant qu'un texte suggéré aux étudiants et étudiantes devait être écrit par une personne issue d'un groupe minoritaire si on veut discuter de ce groupe minoritaire. Au fond, selon les

canons de la rectitude politique, il faudrait respecter en tout point la culture des minorités pour se conformer aux mantras du multiculturalisme. C'est dans ce contexte que le travail social, comme d'autres secteurs de la société d'ailleurs, en est venu à considérer chaque culture comme étant une sorte d'en-soi immuable. La culture en est venue à occuper une place déterminante dans les communications avec les personnes de diverses origines.

Qu'en est-il de la communication dans un contexte interculturel? Le respect de la diversité ne se traduit pas seulement par une adaptation à toutes les cultures, mais bien par un agir soucieux du respect le plus strict des droits de la personne. Quand on décortique l'agir dans l'intervention, on voit sa complexité. Il faut d'abord que la personne qui se trouve dans une position de pouvoir dans l'intervention en raison de son statut, de sa formation, de son mandat, de son appartenance à une institution et de ses références sociales et culturelles à une société majoritaire, prenne conscience de son identité, de ses références, de ses appartenances et du contexte dans lequel elle intervient. Sur le terrain de l'intervention, plusieurs dimensions s'entrecroisent, notamment les exigences des structures institutionnelles, les effets des politiques à l'égard de l'intégration des immigrants (multiculturalisme au niveau du gouvernement et interculturelisme au niveau du gouvernement du Québec), la situation socioéconomique, etc. On parle ici de déterminants structurants des valeurs, des attitudes et des comportements en société; ces dimensions portent en elles des biais par rapport à la perception qu'une personne développe dans la dynamique de la communication avec une autre personne dans une situation donnée. En d'autres termes, au risque de le répéter, dans la communication avec un ou des individus d'une autre origine ethnique et nationale que la sienne, la personne en situation d'intervention se confronte d'abord aux mécanismes de compréhension de la dynamique du développement de ses propres valeurs, de ses attitudes, de ses stéréotypes et de ses modes de communication avant de se confronter à l'Autre; une telle approche permet d'éviter de catégoriser ou de réifier l'Autre comme un objet marqué par son appartenance à une culture globalisante et communautariste qui englobe supposément tous les individus de la même origine. Elle permet aussi de ne pas induire des conclusions sommaires fondées sur des généralités quant aux valeurs et aux croyances. En réalité, on se situe dans une tentative d'objectivation de la relation.

Illustrons notre propos! Certaines approches proposent, par exemple, un ensemble de moyens pour intervenir avec des groupes ethnoculturels définis comme des entités globales figées: on parle, par exemple, du travail social avec les «Latinos» ou encore travail social avec les «Asiatiques». De telles dénominations partent de l'hypothèse générale que toutes les personnes originaire d'Amérique latine ou d'Asie doivent se référer aux mêmes valeurs, comportements, attitudes, etc. (Al-Krenawi et Graham, 2003). On indique alors des caractéristiques qui feraient partie d'une masse critique de connaissances

culturelles d'un groupe ethnoculturel donné ou d'un *savoir culturel* objectif, ou qui se prétend tel. Pourtant, définir l'Autre dans toutes ses dimensions d'une façon objective par des caractéristiques culturelles génériques relève du mythe. Ce courant de pensée s'inscrit largement dans la politique du multiculturalisme.

Toutes les communications dans le cadre d'une relation professionnelle entre deux individus visent à chercher des bases de compréhension réciproque. De fait existe toujours un risque d'incompréhension, à plus forte raison dans une relation professionnelle qui implique souvent une dimension émotive significative; Jürgen Habermas propose une explicitation des principes qui sous-tendent cette dimension de la communication dans l'intervention :

Le concept d'intercompréhension (*verständigung*) renvoie à un accord (*einverständnis*) rationnellement motivé, obtenu entre les participants. Cet accord se mesure à des prétentions critiquables à la validité. Les prétentions à la validité (vérité propositionnelle, justesse normative et véracité subjective) sont caractéristiques de différentes catégories d'un savoir incarné symboliquement dans des expressions. Ces expressions peuvent être analysées plus précisément, et ce, sous deux aspects: d'une part, quant à la façon dont ces expressions peuvent être fondées et, d'autre part, quant à la façon dont les acteurs, lorsqu'ils emploient ces expressions, se rapportent à quelque chose dans le monde. Sous le premier aspect, le concept de rationalité communicationnelle renvoie à des formes différentes d'acquiescement discursif à des prétentions à la validité – c'est pourquoi Wellmer parle aussi à cet égard de rationalité «discursive». Sous l'autre aspect, ce concept renvoie aux rapports au monde qu'instaurent ceux qui agissent *communicationnellement* en élevant des prétentions à la validité pour leurs expressions – c'est pourquoi la *décentration* de la compréhension du monde s'est révélée comme la dimension la plus importante de l'évolution des images du monde (Habermas, 1987, p. 91).

Les approches de l'intervention dite interculturelle font souvent état de cette décentration. Par exemple, Margalit Cohen-Émerique, une intervenante psychosociale qui a eu beaucoup d'influence sur le développement des *pratiques interculturelles* au Québec, a justement développé son approche autour d'une stratégie de décentration (Cohen-Émerique, 1980). Ce premier pas dans la communication professionnelle est repris par Legault et Raché dans leur ouvrage sur l'intervention interculturelle. Ces dernières présentent la *décentration* en la situant comme première étape des échanges «entre l'intervenant et le client» :

Le premier temps, celui de la décentration, équivaut à la prise de conscience par l'intervenant de son propre cadre de référence (un cadre constitué de toutes les variables personnelles, familiales, culturelles et professionnelles précédemment décrites), lequel l'amène à jeter un regard particulier sur l'autre et sur les réalités qui l'entourent. Cette décentration lui fait voir que d'autres visions du monde existent et qu'elles ont autant

de valeur que la sienne puisqu'elles sont, elles aussi, inscrites dans une histoire et un contexte particulier. Cohen-Émerique (1999) suggère d'utiliser les méthodes des incidents critiques ou des chocs culturels comme outil pédagogique pour travailler cette décentration (Legault et Rachédi, 2008, p. 127).

Dans leur développement sur l'intervention interculturelle, Legault et Rachédi parlent de la décentration comme d'une attitude à développer chez l'intervenant ou l'intervenante. Selon Habermas, la décentration est plus qu'une attitude puisqu'il s'agit d'une composante déterminante d'une stratégie de communication qui implique tous les partenaires de la communication qui interagissent dans une dynamique propre à leur échange.

Dans la pratique, souligne Habermas, au point de départ de tout agir nommé intervention, les *acteurs* se trouvent impliqués dans une relation dite *d'intercompréhension* qui commande un accord rationnellement motivé entre les participants (Habermas, 1987, p. 116). Cela signifie que la compréhension réciproque repose sur cet accord; s'il n'y a pas de volonté de l'atteindre, il ne peut y avoir compréhension réciproque. Deuxièmement, cet accord trouve sa validité ou ses prétentions critiquables à la validité (formule très intéressante et dynamisante) par essais et erreurs, c'est-à-dire dans des propositions qui explicitent la compréhension et qui peuvent être vraies ou fausses. Quand elles sont confrontées à des normes (institutionnelles, professionnelles, éthiques, etc.) et à la compréhension subjective d'une situation et, comme le dit Habermas, du « monde » (*ibid.*, p. 104), ces propositions acquièrent une plus grande conformité à la vérité. Évidemment, cette dynamique se développe à travers les modes de communication et les expressions, les deux outils de la compréhension. Cohen-Émerique réfère-t-elle à de telles propositions quand elle fait référence aux incidents critiques pour vérifier la valeur de la décentration dans la compréhension du monde? J'extrapole en faisant référence aux « mondes », au sens où l'entend Habermas, celui de la personne qui intervient (agit en vertu d'un mandat et d'un pouvoir professionnel) et celui de l'autre considéré comme partie prenante de l'accord entre les deux parties impliquées dans la dynamique de la compréhension et de la communication. Cette négociation au cœur de la communication fait partie de la rationalité communicationnelle telle que l'entend Habermas à partir des analyses de Max Weber (*ibid.*, p. 182).

Pour que progresse la compréhension fondée sur la décentration, les sujets impliqués dans la communication se confrontent à des dimensions objectives et subjectives de la compréhension du monde. Habermas développe le sens de cette assertion par sa critique des théories de Popper :

Popper discute dans les deux cas de la conception fondamentale de l'empirisme, suivant laquelle c'est sans médiation que le sujet est confronté au monde, qu'il reçoit de ce monde des impressions que le sujet est

confronté au monde, qu'il reçoit de ce monde des impressions à travers ses perceptions sensibles ou qu'il y intervient par ses actions pour en modifier les états (*ibid.*, p. 92).

C'est justement et le plus souvent du côté des impressions que les intervenants et les intervenantes situent leur niveau de connaissance de l'Autre. Les approches qui font des prédictions sur les significations et les supposées valeurs culturelles de tel ou tel groupe ethnoculturel présentent, en réalité, une approche pseudo-scientifique qui prétend fournir des informations valides quant à la connaissance de la personne infériorisée dans la relation professionnelle (le professionnel se situe dans un position de pouvoir par son statut et par son obligation de conformité à des normes institutionnelles et à une démarche souvent codée et traduite par la démarche dont il a la responsabilité); dans les faits, ces indications restent approximatives parce qu'elles sont justement des impressions. Comme le souligne Husserl dans sa critique de la connaissance scientifique, « la validité objective de la connaissance en général est devenue, quant à son sens et à sa possibilité, énigmatique et par la suite douteuse : la connaissance exacte est par là devenue énigmatique tout autant que la connaissance non exacte » (Husserl, 1978, p. 47). Connaître la réalité de l'interlocuteur paraît donc une expérience « sisyphienne » si ce néologisme sert à en illustrer les difficultés. Pourquoi ? Tout simplement, estime Habermas, parce que la communication avec l'Autre, l'étranger à soi, repose sur des « contenus implicites de significations qui ne sont pas encore "découverts", qui ne sont pas encore devenus une réalité objectale dans les objets-supports du premier monde, mais qui sont seulement inhérents aux significations déjà incarnées » (Habermas, 1987, p. 93). En ce sens, les approches de l'intervention interculturelle qui prétendent baliser la connaissance de la culture de groupes ethnoculturels campés dans une sorte de vision globale se révèlent très fragiles dans leurs fondements épistémologiques (*wissenschaftslehre*) et sémiologiques (*sammelstelle*). Ces manières de voir restent très populaires tant chez les théoriciens que les praticiens de l'intervention interculturelle et il faut précisément questionner le sens de ces positions.

Prenons un exemple relativement récent. Al-Krenawi, Alean et John R. Graham (2003, p. 177) rappellent la relativité de la connaissance culturelle dans la relation communicationnelle : « On peut considérer que les travailleurs sociaux apportent un ensemble de connaissances professionnelles, de valeurs et d'habiletés définies comme une "théorie formelle". Dans la rencontre, les clients apportent la somme totale de leurs expériences de vie – avec les connaissances, les valeurs et les habiletés que cela implique – ce qu'on peut définir comme une "théorie informelle"<sup>1</sup> ». Par le seul fait d'utiliser l'expression

---

1. Traduction libre de : « *Social workers may be seen to bring to any encounter a body of professional knowledge, values, and skills, the totality of which may be considered "formal theory". Clients bring to the encounter the sum total of which may be seen as an informal theory.* »

globalisante comme l'intervention avec des « Canadiens avec un bagage arabe », les auteurs illustrent la fragilité de l'échafaudage théorique de l'intervention interculturelle qui utilise la culture dans un sens général et essentialiste comme un vecteur de la connaissance d'un ensemble (*ibid.*, p. 174)<sup>2</sup>. Les auteurs soulignent, on le voit bien, que le magma culturel d'un vaste ensemble comme ce qu'ils identifient comme le *bagage arabe* s'avère d'une trop grande diversité et d'une complexité abyssale pour fournir une connaissance précise, même « informelle ». Ils font ressortir la difficulté de comprendre la culture arabe par une seule caractéristique :

Les sociétés arabes sont hautement diversifiées. C'est pourquoi, obligatoirement, toutes les généralisations obscurcissent et négligent les différences dans une tentative d'explications et d'éclaircissement des lieux communs potentiels. Tout ce qui suit, donc, est provisoire et exploratoire. Comme en concluent plusieurs intellectuels, les gens des pays arabes présentent une identité forte basée sur des identités ethniques, linguistiques, sectaires, familiales, tribales, régionales, socioéconomiques et même nationales (*ibid.*, p. 176)<sup>3</sup>.

En d'autres mots, qu'on présente une intervention avec les personnes originaires des pays arabes, de la Chine, d'Amérique latine ou d'Afrique avec en poche une sorte de clé qui déterminerait « leur culture », présente un risque élevé de passer à côté d'une dynamique de compréhension valable. De telles généralisations restent trop imprécises pour être significatives et explicatives de la réalité.

À première vue, ce constat peut sembler pessimiste et conduire à un cul-de-sac autant théorique que pratique en laissant entendre que la compréhension de l'Autre s'avère impossible. Au contraire, il invite à questionner davantage le rapport avec « l'étrangeté » culturelle pour tenter d'en comprendre les ramifications d'une manière plus précise. Pourquoi ? Les rapports, au plan de la communication, ne se construisent pas seulement sur des bases objectives, mais sur des produits de l'esprit humain, c'est-à-dire sur des contenus (paroles, gestes, attitudes, symboles, signes, etc.) porteurs de significations diverses. Chaque situation de communication porte sa dynamique propre qui exige une pensée critique et créatrice afin d'en maîtriser le contenu et le sens. Nous sommes en présence d'un questionnement fondamental pour la compréhension de l'intervention interculturelle : comment solutionner le problème du lien entre la connaissance d'une culture prétendument objective

---

2. Canadians of Arab background.

3. Traduction libre de : « *Arab societies are highly diverse. Thus, any generalizations necessarily obscure and neglect differences in an effort to explain and illuminate potential commonalities. All that follows, therefore, is tentative and provisional. As many scholars conclude, people in Arab countries may have a strong identity based on ethnic, linguistic, sectarian, familial, tribal, regional, socio-economic, or even national identities.* ».

et servant de référence préalable à la communication et le rapport subjectif qui, forcément, s'établit entre une personne porteuse d'un statut et d'un pouvoir dans la communication et une autre qui se retrouve plutôt dépendante des règles du jeu fixées par son interlocuteur, l'intervenant ? Posons la question en d'autres termes. Comment élargir le « savoir techniquement utilisable » (Habermas, 1987, p. 96) dans la communication interculturelle ? Nous revenons sans cesse à ce questionnement de départ comme s'il s'agissait d'un mantra incontournable.

## 7. LES CONNAISSANCES CULTURELLES ET L'ATTITUDE HYPOTHÉTICO-RÉFLEXIVE

Habermas, dans sa critique des théories de Jarvie (1974) sur la connaissance interculturelle, estime que les connaissances culturelles sont importantes, mais que s'impose une « attitude hypothético-réflexive » :

[...] dans la pratique communicationnelle de tous les jours, celui qui agit utilise les réserves valides de savoir culturel pour parvenir à des définitions de situations susceptibles de consensus. Il peut s'ensuivre des discussions qui rendent nécessaire la révision de modèles particuliers d'interprétation ; mais cela ne veut pas encore dire que l'application du savoir légué, où se cultive la tradition, soit assimilable à celle du travail quasi scientifique exercé sur un savoir systématiquement remis en question. Sous la pression de décider qu'impose une situation d'action donnée, le profane prend part à des interactions menées dans l'intention de coordonner les actions des participants à travers un procès d'entente, cela veut dire : en appliquant un savoir culturel commun (Habermas, 1987, p. 96).

En ce sens, Habermas souligne la nécessité de ne pas réduire « les éléments de la tradition culturelle » à des pensées ou à ceci :

Des énoncés susceptibles de vérité. [...] Car, pour des interactions, la force qui oriente l'action est plus importante du côté des valeurs culturelles que du côté des théories. Ou bien le statut des entités sociales est mis sur le même plan que des théories, et alors on n'explique pas comment les structures de la société peuvent déterminer les motifs de l'action (*ibid.*, p. 96-97).

Voilà un nœud gordien dans la compréhension de la dynamique interculturelle ! Les connaissances préalables qui font référence à une « réalité normative de la société » n'ont pas un « caractère d'obligation des valeurs et des normes », dirait Habermas (*ibid.*, p. 97). « La question qui se pose alors porte sur la manière dont les éléments de tradition culturelle qui sont pertinents

pour l'intégration sociale peuvent être compris comme des systèmes de savoir et reliés à la validité analogue aux prétentions à la vérité» (*ibid.*, p. 97). Cette assertion implique que les valeurs culturelles, qu'on peut qualifier de dimensions culturelles subjectives, se distinguent de leur catégorisation dans des normes; cela signifie aussi, par exemple, qu'une croyance religieuse porteuse de valeurs dites culturelles, mais aussi morales, génère des normes qui dictent le comportement et les attitudes des individus autant dans les communications que dans la vie en société, mais davantage au plan subjectif qu'objectif.

## 8. LES VALEURS CULTURELLES DANS LES MONDES INTERSUBJECTIFS

Dans les interactions, les valeurs culturelles se vivent dans ce qu'Habermas nomme le « monde vécu : ce monde vécu *intersubjectivement* partagé constitue l'arrière-fond de l'activité communicationnelle » (*ibid.*, p. 98). Ce partage ne repose pas sur un automatisme, loin de là. La personne intervenante n'a pas le choix d'adopter une attitude réflexive pour comprendre et faire comprendre que la tradition culturelle devient une sorte « d'état de choses auquel on peut se rapporter de façon *objectivante* » (*ibid.*, p. 98), mais pas nécessairement déterminante. Cette assertion implique que les partenaires de la communication acceptent de négocier le simple fait que la tradition culturelle n'a pas automatiquement la portée d'une norme et qu'il est possible de rechercher un terrain d'entente pour la compréhension mutuelle. En fait, dans les rapports intersubjectifs, pour agir, il faut connaître. Habermas mentionne ceci : « du point de vue de la théorie de l'action, les activités de l'esprit humain se laissent malaisément limiter à la dimension cognitive-instrumentale d'une confrontation avec la nature extérieure; les actions sociales sont orientées par des valeurs culturelles. Mais ces dernières n'ont pas de rapport à la vérité » (*ibid.*, p. 99). En fait, il s'agit d'une dynamique de recherche d'un ensemble de références communes qui permet d'établir les bases de la communication et de la compréhension mutuelle. Cette démarche est faite d'hypothèses, d'appels à la vérification de leurs concordances avec la réalité afin de vérifier si on se comprend mutuellement. Cette compréhension à laquelle aspirent les interlocuteurs devient le point de départ de la construction de l'agir et représente une dimension fondamentale de la théorie d'Habermas : « Nous supposons chez l'acteur des rapports au monde dont dépendent en retour les aspects de la rationalité possible de son agir » (*ibid.*, p. 100). L'intervention professionnelle étant une forme d'agir, les stratégies de compréhension et de décentration professionnelle prennent plus d'importance que les connaissances de la culture de l'Autre qui se prétendent objectives souvent similaires à des stéréotypes.

En conclusion, rappelons les trois pôles de la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas : le monde objectif, le monde social et le monde subjectif. Dans la dynamique de la communication, au-delà des barrières langagières, Habermas, nous le répétons, estime que « dans tous les cas, la structure téléologique de l'action est présupposée dans la mesure où on impute aux acteurs la capacité de poser des buts et d'agir en fonction d'un objectif, ainsi qu'un intérêt pour la mise à exécution de leurs plans d'action » (*ibid.*, p. 117). En réalité, nous nous situons dans une démarche horizontale dans laquelle la communication dans l'agir se construit dans la recherche d'objectifs communs et d'ententes sur les façons d'agir ensemble en tenant compte des multiples dimensions qui forgent les *trois mondes* de chaque acteur dans la situation.

## BIBLIOGRAPHIE

- Al-Krenawi, A. et J.R. Graham (2003). *Multicultural Social Work in Canada. Working with Diverse Ethno-racial Communities*, Don Mills, Oxford University Press.
- Bouchard, G. (2000). *Genèse des nations et cultures du nouveau monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- Canada, Chambre des communes (1971). *Débats de la Chambre*, Ottawa, 8 octobre, p. 8545.
- Cohen-Émerique, M. (1980). « Éléments de base pour une formation à l'approche des migrants et plus généralement à l'approche interculturelle », *Annales de Vaucresson*, n° 17, p. 117-138.
- Darder, A. et R.C. Torres (2004). *After Race: Racism After Multiculturalism*, New York, New York University Press.
- Gold, K.H. (1996). « The misconstruing of multiculturalism: The Stanford debate and social work », dans P.L. Ewalt *et al.* (dir.), *Multicultural Issues in Social Work*, Washington, National Association of Social Workers, p. 29-42.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1995). « Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe », dans R. Beiner (dir.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, p. 255-282.
- Harriett, B. (1996). *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Cambridge, Polity Press.
- Husserl, E. (1970). *L'idée de phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée ».
- Jarvie, J.C. (1974). *Die Logik der Gesellschaft*, Munich, Suhrkamp Verlag.
- Labelle, M. (2010). *Racisme et antiracisme au Québec. Discours et déclinaisons*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Labelle, M. (2008). « La reconnaissance de la diversité : enjeux et paradoxes », dans G. Lachapelle (dir.), *Diversité culturelle, identités et mondialisation. De la ratification à la mise en œuvre de la convention sur la diversité culturelle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 202-209.

- Legault, G. et L. Rachédi (2008). *L'intervention interculturelle*, 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Gaëtan Morin éditeur.
- Marsiglia, F.F. et S. Kulis (2009). *Diversity, Oppression, and Change. Culturally Grounded Social Work*, Chicago, Lyceum Books.
- Martinot, S. (2003). *The Rule of Racialization: Class, Identity, Governance*, Philadelphie, Temple University Press.
- Omi, M. et H. Winant (1986). *Racial Formation in the United States*, Londres, Routledge et Kegan Paul.
- Popper, K.R. (1978). *La connaissance objective*, Bruxelles, Clarendon Press.
- Rocher, G. (1969). *Introduction à la sociologie générale*, tome 1, Montréal, HMH.
- Saïd, E. (1980). *L'orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.



# DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE ET CONFLICTUALITÉ SOCIALE

## Enjeux identitaires ou politiques ?

Sid Ahmed Soussi

### RÉSUMÉ

*Ce chapitre propose une analyse critique des enjeux politiques et identitaires que suscite la diversification ethnoculturelle du travail dans les débats publics autour des questions d'intégration de « l'immigration » et des choix politiques qu'elles sous-tendent quant au modèle de « communauté politique » dont le Québec doit se doter. Les argumentaires mobilisés dans ces débats révèlent l'émergence de figures nouvelles de la conflictualité politique au Québec. Ces figures sont remarquables en ce que plusieurs de ces argumentaires reposent sur la confusion terminologique – intentionnelle ou non mais non moins signifiante – de leurs principaux termes : « immigration », « communautés culturelles » et autre « minorités visibles ». Dessein politique ou cécité sociologique ? La question n'est pas sans intérêt, surtout chez certains acteurs politiques, historiquement et idéologiquement sensibles aux préoccupations de ces catégories, à l'instar des organisations syndicales dont les discours et les pratiques ne semblent pas exemptes de cette confusion. Notamment celle des identités produites par les collectifs du travail et des identités communautaires déployées dans les milieux du travail et de l'action syndicale. Cette analyse se fonde sur les résultats d'une recherche récente menée auprès d'une importante organisation syndicale québécoise et dont la synthèse présentée ici contribue à illustrer ces constats concernant l'évolution de la conflictualité politique.*

Les impacts sociaux de la diversité ethnoculturelle semblent susciter l'émergence de figures nouvelles de la conflictualité politique au Québec. Longtemps restées en marge des débats publics sur la question, les organisations syndicales ont entrepris ces dernières années un réexamen des pratiques et des discours qui leur servaient de référence en la matière. Nous examinerons ici deux volets illustratifs des nouvelles figures de la conflictualité au regard des mutations contemporaines du travail et des stratégies de gestion des entreprises. Le premier est celui de la diversification ethnoculturelle des milieux du travail dans le contexte des nouveaux flux migratoires accompagnant ce qu'il est convenu d'appeler « la globalisation de l'économie et la mondialisation des marchés » (Boltanski et Chiapello, 1999 ; Castells, 2001 ; Thwaites, 2008). Le deuxième volet abordera les conditions de l'action syndicale dans le contexte de l'individualisation du rapport salarial (Gorz, 2004 ; Hollingsworth et Boyer, 1997). Nous traiterons à cet égard le cas d'une importante organisation syndicale du Québec en nous référant aux résultats d'une recherche partenariale menée au sein d'une de ses plus importantes fédérations territoriales, celle de la région métropolitaine de Montréal (Soussi, 2010).

Le débat mené actuellement au Québec autour des impacts sociaux de l'immigration constitue un cas illustratif des mutations de la conflictualité politique, tant du côté des enjeux que de celui des figures que prend cette dernière. Des multiples dimensions de ce débat, celles du travail et de l'action collective permettent d'y jeter un regard révélateur quant aux non-dits et aux précautions prises par ses acteurs pour éviter les heurts que pourraient susciter des prises de position perçues comme « radicales », et donc susceptibles d'être frappées d'ostracisme. C'est ce qui donne à ce débat les allures débridées qu'il a aujourd'hui. Quels sont donc les objets du litige ? Quels sont les principaux enjeux de ce débat sur l'immigration au Québec ? La problématique de l'intégration ? Pas seulement.

Faut-il rappeler que l'arrière-plan de ces débats est avant tout marqué par les prolongements conflictuels de cette psychose politique qu'a vécu le Québec autour de la question des « accommodements raisonnables » et de l'exercice d'exorcisme collectif qu'a suscité la Commission Bouchard-Taylor (Québec, 2008). Ce n'est pas là la moindre des qualités d'une commission *ad hoc* particulièrement représentative de celles auxquelles le Québec a eu régulièrement recours dans le contexte de la Révolution tranquille et de la concertation politique qui a caractérisé cette période de refondation.

En raison des flux migratoires contemporains et des politiques d'immigration adoptées au Québec depuis plusieurs décennies, les interrogations qui sous-tendent ces débats cachent mal le fait que la diversification ethnoculturelle

des différents pans de la société<sup>1</sup> apparaissait pourtant comme un phénomène prévisible, alors même que dans ces débats tout s'est passé comme s'il s'est agi d'une évolution aussi soudaine qu'inattendue. Cette problématique a suscité l'émergence d'un discours qui, en hypertrophiant les impacts sociaux et identitaires de l'immigration et des « communautés culturelles » – toutes deux confondues –, en exacerbe les effets potentiellement dévastateurs sur la « majorité silencieuse » de la société, du moins selon certains auteurs de ce discours, comme ceux qu'il est convenu de nommer les « nationalistes conservateurs ».

Un constat s'impose ici quant à la double confusion terminologique établie entre les termes « immigration » et « communautés culturelles », autant en ce qui concerne certains « faiseurs d'opinions » que d'une partie importante des médias qui les relayent auprès de la population.

En tant que phénomènes sociaux d'abord. Le premier, « immigration », renvoie aux impacts des flux migratoires en tant que tels, notamment au regard des changements qualitatifs et quantitatifs qui les caractérisent et de leurs retombées, et aux enjeux qui lui sont attachés en matière de politiques publiques. Le second, les « communautés culturelles », porte quant à lui une autre problématique liée à ce « vivre-ensemble », si difficile à définir, et aux retombées sociales et politiques de la présence dans la durée de minorités issues de l'immigration et donc traversées par des attributs multiples sur les plans ethnique, linguistique, religieux, culturel et autres. Tous des paramètres structurant l'ensemble des domaines de la vie sociale et donc objets légitimes de débats publics et de négociation politique.

En tant que catégories sociales et humaines ensuite. « Immigration » et « communautés culturelles » forment des catégories qui, dans les espaces sociaux et politiques (État et société civile), se différencient par des caractéristiques sociologiques qui en font des groupes distincts, même si, à l'instar de nombreuses autres catégories, plusieurs de ces caractéristiques peuvent se croiser (Labelle, Rocher et Antonius, 2009). Reconnaître cette intersectionnalité sociologique n'induit pas nécessairement l'amalgame de ces catégories. Confondre ces deux catégories, renvoyant à des parties distinctes de la population, révèle du moins le peu d'intérêt qui leur est accordé, sinon une forme de discrimination délibérée et systémique (Labelle, 2010).

Cette double confusion est-elle seulement sémantique? Les termes qu'elle utilise désignent non seulement deux phénomènes sociaux distincts, mais également deux catégories de la population différentes. Cet amalgame,

---

1. Mais pas de toutes les sphères sociétales ni, encore moins, des espaces d'influence et de prise de décision comme ceux des médias ou de la fonction publique, pour ne citer que ceux-là.

manifeste d'une certaine cécité sociologique, est-il seulement attribuable à la prégnance du sens commun qui entoure souvent ce type de débats où la posture « politiquement correcte » est de mise dans l'expression d'opinion? Ou traduit-il une conflictualité plus sourde, chargée de tensions potentielles menaçant le consensus réconfortant issu d'un *statu quo* depuis longtemps convenu et qu'il s'agit de préserver?

C'est dans ce contexte que les préoccupations sociopolitiques relatives aux impacts sociaux de la diversité ethnoculturelle au Québec provoquent de vifs débats autour de questions devenues sensibles comme les accommodements raisonnables; l'équilibre entre les droits de la personne et la primauté des prescriptions religieuses; les vertus de la laïcité contestées selon les conceptions des uns et des autres (laïcité ouverte, stricte, inclusive); « l'identité québécoise » vis-à-vis d'une altérité perçue comme envahissante; ou encore la question du « modèle d'intégration » qui réinterroge les choix politiques du Québec à partir d'un débat sur le multiculturalisme<sup>2</sup> et l'interculturalisme, à l'instar des récents échanges sur la vocation, réelle ou supposée, du programme « éthique et culture religieuse » dans l'enseignement (Larouche *et al.*, 2009). Deux remarques peuvent être soulevées concernant ces débats.

Il y a, premièrement, les silences assourdissants de « l'immigration » et des « communautés culturelles ». Tout se passe comme si ces débats volaient très haut au-dessus de ces parties stigmatisées de la société, sans les affecter ni même les interpeller<sup>3</sup>. À quoi cela est-il dû? Comment expliquer cette *non-présence* dans la société civile et cette mise hors-jeu de l'espace public et de la communauté politique? Une question de discours dépourvu d'intérêt médiatique? Est-ce parce que les principaux acteurs de la société civile, dont le mouvement syndical comme nous le verrons plus loin, n'ont pas jugé opportun de s'exprimer sur ces questions?

Deuxièmement, ce débat, depuis ses premiers échanges, a évacué les questions du travail et de l'emploi. Alors même que la quasi-totalité des recherches sur la question font état de constats accablants en matière d'accès à l'emploi (Boudarbat et Boulet, 2011; Cousineau et Boudarbat, 2009), d'impacts de la surqualification (Chicha, 2009) sur une population surdiplômée et pourtant marginalisée dans le monde du travail, de sous-représentation

---

2. Lire à ce sujet l'analyse de M. Labelle (2008) faisant le point sur la question du rapport des intellectuels québécois au multiculturalisme.

3. Voir notamment les articles publiés par *Le Devoir* autour des prises de position des « nationalistes conservateurs », des « pluralistes », des « interculturalistes », des « multiculturalistes », des militants pour une laïcité ouverte, stricte, inclusive, etc., des débats souvent animés par des universitaires et desquels ces porte-voix sont absents (Bosset *et al.*, 2010; Rousseau, 2010; Seymour, 2010, pour ne citer que quelques exemples).

des travailleurs-ses haïtiens, maghrébins, roumains, pour ne citer que ceux-là<sup>4</sup>, notamment dans le secteur privé. Que dire de la fonction publique qui stagne depuis une quinzaine d'années autour d'une inamovible proportion de 3 % de « présence des membres des communautés culturelles<sup>5</sup> ? »

## 1. L'IMMIGRATION : COMPOSANTE IDENTITAIRE OU SOURCE DE CONFLICTUALITÉ SOCIALE ?

Un constat s'impose par sa récurrence dans ce débat : celui de l'instrumentalisation de « l'immigration ». Cette dernière est stigmatisée, par certains intellectuels qualifiés par d'autres de « nationalistes conservateurs », comme un danger potentiel, une menace de dilution de « l'identité québécoise » en raison de la « contrainte imposée à la majorité de renoncer à elle-même<sup>6</sup> ». Notons qu'il est difficile de distinguer dans ce discours s'il s'agit de l'immigration en tant que flux – dont l'enjeu principal serait le contrôle par des choix de politiques publiques – ou en tant que catégorie de la population – auquel cas les enjeux seraient tout autres et porteraient alors sur les politiques et conditions d'insertion des groupes constitutifs de cette catégorie (Hollifield, 1997).

Quoi qu'il en soit, le discours porteur de cette conflictualité se pare parfois de certaines tournures de style tendant à disqualifier ceux des autres interlocuteurs en renvoyant une image radicaliste<sup>7</sup>. Au-delà de ces artifices,

---

4. Lire à ce sujet le travail d'enquête publié par M.-P. Villeneuve (2009) dans *Le tiers-monde au fonds de nos bois*, au sujet de travailleurs « immigrants » hautement qualifiés, contraints de se faire engager comme « débroussaillers » dans des entreprises de sous-traitance du secteur forestier, dans des conditions déplorables échappant à toute forme de régulation du travail.

5. « À ce chapitre, les vœux pieux sont légion et les bonnes intentions sont nombreuses, mais les résultats sont pitoyables. Malgré plus de 20 années de programmes d'accès à l'égalité, de mesures diverses et de plans d'action, nous assistons à une quasi-stagnation de la place des communautés culturelles, des anglophones et des autochtones au sein de l'appareil gouvernemental québécois. Alors que les membres des communautés culturelles représentent environ 9 % de la population globale, ils n'étaient que 1,7 % des salariés de la fonction publique en 1988, 2,11 % en 1993, 2,09 % en 1999, 2,3 % en 2002 et 2,6 % en 2005 » (Boulerice, 2006).

6. « Cette philosophie politique [celles du pluralisme, de l'interculturalisme et du multiculturalisme] me semble dominée par le consensualisme, l'ouverture à la différence, l'égalitarisme et le respect des droits fondamentaux. À l'inverse, elle est hostile aux appartenances nouées dans l'histoire et dans la culture, de même que réfractaire à l'affirmation de la majorité soupçonnée de vouloir contrevenir aux droits des minorités et de se fermer à l'expression de leur différence » (Beauchemin, 2010, p. A9).

7. Citons J. Beauchemin : « ... Je dirai, en termes sans doute choquants au regard de l'orthodoxie pluraliste ambiante, qu'il faut inviter ceux qui se joignent à elle à consentir à ce désir de durer et à accepter la présence d'une communauté d'histoire majoritaire qui souhaite légitimement poursuivre son aventure collective. Il faut pour cela que la

une analyse du discours, même sommaire, révèle vite cette instrumentalisation « par détournement d'enjeux » : les enjeux sous-jacents au rejet et à la disqualification des modèles pluralistes (interculturalisme et multiculturalisme compris) ne renvoient pas aux conditions d'intégration de l'immigration dans la société québécoise, mais à des questions qui en sont fort éloignées. À moins de considérer que « tout est dans tout », comme la question nationale, les politiques publiques en matière d'éducation, la place des signes religieux dans les espaces privés et dans la sphère publique, la primauté des droits individuels au regard des prescriptions religieuses ; tous des enjeux politiques qui traversent l'ensemble des composantes de la société québécoise, aussi bien celles issues de la « majorité historique » que celles d'origines ethnoculturelles diverses, sans oublier celles dites de première génération d'immigration. Bref, l'amalgame entretenu, dans ce débat, entre l'immigration et ces enjeux relève manifestement plus du grand écart discursif que du constat lucide.

Comment peut-on expliquer une telle volonté d'amalgame, fusionnant à dessein des enjeux aux causes et aux impacts aussi distincts de ceux de « l'immigration », cette entité diffuse, délibérément affligée d'une altérité menaçante ? Qu'en est-il de ces « dangers » qui menacent la « majorité », aux yeux des porteurs de ce discours, dits « nationalistes conservateurs », qui s'arrogent, ce faisant, l'exclusivité de la représentation politique et médiatique de ce qu'ils estiment être la plus grande partie de la population ?

Il n'est pas inutile d'explicitier au préalable le contexte dans lequel se tient cette « conversation<sup>8</sup> », en rappelant quelques références sociohistoriques significatives de l'évolution politique contemporaine du Québec.

À la faveur de sa Révolution tranquille, la société québécoise s'est engagée dans une série de transformations socioéconomiques, politiques et culturelles dont les résultats feraient l'envie de nombreuses autres sociétés dans le monde. Il en émerge une société qui a su renforcer les composantes constitutives de son identité sans en renier les substrats sociohistoriques fondateurs, notamment sur les plans religieux et linguistiques. S'affranchir de la doctrine pie-neuvienne et de son *Syllabus* pour plonger dans une laïcisation tous azimuts n'allait pas de soi<sup>9</sup> (Rouillard, 2009). S'émanciper des contraintes de la tutelle

---

majorité franco-québécoise affirme sans complexe qu'elle forme le cœur de la nation et que, forte de cette conviction, elle accueille, sans jamais renoncer à elle-même, ceux qui viennent la rejoindre avec leurs espoirs et leurs talents » (*ibid.*).

8. Pour reprendre le terme retenu par Pauline Marois – chef de l'opposition péquiste – dans le cadre du débat sur la souveraineté.
9. Encore « traumatisée par la Révolution française » (Julliard, 1988), l'Église confirme son refus de la modernité avec le *Syllabus* (1864). Alors qu'en Europe la laïcité commence à gagner du terrain à la faveur de l'encyclique *Rerum Novarum* (Léon-XIII, 1891) et de la promotion de sa *doctrine sociale*, au Québec le clergé maintient son allégeance doctrinale à Pie IX et au *Syllabus* jusque très tard au xx<sup>e</sup> siècle (Rouillard, 2004). Il

de la puissante minorité anglophone non plus. Peu de sociétés dans le monde peuvent se prévaloir d'avoir traversé les remous d'une telle conflictualité et réussi de telles mutations sans subir les affres de guerres civiles qui, ailleurs, accompagnent immanquablement de telles révolutions.

Le Québec aborde ainsi le *xxi*<sup>e</sup> siècle avec une société civile solidement établie et un État dont les interactions avec le champ politique font montre d'une rare qualité démocratique, et avec une identité collective dont les socles fondateurs ont su se renforcer et s'inscrire dans la durée par l'intégration des apports multiples des flux migratoires. Tout s'est passé comme si cette société avait su patiemment absorber ces flux par sédiments historiques consécutifs. Elle a su en extraire les sucs essentiels pour les incorporer à une identité collective, sociale et surtout politique, dont elle sait désormais qu'elle n'est plus sous la menace parce qu'elle en connaît la résilience. Et pour cause. Depuis une trentaine d'années, le Québec s'est doté de politiques publiques volontaristes en matière d'immigration, même si plusieurs volets de ces dernières ont montré certaines limites (Vatz Laaroussi, 2009; Amiot et De la Sablonnière, 2008; Montreuil, 2003), à l'exemple des politiques d'intégration qui pèchent surtout... par défaut (Godin, 2005; Chicha et Charest, 2006; Helly, Zhu et Trudel, 2008). Les flux migratoires demeurent sous le contrôle serré de l'État et les principaux lieux politiques de prise de décision demeurent encore inaccessibles aux personnes issues de ces flux, même après plusieurs générations.

La présence et l'absence de la diversité ethnoculturelle dans les différents espaces de la sphère publique au Québec appellent quelques constats. Du côté des médias, la présence de cette diversité est insignifiante, alors que les chiffres caractérisant cette diversité varient entre 15 et 25 % de la population totale, selon les statistiques et les données utilisées par différents chercheurs<sup>10</sup>.

L'absence des citoyens québécois d'origines ethnoculturelles diverses de la fonction publique est tout aussi remarquable (Boulerice, 2006). Dans les conseils d'administration des entreprises, aussi bien publiques et parapubliques

---

faut, par exemple, attendre les années 1960 pour voir la déconfessionnalisation définitive de certaines organisations syndicales (de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada [CTCC] à la Confédération des syndicats nationaux [CSN]), un processus entamé plus tôt par leurs *alter ego* européens, comme les syndicats français et belges. Lionel Groulx, à l'instar de la composante majoritaire du clergé québécois plus tard, ne s'est jamais résolu à manifester la moindre sensibilité vis-à-vis de l'initiative à la fois novatrice et libératrice de Léon XIII. Les hommages à ce pape sont pour le moins parcimonieux au Québec, à la différence de ceux, nombreux, dans les espaces publics notamment, rendus à Pie IX!

10. Il est possible de stigmatiser plusieurs failles du *Canadian* multiculturalisme, mais force est de constater qu'il a produit des résultats incontestables en matière d'intégration sociale et politique de cette diversité (Anctil, 2010).

(dans les instances municipales et régionales notamment), que privées, elle est soulignée par les acteurs mêmes qui dirigent ces instances (Soussi, 2010). Cela sans prendre en compte plusieurs autres secteurs d'activité desquels ces citoyens sont encore absents: ce sont là autant d'espaces de prise de décision et de pouvoir dont ils sont exclus. Comment dans un tel contexte évoquer le risque pour la « majorité » de « renoncer à soi-même » (Beauchemin, 2010)? Seraient-ce ces conditions d'accueil pour le moins défailtantes qui feraient des citoyens québécois provenant de l'immigration et de la diversité ethnoculturelle une menace contre la « majorité » ou contre son « identité historique »?

Examinons le cas du monde du travail qui, à cet égard, est particulièrement significatif, car il permet de mieux éclairer ces enjeux. Qu'en est-il, par exemple, des impacts sociaux de la diversification ethnoculturelle du travail au regard des pratiques et des politiques d'un de ses principaux acteurs, le mouvement syndical?

## 2. TRAVAIL, SYNDICALISME ET DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE : UNE NOUVELLE CONFLICTUALITÉ ?

La question de la diversification ethnoculturelle du travail intervient dans un contexte en mutation. Il y a d'abord les transformations contemporaines du travail et les nouvelles formes de la division internationale du travail attachée à un capitalisme porté par une financiarisation débridée et une émancipation croissante du politique. Cette évolution se traduit par les impacts majeurs de l'externalisation des activités industrielles et des services des entreprises et par une tendance lourde vers l'individualisation du rapport salarial dont le corollaire est la désyndicalisation rapide de nombreuses catégories de salariés (Castel, 2009; Québec, Ministère du Travail, 2003).

Il y a ensuite les changements structurels de la société civile provoqués par l'émergence de « nouveaux » nouveaux mouvements sociaux (Neveu, 2005), mais également par l'influence déterminante d'acteurs liés au capital (chambres de commerces, lobbies des grandes entreprises et autres forces politiques néo-conservatrices à l'œuvre dans le champ politique). Et tout cela, dans un contexte marqué par des changements substantiels du rôle de l'État et de ses capacités de régulation (Boltanski et Chiapello, 1999; Hollingsworth et Boyer, 1997).

Il y a enfin les transformations qualitatives et quantitatives des flux migratoires. Ces flux sont caractérisés par une main-d'œuvre hautement qualifiée (Carroué, 2007), à la différence de celle essentiellement manuelle qui a alimenté le développement industriel des sociétés du Nord durant la période fordiste, et dans le contexte des empires coloniaux et néocoloniaux.

En raison des effets conjugués de ces transformations sur la sphère du travail, la problématique de l'intégration interpelle aujourd'hui, sur des bases nouvelles, non seulement l'État et ses politiques publiques, mais également les principaux acteurs de la société civile, et au premier chef le mouvement syndical (Vour'h et De Rudder, 2006; Poutignat, 2006).

C'est dans ce contexte que peuvent être mises en perspective les initiatives prises ces dernières années par l'État et certains acteurs de la société civile en faveur d'un débat approfondi autour d'un phénomène social particulièrement illustratif de la conflictualité sociopolitique contemporaine: celui du racisme et de la discrimination. Aborder une telle question est déjà en soi une démarche significative: parler de la discrimination et du racisme, c'est au moins en postuler l'existence. Un véritable débat institutionnel a été entamé au Québec, qui a permis d'exposer les aspects les plus conflictuels de cette question, néanmoins, sans la moindre couverture médiatique, et donc à l'abri de toute exposition publique. Une telle discrétion laisse perplexe eu égard à la charge émotive et au potentiel conflictuel portés par cette question de la discrimination et du racisme (Labelle, 2010). D'autant qu'il s'agit là d'une entreprise politique aussi lucide que courageuse, de la part de l'État, comme de celle des différents acteurs sociaux et politiques émanant de la société civile. C'est celle de l'initiative lancée par l'Assemblée nationale du Québec en juin 2006, par une motion chargeant sa Commission de la culture d'entreprendre « une consultation générale à l'égard d'un document de consultation intitulé *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination* » (Québec, 2006). La nature et le but d'un tel exercice politique imposent le respect d'une procédure hautement illustrative du processus démocratique et de sa conception toquevillienne: le dépôt de mémoires écrits et exposés devant l'Assemblée nationale. De ce point de vue, le décorum institutionnel mis en place dissimule mal la volonté manifeste de recherche du consensus autour d'une question aussi chargée de conflictualité (Helly, 2008) pour l'ensemble des acteurs sociaux et politiques engagés dans cette entreprise.

Plus de 120 mémoires ont été déposés, impliquant de nombreux individus, groupes, collectifs et autres associations issus de la société civile, dont plusieurs organisations syndicales. Parmi ces nombreux mémoires issus de la société civile<sup>11</sup>, il y a ceux déposés par certaines organisations syndicales, dont les trois principales centrales, soit la Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ), la Confédération des syndicats nationaux (CSN) et la Centrale des syndicats du Québec (CSQ) et par la Fédération des femmes

---

11. Mémoires disponibles dans le site de l'Assemblée nationale, <<http://www.assnat.qc.ca/FRA/37legislature2/commissions/Cc/depot-racisme.html>>.

du Québec<sup>12</sup> (FFQ). L'intérêt premier de ces mémoires est qu'ils rendent compte de leurs réflexions autour des principes et des pratiques à mettre en œuvre. Le tout, non pas seulement en matière de racisme et de discrimination, mais également autour d'une série d'enjeux relatifs aux impacts de la diversification ethnoculturelle des milieux du travail et de la société, comme le modèle d'intégration dont doit se doter le Québec, de même qu'aux impacts sur l'identité québécoise, la question des accommodements raisonnables, la problématique de la laïcité, l'équilibre des droits (individu/communauté), notamment.

Au-delà des autres enjeux de la conflictualité politique relative aux impacts sociaux de l'immigration et de la diversité ethnoculturelle, que peut-on dire de ces mémoires, au regard de leurs conceptions de la conflictualité sociale attachée à la question du racisme et de la discrimination et à ses conséquences dans le monde du travail ?

Le mémoire conjoint de la FFQ et de l'Action travail des femmes (ATF) identifie clairement les obstacles que sont l'accès à l'emploi, la déqualification et la non-reconnaissance des acquis et compétences frappant les « communautés culturelles racisées ». Ses constats pointent également l'inefficacité systémique des Programmes d'accès à l'égalité (PAE), concernant tout autant les femmes que les « communautés culturelles » et, par intersectionnalité interposée, les femmes issues de ces communautés. Ce mémoire n'évoque pas par hasard les concepts de « communautés et de groupes racisés ». La terminologie utilisée n'est pas neutre (Labelle, 2010). Loin s'en faut, car elle sous-tend une perception objectivée de la discrimination qui frappe ces groupes. Ce qui n'est pas le cas de tous les mémoires, notamment ceux des organisations syndicales dont les discours et les pratiques (concernant la diversification ethnoculturelle du travail) peinent à se doter d'orientations claires en la matière. Les mémoires des trois principales centrales syndicales (FTQ, CSN, CSQ) sont dans leur ensemble illustratifs de ce constat.

Le point commun aux mémoires des organisations syndicales est qu'ils rendent compte des principes et des pratiques à mettre en œuvre, non pas seulement en matière de racisme et de discrimination, mais aussi sur une série d'enjeux relatifs aux impacts de la diversification ethnoculturelle des milieux du travail et de la société, comme le modèle politique d'intégration à adopter ou la question des accommodements culturels et religieux (Soussi et Icart, 2010). Bien que reflétant des positions parfois distinctes, les mémoires

---

12. Mémoire déposé conjointement par le *Comité des femmes des communautés culturelles* de la FFQ et d'ATF (Action travail des femmes), un « organisme autonome à but non lucratif œuvrant à soutenir les femmes socioéconomiquement défavorisées de tous âges et origines dans leurs démarches pour accéder à des emplois décents, particulièrement dans les domaines non traditionnels ». <<http://www.atfquebec.ca/atf/mission.html>>.

des organisations syndicales traduisent globalement une convergence certaine en termes de principes et de pratiques d'action, hormis quelques positions variant parfois selon les secteurs d'activité, les catégories de salariés ou les groupes professionnels. Nous prendrons ici le cas de la CSN qui est particulièrement illustratif de ces choix. Son mémoire précise que « les syndicats ont un rôle essentiel à jouer dans l'accueil, l'intégration et le maintien en emploi des communautés culturelles » et que « les syndicats ont la responsabilité de s'assurer, avec l'employeur, qu'il n'existe pas de clauses dans les conventions collectives et de pratiques discriminatoires qui aient pour effet d'exclure des membres de certaines communautés » (CSN, 2006). Il conclut par la volonté de la CSN de « renouveler [ses] pratiques et [ses] institutions » à partir de « trois choix stratégiques : assurer l'accès à l'emploi, intégrer le pluralisme dans la prestation des services publics et améliorer le respect et l'exercice des droits » (CSN, 2006).

Ce document prend une importance notable au regard des débats actuels autour des accommodements raisonnables, de l'identité québécoise, de la question nationale, donc autour des enjeux majeurs de politiques publiques que ces questions soulèvent : interculturelisme ou pluralisme/multiculturalisme, communautarisme ou intégration citoyenne, droit des communautés et contraintes de laïcité, etc. Sa terminologie renvoie indifféremment aux « immigrants-es », aux « personnes des communautés culturelles », aux « personnes des minorités visibles » et même aux membres de « communautés visibles » (CSN, 2006). Comment expliquer une telle marge d'imprécision dans les termes, dans les problématiques ainsi que dans les objectifs ?

Avant de répondre à cette interrogation, nous dresserons d'abord un bref historique des rapports du mouvement syndical à la diversité ethnoculturelle au Québec. Seront exposés dans un deuxième temps quelques résultats de recherche récents portant sur les pratiques et les discours syndicaux en la matière.

### 3. QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DU SYNDICALISME AU QUÉBEC ET DE SON RAPPORT À LA DIVERSITÉ

Le mouvement syndical québécois s'est développé dès ses origines avec deux caractéristiques qui soulignent la diversité ethnoculturelle qui l'a de tout temps marqué (Rouillard, 2009). D'abord, ses premières formations doivent en partie leur existence à l'expérience en organisation militante et en action collective que lui ont apportée des syndicalistes venus d'ailleurs (Irlande, Allemagne, France, Russie, Grande-Bretagne, États-Unis, etc.). Deuxièmement, l'action syndicale au Québec, à l'instar d'ailleurs de celle des autres provinces du Canada, s'est développée d'emblée avec une dimension

internationale qui fait du mouvement syndical québécois un cas spécifique dans l'histoire du mouvement ouvrier occidental (Rouillard, 2009). Cette dimension internationale doit son développement aux étroites relations entretenues dès les origines avec les formations ouvrières et syndicales des États-Unis (Rouillard, 2004).

Le syndicalisme au Québec est donc depuis ses origines fortement imprégné par une diversité ethnoculturelle qui a largement contribué à sa trajectoire en tant que mouvement ouvrier d'abord et à son identité en tant que mouvement syndical ensuite dans le contexte de l'institutionnalisation qui a marqué son évolution au cours de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle. Tout au long du xix<sup>e</sup> siècle, à l'initiative des grands syndicats américains qui ont encadré l'émergence de syndicats dans les grandes entreprises américaines installées au Québec, des travailleurs issus de l'immigration ont largement contribué à la création de ces derniers. D'où cette dimension internationale du syndicalisme au Québec dès sa naissance (Rouillard, 2004 ; Sagnes, 1995).

Autre caractéristique de la trajectoire historique de mouvement ouvrier et syndical au Québec : sa fragmentation pour des raisons sociales, culturelles et politiques, dont la principale tient de l'influence du clergé et, tout particulièrement, de la doctrine sociale de l'Église catholique (Gagnon, 1994). Cette dernière a joué un rôle majeur dans la formation du syndicalisme québécois et sa fragmentation idéologique. Le paysage actuel de ce mouvement reflète encore très profondément les différences qui caractérisent les identités des grandes centrales syndicales du Québec<sup>13</sup> (Gagnon, 2000).

Un dernier élément tout aussi emblématique du syndicalisme contemporain au Québec est le rôle déterminant qu'ont joué la question linguistique d'abord, et la question nationale ensuite, dans son évolution et les stratégies dans lesquelles il s'est engagé. Pendant longtemps au Québec, dans un monde du travail fortement anglophone, ceux qui décident (tous les cadres) parlent anglais et ceux qui travaillent à la base (ouvriers, opérateurs, etc.) parlent

---

13. Citons à cet effet M.-J. Gagnon : « Un autre courant de pensée doit être convoqué pour alimenter la réflexion sur le rapport intellectuels-mouvement ouvrier. Il s'agit de celui de l'ingénierie sociale. Ce courant a été majeur dans les sociétés catholiques. Dans la France du xix<sup>e</sup> siècle, de nombreux réformateurs d'origine bourgeoise (dont Le Play est très représentatif), stupéfiés par les résultats des enquêtes accablantes sur le monde ouvrier, ont préconisé la mise sur pied d'institutions visant tant l'organisation des ouvriers (pédagogie par l'action) que leur émancipation économique. Annonçant la doctrine sociale de l'Église (exemplifiée dans l'encyclique fondatrice de Léon XIII), on a ainsi préconisé la formule coopérative en matière de logement, de consommation, voire de travail. Ce courant (ancêtre de l'économie sociale) s'est puissamment concrétisé au Québec, tant dans des mouvements catholiques que dans des pratiques (par exemple, animation sociale), pour se nicher finalement au sein même des organisations syndicales, relayé cette fois par des courants contemporains (par exemple, pédagogie des opprimés). » (Gagnon, 2000, p. 10).

français. La structure de classe de la société québécoise reflète sa structure ethnolinguistique: le capital est anglophone, le travail est francophone (Rouillard, 2004). Le clivage de classe est aussi un clivage ethnolinguistique. Ces données ont fortement conditionné l'entrée du Québec dans la modernité à travers, notamment, un paysage politique fortement imprégné sur le plan idéologique par une orientation social-démocrate et, ceci expliquant cela, l'absence de la sphère politique au Québec de formations conservatrices influentes, hormis le cas récent de l'Action démocratique du Québec (ADQ)<sup>14</sup>.

Depuis quelques années, le mouvement syndical a commencé à s'interroger sur les principes à adopter pour intégrer dans ses pratiques et dans ses politiques les impacts de la diversification ethnoculturelle du monde du travail. Jusque-là, les organisations syndicales ont réagi en recourant souvent à des pratiques informelles basées sur le cas par cas, parfois à certaines prises de position publiquement exprimées dans divers cadres institutionnels.

Nous prendrons en considération ici les initiatives syndicales en fonction des deux principaux espaces d'action du syndicalisme. Le champ politique d'abord, comprenant le rapport à l'État et à la société civile: mémoires, manifestes et interventions publiques. Le monde du travail ensuite, où cette action s'inscrit dans la régulation institutionnelle des relations du travail.

#### 4. LES SYNDICATS ET LES ENJEUX SOCIÉTAUX ET POLITIQUES DE LA DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE : LE CAS DE LA CSN

Les préoccupations du mouvement syndical au Québec, et de la CSN en particulier, concernant les enjeux de l'intégration des travailleurs québécois issus de diverses origines ne sont pas nouvelles. Plusieurs initiatives en la matière ont été lancées ces dernières années. Deux d'entre elles retiennent l'attention car elles exposent les grandes orientations de la CSN en la matière. Ces dernières y sont clairement exprimées en fonction des auditoires ciblés: les milieux du travail et les syndicats de la CSN d'une part, et l'État, la société civile et les autres partenaires sociaux concernés, d'autre part.

---

14. Parti politique québécois – scène provinciale – fondé en 1994 et dirigé par Mario Dumont jusqu'en 2008. Considéré comme étant de centre-droit, ce parti se définit comme « autonomiste » par rapport à la question nationale. Il prône globalement une réduction drôle économique de l'État et une libéralisation plus poussée de l'économie (Boily, 2008).

La première initiative date de 2006 et renvoie au mémoire présenté par la CSN à la Commission de la culture, en réponse à la consultation générale proposée par le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC). Ce mémoire présente, comme nous l'avons exposé plus haut, les principaux « commentaires de la CSN » en matière de politiques publiques à mettre en œuvre pour agir contre le racisme et la discrimination.

Dans ce document, la CSN propose :

[...] que la politique gouvernementale contre le racisme et la discrimination recommande le développement, de concert avec la Commission des partenaires du marché du travail, d'une stratégie d'intervention à l'égard des travailleurs des communautés culturelles en portant une attention particulière à la situation des *communautés visibles* et en développant des mesures qui leur sont spécifiques (CSN, 2006, p. 25).

Ce document engage la CSN à plusieurs niveaux dans son rôle d'acteur sociopolitique, notamment en vertu de son action dans le rapport travail/État/capital tel qu'il est conçu au Québec. Ce document prend une importance particulière au regard des débats actuels autour des accommodements raisonnables, de l'identité québécoise, de la question nationale, donc autour des enjeux majeurs de politiques publiques que ces questions soulèvent immanquablement : interculturelisme ou pluralisme/multiculturalisme, communautarisme ou intégration citoyenne, rapport du droit des communautés et contraintes de laïcité, etc.

Ces débats ont provoqué de nombreuses prises de positions récemment et les acteurs du mouvement syndical, comme la CSN, sont naturellement interpellés et ne peuvent se permettre de se cantonner dans un silence manifeste, alors même que les organisations syndicales de ce pays ont figuré, depuis les débuts de la Révolution Tranquille, parmi les principaux artisans de l'entrée dans la modernité de la société et de l'État du Québec.

La deuxième initiative, précédant celle du mémoire auprès du MICC et datant de mai 2005, est celle de la production et la publication d'un guide (CSN, 2005) « à l'intention des comités exécutifs des syndicats ». Ce guide énonce les orientations générales de la CSN en matière « d'intégration et en maintien en emploi des immigrantes et immigrants et des personnes des communautés culturelles et des minorités visibles » en vue « d'apprendre à travailler ensemble » (CSN, 2005, p. 1). Nous présenterons ici une brève analyse critique de ce document, à la lumière des résultats dégagés par une recherche de terrain menée au sein d'une importante fédération syndicale de la CSN.

## 5. LE DISCOURS SYNDICAL À L'ADRESSE DES MILIEUX DU TRAVAIL

Ce guide témoigne de la volonté manifeste de la CSN de se saisir de la question de la diversité ethnoculturelle et de ses impacts croissants non seulement dans les milieux du travail et dans les structures des entreprises, mais également dans ses propres rangs, et ce, tant sur le plan des structures locales de représentation collective que sur celui des instances mêmes de l'organisation syndicale et de ses rouages décisionnels. Il s'agit là d'un signe clair d'une prise de conscience des enjeux majeurs, sur les plans syndical et sociétal notamment, que suscite cette diversité. Au-delà de cette volonté politique, ce guide se heurte à certaines limites quant à la clarté à la fois des enjeux soulevés et des acteurs en présence.

Concernant les concepts, comme l'indiquent les termes contenus dans le titre principal et les sous-titres, ce guide reprend, tout aussi indifféremment que le mémoire pour le MICC, les termes d'« immigrants-es », de « personnes des communautés culturelles », de « personnes des minorités visibles » ou encore de « communautés visibles ».

Quant aux grands enjeux sociaux, le guide traite à la fois de « questions d'immigration » et de « relations interculturelles ». À l'instar d'autres documents officiels de l'organisation, il se focalise sur une série de constats généraux comme les politiques publiques générales d'immigration en tant que réponse aux impacts de l'évolution démographique ; l'évolution de l'emploi ; la régionalisation de l'immigration ; ou encore les enjeux relatifs à la francisation et à la préservation de la langue française comme « fondement de notre culture ».

Ce sont là autant d'enjeux économiques, sociaux et politiques dont la CSN se préoccupe légitimement mais qui, paradoxalement, fragilisent la pertinence et la fonction initiale d'un guide qui, en dernière instance, évacue *de facto* tous les enjeux directement reliés aux espaces du travail et des milieux des entreprises et du même coup se trompe de cible, car le public visé – exécutifs, base militante et acteurs de terrain – ne peut instrumentaliser le contenu et les choix exprimés dans le document et qui sont manifestement destinés à la société civile et à l'État.

Premier constat : la mise entre parenthèses des enjeux liés aux mutations contemporaines du travail et à leurs impacts sur la diversification ethnoculturelle de ces milieux et de la société. Deuxième constat : les discours qui sous-tendent ces initiatives semblent en déphasage avec les enjeux sociaux et politiques de la diversité ethnoculturelle au travail. D'où la dissonance entre les actions locales – en direction des milieux du travail – et les objectifs globaux avancés dans ce guide, en direction de l'État et de la société civile. Les pratiques syndicales locales – des syndicats en tant qu'acteurs sociopolitiques en matière

d'intégration des travailleurs d'origines ethnoculturelles diverses – doivent-elles être nécessairement mises en relation avec des questions sociétales et politiques plus larges comme la régionalisation de l'immigration, l'évolution démographique, ou encore la francisation des entreprises (politique et enjeux liés à la domination anglophone, sur le plan sociohistorique, et à la question nationale, sur le plan politique)?

Ces questions se situent manifestement sur le terrain sociopolitique de l'action syndicale et donc à mener en direction de l'État, du capital ou de la société civile, et non sur celui de l'action syndicale dans les milieux du travail, où les enjeux de représentation collective, de négociation, de militance, d'organisation et de développement syndical impliquent une action locale et un discours en cohérence avec ces mêmes enjeux. Le problème se pose donc moins du côté du discours que de la cible visée. Encore faut-il pour cela cibler le lieu privilégié de l'action syndicale : le travail et ses espaces, là où se construisent en effet les rapports sociaux porteurs d'intégration.

## 6. LES ESPACES SOCIAUX DU TRAVAIL COMME LIEUX STRUCTURANTS DE LA SOCIALISATION PROFESSIONNELLE

Ces interrogations sur les grandes questions de la société québécoise sont en lien direct avec les conditions dans lesquelles se réalise la socialisation professionnelle (notamment par la syndicalisation et l'engagement dans l'action collective) des travailleurs québécois d'origines ethnoculturelles diverses dans les milieux du travail, c'est-à-dire là où l'action syndicale se déploie non seulement institutionnellement, mais aussi informellement en offrant un cadre orientant les conditions de cette socialisation : intégration dans les structures syndicales (engagement et participation aux décisions); sensibilisation aux enjeux sociolinguistiques attachés au travail (enjeux de francisation, etc.); lutte contre le racisme et la discrimination (dans les milieux du travail notamment). Il s'agit d'intervenir dans les espaces même du travail et des rapports sociaux qu'il structure, et donc sur les paramètres les plus déterminants de l'intégration socioprofessionnelle.

De ce point de vue, et au regard des trajectoires sociohistoriques et identitaires des organisations syndicales, la fonction politique première de l'action syndicale lui impose-t-elle une politique d'intégration de communautés, de minorités ou de quelque groupe organisé que ce soit? Ne doit-elle pas au contraire fonder ses pratiques et ses politiques en matière de diversité culturelle ou ethnoculturelle, sur l'intégration d'individus travailleurs, et non pas de personnes perçues comme membres de différentes communautés?

Ces constats ne remettent pas en question la pertinence des enjeux sociétaux (régionalisation de l'immigration, enjeux linguistiques ou question nationale, par exemple). Ils soulignent le fait que ces enjeux sont déployés non pas dans l'espace public (là où se discute ce type d'enjeux de société), mais dans les milieux du travail et en direction d'exécutifs de syndicats locaux. Les observations montrent clairement que ces acteurs – militants de base et exécutifs de sections et affiliés – peuvent certes recevoir ces discours, mais ils ne sont pas moins conscients que ces derniers ne répondent en rien à leurs préoccupations quotidiennes dans les milieux du travail et des organisations syndicales (Soussi et Icart, 2010).

En dernière analyse, tout se passe comme si la CSN, à l'instar d'ailleurs de plusieurs autres organisations syndicales, a décidé de se doter d'une politique d'intégration visant des communautés ou des minorités. Cette orientation suscite deux interrogations.

Premièrement, comment expliquer, au regard de la trajectoire historique des luttes syndicales, que la CSN n'ait pas choisi de fonder ses politiques et ses pratiques en matière de diversité ethnoculturelle sur l'intégration d'individus travailleurs en préférant les reconnaître comme des membres de différentes communautés qu'il s'agit d'« intégrer » en bloc sur la base des critères de leur appartenance communautaire? Pourquoi dans ce choix l'identité communautaire prime-t-elle l'identité collective construite par le travail?

Deuxièmement, qu'en est-il du principe, fondateur du mouvement syndical, de la primauté du rapport de classe sur les rapports sociaux communautaires? Les rapports de force dans les milieux du travail ne sont pas structurés par les rapports communautaires mais par les modes d'organisation du travail et les stratégies des organisations (le capital), même si c'est sous l'arbitrage de l'État, dans le cadre du rapport travail/État/capital, dernier rempart institutionnel du mouvement syndical.

Répondre à ces questions implique des orientations politiques qui prennent acte des rapports sociaux structurants du travail, en cohérence avec les principes fondateurs du mouvement syndical comme cet acteur du changement social qu'il fut historiquement. Ces orientations pourraient le conduire vers des stratégies de l'action collective en rupture avec la traditionnelle question du « comment faire plus », pour se tourner vers le « comment faire autrement », c'est-à-dire vers la mobilisation des travailleurs d'origines ethnoculturelles diverses en tant que militants individuels relevant des collectifs du travail et non en tant que membres appartenant à des communautés culturellement distinctes.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amiot, C.E. et R. De la Sablonnière (2008). «Immigrants in Québec: Toward an explanation of how multiple and potentially conflictual linguistic identities become integrated», *Diversité urbaine*, hors série, automne, p. 145-161.
- Ancil, P. (2010). «Qui a peur du multiculturalisme?», *Le Devoir*, 20 février, p. C5.
- Beauchemin, J. (2010). «Au sujet de l'interculturalisme. Accueillir sans renoncer à soi-même», *Le Devoir*, 12 janvier, p. A9.
- Boily, F. (2008). *Mario Dumont et l'Action démocratique du Québec: entre populisme et démocratie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Boltanski, L. et E. Chiapello (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bosset, P. et coll. (2010). «Manifeste pour un Québec pluraliste», *Le Devoir*, 3 février, p. A7.
- Boudebat, B. et M. Boulet (2011). «L'immigration au Québec: une ressource sous-utilisée», dans Marcelin Joanis et Luc Godbout (dir.), *Le Québec économique 2010. Vers un plan de croissance pour le Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 87-112.
- Boulerice, A. (2006). «Fonction publique. Intégration des communautés culturelles: un lamentable échec», *Le Devoir*, 11 juillet, p. A7.
- Carroué, L. (2007). *Géographie de la mondialisation*, Paris, Armand Colin.
- Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes*, Paris, Fayard.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Seuil.
- Castells, M. (2001). *La société en réseaux*, Paris, Fayard.
- Confédération des syndicats nationaux – CSN (2006). *Commentaires de la CSN sur le document: Pour la pleine participation des Québécoises et des Québécois des communautés culturelles: vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination* présentés à la Commission de la culture, septembre, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CC/mandats/Mandat-3821/memoires-deposes.html>>, consulté le 24 mars 2011.
- Confédération des syndicats nationaux – CSN (2005). *Des milieux de travail de toutes les couleurs. Apprendre à travailler ensemble*, guide pour l'intégration et le maintien en emploi des immigrantes et immigrants et des personnes des communautés culturelles et des minorités visibles, Montréal, mai, <[www.csn.qc.ca/CSN-Integration.pdf](http://www.csn.qc.ca/CSN-Integration.pdf)>, consulté le 5 avril 2011.
- Chicha, M.-T. (2009). *Le mirage de l'égalité. Les immigrées hautement qualifiées à Montréal*, Fondation canadienne des relations raciales, rapport de recherche, <[http://www.eri.umontreal.ca/evenements/documents/MTChicha\\_Mirage\\_egalite.pdf](http://www.eri.umontreal.ca/evenements/documents/MTChicha_Mirage_egalite.pdf)>, consulté le 24 mars 2011.
- Chicha, M.-T. et E. Charest (2006): *L'accès à l'égalité en emploi pour les minorités visibles et les immigrants: l'importance d'un engagement collectif*, mémoire soumis à la Commission de la culture, Assemblée nationale.
- Cousineau, J.-M. et B. Boudebat (2009). «La situation économique des immigrants au Québec», *Relations industrielles*, vol. 64, n° 2, p. 230-249.
- Gagnon, M.-J. (2000). «Les intellectuels critiques et le mouvement ouvrier au Québec: fractures et destin parallèle», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 34, p. 145-176.
- Gagnon, M.-J. (1994). *Le syndicalisme: état des lieux et enjeux*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Godin, J.F. (2005): *Immigrants et travail à Montréal: la dynamique de l'établissement professionnel des dix premières années*, thèse de doctorat, Montréal, Faculté des études supérieures, Sociologie, Université de Montréal.

- Gorz, A. (2004). *Métamorphoses du travail*, Paris, Gallimard.
- Helly, D. (2008). «La légitimité en panne? Immigration, sécurité, cohésion sociale, nativisme», *Cultures & conflits*, n° 74, p. 11-62, <<http://www.conflits.org/index17270.html>>, consulté le 24 mars 2011.
- Helly, D., N. Zhu et M. Trudel (2008). «Équité et insertion des immigrants au marché du travail canadien», dans J.-P. Domin (dir.), *Au-delà des droits économiques et des droits politiques, les droits sociaux?*, Paris/Budapest/Turin, L'Harmattan, p. 23-36.
- Hollifield, J. (1997). *L'immigration et l'État-nation à la recherche d'un modèle national*, Paris, Presses universitaires de France.
- Hollingsworth, C. et R. Boyer (1997). *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*, New York, Cambridge University Press.
- Julliard, J. (1988). *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe*, Paris, Gallimard/Seuil.
- Labelle, M. (2010). *Racisme et antiracisme au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Labelle, M. (2008). «Les intellectuels québécois face au multiculturalisme: hétérogénéité des approches et des projets politiques», *Études ethniques canadiennes*, vol. 40, n°s 1-2, p. 33-56.
- Labelle, M., F. Rocher et R. Antonius (2009). *Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Larouche, P. et al. (2009). «Critique nationaliste: erreur de lecture», *Le Devoir*, 16 décembre, p. A11.
- Montreuil, A. (2003). *Orientations d'acculturation des communautés d'accueil francophones et anglophones au Québec envers des immigrants «valorisés» et «dévalorisés»*, thèse de doctorat, Montréal, Département de psychologie, Université du Québec à Montréal.
- Neveu, É. (2005). *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte.
- Poutignat, P. (2006). «Pratiques syndicales de lutte contre les discriminations: une étude de cas», *Cahiers de l'Urmis*, n°s 10-11, décembre, <<http://urmis.revues.org/index247.html>>, consulté le 24 mars 2011.
- Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux pratiques culturelles (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport signé Gérard Bouchard et Charles Taylor, Québec, Gouvernement du Québec, <<http://www.accommodements.qc.ca/>>.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2006). *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, Montréal, Direction générale des relations interculturelles du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- Québec, Ministère du Travail (2003). *Les besoins de protection sociale des personnes en situation de travail non traditionnelle*, rapport, Québec, 13 janvier, <[http://www.travail.gouv.qc.ca/actualite/travail\\_non\\_traditionnel/Bernier2003/Introduction.pdf](http://www.travail.gouv.qc.ca/actualite/travail_non_traditionnel/Bernier2003/Introduction.pdf)>, consulté le 24 mars 2011.
- Rouillard, J. (2009). *L'expérience syndicale au Québec. Ses rapports avec l'État, la nation et l'opinion publique*, Montréal, VLB Éditeur.
- Rouillard, J. (2004). *Le syndicalisme québécois: deux siècles d'histoire*, Montréal, Boréal.
- Sagnes, J. (1995). *Histoire du syndicalisme dans le monde*, Toulouse, Privat.
- Seymour, M. (2010). «Nationalistes ou pluralistes? Faut-il vraiment choisir?», *Le Devoir*, 9 février, p. A7.

- Soussi, S.A. et J.-C. Icart (2010). «Diversité ethnoculturelle au travail et syndicalisme. Pour une culture syndicale de l'agir ensemble», *Cahiers de la CRIEC*, n° 34.
- Soussi, S.A. (2010). «Diversité ethnoculturelle et syndicalisme au Québec», *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, vol. 6, n° 1, <<http://www.criec.uqam.ca/Page/bulletin.aspx>>, consulté le 24 mars 2011.
- Thwaites, J.D. (2008). *La mondialisation. Origines, développement et effets*, 3<sup>e</sup> éd., Québec, Les Presses de l'Université laval.
- Vatz Laaroussi, M. (2009). *Mobilités, réseaux et résilience: le cas des familles immigrantes et réfugiées au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Villeneuve, M.-P. (2009). *Le tiers-monde au fonds de nos bois*, Montréal, Fides.
- Vourc'h, F. et V. De Rudder (2006). «De haut en bas de la hiérarchie syndicale: dits et non-dits sur le racisme», *Racisme et travail*, n° 16, p. 37-56.

# LES DROITS CULTURELS

## Une clé d'analyse favorisant une approche décompartmentalisée des droits de la personne à l'heure des sociétés complexes

Lucie Lamarche

### RÉSUMÉ

*Le Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies a adopté en décembre 2009 l'Observation générale n° 21 portant sur le droit (humain) de chacun de participer à la vie culturelle. Les droits culturels, selon le Comité, tiennent de l'identité culturelle de chaque personne dans son rapport à une communauté culturelle, elle-même en rapport avec l'exercice de tous les droits de la personne. L'Observation n° 21 met en évidence le malaise que soulève l'enfermement des croyances religieuses de chaque personne, et non seulement des membres des communautés dites minoritaires, dans la protection de la liberté fondamentale de religion. Après avoir situé la venue de cette Observation dans le paysage du droit international des droits de la personne et l'avoir présentée, nous proposons une relecture possible des décisions de la Cour suprême du Canada et qui ont enflammé le débat québécois en opposant (à tort, selon nous) la liberté fondamentale de religion et le droit à l'égalité, y compris le droit des femmes à l'égalité. Nous croyons en effet que les droits culturels offrent une clé d'analyse de l'interdépendance des droits de la personne qui favorise une approche décompartmentalisée de ceux-ci, à l'heure des sociétés complexes.*

Notre contribution à cet ouvrage découle d'un événement récent émanant du droit international des droits de la personne : l'adoption, en décembre 2009, par le Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies, d'une Observation générale (OG) portant sur le droit de chacun de participer à la vie culturelle<sup>1</sup>. Cette Observation postule que le droit positif de chaque personne de participer à la culture, et donc d'en bénéficier, existe bel et bien à titre de droit humain et qu'il n'est pas seulement de la nature d'une aspiration individuelle, identitaire ou personnelle. Les droits culturels, selon le Comité, tiennent de l'identité culturelle de chaque personne dans son rapport à une communauté culturelle, elle-même en rapport avec l'exercice de tous les droits de la personne. Dans la foulée des récents débats québécois entourant les accommodements raisonnables et l'interculturalisme, peut-être aurions-nous intérêt à porter une attention plus soutenue à cette proposition. En effet, trop souvent la culture et la diversité culturelle sont présentées comme des ennemies des droits de la personne et comme des menaces aux valeurs communes du Québec.

Le Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC, 2008) accorde peu d'attention, sinon aucune, aux droits culturels de la personne. Cela ne saurait surprendre car, malgré toutes les incantations récentes au sujet de la promotion du principe de l'interdépendance et de l'indivisibilité de tous les droits de la personne<sup>2</sup>, les droits culturels de chaque personne sortent peu à peu de la pénombre où on les confine depuis l'adoption en 1948 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH)<sup>3</sup>. Dans le contexte québécois, notons aussi que la Charte des droits et libertés de la personne du Québec ne protège pas directement ou explicitement ces droits.

Notre collègue, le professeur Pierre Bosset, a récemment posé, à l'égard du débat québécois sur les accommodements raisonnables, un diagnostic intéressant. Il affirmait que la religion, terreau juridique quasi exclusif des combats identitaires contemporains au Québec (Bosset et Foblets, 2009, p. 49), ne saurait épuiser le débat portant sur la diversité culturelle. Or, la diversité culturelle n'est-elle pas à la source de l'exercice des droits culturels?

- 
1. Organisation des Nations Unies. Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels (2009). *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, DOC NU/ E/C.12/GC/21. Voir : Le droit de chacun de participer à la vie culturelle (par. 1 a) de l'article 15 du Pacte.
  2. Conférence mondiale sur les droits de l'homme (1993). *Déclaration et Programme d'action*, Doc NU/A/CONF.157/23. Voir : Article 5 : Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés.
  3. On notera la récente parution de l'ouvrage phare écrit par Mylène Bidault (2009). *La protection internationale des droits culturels*, Bruylant, Bruxelles.

Quelle serait la portée de ces droits en contexte québécois? Qu'en a reconnu le politique à ce jour? Et quels sont les défis posés par cette norme récemment explicitée par le droit international des droits de la personne? Ces questions ne recevront pas ici de réponse définitive. Nous espérons toutefois contribuer à lancer le débat sur de nouvelles pistes. À cette fin, nous proposons une réflexion à partir de trois apports issus du droit international des droits de la personne et du contexte juridique québécois.

D'abord, nous ferons le point sur les droits culturels de la personne en droit international; puis, nous examinerons la récente Observation générale n° 21 adoptée par le Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies; enfin, nous effectuerons un retour sur la scène québécoise, tentant ainsi de proposer un nouveau souffle, voire un souffle optimiste, au débat qui se consume encore sur le thème de la diversité culturelle (et religieuse) et des droits de la personne. Il nous importe de préciser que la question des droits des nations autochtones et celle de l'identité autochtone ne sont pas concernées par notre analyse. Ce sont des questions trop fondamentales et complexes et il serait malhabile de les traiter de manière accessoire.

## 1. LES DROITS CULTURELS DE LA PERSONNE EN DROIT INTERNATIONAL

Les droits culturels de la personne prennent leur source dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) des Nations Unies de 1948. Ce document fondamental et fondateur ne consolide pas en un seul article la reconnaissance de ceux-ci. Et c'est par une analyse interdépendante du texte de la DUDH qu'il convient de déduire les droits culturels et les protections qui s'en suivent. Notamment, on considérera la protection contre les discriminations et le droit à l'égalité (tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination) prévus aux articles 2(1) et 7 de la DUDH; on considérera aussi le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, laquelle implique le droit de manifester seul ou en commun cette conviction, *tant en public qu'en privé*, et notamment par les pratiques et par l'accomplissement de rites (art. 18).

L'édifice fondateur des droits qu'est la DUDH invite par ailleurs un intrus: le droit de chaque personne de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, prévu à l'article 27. L'article 43 de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne reprend cette protection à son compte, tout en la limitant: «Les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe». Cette double limitation

désuniversalise le droit de toute personne et enclave la jouissance du droit énoncé dans les limites de la communauté minoritaire concernée. De plus, elle déconnecte les droits dits des minoritaires de l'examen du respect de tous leurs droits vécus sous l'angle de la minorité. La limitation du droit de participer à la vie culturelle s'est donc proposée jusqu'à récemment comme une garantie nécessaire et issue d'une certaine conception de la culture et des droits culturels, attribut exclusif de communautés minoritaires et vulnérables.

La Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (CERD)<sup>4</sup>, adoptée avant les Pactes, avait pour sa part évité de recourir au concept de minorités, et ce, au profit d'autres marqueurs identitaires, comme celui des groupes raciaux et ethniques ou des regroupements multiraciaux. Ainsi, selon la CERD, des individus appartenant à des groupes sociaux et ethniques peuvent avoir besoin de protection, besoin auquel l'État répondra notamment par de mesures spéciales (art. 1(4)) et par des politiques publiques favorisant l'intégration multiraciale (art. 2e). Les membres des groupes raciaux et ethniques voient leur droit de bénéficier de tous les droits, et notamment des droits culturels, garanti dans des conditions d'égalité (art. 5e (vi)). La CERD annonce donc, en quelque sorte, le passage du droit négatif des membres des groupes minoritaires de ne pas être discriminés vers leur droit positif de participer à la vie culturelle.

Il en va différemment du Pacte international relatif aux droits civils et politiques des Nations Unies (PIDCP), lequel dispose des droits des minorités explicitement et, ce faisant, crée à leur bénéfice une protection ciblée par rapport au droit d'avoir une vie culturelle. L'article 27 du PIDCP prévoit en effet que dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir... leur propre vie culturelle... *en commun* avec les autres membres de leur groupe. On voit bien ici d'où l'article 43 de la Charte québécoise tire sa source.

L'article 15 (1) (a) du Pacte international des Nations Unies relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC), affirme au contraire que les États parties au PIDESC reconnaissent à *chacun* le droit de participer à la vie culturelle. C'est cette protection universelle qui a récemment reçu interprétation lors de l'adoption en 2009 par le Comité du PIDESC de l'OG n° 21. Jusqu'alors, seul le droit de bénéficier de la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont on est l'auteur, lequel est prévu à l'article 15(1) (c) du PIDESC,

---

4. Adoptée en 1965 et entrée en vigueur en 1969.

avait été interprété<sup>5</sup>. L'OG n° 21 opère une rupture importante avec la trajectoire précédente des droits culturels, confinés par le PDCP à la réalité des vulnérabilités dont les groupes minoritaires font encore trop souvent l'expérience, faut-il le rappeler.

L'élaboration d'instruments de protection des minorités a donc contribué à la fois au sous-développement des droits culturels universels et à leur réévaluation. D'abord, opposés comme universels aux droits des minorités, ils sont réhabilités dans une logique qui succède à leur éparpillement dans les deux Pactes (droits libertés, droits créances). Mais cette réhabilitation a dû passer à travers un processus d'élucidation de la mystérieuse culture dont il est question. C'est surtout le droit régional européen qui contribua à déchiffrer ce thème.

Le pas le plus récemment franchi l'a été dans le cadre de l'adoption de la Convention-cadre du Conseil de l'Europe sur la valeur du patrimoine culturel pour la société<sup>6</sup>. Cette Convention introduit la notion de patrimoine culturel qu'elle décrit comme un ensemble dynamique et changeant de valeurs, de savoirs et de croyances en évolution, que des communautés patrimoniales pourront souhaiter transmettre aux générations futures. L'enjeu de la protection des minorités nationales ouvre donc, en droit européen, la porte à cette notion positive du patrimoine culturel intangible envers lequel les États parties à la Convention ont des obligations positives. De plus, c'est bien toute personne, et non seulement les membres des minorités, qui, selon les termes de l'article 4 de la Convention, a, seule ou en commun, le droit de bénéficier du patrimoine culturel et de contribuer à son enrichissement.

- 
5. Organisation des Nations Unies. Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels (2006). *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, DOC NU/ E/C.12/GC/17. Voir: Le droit de chacun de bénéficier de la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur (par. 1 c) de l'article 15 du Pacte.
  6. Conseil de l'Europe (2005). *Convention-cadre du Conseil de l'Europe sur la valeur du patrimoine culturel pour la société*, STCE no. 199, Strasbourg, Conseil de l'Europe. (2005 – en manque d'une seule signature aux fins de son entrée en vigueur) – Article 2 – Définitions: a: le patrimoine culturel constitue un ensemble de ressources héritées du passé que des personnes considèrent, par-delà le régime de propriété des biens, comme un reflet et une expression de leurs valeurs, croyances, savoirs et traditions en continue évolution. Cela inclut tous les aspects de l'environnement résultant de l'interaction dans le temps entre les personnes et les lieux; et b: une communauté patrimoniale se compose de personnes qui attachent de la valeur à des aspects spécifiques du patrimoine culturel qu'elles souhaitent, dans le cadre de l'action publique, maintenir et transmettre aux générations futures. L'article 6 c) de cette Convention prévoit toutefois qu'aucune de ses dispositions de la présente Convention ne sera interprétée comme créant des droits exécutoires.

Au-delà, donc, de la dimension collective des droits individuels des membres des groupes minoritaires, le droit international des droits de la personne propose la sauvegarde et la promotion d'un patrimoine culturel de chacun, lequel est issu d'une définition large de la culture et de l'identité.

On a dit de cette Convention-cadre qu'elle constituait une étape décisive vers un cadre européen complet rejetant la discrimination sociale et économique<sup>7</sup>. Il faut en effet lire de concert cet engagement et la Stratégie de cohésion sociale révisée du Conseil de l'Europe (2004)<sup>8</sup>, laquelle traite du même souffle des trois composantes de cette cohésion : la démocratie pluraliste – la convergence des notions de bien-être dans les politiques publiques – et la participation citoyenne des minorités nationales, mais aussi sociales. On dit de cette approche qu'elle se distingue du modèle où les groupes majoritaires font des concessions à partir d'un scénario de référence légitimé par l'évocation de valeurs communes. Il reste toutefois à la communauté politique à déterminer les balises de l'accès aux ressources culturelles, économiques et sociales et autres nécessaires à la réalisation de tous les droits (Ruiz-Vieytez, 2009, p. 135, 158).

Pour reprendre l'expression de Stavenhagen (2000, p. 19), quel est donc le problème des droits culturels ? La culture est plus qu'une affaire de capital culturel et a le droit d'être réclamée à titre de droit à l'identité et au patrimoine culturel (Stavenhagen, 1990, p. 255-258)<sup>9</sup>. Inutile de nier que cette reconnaissance normative entraîne une tension potentielle entre la présumée universalité des droits humains et les valeurs culturelles positives, particulièrement sur le plan des politiques publiques. Ce n'est pas vraiment un nouveau débat dans la mesure où certains croient, et ce depuis longtemps, que les deux concepts sont antagonistes (Donnelly, 1989, p. 109), alors que d'autres préfèrent penser ce débat en termes de limites imposées par le respect de la dignité humaine aux droits culturels (Eide, 1994).

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que des groupes culturellement différents (juridiquement qualifiés, ou non, de peuples, de nations, de groupes défavorisés ou de minorités) ont, au nom de la culture et de l'identité, dorénavant voix au chapitre de toutes les politiques publiques (y compris les

7. Voir Rapport de la Task Force de haut niveau sur la cohésion sociale au XXI<sup>e</sup> siècle.

8. Voir Comité européen pour la cohésion sociale (CDCS), 2004.

9. Pour une approche différente des droits culturels, lire l'article 22 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples qui prévoit ceci : « Tous les peuples ont droit à leur développement économique, social et culturel », dans le respect strict de leur liberté et de leur identité, et à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité. L'article 29 (6) de la Charte prévoit pour sa part que *l'individu a le devoir de veiller*, dans ses relations avec la société, à la préservation et *au renforcement des valeurs culturelles* africaines positives, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation et d'une façon générale de contribuer à la promotion de la santé morale de la société [nos italiques].

politiques sociales et de l'emploi) et non seulement à celui des politiques dites de la culture. Cette construction normative de la citoyenneté culturelle n'est pas simple non plus. En effet, ce sont les membres de chaque communauté, minorisée ou non et défavorisée ou non, qui peuvent dorénavant revendiquer le droit de participer à la vie culturelle au sens large dans l'exercice de tous les droits de la personne<sup>10</sup>.

Ce bricolage par étapes des droits culturels, dans le contexte européen, évite soigneusement de reproduire les compartimentations que l'on peut malencontreusement déduire de la DUDH, eu égard à la liberté de conscience et de religion, au droit à l'égalité et au droit de participer à la vie culturelle. Il ne fait pas l'économie de la dimension individuelle de la liberté de religion non plus qu'il ne nie la persistance des dominations auxquelles sont soumis les membres des communautés dites minoritaires. Il propose que les droits culturels tiennent de l'identité culturelle de chaque personne dans son rapport à une communauté culturelle, elle-même en rapport avec l'exercice universel de tous les droits de la personne. Ce faisant, il met en relation tous les aspects de l'identité et tous les bénéfices de tous les droits. Cette approche multidimensionnelle des droits culturels fait dire à Bidault que les droits culturels sont tout autant des droits liberté que des droits sécurité (Bidault, 2009, p. 23). Comment alors prétendre que nous sommes encore à l'ère de la livraison taille unique des droits de la personne? Comment nier que ce nouvel étalage des droits de la personne ne mène pas à des conflits de pouvoirs et d'accès aux ressources, conflits trop souvent camouflés sous le noble manteau des valeurs communes du groupe social... effectivement dominant, et ce, au-delà de l'évocation de son identité propre? Nous sommes ici loin de la simplification proposée par le débat sur la hiérarchie des droits. Ce débat qui est, reconnaissons-le, éminemment politique, malgré son aura universaliste.

## 2. L'OBSERVATION GÉNÉRALE DES NATIONS UNIES N° 21 ET LES DROITS CULTURELS

Le Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies a adopté le 21 décembre 2009 l'Observation générale n° 21 qui s'intitule Droit de chacun de participer à la vie culturelle (prévu à l'article 15 (1)(a) du Pacte

---

10. À titre d'exemple, on consultera les articles 26 et 31 de la *Convention internationale des Nations Unies sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille* – 1990 – entrée en vigueur en 2003. L'article 26 énonce l'engagement des États de reconnaître le droit de participation des migrants aux associations destinées à protéger leurs intérêts économiques, sociaux et culturels, alors que l'article 31 de la Convention dispose d'un autre engagement, soit celui de respecter *l'identité culturelle* des travailleurs migrants et de prendre à cet effet les mesures appropriées.

international des Nations Unies relatif aux droits économiques, sociaux et culturels). L'article 15 du PIDESC garantit le droit de participer et de bénéficier de la vie culturelle à *titre de droit économique, social et culturel*.

Les comités de traités des droits de la personne des Nations Unies sont les organes d'interprétation et de contrôle de la mise en œuvre par les États parties aux traités des engagements qui y sont prévus. Afin d'interpréter ces instruments fondamentaux des droits de la personne, ils adoptent des observations (ou recommandations) qui contribuent à la doctrine des droits de la personne. Éventuellement, l'enlignement des pratiques des États (lois, politiques, stratégies) sur l'interprétation autorisée des traités, laquelle est énoncée dans les observations ou recommandations, contribue ainsi à l'évolution et aux pratiques du droit international des droits de la personne lui-même. La question de savoir jusqu'à quel point les États se considèrent liés par ces observations est toutefois controversée.

## 2.1. Le contenu normatif du droit de participer à la vie culturelle : la culture

Le Comité propose au paragraphe 13 de l'OG n° 21 une définition très inclusive de la culture (Organisation des Nations Unies, Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels, 2009). Le Comité considère que la culture comprend *notamment* le mode de vie, la langue, la littérature orale et écrite, la musique et la chanson, la communication non verbale, la *religion ou les croyances*, les rites et cérémonies, les sports et les jeux, les méthodes de production ou la technologie, l'environnement naturel et humain, l'alimentation, l'habillement et l'habitation, ainsi que les *arts, les coutumes et les traditions*, par lesquels des individus, des groupes d'individus et des communautés expriment leur humanité et le sens qu'ils donnent à leur existence et construisent leur vision du monde.

Cette définition révèle l'absence de distinction claire entre religion, coutume, croyances et tradition. Si cela est recevable sur le plan anthropologique ou encore sociologique, il convient de rappeler que le domaine des droits de la personne érige encore une barrière de protection très solide autour de la liberté fondamentale de religion. Le Comité des DESC, en adoptant l'OG n° 21, ne cherche pas à porter atteinte à cette protection. Toutefois, il propose une compréhension plus riche de cette liberté : la liberté de religion... n'est donc pas que religieuse non plus qu'elle n'est qu'une liberté individuelle.

## 2.2. La qualification du droit

Le paragraphe 6 de l'OG n° 21 stipule que le droit de participer à la vie culturelle peut être assimilé à une liberté. Cette qualification limite-t-elle pour autant le rôle de l'État à son devoir de s'abstenir d'intervenir ou d'interférer dans les pratiques culturelles et dans l'accès aux biens et services culturels, et ce, dans le cas des personnes qui se revendiquent d'une certaine identité culturelle? Au contraire, ce paragraphe prévoit aussi le devoir de l'État d'agir de manière positive afin d'assurer les conditions nécessaires à la participation à la vie culturelle, de faciliter et de promouvoir celle-ci. *A contrario*, l'État ne pourra assimiler contre son gré une personne et ses droits à une déclinaison culturelle quelconque, l'identité culturelle étant et demeurant un choix personnel à dimension collective<sup>11</sup>.

Celle-ci est indissociable du paragraphe 16 de l'OG n° 21 portant sur les éléments du droit de participer à la vie culturelle. À plusieurs reprises dans le passé, le Comité des DESC a précisé, en se penchant sur les différents droits garantis par le PIDESC, que la disponibilité, l'accessibilité, l'adaptabilité et l'adéquation d'un droit sont les gages de son respect et de sa mise en œuvre libre de toute discrimination. Il faut ajouter à cette jurisprudence l'exigence, prévue par le PIDESC, de veiller sans autre délai au respect d'un contenu essentiel et immédiat de chaque droit prévu au PIDESC (le travail, la nourriture, le logement, l'alimentation, l'eau potable, etc.).

Parlant maintenant du droit de chaque personne de participer à la vie culturelle au sens de l'article 15(1)(a) du PIDESC, le Comité a saisi l'occasion de préciser ce qu'est l'adéquation culturelle dans la réalisation d'un droit économique ou social. Ainsi selon l'alinéa e) du paragraphe 16 de l'OG n° 21, *l'adéquation* se réfère à la réalisation d'un droit particulier d'une manière qui soit pertinente et qui convienne à une modalité ou un contexte culturel donné, c'est-à-dire qui soit respectueuse de la culture et des droits culturels des individus et communautés. Le Comité tient à souligner à cet égard la nécessité de prendre en compte, dans la mesure du possible, les valeurs culturelles attachées, entre autres, à l'alimentation et la consommation d'aliments, à l'utilisation de l'eau, aux services d'éducation et de santé et à la manière dont les logements sont conçus et construits.

---

11. Organisation des Nations Unies. Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels (2009). *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, DOC NU/ E/C.12/GC/21. Voir : par. 7.

### 2.3. La limitation du droit

Le droit de bénéficier de la vie culturelle et d'y participer, tel qu'il est défini par le Comité, pourra faire l'objet de limitations. Le paragraphe 19 de l'OG n° 21 prévoit en effet que dans certaines circonstances, en particulier dans le cas de pratiques néfastes – liées notamment à des coutumes et traditions – qui portent atteinte à d'autres droits, il peut être nécessaire d'imposer des limitations au droit de chacun de participer à la vie culturelle. De telles limitations doivent répondre à un objectif légitime, être compatibles avec la nature de ce droit et être indispensables à la promotion du bien-être général dans une société démocratique, et ce, conformément à l'article 4 du Pacte. Elles doivent donc être proportionnées, ce qui signifie que c'est la mesure la moins restrictive qui doit être adoptée lorsque plusieurs types de limitations sont possibles, cette dernière devant par ailleurs contribuer à la réalisation des autres droits économiques et sociaux de la personne.

Par exemple, c'est au nom d'un présumé conflit entre la valeur fondamentale d'égalité entre les sexes au Québec et certaines pratiques vestimentaires et culturelles qui porteraient atteinte à ce droit que le législateur a introduit dans le Préambule de la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec la réaffirmation du caractère fondamental de cette valeur d'égalité. Cela est tout à fait recevable, quoi qu'on en pense. Mais la seule réaffirmation du caractère fondamental de la norme d'égalité entre les sexes dans la société québécoise ne dispose pas entièrement de la question des droits culturels, qui ne sont pas qu'affaire de conflits potentiels de normes, mais qui impliquent aussi des engagements positifs de la part des États parties au PIDESC. Les droits culturels, dans la mesure où ils contribuent à la sécurité de la personne, ne sont pas plus absolus que les autres droits. Mais ils ne le sont pas moins non plus. Il en va de même de la dimension culturelle de chaque droit économique et social de la personne, dont les restrictions devront être minutieusement justifiées. Selon les termes de l'OG n° 21, c'est donc dans l'examen de la mise en œuvre de chaque droit-crédence (droit au logement, au travail, à l'éducation) comportant une dimension culturelle qu'il faut rechercher le respect des exigences du droit de participer à la vie culturelle.

### 2.4. Les violations du droit

Pour déterminer dans quelle mesure les États parties se sont acquittés de leur obligation d'agir, le Comité examinera périodiquement si celle-ci est encadrée par des mécanismes adéquats de suivi et de responsabilisation<sup>12</sup>. De plus, toute mesure *délibérément régressive* concernant le droit de participer à la vie

12. *Ibid.*, par. 61.

culturelle devrait être mûrement pesée et pleinement justifiée eu égard à l'ensemble des droits visés dans le Pacte, et ce, en tenant compte de l'affectation maximale des ressources disponibles à cette fin<sup>13</sup>.

## 2.5. Le Canada, le Québec et les Nations Unies : rendre compte de la mise en œuvre de l'article 15(1)(a) du PIDESC

Périodiquement, soit selon un cycle quinquennal plus ou moins respecté, les États parties aux traités des droits de la personne des Nations Unies produisent des rapports de mise en œuvre de ces derniers. Ces rapports, accessibles, offrent un portrait officiel de la compréhension qu'ont les États de leurs obligations en vertu des traités des droits de la personne. On considère aussi que les Observations finales adoptées par les organes de traités suivant l'examen de ces rapports constituent en quelque sorte le jugement porté par les experts indépendants internationaux sur l'état de réalisation des droits, faute pour le système onusien de disposer d'une instance juridictionnelle internationale des droits humains. En l'espèce, on parlera plutôt de dialogue constructif, bien que les échanges deviennent parfois assez hardis, sinon acrimonieux, entre les comités des Nations Unies et les délégations étatiques. Les Observations générales adoptées par les mêmes organes ou comités, telle l'Observation générale n° 21 adoptée par le Comité du PIDESC, sont la source autorisée de l'interprétation des traités des droits de la personne et contribuent à l'analyse des rapports.

Faut-il préciser que les rapports périodiques de mise en œuvre produits par les États souffrent souvent d'une embellie quasi joviale? Néanmoins, c'est à partir de ces rapports que s'engage ce dialogue dit constructif entre l'organe de contrôle du traité et l'État, dialogue auquel participe de manière de mieux en mieux informée et active la société civile, notamment au Canada.

Le cas du Canada n'est pas différent de celui d'autres entités fédérées. Et bien que le gouvernement fédéral soit responsable sur le plan international de la mise en œuvre des traités de droits humains, ce qui, évidemment, fait couler beaucoup d'encre chez les académiciens<sup>14</sup>, il reste que les rapports périodiques de mise en œuvre constituent essentiellement un collage d'apports fédéral, provinciaux et territoriaux géré par les fonctionnaires concernés selon les champs de compétence interpellés par les droits garantis dans le traité.

---

13. *Ibid.*, par. 65.

14. Voir Lamarche (2010), p. 116-138.

Le Québec a contribué au 4<sup>e</sup> *Rapport* canadien soumis au Comité d'experts des Nations Unies sur les droits économiques, sociaux et culturels en vertu du PIDESC<sup>15</sup>. Dans ce texte (Canada, 2006), il insiste sur deux aspects de sa politique culturelle. D'une part, il rend compte de ses efforts destinés à favoriser la participation de tous les Québécois à la vie culturelle et de certaines mesures mises en œuvre à cette fin : politique de diffusion des arts de la scène ; politique de la lecture et du livre ; politique québécoise de l'autoroute de l'information ; journées nationales de la culture ; aide aux médias communautaires et autochtones ; restauration du patrimoine religieux de toutes les confessions. D'autre part, le gouvernement du Québec propose dans ce même rapport une stratégie de promotion de l'identité culturelle qui méritera désormais d'être soumise au test proposé par l'OG n° 21. Selon lui, une telle promotion se destine à célébrer les valeurs communes qui nourrissent le sentiment d'appartenance à la société québécoise et à affirmer le pluralisme qui la distingue. Cette affirmation laconique est suivie d'une mention à l'effet que ce programme remplace celui de rapprochement interculturel, mis en place en 1992, et poursuit l'objectif de favoriser l'exercice d'une pleine citoyenneté au Québec.

En 2004, le Québec avait aussi participé au 5<sup>e</sup> *Rapport* du Canada, cette fois destiné au Comité des droits de l'homme, comité responsable de la supervision du PDCP. Le Québec a alors choisi de consacrer son attention uniquement aux nations autochtones du Québec, et ce, sans autre explication<sup>16</sup>. Le Comité des droits de l'homme, en vue du dialogue avec le gouvernement canadien, avait adopté en juillet 2005 une liste des points à traiter transmise à la Mission permanente du Canada à Genève. Cette liste, toutefois, était muette en général sur la question des droits culturels des minorités<sup>17</sup>. Il en sera de même des Observations finales adoptées par le Comité à l'égard du *Rapport canadien* (Organisation des Nations Unies, 2006).

Enfin, et ce sans surprise, c'est dans le cadre de sa contribution au 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> *Rapports* périodiques de mise en œuvre de la Convention CERD (discrimination raciale) produits par le Canada que le gouvernement du Québec a senti le besoin de préciser ce que sont au Québec les stratégies promues quant à la

15. Canada (2004). *Quatrième Rapport du Canada aux Nations Unies en vertu du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC)*, période sous examen : 1994-1999, <<http://www.pch.gc.ca/pgm/pdp-hrp/docs/esct/index-fra.cfm>>. Voir : par. 1751 et suivants.

16. Canada (2005). *Cinquième Rapport du Canada aux Nations Unies en vertu du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC)*, période sous examen : 1999-2004 ; <<http://www.pch.gc.ca/pgm/pdp-hrp/docs/esct/index-fra.cfm>>, DOC NU CCPR/C/CAN/2004/5. Voir Québec, par 353 et suivants.

17. Voir Organisation des Nations Unies (2005). *Liste des points à traiter à l'occasion de l'examen du 5<sup>e</sup> Rapport périodique du Canada*, DOC NU CCPR/C/85/L/CAN.

diversité et au pluralisme culturel<sup>18</sup>. On y relate notamment les enjeux de profilage racial, le Plan de lutte contre la pauvreté, la *Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans des organismes publics*<sup>19</sup>, les diverses stratégies destinées à favoriser le pluralisme et la diversité et notamment, les ateliers de conscientisation menés par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ) et enfin, les initiatives de dialogue interculturel.

Le Comité d'experts de la CERD a adopté en mai 2007 les Observations finales faisant suite à la production et au dialogue entourant ces *Rapports*. Eu égard aux champs de compétence provinciaux et territoriaux, il a jugé important de rappeler au Canada son obligation d'éradiquer les discriminations systémiques dont font l'objet les groupes minoritaires sur le marché du travail<sup>20</sup>.

On pourrait discuter longtemps de la valeur de cet exercice international. Pour l'instant, retenons deux choses des interventions du gouvernement du Québec devant de tels fora. D'une part, tout porte à croire que pour celui-ci, la culture soit encore affaire de produits culturels; d'autre part, il semble bien que la rencontre entre la notion d'identité culturelle, telle qu'elle est promue par le Comité du PIDESC et par l'OG n° 21 (laquelle inclut l'identité religieuse) et celle de valeurs communes de la société québécoise, ne soit pas encore tout à fait articulée au sens de l'article 15(1)(a) du PIDESC.

À cet égard, le récent exemple du projet de loi intitulée *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle* (Assemblée nationale, 2009) déposé en mars 2009 (donc suivant l'adoption des Observations finales du Comité de la CERD en 2007) laisse perplexe<sup>21</sup>. Le 2<sup>e</sup> paragraphe de la Note explicative du projet de loi 16 prévoit ce qui suit:

Le projet de loi confie au ministre, chargé de conseiller le gouvernement à l'égard de la diversité culturelle, l'élaboration et la mise en œuvre de mesures visant à *accroître l'ouverture de la société à la diversité culturelle et à favoriser la pleine participation des personnes des communautés culturelles à la société québécoise*. Le projet de loi confie aussi au ministre la réalisation

- 
18. Canada. (2006). *Septième et huitième rapports du Canada aux Nations Unies en vertu de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*, période sous examen: juin 2001-mai 2005, DOC NU CERD/C/CAN/18. Voir par. 154 à 184.
  19. *Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans des organismes publics*, L.R.Q., chapitre A-2.01.
  20. Organisation des Nations Unies (2007). *Observations finales du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale*, DOC NU CERD/C/CAN/CO/18. Voir: par. 24.
  21. Assemblée nationale du Québec, projet de loi n° 16: *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle*, présenté à la 39<sup>e</sup> législature, 1<sup>re</sup> session, dépôt du *Rapport de la Commission des relations avec les citoyens* en octobre 2009. Pour le texte du projet de loi, voir en ligne: <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-16-39-1.html>>.

et la mise en œuvre d'une politique gouvernementale et d'un plan d'action pour favoriser l'ouverture de la société à la diversité culturelle et lutter contre la discrimination. Le projet de loi crée également l'obligation pour les organismes de l'Administration d'adopter une politique de gestion de la diversité culturelle et d'en rendre compte [l'italique est de nous].

Bien que ne reflétant rien d'autre qu'un ensemble d'actions positives de l'Administration à l'égard des communautés culturelles, ce qui aurait pu être fait depuis longtemps compte tenu des dispositions de la Charte québécoise à cet égard<sup>22</sup>, le projet de loi 16 a été, selon toute vraisemblance, abandonné à la suite d'une réaction populaire qu'il n'est pas exagéré de qualifier d'hostile<sup>23</sup>. Il semble donc que l'ouverture de la société québécoise au patrimoine culturel de diverses communautés soit actuellement en touche, spécialement lorsqu'il s'agit de partager la richesse de l'emploi ou encore les biens publics, tels les services de santé ou l'éducation. Alors qu'une simple analyse de la discrimination pourrait suffire à conclure au préjudice subi par les minorités sociales, l'exigence des droits culturels requiert aussi la participation des communautés culturelles dans la définition des droits nécessaires à la sécurité des membres de celles-ci. Les droits culturels ne sont donc pas des droits de substitution mais bien des droits complémentaires de la personne, particulièrement lorsqu'il s'agit des droits économiques et sociaux de chacun, et notamment de ceux des membres des communautés culturelles.

### 3. IDENTITÉ, CULTURE, RELIGION : MÊME COMBAT ? RÉFLEXIONS SUR LE CAS QUÉBÉCOIS

#### 3.1. Contexte et confusion

L'article 43 de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec prévoit que les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe. Cet article est niché dans le chapitre IV de la Charte, malencontreusement intitulé « Droits économiques et sociaux », et non « Droits économiques, sociaux et culturels ». Par ailleurs, rappelons-le, ce chapitre n'a pas préséance sur les autres lois ordinaires du Québec, et ce, en vertu de l'article 52 de la Charte. On doit donc reconnaître que ce n'est que timidement

22. Voir la Partie III de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec intitulée Programmes d'accès à l'égalité.

23. Concernant le rapport au marché du travail des membres des communautés culturelles et des groupes minoritaires à Montréal, on lira avec intérêt Chicha et Charest (2008).

que la Charte québécoise incorpore les dimensions proactives de l'article 15(1) (a) du PIDESC concernant les droits culturels, soit celles qui imposent à l'État des obligations positives au titre de la reconnaissance des droits culturels de chacun.

Il est peu probable que lors de l'élaboration de la Charte québécoise, il fut compris que l'article 15 du PIDESC reposait sur une acception large de la culture, au sens où le propose dorénavant le paragraphe 13 de l'Observation générale n° 21. Lorsqu'il s'agit de liberté de croyance et de religion à titre d'expression culturelle et identitaire, le texte même de la Charte confine le débat à l'intérieur de l'article 3 de celle-ci qui prévoit ceci :

Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association.

Une telle liberté ne peut être exercée que dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec, et ce, en vertu de l'article 9.1 de la Charte.

Toutefois, le débat relatif aux accommodements raisonnables n'est pas né des enjeux relatifs à la liberté de croyance et de religion, mais bien plutôt de ceux issus du respect d'un droit effectif et substantif à l'égalité. L'accommodement raisonnable fait partie du paysage québécois depuis plus de 30 ans. Il a été conçu par les tribunaux comme un remède à la discrimination et concerne chacun des motifs de discrimination interdits par les chartes ou analogues à ces derniers (religion, sexe, grossesse, handicap, âge, etc.). On ne peut donc réduire le concept des accommodements raisonnables à la seule question de la diversité des pratiques religieuses, ou encore au seul fait de la présence immigrante en sol québécois. Et pourtant, dans leur quête d'affirmation identitaire, les membres des communautés culturelles québécoises auront vite compris que malgré le caractère essentiellement politique de la lutte, le véhicule juridique le plus efficace consiste à invoquer la discrimination dans l'exercice de la liberté religieuse, histoire d'obtenir, même sur une base individuelle, des accommodements raisonnables<sup>24</sup>. Ces derniers toutefois ne sont-ils pas aussi des marqueurs de droits culturels, surtout lorsqu'ils altèrent la livraison présumée neutre de services publics ?

---

24. L'accommodement raisonnable est une question d'égalité et il est maintenant reconnu que la notion d'égalité protégée par les chartes vise non pas l'égalité de traitement mais l'égalité substantive, c'est-à-dire celle qui éradique effectivement les déficits d'égalité. L'accommodement raisonnable ne crée pas un droit autonome. Il protège tous les droits en recherchant un remède lors de la violation d'un d'entre eux. Pour qu'il y ait obligation juridique d'accommoder, il doit y avoir atteinte à une liberté ou encore un acte de discrimination ou un acte ayant des effets discriminatoires.

L'architecture des chartes canadienne et québécoise confine donc doublement le débat du religieux: d'une part, la dimension identitaire des croyances religieuses ne trouve sa place dans la Charte québécoise que dans la mesure où un groupe susceptible d'exclusion sociale ou de discrimination l'isole à titre de liberté fondamentale, laquelle serait source de discrimination aux fins de la revendication d'un accommodement raisonnable; d'autre part, seules les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit, vacillant il est vrai, de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe, et ce, au sens de l'article 43 de la Charte.

Les particularités du droit québécois placent donc en porte-à-faux les droits culturels à titre de droits de la personne et, ce faisant, laisse le religieux délimiter les frontières ethnoculturelles entre le *Nous majoritaire* et le *Eux minoritaire*, erronément confiné aux groupes mal identifiés des demandeurs d'accommodement religieux (pour reprendre les propos de Paul Eid [2009, p. 283, 287] qui a écrit de bien convaincantes lignes à ce sujet).

Le professeur Lebel-Grenier estime pour sa part que la religion est devenue au Québec une forme d'affirmation identitaire collective vécue comme la revendication d'un espace public (Lebel-Grenier, 2009)<sup>25</sup>. C'est que la Charte des droits de la personne n'offre aucune autre solution de rechange au Québec en excluant le religieux du culturel et l'universel du particulier et des droits des minorités.

Dans ce contexte crispé, la dimension culturelle (et donc peut-être religieuse) des droits (et notamment des droits sociaux de la personne) prend figure d'exception et de privilège par rapport au cadre de référence majoritaire. Cela transparaît même du ton législatif. Ainsi, l'article 5 du projet de loi 94 prévoit qu'un accommodement ne peut être accordé que s'il est raisonnable<sup>26</sup>. Le ton (agacé, nous semble-t-il) étonne, un accommodement raisonnable constituant d'abord un moyen de mise en œuvre du droit à l'égalité.

---

25. Voir aussi Malloy et Gazzola (2006) et Bader (2004), p. 319.

26. Assemblée nationale du Québec, Projet de loi n° 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, présenté à la 39<sup>e</sup> législature, 1<sup>re</sup> session et réinscrit à la 39<sup>e</sup> législature, 2<sup>e</sup> session le 24 février 2011. Pour le texte en ligne du projet de loi, voir : <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>>.

### 3.2. Le parcours de la Cour suprême du Canada

On a beaucoup commenté la décision de la Cour suprême dans *Amselem* (*Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004), une affaire dans laquelle les appelants contestaient au nom de leur liberté de croyance une interdiction d'installation stipulée dans un contrat de copropriété. Selon la majorité de la Cour, le demandeur qui invoque la liberté de religion n'est pas tenu de prouver l'existence de quelque obligation, exigence ou précepte religieux objectif. C'est le caractère religieux ou spirituel d'un acte qui entraîne la protection, et non le fait que son observance soit obligatoire ou perçue comme telle, et ce, à condition que la croyance soit sincère.

Ainsi détachée de sa dimension culturelle, la croyance religieuse et sincère de l'appelant, fait figure d'atome libre et imprévisible. Si toutefois on considère que cet appelant ne peut dans les faits exercer isolément sa citoyenneté identitaire et religieuse, cela pourrait inciter les tribunaux non pas à rechercher la justesse du dogme religieux (ce qu'ils se refusent à faire), mais bien plutôt à évaluer l'intérêt de la communauté culturelle ou patrimoniale dans la revendication. Notons toutefois que la demande de balises claires dans le cas des accommodements, laquelle est formulée par plusieurs représentants de la société civile québécoise, va pour sa part dans la direction opposée. L'enlèvement du débat autour de la liberté fondamentale de religion y est peut-être pour quelque chose.

En extrapolant, le raisonnement des juges minoritaires (les juges Bastarache, LeBel et Deschamps) dans *Amselem* pourrait trouver écho en matière de reconnaissance de droits culturels :

Puisque la religion est un *système* de croyances et de *pratiques* basées sur certains préceptes religieux, il faut établir un lien entre les croyances personnelles du fidèle et les préceptes de sa religion. Pour faire valoir son objection de conscience, un requérant devra démontrer 1) l'existence d'un précepte religieux, 2) la croyance sincère dans le caractère obligatoire de la pratique découlant de ce précepte, et 3) l'existence d'un conflit entre la pratique et la règle [les italiques sont de nous].

Comment mettre en œuvre un tel test si le plaignant n'est confronté qu'à lui-même et à ses croyances personnelles? Par ailleurs, les tribunaux toléreraient-ils des réponses variables dans le temps, ce qui constitue un des défis majeurs du processus d'identification de la communauté culturelle et de ses marqueurs identitaires. La culture voyage, se modifie et évolue. Si, toutefois, il était question de culture, et non d'individus isolés et de leurs croyances personnelles, le test de la sincérité personnelle dans les croyances pourrait être substitué par celui de la réalité collective de la culture, offrant ainsi une nouvelle occasion de dialogue à la communauté politique.

On appréciera en ce sens les propos de la juge Abella, s'exprimant alors au nom de la majorité, dans la décision *Marcovitz* (*Bruker c. Marcovitz*, 2007). Dans *Marcovitz*, une épouse civilement divorcée réclamait des dommages à la suite du refus de son ex-époux pendant de longues années de lui rendre le *get*, un divorce religieux consenti par les autorités rabbiniques et que seul le mari peut demander. L'ex-épouse réclamait en conséquence des dommages. La juge Abella s'exprimait comme suit :

Déterminer les circonstances dans lesquelles l'affirmation d'un droit fondé sur une *différence* doit *céder le pas à un intérêt public* plus pressant constitue un exercice complexe, nuancé, tributaire des faits propres à chaque espèce qu'il serait illusoire d'encadrer nettement. Mais cette tâche est également une délicate nécessité, requise afin de *protéger l'intégrité évolutive du multiculturalisme* et de l'assurance du public quant à son importance [les italiques sont de nous].

En fait, la différence se limitait ici à l'entêtement du mari fondé, disait-il, sur une croyance religieuse. Cet élément de fait décline peut-être *Marcovitz* à titre de décision phare. Néanmoins, et encore une fois, l'idée d'associer l'intérêt public à l'exigence que le mari se plie à la pratique communautaire positive du *get*, plutôt que d'en tirer le fondement d'une résistance personnelle, milite dans le sens d'une recherche de la réalité communautaire (en l'espèce une communauté notamment religieuse) aux fins de son respect. Le fait que les ex-époux aient consacré la nécessité du *get* dans leur entente de divorce confirme selon nous cette réalité. C'est donc d'un multiculturalisme évolutif particulier dont tient compte dans son raisonnement la juge Abella. Et nous aimons voir dans ce jugement majoritaire un appel à contempler l'importance de la proposition à la clé des droits culturels en matière de politiques publiques (en l'espèce l'institution du divorce). Dans *Marcovitz*, c'est bel et bien l'intérêt public (la stabilité du droit et la prévisibilité des conséquences des divorces même partiellement régis par des ententes fondées sur des croyances religieuses) et le droit des femmes à l'égalité (l'époux tenant en otage l'ex-épouse malgré l'entente de divorce) qui ont triomphé. Cela met au défi le cliché selon lequel les identités collectives et l'interprétation des droits qui en découle s'opposent par essence aux valeurs communes.

Plus récemment, la Cour suprême a exploré un peu plus à fond la question des limites de la liberté de croyance religieuse dans la décision *Hutterian Brethren of Wilson Colony* (*Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009) (l'affaire de la photo et du permis de conduire en Alberta). Il s'agissait de savoir si, au nom d'une croyance religieuse reconnue, on pouvait résister à la prise de la photo destinée au permis de conduire. La majorité de la Cour a alors précisé qu'on ne peut s'attendre à une prise en compte des besoins de chacun (la thèse de l'atome libre) lors de la conceptualisation d'une politique publique. À bien y penser, il est clair que malgré toutes les

informations dont il dispose, le législateur ne peut à l'aveugle construire des hypothèses de besoins particuliers et s'y tenir. Et il est aussi juste que l'ensemble du contexte social dans lequel s'applique la mesure législative doit être pris en compte dans l'analyse de la justification requise par l'article premier de la Charte canadienne (limitation d'un droit garanti).

Cette décision révèle que les politiques publiques ne sont pas absolument solubles dans les droits culturels, si tant est que nous acceptions que dans un futur proche le débat ne se limitera plus à l'évocation de la liberté fondamentale de croyance et de religion. La communauté huttérite de l'Alberta est nettement plus qu'une communauté religieuse. C'est un exemple frappant. Et pourtant, la Cour n'a pas hésité à dessiner les limites des droits culturels (par extension) de cette communauté, qui elle non plus n'est pas un atome libre. Comme toutefois le débat s'est fait dans le cadre des limitations aux droits, il a fallu examiner le bien-fondé des dimensions attentatoires à ces derniers de la politique publique contestée. On en retire une leçon : une société complexe nécessite des mécanismes de consultation adaptés où s'opposent des intérêts politiques divergents. Ainsi, l'intérêt public (lieu de regroupement de valeurs) ne s'impose plus, il doit être délibéré au nom, notamment, des droits culturels.

Encore une fois, l'idée de sortir le processus d'élaboration des politiques publiques du cadre strict d'une opposition aux libertés individuelles, dont la liberté de croyance, pour le placer aussi (et non alternativement) dans le giron des droits culturels aurait le mérite d'insister sur le besoin de consulter les membres des communautés afin qu'ils participent non seulement à la vie culturelle, mais aussi à la dimension culturelle de l'exercice de tous leurs droits. Sans écarter les possibilités de conflits, évidemment, on constate ainsi le potentiel politique des droits culturels dans leur dimension collective (c'est la dimension procédurale du test de proportionnalité des modulations culturelles de tous les droits de la personne).

## CONCLUSION

Un peu comme dans le cas des droits économiques et sociaux, longtemps qualifiés de parents pauvres du domaine des droits de la personne par rapport aux droits civils et politiques, les droits culturels de la personne prennent leur place à bord, mais en catimini. Ce sont clairement les parents les plus pauvres de la famille. On croirait, par exemple, que le mot *culturel* a été jeté par hasard dans le titre du PIDESC. Nul ne peut prédire combien de temps il faudra pour affirmer leur caractère de droits avec assurance. Nul ne peut prédire non plus combien de temps il faudra aux États et aux gouvernements

pour prendre acte de leur valeur dans le contexte des sociétés modernes et complexes. Enfin, nul ne peut exactement prédire les difficultés et les heurts qu'ils susciteront.

Nous croyons toutefois en leur incontestable valeur, tant sur le plan substantif que procédural. À l'ère des bricolages identitaires, disposer pour seul véhicule de revendication tantôt de l'égalité, tantôt de la liberté de religion, ressemble à un corset bien étroit et Oh combien douloureux, sur le plan social et personnel. Pendant combien de temps encore pourrons endiguer l'exclusion sociale au nom de valeurs communes ?

La consécration du principe d'égalité, particulièrement au sein de la société canadienne et québécoise, a mené à un certain partage de la richesse. Le principe de la protection des minorités, nationales, ethniques ou autres, est un outil essentiel au contrôle des rapports dominants-dominés au sein d'une société. L'harmonie, toutefois, dépend aussi d'autres approches.

Ainsi, les droits culturels ramènent au centre du débat le rôle des communautés agissantes au sein d'une société donnée et offre une solution de rechange à l'individualisation des revendications identitaires. Nul n'est une île ... Qui suis-je collectivement ? La proposition portée par ces droits recentre la tension entre identité et redistribution. D'une part, en exigeant la fin du régime taille unique du contenu de tous les droits, mais surtout, croyons nous, des droits sociaux tel le droit au travail, à la santé ou à l'éducation. D'autre part, en faisant de la participation et de la consultation plus que des mantras de l'ère altermondialiste. En effet, les droits culturels font dans *l'ex ante* plutôt que dans *l'ex post*. Alors que les tribunaux corrigent aujourd'hui à la pièce les politiques publiques, la reconnaissance des droits culturels propose plutôt d'écouter les communautés culturelles (fondées sur une acception large et mobile de la culture) avant le déluge de revendications individuelles.

En conclusion, un mot au sujet du Québec. La Charte des droits et libertés du Québec, de par les droits qu'elle garantit et de par l'économie générale du régime de gestion des droits qu'elle propose, n'est pas à la hauteur du défi qui s'annonce. Ne le lui reprochons pas, elle n'est pas pire que d'autres documents de même nature, loin s'en faut. Cela dit, il faudra s'y mettre. Et comme la mise à jour des droits économiques et sociaux se fait ici aussi attendre, il ne faudra pas hésiter à élargir le chantier revendiqué. Tous les Québécois et les Québécoises bénéficient de tous leurs droits, ce qui ne devrait pas exclure les droits culturels. Pourquoi ne pas voir dans cette proposition la dimension normative de l'appel à un certain interculturalisme ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony* [2009]. 2 R.C.S. 567.
- Assemblée nationale du Québec (2010). *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, projet de loi n° 94.
- Assemblée nationale du Québec (2009). *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle*, projet de loi n° 16.
- Bader, V. (2004). « Associative democracy and minorities within minorities », dans A. Eisenberg et J. Spinner (dir.), *Minorities within Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 319.
- Bidault, M. (2009). *La protection internationale des droits culturels*, Bruxelles, Bruylant.
- Bosset, P. et M.-C. Foblets (dir.) (2009). « Le Québec et l'Europe face au besoin d'accommoder la diversité : disparité des concepts juridiques, convergence des résultats? », *Tendances de la cohésion sociale*, n° 21, p. 37.
- Bruker c. Marcovitz* [2007]. 3 R.C.S. 607.
- Canada (2006). *Septième et huitième Rapports du Canada aux Nations Unies en vertu de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*, période sous examen : juin 2001 – mai 2005, Doc NU CERD/C/CAN/18.
- Canada (2005). *Cinquième Rapport du Canada aux Nations Unies en vertu du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC)*, période sous examen : 1999-2004 ; <<http://www.pch.gc.ca/pgm/pdp-hrp/docs/escr/index-fra.cfm>>, Doc NU/CCPR/C/CAN/2004/5.
- Canada (2004). *Quatrième Rapport du Canada aux Nations Unies en vertu du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC)*, période sous examen : 1994-1999, <<http://www.pch.gc.ca/pgm/pdp-hrp/docs/escr/index-fra.cfm>>.
- Conférence mondiale sur les droits de l'homme (1993). *Déclaration et Programme d'action*, Doc NU/A/CONF.157/23.
- Chicha, M.-T. et É. Charest (2008). « L'intégration des immigrés sur le marché du travail à Montréal : politiques et enjeux », *Revue Choix*, vol. 14, n° 2, 62 p.
- Comité européen pour la cohésion sociale – CDCS (2004). *Une nouvelle stratégie de cohésion sociale*, Direction de la communication et de la recherche, Strasbourg, <[http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/RevisedStrategy\\_fr.pdf](http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/RevisedStrategy_fr.pdf)>.
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles – CCPARDC (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport, Québec, mai.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec – CDPDJ (2006). *Charte des droits et libertés de la personne du Québec, L.R.Q. (C-12)*.
- Conseil de l'Europe (2005). *Convention-cadre du Conseil de l'Europe sur la valeur du patrimoine culturel pour la société, STCE n° 199*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- Donnelly, J. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- Eid, P. (2009). « La ferveur religieuse et les demandes d'accommodements religieux » dans P. Bosset (dir.), *Appartenances religieuses, Appartenance citoyenne, Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, p. 283-323.
- Eide, A. (1994). *Minorities Situations : In Search of Peaceful and Constructive Solutions*, Oslo, Norwegian Institute of Human Rights.

- Garvaloy, I. (2008). «The United Nations International Convention on the elimination of all forms of racial discrimination» dans K. Henrard et R. Dunbar (dir.), *Synergies in Minority Protection, European and International Law Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 249.
- Lamarche, L. (2010) «Economic and social rights and the era of governance and governance arrangements in Canada: The need to revisit the issue of the implementation of international law of human right» dans C. Carmody et V. Oosterveld (dir.), *Is Our House in Order? Canada's Implementation of International Law*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 115.
- Lamarche, L. (1995). *Perspectives occidentales du droit international des droits économiques de la personne*, Bruxelles, Bruylant.
- Lebel-Grenier, S. (2009), «La religion comme véhicule d'affirmation identitaire: un défi à la logique», dans P. Bosset (dir.), *Appartenances religieuses, Appartenance citoyenne, Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, p. 123-139.
- Malloy, T.H. et M. Gazzola (2006). *The Aspect of Culture in the Social Inclusion of Ethnic Minorities*, Flensburg, European Centre for Minorities Issues – ECMI.
- Organisation des Nations Unies (2007). *Observations finales du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale*, Doc NU CERD/C/CAN/CO/18.
- Organisation des Nations Unies (2006). *Concluding Observations of the Human Rights Committee. Canada*, Doc NU CCPR/C/CAN/CO/5.
- Organisation des Nations Unies (2005). *Liste des points à traiter à l'occasion de l'examen du 5<sup>e</sup> Rapport périodique du Canada*, Doc NU CCPR/C/85/L/CAN.
- Organisation des Nations Unies (1990). *Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille*, adoptée en 1990, <<http://www2.ohchr.org/french/law/cmw.htm>>.
- Organisation des Nations Unies, Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels (2009). *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, Doc NU/ E/C.12/GC/21.
- Organisation des Nations Unies, Comité d'experts des droits économiques, sociaux et culturels (2006). *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, Doc NU/ E/C.12/GC/17.
- Ruiz Vieitez, E.J. (2009). «Aménagement raisonnable: dépasser la Convention européenne des droits de l'homme pour rendre compte de la pluralité dans les institutions nationales» *Tendances de la cohésion sociale*, n° 21, p. 135.
- Stavenhagen, R. (2000). «Les droits culturels – Le point de vue des sciences sociales», dans H. Niec (dir.), *Pour ou contre les droits culturels?*, Paris, Éditions UNESCO, p. 19.
- Stavenhagen, R. (1990). «The right to cultural identity», dans J.H. Burgers *et al.* (dir.), *Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities*, Londres, Meckler Westport, p. 255.
- Syndicat Northcrest c. Amselem* [2004]. 2. R.C.S. 551.
- Task Force (2007). *Vers une Europe active, juste et cohésive sur le plan social*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, TFSC (2007) 31 E.

# LES JEUNES ISSUS DE L'IMMIGRATION

## Pour une réflexion et une analyse théorique dans la perspective interculturelle de l'école québécoise

Pierre Toussaint et Fernand Ouellet

### RÉSUMÉ

*Dans ce chapitre, nous portons un regard critique sur l'état de la laïcité et du pluralisme dans le milieu scolaire au Québec. Nous passons en revue les principaux changements qu'a connus la société québécoise et les principales étapes de la mise en place du concept d'éducation interculturelle. Nous rappelons les principales lignes directrices de la Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle. Une école d'avenir. Nous nous attardons sur le concept d'intégration et sur ses principaux enjeux, notamment l'intégration des jeunes issus de l'immigration appartenant aux « minorités visibles » et nous proposons quelques pistes. Notre conclusion insiste sur la nécessité pour le Québec de se doter d'une véritable politique d'intégration des personnes issues de l'immigration.*

Pour comprendre les jeunes issus de l'immigration et leur cheminement dans la société québécoise, il faut d'abord saisir l'univers dans lequel ils évoluent, mais aussi leur passé et surtout anticiper leur avenir. Quand on pense aux jeunes élèves, adolescents et adultes issus de l'immigration, on pense trop souvent à des personnes qui seraient de passage à qui certains pourraient demander à quel moment elles comptent retourner chez elles. On ne fait pas le lien de causalité avec l'avenir du Québec quant à l'apport de ces citoyens issus de l'immigration. Selon les données dont on dispose, il est permis de postuler que l'avenir du Québec passera par l'immigration d'ici 2051, comme le suggèrent Termote et Thibeault (2008). Nous pensons qu'il faut inventer un nouveau discours, celui de «l'appropriation identitaire», c'est-à-dire que les fils et filles d'immigrants s'approprient l'identité québécoise et que celle-ci occupe une place privilégiée parmi leurs multiples appartenances. Il y a là un pari gagnant-gagnant et un défi extraordinaire que les jeunes issus de l'immigration et la population québécoise doivent relever dans la perspective d'intérêts communs à partager et à réaliser pour un mieux «vivre-ensemble». D'ailleurs, la politique québécoise d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle décrit clairement la marche à suivre pour favoriser une meilleure intégration des personnes issues de l'immigration, notamment des jeunes.

Ce chapitre veut contribuer à la réflexion sur les gestes à poser comme société afin de favoriser le vivre-ensemble dans une perspective interculturelle. Sans porter de jugement sur les autres modèles, la démarche interculturelle, qui favorise une meilleure insertion des personnes issues de l'immigration et qui propose un cadre d'analyse basé sur les valeurs identitaires de la société d'accueil, constitue l'approche à privilégier dans le contexte québécois.

Au cours des cinquante dernières années, le Québec a connu des transformations importantes avec des effets marquants sur la société dans son ensemble et sur le système scolaire en particulier. Pour l'illustrer, on peut mentionner plusieurs domaines :

- **socioculturel** : déclin des croyances et des pratiques religieuses<sup>1</sup>, abandon de valeurs dites traditionnelles, éclatement de la famille dite traditionnelle<sup>2</sup>;

1. Le pourcentage de Québécois participant aux services religieux au moins une fois par mois est passé de 37 % entre 1989 et 1993 à 25 % entre 1999 et 2001 (<<http://www.statcan.gc.ca/pub/11-008-x/2002004/article/6493-fra.pdf>>, consulté le 13 mai 2011). Parmi les 83,4 % de Québécois de confession catholique romaine, 8 % d'entre eux assistent à un office religieux une fois par mois (<<http://www.cdpedj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/religion-Quebec-statistiques.pdf>>, consulté le 13 mai 2011).

2. En 1971, 90,5 % des familles comptaient l'époux et l'épouse, en 2001, le pourcentage était de 84,3 %. (<<http://www40.statcan.gc.ca/l02/cst01/famil40-fra.htm>>, consulté le 13 mai 2011). Le taux de nuptialité était de 8,1 pour 1000 en 1971 et de 2,8 pour 1000 en 2008 (<<http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/demograp/pdf2010/Bilan2010.pdf>>, consulté le 13 mai 2011).

- **démographique et ethnoculturel**: diminution l'indice synthétique de fécondité<sup>3</sup> mais en légère remontée au cours des dernières années, diversification de la population<sup>4</sup>, pluralisme ethnoculturel observé dans divers quartiers, notamment à Montréal;
- **socioscolaire**: diversité de plus en plus grande des populations scolaires<sup>5</sup>, élévation des taux d'échec et d'abandon scolaires<sup>6</sup> et difficultés scolaires (persévérance et réussite scolaires), demande accrue de participation de divers acteurs aux processus décisionnels touchant la vie de l'école, réforme scolaire (renouveau pédagogique), demandes d'accommodements ou d'adaptation de l'école principalement sur les plans religieux (78,2%)<sup>7</sup>, linguistique (16%), ethnoculturel (1,9%) et sur d'autres plans (3,9%).
- **politique et législatif**: adoption de la Charte des droits et libertés de la personne (1975), adoption de la politique Une école d'avenir: politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle (1998), rapport du Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire, *Une école québécoise inclusive dialogue, valeurs et repères communs* (Rapport Fleury, 2007), le rapport *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation* (Rapport Bouchard-Taylor, 2008), etc.

Tous ces éléments contextuels (Toussaint, 2010) doivent être pris en compte afin de favoriser une meilleure insertion et une meilleure intégration de personnes issues de l'immigration à la société québécoise.

- 
3. L'indice synthétique de fécondité (ISF) = la somme des taux de fécondité par année d'âge était de 3,782 en 1961, de 1,935 en 1971, de 1,495 en 2001 et de 1,738 en 2008 (<[http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn\\_decés/naissance/402.htm](http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/naissance/402.htm)>, consulté le 13 mai 2011). Le taux de natalité pour 1000 personnes est passé de 26,6 en 1961 à 15,3 en 1971, à 14,5 en 1981, à 10,0 en 2001 et à 11,3 en 2008 (<[http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn\\_decés/naissance/401.htm](http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/naisn_decés/naissance/401.htm)>, consulté le 13 mai 2011).
  4. La population immigrante en 2006 au Québec était de 11,5% et de 12,1% avec les résidents permanents (<[http://www.mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/SF\\_Portrait\\_stat\\_chapitre1\\_11.pdf](http://www.mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/SF_Portrait_stat_chapitre1_11.pdf)>, consulté le 13 mai 2011). En 1986, il était de 8,2% (<<http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/recherche/recensement2001/quebec/partiea.asp>>, consulté le 13 mai 2011).
  5. Élèves issus de l'immigration en 2009-2010 dans les écoles du Québec 22,6%, à Laval 47,4% et à Montréal 57,6% (Données provisoires DESCC/MELS – 2011).
  6. Le taux annuel de sortie sans diplôme ni qualification, parmi les sortants en formation générale des jeunes, selon le sexe, par réseau d'enseignement et par commission scolaire, statistiques 2008-2009: Ensemble du Québec Total 18,4% à 20 ans, 23,6% chez les garçons et 14,3% chez les filles. (<<http://www.mels.gouv.qc.ca/sections/publications/publications/BSM/TauxDecrochageFGJ2008-2009.pdf>>, consulté le 13 mai 2011).
  7. Données tirées du Rapport du Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire: *Une école québécoise inclusive dialogue, valeurs et repères communs* (Québec, Rapport Fleury, 2007).

Comment l'école québécoise peut-elle contribuer à favoriser l'intégration harmonieuse des personnes issues de l'immigration et du vivre-ensemble?

## 1. AU QUÉBEC : PARLER FRANÇAIS, UNE NÉCESSITÉ

Le français est considéré comme la langue commune de tous les Québécois et de toutes les Québécoises. Pour s'intégrer dans son nouveau milieu de vie, la personne immigrante qui ne maîtrise pas la langue française doit faire des efforts pour l'apprendre. Pour l'assister en ce sens, le gouvernement du Québec offre des cours de français, malheureusement, en nombre insuffisant pour répondre à la demande des nouveaux arrivants. Les enfants des immigrants qui s'établissent à titre permanent au Québec doivent fréquenter l'école française. Les candidats à l'exercice d'une profession régie par un ordre professionnel doivent démontrer une connaissance suffisante de la langue française pour obtenir un permis régulier. De cette manière, pour une personne nouvellement arrivée au Québec, le signal est clair, c'est en français que ça se passe!

Mais, depuis le jugement de la Cour suprême sur les « écoles passerelles » invalidant la loi 104, le gouvernement du Québec a adopté la loi 115 modifiant la loi 101 (Charte de la langue française), qui reconnaît des droits à des élèves francophones et allophones de fréquenter l'école anglaise sous certaines conditions :

3. Les critères et la pondération sur la base desquels doit être fondée l'appréciation de la majeure partie de l'enseignement reçu en anglais sont présentés à l'annexe 1 sous les trois sections suivantes :

### Section 1 – « Parcours scolaire »

Cette section vise la prise en compte de la durée de l'enseignement reçu en anglais susceptible de révéler un engagement authentique à cheminer dans cette langue d'enseignement, en tenant compte du milieu dans lequel s'est effectué le parcours scolaire invoqué à l'appui de la demande.

Sont entre autres considérés les différents types d'établissements d'enseignement fréquentés en lien avec des caractéristiques de leur clientèle illustrant leur rattachement à la minorité anglophone du Québec, de même que l'existence de projets éducatifs particuliers ou de programmes d'études destinés à répondre aux besoins de certaines clientèles scolaires ;

### Section 2 – « Constance et caractère réel de l'engagement »

Cette section vise la prise en compte d'autres éléments de la situation dans laquelle évolue l'enfant en tenant compte de son contexte familial et de différents éléments susceptibles de donner un éclairage sur le caractère réel et l'authenticité de l'engagement à cheminer dans la

langue d'enseignement anglaise, en appréciant notamment la continuité et la cohérence manifestée au cours d'un cheminement scolaire;

Section 3 – « Situation particulière et cheminement pris globalement »

Cette section vise la prise en compte d'éléments contextuels connexes ou distincts permettant d'approfondir au regard de la situation individuelle et familiale l'évaluation de l'authenticité du cheminement scolaire.

Cette section permet de compléter, d'enrichir ou de nuancer, au besoin, selon les circonstances et le contexte propres au cas examiné, l'appréciation faite en vertu des sections précédentes. Elle permet en particulier de tenir compte d'autres éléments que ceux abordés sous les sections précédentes, tels que la motivation du choix ou du changement d'établissement d'enseignement, le moment où ce choix ou ce changement survient dans le parcours scolaire, l'enseignement reçu par les parents dans une langue autre que l'anglais, les enjeux d'une continuité scolaire dans le cadre de programmes particuliers ainsi que la proportion des cours reçus dans chaque langue.

4. Dans l'interprétation et l'application de l'annexe 1, notamment de sa section 3, il doit entre autres être tenu compte de l'importance de distinguer les cas d'engagement authentique à cheminer dans la langue d'enseignement anglaise, des cas où la fréquentation d'un établissement d'enseignement privé visé au premier alinéa de l'article 2 dénoterait une simple volonté de créer un parcours scolaire artificiel afin de contourner les dispositions de la Charte de la langue française.
5. Un seuil de passage de 15 points, calculé selon la pondération prévue à l'annexe 1, doit être atteint pour qu'une demande d'admissibilité visée à l'article 2 puisse être accueillie.

L'atteinte de ce seuil de passage n'a pas pour effet de dispenser le demandeur de son obligation d'établir que sa demande d'admissibilité satisfasse aussi aux autres conditions applicables, notamment les exigences liées à la preuve de la citoyenneté ou à l'établissement du lien de filiation.<sup>8</sup>

---

8. Règlement sur les critères et la pondération applicables pour la prise en compte de l'enseignement en anglais reçu dans un établissement d'enseignement privé non agréé aux fins de subventions, RRQ, c C-11, r 2.1 (<<http://www.canlii.org/fr/qc/legis/regl/rrq-c-c-11-r-2.1/derniere/rrq-c-c-11-r-2.1.html>>, consulté le 13 mai 2011).

## 2. LE QUÉBEC : UN ÉTAT LAÏC, MAIS L'ÉCOLE QUÉBÉCOISE EST-ELLE VRAIMENT LAÏQUE ?

L'État québécois et ses institutions sont réputés être laïcs. D'ailleurs le projet de loi 94 de l'Assemblée nationale du Québec va dans ce sens. L'État québécois a déconfectionnalisé son système scolaire afin de garantir le principe de la non-discrimination basée sur la religion mais il ne l'a pas encore laïcisé puisque « nous ne trouvons pas de définition de la laïcité dans la Loi sur l'instruction publique, dans le régime pédagogique, dans le programme de formation ou dans la Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle » (Ouellet, 2010, p. 182).

Le système scolaire est linguistique plutôt que confessionnel depuis 1998 à la suite d'un amendement constitutionnel adopté par la Chambre des communes à Ottawa. L'enseignement religieux et confessionnel ne fait plus partie du programme de l'école québécoise. Ainsi, depuis l'année scolaire 2008-2009, dans les écoles primaires et secondaires du Québec, le nouveau cours d'éthique et culture religieuse remplace le programme d'enseignement religieux traditionnel. Toutes les écoles sont tenues de respecter cette nouvelle disposition du curriculum d'enseignement. Toutefois, certains groupes voudraient se soustraire à cette obligation. Certains groupes de religion catholique ou de religion juive contestent la légalité du cours d'éthique et culture religieuse devant les tribunaux, des causes sont toujours pendantes.

Il y a un consensus pour ne pas dire unanimité à l'Assemblée nationale à l'égard de la neutralité de l'école québécoise.

Le cours d'éthique et culture religieuse aborde la question sous l'angle de la culture des religions et des grandes traditions religieuses. Tous les députés à l'Assemblée nationale du Québec et ce, quel que soit leur parti, adhèrent au principe de la neutralité de l'État. L'État est laïc et ses institutions également. Cela ne brime pas les droits des croyants, car la religion n'est pas interdite dans la sphère privée. L'école ou l'établissement scolaire public doit être ouvert à tous et ce, sans distinction ni discrimination. Ce qui n'est pas toujours le cas pour certaines écoles ethno-religieuses.

Avec le débat engagé par des parents sur la place de la religion à l'école malgré le consensus obtenu en 1995 lors des États généraux sur l'éducation, il faut se questionner sur la notion même de société laïque. Quand on parle de société laïque, on pense souvent à la France qui reconnaît dans sa constitution, la séparation de l'Église et de l'État. Faudrait-il au Québec adopter une constitution dans laquelle on affirme clairement les valeurs à promouvoir et y ajouter cette disposition faisant la promotion du Québec comme nation francophone en Amérique et comme société laïque? Le débat n'est pas clos!

Quand on analyse la situation dans les écoles, notamment dans la grande région de Montréal, on observe que plusieurs écoles privées ou ethno-religieuses ne sont pas laïques, bien au contraire. Ces écoles, juives, islamiques et autres subventionnées par le gouvernement du Québec ne respectent pas toujours la loi. Certaines sont même en contravention pour le non-respect du régime pédagogique national.

### 3. L'ÉCOLE QUÉBÉCOISE A POUR MISSION D'APPRENDRE AUX ÉLÈVES À VIVRE ENSEMBLE

Mission de l'école québécoise :

Elle se voit également confier le mandat de concourir à l'insertion harmonieuse des jeunes dans la société en leur permettant de s'appropriier et d'approfondir les savoirs et les valeurs qui la fondent et en les formant pour qu'ils soient en mesure de participer de façon constructive à son évolution. [...] Dans une société pluraliste comme la société québécoise, l'école joue un rôle d'agent de cohésion en contribuant à l'apprentissage du vivre-ensemble et au développement d'un sentiment d'appartenance à la collectivité. Il lui incombe donc de transmettre le patrimoine des savoirs communs, de promouvoir les valeurs à la base de sa démocratie et de préparer les jeunes à devenir des citoyens responsables. Elle doit également chercher à prévenir en son sein les risques d'exclusion qui compromettent l'avenir de trop de jeunes (Québec, MEQ, 2001, *Programme de formation de l'école québécoise*, p. 3).

Domaine général de formation vivre ensemble et citoyenneté :

Faire l'expérience des principes et des valeurs démocratiques sur lesquels se fonde l'égalité des droits dans notre société. Communauté d'apprentissage et microcosme de la société, l'école accueille des individus de provenances sociales et culturelles diverses. Elle constitue, à ce titre, un lieu privilégié pour apprendre à respecter l'autre dans sa différence, à accueillir la pluralité, à maintenir des rapports égalitaires et à rejeter toute forme d'exclusion. Elle place les élèves dans des situations qui les amènent à relever quotidiennement les défis de la coopération dans un esprit d'entraide, de solidarité, d'ouverture à l'autre et de respect de soi. Elle leur permet ainsi de faire l'expérience des principes et des valeurs démocratiques sur lesquels se fonde l'égalité des droits dans notre société (Québec, MEQ, 2001, *Programme de formation de l'école québécoise*, p. 50).

#### 4. LA POLITIQUE D'INTÉGRATION SCOLAIRE ET D'ÉDUCATION INTERCULTURELLE

L'intégration des populations immigrantes au sein de la société est une préoccupation croissante pour les dirigeants politiques. C'est aussi une préoccupation pour les gestionnaires scolaires. Par le fait même, l'intégration scolaire des jeunes issus de l'immigration devient un enjeu important pour l'école et la société au sens large.

Le phénomène de la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse caractérise aujourd'hui les systèmes d'éducation de plusieurs sociétés en Occident et ailleurs dans le monde. Au Québec, comme ailleurs au Canada, les établissements d'enseignement font face de plus en plus à la nécessité de prendre en considération cette diversité dans leurs visées et leurs pratiques éducatives. Le ministère de l'Éducation du Québec entend, dans son énoncé de politique, *Une école d'avenir. Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*, aider à cette prise en considération en mettant en lumière des principes et des orientations pour l'intégration réussie des élèves immigrants en milieu scolaire québécois et à la société québécoise, ainsi que pour l'éducation appropriée de l'ensemble des élèves aux relations interculturelles.

#### 5. LES PRINCIPES D'ACTION DE LA POLITIQUE

Les principes d'action sur lesquels s'appuie l'école québécoise pour traiter de la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse se rattachent à certains fondements de l'éducation et aux énoncés gouvernementaux qui sous-tendent l'intégration des personnes immigrantes à la société québécoise. Ces principes, partagés et soutenus par l'ensemble des institutions, sont l'égalité des chances, la maîtrise du français, langue commune de la vie publique, et l'éducation à la citoyenneté démocratique dans un contexte pluraliste.

Dans le cadre de la politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle, on peut poser la question suivante : Quelles orientations sont nécessaires à l'atteinte des objectifs éducatifs ? Le ministère de l'Éducation du Québec (MEQ) en a retenu huit. Ces huit orientations constituent des repères sur lesquels s'appuieront les établissements d'enseignement pour mettre en œuvre des pratiques en matière d'intégration et d'éducation interculturelle et pour consolider ou adapter celles qu'ils ont déjà instaurées.

## 6. L'INTÉGRATION SCOLAIRE

Dans cette optique, l'intégration est définie comme suit :

Un processus d'adaptation à long terme, multidimensionnel et distinct de l'assimilation qui, elle, renvoie à l'adoption intégrale de la culture de la société d'accueil et à la fusion avec le groupe majoritaire. Le processus d'intégration, qui postule l'acceptation de références à l'identité culturelle d'origine et dans lequel la maîtrise de la langue de la société d'accueil joue un rôle essentiel, n'est achevé que lorsque la personne immigrante 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 (MEQ, 1998, *Une école d'avenir*, p. 1)

La politique sur l'intégration scolaire comprend les orientations suivantes :

- la responsabilité de l'intégration des élèves nouvellement arrivés au Québec incombe à l'ensemble du personnel de chaque établissement ;
- la réussite des élèves nouvellement arrivés et en difficulté d'intégration scolaire exige une intervention immédiate et appropriée ;
- l'établissement d'enseignement, la famille et la communauté seront des associés dans la tâche d'intégration (MEQ, 1998, *Une école d'avenir*, p. 18 à 23).

## 7. MAIS QU'EST-CE QUE L'INTÉGRATION ?

Une brève incursion dans la littérature nous permet de répondre à cette question. En effet, il est important de définir les concepts afin de mieux saisir leurs impacts dans la réalité de l'école. Notre définition sera davantage une définition sociologique empruntée à la sociologie.

Dans un article paru dans *Le monde de l'éducation* en avril 2007, la sociologue française Dominique Schnapper explique « que la question de l'intégration ne se pose pas qu'aux descendants de migrants, mais concerne la société tout entière » (citée dans Truong, 2007, p. 69). Rencontrée à l'occasion de l'ouverture de la Cité internationale de l'histoire de l'immigration à Paris, à la fois lieu de mémoire et de recherche, la sociologue rappelle que la question de l'intégration est au cœur de ses préoccupations de chercheuse depuis le début.

« Comment une société se fonde-t-elle ? Comment tient-elle ensemble ? » (*idem*). Ce sont là des questions qui se sont imposées à Dominique Schnapper au cours de ses recherches et enquêtes menées auprès de certaines populations.

La sociologue rappelle que dans les années 1990, le terme « intégration » désignait une participation à la vie collective, sans imposer l'abandon de la culture d'origine et s'opposait ainsi au terme « assimilation » qui lui impliquait l'abandon et la disparition des traits culturels d'origine. Et c'est dans ce contexte que nombre de gouvernements ont élaboré des politiques d'intégration. Cela touche également la politique québécoise en cette matière.

Maintenant, si aujourd'hui ce terme a perdu de son lustre et est même devenu péjoratif auprès des migrants et de leurs descendants, c'est en raison du fait qu'il leur est désormais réservé et qu'il les distingue des autres membres de la société dont ils font pourtant partie. Pourquoi se bornerait-on à parler d'intégration uniquement à leur propos ? Dominique Schnapper prône plutôt pour l'appliquer à toutes les populations d'une société donnée, pas seulement aux populations migrantes. C'est redonner au terme intégration le sens qu'il avait au début de l'interrogation sociologique, son véritable sens selon l'auteure.

Elle parle aussi de « discordances » dans le cadre de son analyse sociologique sur l'intégration ou la non-intégration.

Elle distingue deux dimensions de l'intégration :

- *L'intégration culturelle*, c'est l'adoption des modèles culturels de la société d'installation ;
- *l'intégration structurelle*, c'est l'entrée dans les différentes instances de la vie collective.

Or c'est dans la discordance entre l'une et l'autre que naissent beaucoup de problèmes sociaux (MEQ, 1998, *Une école d'avenir*, p. 71).

Ainsi en France et dans d'autres pays européens, les immigrants éduqués et socialisés dans leur pays d'origine étaient culturellement peu intégrés, mais davantage intégrés structurellement, par leur participation à la vie collective par leur travail dans les usines, les entreprises et les commerces – même si cela se faisait souvent dans des conditions fort difficiles. Mais pour leurs enfants, c'est l'inverse. Culturellement intégrés, puisque éduqués et socialisés dans la société d'accueil, ils ont beaucoup de mal à accéder aux instances de la vie collective ; leur intégration structurelle est donc beaucoup plus ardue. D'où la discordance entre leurs valeurs, leur culture républicaine acquise à l'école et les discriminations qu'ils vivent pour s'intégrer structurellement à la société.

L'intégration d'une société nationale dans son ensemble est un mécanisme qui, comme Émile Durkheim l'a montré, se déroule avec succès si ses membres ont acquis une relative conscience commune, en partageant des mêmes croyances et pratiques, en se mettant en interaction les uns avec les autres et en ayant des buts communs (Tabin, 1999, p. 11).

## 8. L'ÉDUCATION INTERCULTURELLE

Le concept d'éducation interculturelle au Québec est apparu après l'adoption de la loi 101 en 1977, qui oblige la majorité des enfants issus de l'immigration à fréquenter l'école française. L'articulation du concept d'éducation interculturelle a été développée en réponse à une volonté d'assurer une égalité des chances (Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 1979, p. 13) aux élèves issus de l'immigration pour leur intégration scolaire et leur réussite éducative.

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, Conseil supérieur de l'éducation, 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), 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 d'autres collègues membres du Collectif de recherche interculturelle mettent l'accent dans leur définition de l'éducation interculturelle sur la notion d'efforts à consentir par la majorité et la minorité pour parvenir à une meilleure compréhension des cultures, 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 il 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 (*idem*).

En 1998, dans le suivi du *Rapport Delors* (1996), le gouvernement du Québec (ministère de l'Éducation [MEQ] et ministère des Relations avec les citoyens [MRC]) 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 il considère l'éducation interculturelle comme une composante de l'éducation à la citoyenneté démocratique.

La politique adoptée par le gouvernement du Québec mentionne que l'*éducation interculturelle* comporte les orientations suivantes :

- l'apprentissage du français doit être considéré comme un processus continu ;
- le français, langue commune de la vie publique et véhicule de culture, sera valorisé par la communauté éducative ;
- le patrimoine et les valeurs communes du Québec, notamment l'ouverture à la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse, doivent se traduire dans l'ensemble du curriculum et de la vie scolaire (les cours et les programmes d'études, la vie scolaire) ;
- le personnel scolaire doit être formé pour relever les défis éducatifs liés à la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse de la société québécoise ; la diversité ethnoculturelle de la société québécoise doit être représentée dans les différents corps d'emploi du monde scolaire.

Mais toutes ces orientations trouvent-elles leur place dans le cursus scolaire ? On peut en douter, car la nouvelle génération d'enseignantes et enseignants et de directeurs d'établissement semble ignorer l'existence de la politique. Si la politique n'est pas connue, on présume que ses orientations ne sont pas appliquées non plus.

En 2010, 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 » (Toussaint, 2010, p. 94). Il propose ceci :

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 (leur souligné, *idem*, p. 95 et 97).

## 9. L'APPROCHE INTERCULTURELLE À L'ÉCOLE, QU'EST-CE QUE C'EST ?

Nous insistons sur l'approche interculturelle à l'école, mais aussi sur l'importance de la communication interculturelle. Pour mieux saisir toute la profondeur de l'école en contexte interculturel, il faut définir cette approche.

Essentiellement, c'est « l'ensemble des processus destinés à établir des relations entre les cultures différentes » (Leclercq, 2002, p. 9). L'approche interculturelle doit permettre à l'école de gérer la diversité culturelle des sociétés, qui s'est accrue à la suite des phénomènes migratoires des dernières décennies. Elle s'inscrit dans un enseignement ou des activités destinées à l'ensemble des élèves, immigrants et natifs.

On peut résumer ainsi les deux principales dimensions qui se dégagent de l'approche interculturelle :

La dimension apprentissage de la diversité culturelle doit permettre de développer chez les élèves des valeurs de respect et de tolérance. Dans certains pays, la lutte contre le racisme et la xénophobie fait partie intégrante de cette dimension, notamment au Québec; la dimension internationale qui, par l'étude des enjeux économiques et sociaux des relations internationales, de l'histoire et des facteurs explicatifs des migrations, permet d'appréhender la diversité culturelle dans son contexte historique et social (*idem*).

Ces deux dimensions trouvent leur place dans la langue d'enseignement et dans la langue d'origine: *a*) la langue d'enseignement: point d'ancrage dans le système scolaire d'accueil, cela veut dire que la maîtrise de la langue du pays d'accueil est une condition *sine qua non* à la réussite de l'intégration scolaire de l'enfant immigrant; *b*) la langue d'origine: point entre deux cultures: aide au maintien de la langue et de la culture d'origine des enfants immigrants. Cette approche de l'apprentissage de la langue d'origine ou des langues d'origine, appelé Programme d'enseignement des langues d'origines (PELO), est instaurée au Québec afin de favoriser un meilleur apprentissage de la langue d'enseignement, le français, langue commune de l'école.

Compte tenu de ce qui se fait ailleurs, particulièrement en Europe, pour favoriser l'intégration des élèves issus de l'immigration, le Québec devrait tenir compte de l'importance de la dimension interculturelle dans la formation des enseignants en ajoutant une nouvelle compétence *la compétence interculturelle*, dans leur formation :

Pour l'élève, la compétence interculturelle, c'est la capacité 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. Pour les membres du personnel scolaire s'ajoute la dimension professionnelle de cette compétence, c'est-à-dire la capacité de reconnaître les appartenances de l'élève, mais surtout de tenir compte de leurs influences sur son cheminement éducatif à l'école. Pour le gestionnaire, c'est de surcroît la capacité de reconnaître l'élève et les autres membres de la communauté éducative en tant que porteurs de cultures et la capacité de les mettre au service de la réussite éducative des élèves (Ouellet, 2010, p. 296).

## 10. LA PROMOTION DE L'ÉGALITÉ DES CHANCES

Le rôle que l'école joue et doit continuer de jouer en matière d'égalité des chances est étroitement lié à sa mission même, axée sur l'instruction, la socialisation et la qualification.

- L'instruction est définie comme étant l'apprentissage guidé qui permet à l'élève d'acquérir les connaissances, les habiletés et les attitudes nécessaires pour comprendre et transformer le monde ainsi que pour continuer à apprendre toute sa vie.
- La socialisation, l'école transmet les valeurs qui fondent notre société démocratique ainsi que le respect des institutions communes, tout en demeurant un lieu d'exploration et de choix de valeurs.
- Quant à la qualification, l'école y parvient en tenant compte des champs d'intérêt et des aptitudes des élèves, ainsi que des besoins du marché du travail, de même qu'en assurant la formation et le perfectionnement nécessaires à l'exercice d'une profession.

L'école a l'obligation de remplir sa mission auprès de l'ensemble des élèves qui lui sont confiés, quelles que soient leurs caractéristiques (origine ethnique, langue maternelle, condition sociale, sexe, allégeance religieuse, etc.). Cette obligation découle du principe relatif à l'égalité des chances, principe posé au Québec depuis les années 1960, dans la foulée du *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement (Rapport Parent)* et de la démocratisation du système éducatif québécois. Ce principe a été renouvelé à l'occasion des États généraux sur l'éducation (1995-1996) et a fait l'objet d'un large consensus dans la société québécoise.

L'école doit, par son organisation et ses démarches éducatives, aider à la formation de l'individu et du citoyen dans la plus grande égalité des chances. L'égalité des chances implique non seulement l'accessibilité aux services éducatifs de base pour l'ensemble des élèves, mais aussi la mise en place de moyens particuliers et de mesures compensatoires (mesures de soutien à l'apprentissage du français par exemple) pour les élèves qui en ont besoin. Ce principe va de pair avec ceux de l'équité et de la non-discrimination et renvoie à

l'acceptation et au respect de l'altérité ainsi qu'au rejet de l'intolérance, de l'ethnocentrisme et de toute manifestation de racisme ou de discrimination (MEQ, *Une école d'avenir*, 1998, p. 6).

## 11. LA MAÎTRISE DU FRANÇAIS, COMME LANGUE COMMUNE DE LA VIE PUBLIQUE

C'est à l'école québécoise qu'il :

revient principalement de contribuer à la maîtrise et à l'utilisation du français, qui est la langue commune de tous et grâce à laquelle les Québécois et Québécoises de toutes origines peuvent communiquer entre eux et participer au développement de la société québécoise. On s'attend à ce que l'école rende ses élèves capables de maîtriser et de partager cet outil commun de communication qu'est le français.

Le système scolaire doit, par des dispositions appropriées, répondre à cette attente en donnant aux élèves qui fréquentent les établissements scolaires francophones une solide formation dans la langue d'enseignement et, à ceux et celles qui sont dans le secteur anglophone, l'accès à un enseignement de langue seconde qui soit de qualité (*idem*, p. 7).

## 12. L'ÉDUCATION À LA CITOYENNETÉ DÉMOCRATIQUE DANS UN CONTEXTE PLURALISTE

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) (Volcy et Ouellet, 1995, p. 7).

L'éducation à la citoyenneté a pour objet de poser des valeurs dans le cadre d'une société de droit. Celle-ci se caractérise par les traditions démocratiques de ses institutions, le respect des droits de la personne et l'engagement de ses membres pour mieux vivre-ensemble dans le respect des différences des individus comme des groupes.

Il incombe à l'école de promouvoir l'éducation à la citoyenneté pour préparer les élèves, jeunes ou adultes, à jouer un rôle actif dans la démocratie québécoise par l'adhésion aux valeurs, codes et normes qui la caractérisent et par la connaissance des institutions qui l'incarnent, de même que par l'exercice des droits et responsabilités que cette démocratie leur reconnaît comme citoyens et citoyennes.

L'éducation à la citoyenneté passe à la fois par la connaissance et par l'expérience, trouvant ses points d'ancrage dans le curriculum et les pratiques démocratiques, dans l'établissement d'enseignement comme dans la société civile.[...] Par ailleurs, l'éducation à la citoyenneté embrasse à la fois la diversité des individus (antécédents familiaux, références religieuses ou culturelles, champs d'intérêt, identités) et le partage des valeurs et des institutions démocratiques qui rendent possible leur cohabitation. Dans cette perspective, la reconnaissance de la diversité fait elle-même partie des valeurs communes. L'école a donc l'obligation de susciter chez l'ensemble des élèves une prise de conscience de la diversité et de les préparer à vivre dans une société pluraliste plus large que leur famille ou leur milieu immédiat, à en apprécier la richesse et à en connaître les défis pour mieux les surmonter. Grâce à des compétences appropriées, les élèves doivent être amenés à comprendre les rapports entre la diversité, l'identité et l'altérité, à repousser les frontières du connu et à s'ouvrir sur le monde (MEQ, *Une école d'avenir*, 1998, p. 7 et 8).

### 13. LA DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE AU SEIN DU PERSONNEL SCOLAIRE

Dans *Une école d'avenir: politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*, le ministère de l'Éducation du Québec rappelle que «le personnel scolaire doit être formé pour relever les défis éducatifs liés à la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse de la société québécoise» (1998, p. 35). Ainsi, les enseignants de même que les autres membres des établissements d'enseignement jouent un rôle capital dans l'implantation et la réussite de tout projet du milieu scolaire. Il nous faut pour réussir, adopter cette vision qui considère l'école comme une communauté d'apprentissage. Selon nous, c'est à cette condition qu'on réussira à favoriser le vivre-ensemble.

La crédibilité du discours sur l'ouverture à la diversité ethnoculturelle et religieuse s'appuie en bonne partie sur la visibilité de cette diversité parmi le personnel scolaire. On constate malheureusement que la plupart des établissements d'enseignement, dans bon nombre de commissions scolaires, sont encore caractérisés par l'homogénéité ethnoculturelle de leur personnel. Il faut noter également le fait que peu d'étudiants et d'étudiantes issus de l'immigration choisissent de faire carrière dans le domaine de l'enseignement et, surtout, de l'enseignement au primaire. Parmi les facteurs qui expliquent

ou qui peuvent expliquer le peu d'enthousiasme de ces étudiants à choisir les sciences de l'éducation, on retient la représentation qu'ils et elles ont de ce secteur, les difficultés inhérentes à l'acquisition de la langue d'enseignement et celles relatives au test de français écrit pour entrer à l'université.

Les résultats de la mise en œuvre, dans des commissions scolaires dont les écoles sont caractérisés par une population pluriethnique, des programmes d'accès à l'égalité en emploi pour les personnes issues des communautés culturelles ne sont pas concluants. Les objectifs quantitatifs qui ont été fixés ne sont pas encore atteints dans la plupart des cas. On signale généralement le contexte économique difficile pour expliquer la lenteur des progrès en matière de représentation de la diversité ethnoculturelle, des conditions d'emploi peu attrayantes, un statut professionnel peu considéré, mais ce ne sont pas les seuls facteurs en cause, d'où la pertinence de creuser davantage la question afin de mettre en œuvre des actions approfondies.

#### 14. LA FORMATION DU PERSONNEL SCOLAIRE

On constate depuis quelques années que les universités font des efforts d'ajustement afin de soutenir, chez le personnel enseignant et l'ensemble du personnel scolaire, le développement des compétences nécessaires pour favoriser l'intégration des élèves nouvellement arrivés et pour assurer l'éducation interculturelle au sein des établissements d'enseignement. La plupart des universités ont mis de l'avant quelques cours (obligatoires dans certains cas et optionnels dans d'autres) ainsi que des stages en milieux pluriethniques depuis la mise en œuvre, en 1992-1993, de la réforme qui a permis de déterminer des orientations et les compétences attendues de la part du personnel enseignant. On ignore toutefois quels sont les premiers résultats de cette réforme et les ajustements éventuels qu'il conviendrait d'envisager. Dans le champ de la formation continue, les universités ont mis sur pied des programmes d'éducation interculturelle à l'intention du personnel scolaire : certificats de premier cycle, maîtrise, etc. Après une certaine vogue de popularité à la fin des années 1980, plusieurs de ces programmes ont connu une baisse notable d'inscriptions à compter de 1990-1991.

Après avoir évoqué quelques éléments de bilan, la pertinence d'une formation appropriée en cette matière pour le personnel enseignant et pour l'ensemble du personnel scolaire (personnel de direction, personnel professionnel et personnel de soutien) continue de se poser avec acuité.

Une évaluation de ces programmes doit être faite le plus rapidement possible afin de faire état de la situation et, le cas échéant, d'apporter les ajustements nécessaires. De plus, comme c'est le cas dans plusieurs pays d'Europe, nous pensons qu'il faudrait introduire dans la formation des enseignants et des directeurs d'établissement au Québec la compétence interculturelle.

## 15. LA RÉUSSITE SCOLAIRE DES JEUNES ISSUS DE L'IMMIGRATION

### 15.1. Pour favoriser la réussite scolaire de jeunes issus de l'immigration, quelle école doit-on privilégier ?

À cette question, on peut obtenir plusieurs réponses selon la personne à qui on s'adresse. Pourtant, au Québec, elle ne devrait faire aucun doute, compte tenu de sa situation géographique et linguistique. Pour nous, la réponse à cette question est importante, notamment pour les élèves issus de l'immigration. Le ministère de l'Éducation du Québec privilégiera une école active qui favorise le vivre-ensemble. Ainsi, dans sa politique, il reconnaît cette nécessité, puisque dans l'Avant-propos, on peut lire : « Cette politique indique les grands axes d'intervention propres à guider l'action de la communauté éducative<sup>9</sup> pour favoriser l'intégration scolaire des élèves immigrants et immigrantes et préparer l'ensemble des élèves à participer à la construction d'un Québec démocratique, francophone et pluraliste » (*Une école d'avenir*, 1998, p. IV).

Cependant, tout près de nous, en Ontario, la ministre de l'Éducation, Madame Wynne, dans un message adressé en 2009 sur les orientations de son Ministère, intitulées *Comment tirer parti de la diversité?*, cite George Dei (2006), éducateur réputé et promoteur de l'antiracisme et de l'équité, de la manière suivante : « L'inclusion ne consiste pas à placer les gens dans ce qui existe déjà, mais plutôt à créer pour tous et chacun une place bien à eux ».

Dans la stratégie du ministère de l'Éducation de l'Ontario, on peut lire que « l'éducation influence directement les chances d'épanouissement des élèves et ce qu'ils deviennent dans la vie ». De plus, elle ajoute qu'à titre d'agent de changement et de cohésion sociale, notre système d'éducation soutient et reflète les valeurs démocratiques de justice, d'équité et de respect des autres (Ontario, Ministère de l'Éducation, 2009, p. 6).

Depuis que le Conseil scolaire de Toronto a adopté en janvier 2008 une résolution, visant à ouvrir une école destinée aux élèves noirs, à Montréal, l'idée semble avoir fait du chemin dans la communauté anglophone et chez certains leaders de cette communauté, notamment, le président de la Ligue des Noirs du Québec. Les raisons ou la philosophie qui sous-tendent cette idée, misent sur une école publique vouée à la culture, à l'histoire et aux valeurs africaines. Dans le contexte de l'école québécoise, une école publique et ouverte à tous, cette idée étonne !

---

9. « Une communauté éducative est un établissement d'enseignement qui mobilise tous ses acteurs, autant à l'interne que dans la communauté environnante, et qui mise sur le partage et la qualité de leurs relations pour réaliser sa mission éducative » (Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 1998, p. 5).

## 15.2. Pourquoi un tel projet à Montréal en 2010-2011 ?

Les promoteurs du projet vous répondront que des jeunes Noirs font face à des difficultés scolaires, à de la délinquance juvénile, à la violence etc., ce qui est vrai. Certains attribuent même l'échec scolaire de ces jeunes à une forme de «ségrégation académique». Pour ces personnes, l'école québécoise pratique une certaine forme d'exclusion à l'égard des jeunes Noirs. Ce qui à notre avis n'est pas réel. L'école québécoise n'est peut-être pas assez adaptée à la diversité dans ses pratiques, mais elle n'est pas «ségrégationniste», bien au contraire. C'est même une école qui fait la promotion de l'égalité des chances, de l'éducation à la citoyenneté et du vivre-ensemble.

Nous croyons qu'il faut regarder au-delà de l'école pour comprendre les raisons de l'échec scolaire, de la délinquance et d'autres problèmes sociaux vécus par certains jeunes issus de l'immigration. D'abord, il y a la pauvreté des parents avec un taux de chômage deux fois plus élevé que la moyenne, la monoparentalité de plus en plus grande des familles immigrantes, des difficultés liées à l'intégration sociale et culturelle, la maîtrise de la langue française, etc.

Il nous apparaît important de réfléchir sur des modèles pédagogiques adaptés, sur une pédagogie différenciée et, au besoin, compensatoire, et sur l'ensemble des mesures favorisant la réussite scolaire des jeunes issus de l'immigration pour leur assurer une meilleure intégration à la société québécoise.

## 15.3. Pour cela, faut-il s'isoler du reste de la société ?

À travers les cinq objectifs, les 11 mesures et les 28 moyens du plan d'action de la Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle, on constate des progrès, mais aussi des ratés. Une des mesures envisagées (la 11<sup>e</sup>) était d'assurer le suivi et l'évaluation du plan d'action. À notre connaissance, cela n'a jamais été fait. Il faut éviter de jeter le bébé avec l'eau du bain. Il faut consolider les acquis tout en demeurant ouvert à des changements du côté du curriculum, mais aussi dans les approches pédagogiques. Il ne s'agit pas seulement d'enseigner, il faut s'assurer que les élèves apprennent. Il faut engager toute la communauté éducative dans ce processus de valorisation de l'école et faire en sorte que chaque jeune s'approprie cette école et que celle-ci tienne compte des besoins de chaque élève qui lui est confié.

## 15.4. Quoi faire et comment faire ?

Une première chose à faire, c'est un bilan exhaustif de la politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle et de ses plans d'action et d'apporter les changements nécessaires à la poursuite des objectifs énoncés dans la politique.

Une deuxième démarche à mettre de l'avant, et ce, compte tenu des ratés que nous connaissons déjà au plan de la réussite de ces jeunes, il y a lieu de se poser les questions suivantes :

- Comment penser les programmes scolaires (curriculum du primaire et du secondaire) de façon à ce qu'ils fassent du sens pour une population de jeunes issus de l'immigration, sans pour autant perdre de vue la dimension universelle dans la formation ?
- Quelle place accordée aux identités et aux appartenances culturelles au sein de l'espace scolaire et dans les interactions entre les jeunes et les adultes ?
- Comment contribuer à faire en sorte qu'il y ait plus de modèles reflétant la diversité de la société québécoise dans les écoles (primaire et secondaire). Autrement dit, quels moyens doivent être mis en place afin d'encourager l'entrée dans ce corps d'emploi (enseignant, direction, professionnel non enseignant) des personnes issues de l'immigration ?

Le nombre actuel est peu représentatif de la société québécoise. Certains diront qu'il faut introduire une forme de Programme d'accès à l'égalité (PAE) afin de compenser le manque de modèles.

Nous invitons plutôt à plus de mesures et de moyens adaptés dans les écoles existantes, axés sur la persévérance et la réussite scolaires et qui tiennent compte des résultats des recherches effectuées au cours des dernières années dans ce domaine.

Nous favorisons une école communautaire et responsable, dirait Camille Laurin (ancien ministre de l'Éducation du Québec) sous la responsabilité d'une communauté éducative bien au fait de la situation de son école. Cela veut dire, une école avec une équipe d'enseignantes et d'enseignants, de direction et de personnels non enseignants stable et représentative de la communauté éducative.

Nous privilégions une école publique axée sur le vivre-ensemble qui intègre les jeunes de première et de deuxième génération, issus de l'immigration.

## CONCLUSION

Bref, nous réaffirmons le principe et la nécessité pour le Québec d'adopter une politique globale sur le modèle de l'interculturalisme pour la société québécoise tout entière. Cette politique viendrait consolider les acquis en éducation, mais aussi réaffirmer les valeurs communes de la nation québécoise et favoriser le vivre-ensemble à travers ses institutions démocratiques. Seule une école axée sur des valeurs inclusives, sur des expériences interculturelles riches (des années 1990-2000), fera une place de choix à chaque élève issu de l'immigration et contribuera à donner ce sentiment « d'appropriation identitaire », c'est-à-dire que les fils et filles d'immigrants s'approprient l'identité québécoise et que celle-ci occupe une place privilégiée parmi leurs multiples appartenances. Cette école québécoise pluraliste dans laquelle nous croyons, contribuera à favoriser et à réaliser un mieux « vivre-ensemble ».

## BIBLIOGRAPHIE

- Bernard, L. *et al.* (1998). *L'éducation à la citoyenneté dans une perspective mondiale*, Montréal, Centre d'éducation interculturelle et de compréhension internationale.
- Dubreuil, B. et G. Marois (2011). *Le remède imaginaire. Pourquoi l'immigration ne sauvera pas le Québec*, Montréal, Boréal.
- Leclercq, J.-M. (2002). *Figures de l'interculturel dans l'éducation*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- Ontario, Ministère de l'Éducation (2009). *Comment tirer parti de la diversité?*, Stratégie ontarienne d'équité et d'éducation inclusive, <<http://www.edu.gov.on.ca/fre/policyfunding/equity.pdf>>, consulté le 2 mars 2011.
- Ouellet, F. (1991). *L'éducation interculturelle. Essai sur le contenu de la formation des maîtres*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces interculturels ».
- Ouellet, F. (2010). « Au Québec, les écoles primaires et secondaires "déconfessionnalisées" sont-elles laïques? », dans P. Toussaint (dir.), *La diversité ethnoculturelle en éducation. Enjeux et défis pour l'école québécoise*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 181-236.
- Québec, *Charte de la langue française*. L.R.Q., chapitre C-11.
- Québec, *Charte des droits et libertés de la personne*. L.R.Q., chapitre C-12.
- Québec, Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire (2007). *Une école québécoise inclusive dialogue, valeurs et repères communs*, rapport, Québec, Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport.
- Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (1965-1966). *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec.

- Québec, Conseil des relations interculturelles (2007). *Avis sur la prise en compte et la gestion de la diversité ethnoculturelle*, Avis présenté à la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, Montréal, Conseil des relations interculturelles.
- Québec, Conseil supérieur de l'éducation (1998). *L'école, une communauté éducative. Voies de renouvellement pour le secondaire*, Québec, Conseil supérieur de l'éducation.
- Québec, Ministère de l'Éducation (2001). *Programme de formation de l'école québécoise*, Québec, Ministère de l'Éducation.
- Québec, Ministère de l'Éducation (1998). *Une école d'avenir: politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*, Québec, Ministère de l'Éducation.
- Québec, Ministère de l'Éducation, Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire (2007). *Une école québécoise inclusive dialogue, valeurs et repères communs*, rapport, Québec, Ministère de l'Éducation
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2008). *La diversité: une valeur ajoutée: plan d'action gouvernemental pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec: 2008-2013*, Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2008). *Pour enrichir le Québec. Affirmer les valeurs communes de la société québécoise: mesures pour renforcer l'action du Québec en matière d'intégration des immigrants*, Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2005). *Plan stratégique 2005-2008*, Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, Direction générale des politiques et programmes (1990). *Au Québec pour bâtir ensemble: énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- Tabin, J.-P. (1999). *Les paradoxes de l'intégration. Essai sur le rôle de la non-intégration des étrangers pour l'intégration de la société nationale*, Lausanne, Éditions EESP.
- Termote, M., N. Thibault et Office québécois de la langue française (2008). *Nouvelles perspectives démolinguistiques du Québec et de la région de Montréal 2001-2051*, Montréal, Office québécois de la langue française.
- Termote, M. (2002). «La mesure de l'impact de l'immigration internationale. Problèmes méthodologiques et résultats empiriques», *Cahiers québécois de démographie*, vol. 31, n° 1.
- Toronto (s/d). *Veille de rentrée scolaire à l'école afrocentriste*, <<http://www.radio-canada.ca/regions/ontario/2009/09/04/002-rentree-afrocentriste.shtml>>, consulté le 28 février 2011.
- Toussaint, P. (dir.). (2010). *La diversité ethnoculturelle en éducation. Enjeux et défis pour l'école québécoise*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Tabin, J.P. (1999). *Les paradoxes de l'intégration. Essai sur la non-intégration des étrangers pour l'intégration de la société nationale*, Lausanne, Éditions EESP, 262 p.
- Truong, N. (2007). «Entretien avec Dominique Schnapper. La cité de l'immigration: lier la mémoire et l'histoire», *Le monde de l'éducation*, n° 357, p. 68-73.
- Volcy, M.-Y. (1992), révisée par Fernand Ouellet (1995). *Mini-Trousse. L'éducation interculturelle*, Montréal, Centre d'éducation interculturelle et de compréhension internationale.

*Partie* **4**

---

LA CITOYENNETÉ ET  
LA COMMUNAUTÉ  
POLITIQUE



# DES FRANÇAIS COMME LES AUTRES ?

## La communauté des citoyens à l'épreuve des ruptures postcoloniales et de l'expérience des minorités racisées

Ahmed Boubeker

### RÉSUMÉ

*Depuis le début des années 1980, l'accès à l'espace public des héritiers de l'immigration maghrébine dans un contexte de crise des banlieues souligne toutes les limites de l'intégration à la française. Alors même que le fait migratoire en France traverse le xx<sup>e</sup> siècle, une attention exclusive à la question sociale prenant pour référent le mouvement ouvrier a longtemps éclipsé toute perspective publique de l'ethnicité ou des ruptures postcoloniales. Mais loin d'une reconnaissance effective, la visibilité soudaine des héritiers de l'immigration postcoloniale construit l'anonymat de ces nouveaux «étrangers de l'intérieur» : une crise de la société française se manifeste ainsi à travers de nouvelles frontières intérieures entre citoyens reconnus et citoyens de seconde zone. Cet article décrit le contexte d'actualité dans lequel s'affirme l'émergence des minorités visibles dans l'espace public. Il explore ensuite une autre trame de l'histoire contemporaine à travers trois figures générationnelles d'une mémoire de luttés déjà longue des laissés-pour-compte du modèle français d'intégration.*

Dans la plupart des pays anglo-saxons, la critique sociale et les interrogations sur la communauté politique se sont notamment fondées sur la question des minorités ethniques. En revanche, en France, alors même que le fait migratoire est centenaire, une longue tradition de luttes sociales orientées par un conflit de classes et prenant pour modèle le mouvement ouvrier a longtemps éclipsé toute perspective publique de l'ethnicité ou des « ruptures postcoloniales » (Bancel *et al.*, 2010). Mais depuis le début des années 1980, l'accès à l'espace public des héritiers de l'immigration maghrébine dans un contexte de crise des banlieues souligne toutes les limites de l'intégration à la française. Héritiers de l'immigration des anciennes colonies, ils sont pour la plupart français, mais leur expérience prouve qu'au pays de l'universel jacobin, l'étranger n'est plus seulement celui qui vient d'ailleurs. D'une altérité, l'autre. De l'immigration de « l'homme invisible » (Ellison, 1952) aux banlieues des minorités visibles. Visibilité soudaine qui, loin d'une reconnaissance effective, construit l'anonymat des individus. On ne sait pas combien ils sont – les statistiques ethniques restent prohibées en France – et on ne sait même pas les nommer : « jeunes immigrés », « beurs », « sauvageons », « racaille », etc., aucune appellation stable, aucun cadre de penser pour juger de la situation de ces nouveaux « étrangers de l'intérieur ». Serait-ce la fin de la politique comme pouvoir de donner des noms et un cadre aux événements, situer le même et l'autre dans un espace commun ? Se dessineraient ainsi les nouvelles frontières intérieures de la société française, comme une partition socioethnique de l'Hexagone, une rupture radicale entre citoyens reconnus et citoyens de seconde zone.

On ne saurait néanmoins limiter l'histoire des héritiers de l'immigration aux clichés misérabilistes de l'identité dominée. Les héritiers en question ont en effet une mémoire de luttes déjà longue, qui se heurte certes à un déni de reconnaissance, mais qui interroge néanmoins la communauté politique. Par la mobilisation et la revendication pour défendre des droits et lutter contre les discriminations, ces acteurs actualisent des valeurs essentielles de la République, une laïcité ouverte, l'équité au-delà de l'égalité dans la perspective d'une société plurielle, etc.

Quelles sont les figures fondatrices et les grandes heures de cette histoire des oubliés de l'histoire démystifiant la légende dorée du modèle français d'intégration ou du « creuset français » (Noiriel, 1988) ? Et d'abord, au pays de l'universel abstrait, dans quel contexte s'affirme l'émergence des minorités visibles dans l'espace public ?

## 1. CRISE DU MODÈLE D'INTÉGRATION ET RUPTURES POSTCOLONIALES

La France a toujours été très fière de son modèle national d'intégration même si, depuis peu, les plus hautes autorités de l'État reconnaissent son échec<sup>1</sup>. Le mouvement historique d'intégration de la société a pris la forme d'une symbiose entre une culture nationale et des valeurs politiques universelles : le creuset français d'une égalité des conditions. C'est une vieille histoire que celle de ce *melting pot* à la française, antérieure à la République et au jacobinisme. Gaulois, Francs, Germains, Latins, Normands... une histoire de guerre de tous contre tous qui, avec le temps, aurait consacré l'union de la grande famille française. Une histoire qui s'est prolongée, depuis deux siècles, par de multiples vagues d'immigration, lesquelles auraient affermi le socle de la « nation des nations » en se fondant au moule d'une citoyenneté républicaine. Si nul ne saurait nier le succès historique du modèle français d'intégration, c'est aussi un secret pour personne qu'il se heurte publiquement depuis un quart de siècle déjà à l'expérience de l'immigration postcoloniale. Et à celle de ses héritiers. Paradoxe inédit dans l'histoire de France : non seulement la première génération n'a pas disparu dans le creuset français, mais ce sont aujourd'hui les deuxième ou troisième générations qui rencontreraient un « problème d'intégration ». Étrange destin en vérité que celui de ces « immigrés à perpétuité » qui ne sont plus depuis bien longtemps des étrangers à la société française. Loin d'abolir les différences dans l'espace public, le modèle de l'égalisation des conditions n'est parvenu en effet qu'à enfermer les héritiers de l'immigration dans une identité stigmatisée. Des émeutes de banlieue en affaires de foulard islamique, la présence publique des « minorités visibles » enflamme l'espace politico médiatique des passions franco-françaises. Quel exemple plus transparent d'une psychopathologie du politique que la création en mai 2007 du « ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale<sup>2</sup> » (auquel on a ajouté par précaution sémantique « intégration » et « développement solidaire ») ? Ce lapsus d'une liaison entre immigration et identité nationale, n'est-ce pas une sorte de conjuration publique pour retrouver la vieille frontière entre le national et l'étranger ? La nouvelle rhétorique publique qui

- 
1. Ainsi de la déclaration du président Nicolas Sarkozy le 30 juillet 2010 après les émeutes de la cité de La Villeneuve à Grenoble dans la région Rhône Alpes : « Nous subissons les conséquences de 50 années d'immigration insuffisamment régulées qui ont abouti à un échec de l'intégration ».
  2. Précisons que dès l'annonce de la création de ce ministère, huit historiens démissionnent de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration – CNIH. Une communication au Conseil des droits de l'homme de l'ONU en juin 2007 dénonce la dérive d'une « lecture ethnique et raciale des questions politiques, économiques et sociales » et d'un « traitement idéologique et politique de l'immigration comme un enjeu sécuritaire et comme une menace à l'identité nationale ».

parle de communautarisme, burqa, hymne national... souligne un retour tonitruant de l'identité française dans les préoccupations politiques. De fait, le « problème de l'immigration » – ainsi nommé depuis les années 1980 – semble fonctionner comme un révélateur des hantises de la société française, un miroir grossissant de ses difficultés et de ses crises internes. Une société déstabilisée par la mondialisation, transformée en profondeur dans son organisation traditionnelle comme dans son mode de vie et de penser. C'est non seulement la conception de la citoyenneté autour de l'État-nation qui est remise en cause, mais la France, comme d'ailleurs la plupart des pays développés, a de plus en plus de mal à se situer relativement à une différence qui lui est devenue consubstantielle. En effet, un des plus grands faits des trente dernières années reste celui d'une démultiplication des flux des migrations internationales qui ont accompagné les grands soubresauts de la planète, entre guerres, décolonisation, bouleversements économiques et faillite des idéologies nationalistes dans le tiers-monde. De Paris à Montréal, les cités du *xxi<sup>e</sup>* siècle reflètent immédiatement les changements qui laissent apparaître les « minorités visibles » et la multiplicité des modes de vie et des imaginaires culturels.

La modernité doit désormais se conjuguer au pluriel mais, de toutes ces mutations, la classe politique française ne perçoit qu'une montée du communautarisme et de l'insécurité à l'heure où les rapports de classes et les références nationales déclinent. D'où la proclamation grandiloquente du vieux schéma républicain pour réaffirmer les valeurs communes ou la célébration de la cause des droits de l'homme contre les dérives racistes. La pauvreté de ces discours qui s'en tiennent à l'idéologie au-delà de toute condition historique et au mépris des réalités sociales révèle en fait une crise de la représentation. Autant que celle des élites politiques, la responsabilité des intellectuels est en cause, d'autant que nombre d'entre eux sont tétanisés par le brouillage des anciens repères épistémologiques. Aucun équivalent aux *postcolonial studies* anglo-saxonnes, appliquées à l'histoire des métropoles, n'existe en France. C'est une histoire qui n'a pas voix au chapitre, comme si l'aventure coloniale n'avait été qu'une parenthèse refermée par la décolonisation. Règnent ainsi le malentendu, le déni ou la confusion de la question postcoloniale avec un multiculturalisme débridé virant à la guerre des mémoires<sup>3</sup>. N'en déplaise à certains esprits chagrins refusant de porter le deuil de la vieille frontière coloniale, dans un monde voué aux flux de la mondialisation, les nouvelles

---

3. Amselle (2008) souligne les dangers de la théorie postcoloniale ou d'un multiculturalisme qui ne serait qu'une ruse de la raison libérale pour imposer l'impérialisme multiculturel américain comme modèle alternatif à un républicanisme désuet.

frontières de la différence<sup>4</sup> sont transnationales et elles traduisent ce que Marshall Sahlins appelle une « indigénisation de la modernité<sup>5</sup> ». Une indigénisation qui a depuis longtemps commencé, si longtemps qu'on pourrait sinon penser avec Bruno Latour que « nous n'avons jamais été modernes » (Latour, 1991) du moins déplacer cette histoire eurocentrée vers ses périphéries du Sud. C'est la perspective postcoloniale qui entraîne cette « reformulation rétrospective de la modernité » (Hall, 2000, p. 92) : la fin des grands récits chers aux humanités occidentales oublieuses du monde, ce n'est pas pour autant la fin de l'histoire car c'est précisément le monde refoulé qui fait retour, des mémoires oubliées, des formes de vie et de résistances cachées, tout un patrimoine vivant qui refait surface après avoir repoussé les frontières de la différence ouvrant sur de nouveaux imaginaires de la modernité.

### 1.1. Une société française d'ores et déjà postcoloniale

La société française évolue en effet dans un contexte de laisser-faire culturel beaucoup plus souple que ne le laissent croire les proclamations républicanistes. De fait, la population nationale n'est plus ce qu'elle était jadis, l'espace public s'ouvre au pluralisme et la culture est de plus en plus produite par les minorités comme en témoignent le cinéma, la musique ou le sport<sup>6</sup>. Par ailleurs, il suffit de se promener à Paris entre Barbès, Belleville et le triangle de Choisy pour comprendre que sur le registre de la diversité, la ville en avance sur la cité politique s'arrange d'une pluralité de présences et de circulations culturelles. La postcolonialité, c'est aussi l'émergence d'une ville globale

---

4. Le moment de maturité de la pensée postcoloniale participe d'une dynamique de la globalisation et marque une rupture achevée avec le paradigme colonial. Il s'agit ainsi de souligner le passage d'une conception de la différence à une autre, du clivage eurocentré entre « nous et les autres » – nous, les citoyens reconnus assimilés à une généalogie blanche, contre les autres, les colonisés, les « sous »-développés, les étrangers et autres métèques – à une actualité des tensions et des hybridations entre la diversité culturelle et l'universalité marchande de la société de l'information.

5. L'anthropologue souligne notamment la capacité des cultures postcoloniales de subsumer notre modernité dans leurs propres langages et références pour construire des espaces sociaux transnationaux et autres corridors culturels permettant un renversement de perspectives entre centre et périphérie : « aujourd'hui l'énorme phénomène des migrations circulaires crée un nouveau type de formation culturelle [...] s'étendant de façon trans-culturelle et souvent transnationale d'un centre rural du tiers monde au chez soi de la métropole, le tout uni par l'aller-retour des biens, des idées et des gens en transit » (Sahlins, 1999, p. 28).

6. Avec une mention spéciale pour le football qui cristallise, avec la promotion d'un métissage « black, blanc, beur » de la société française, des réactions de violences racistes et des formes paradoxales de célébration de l'identité nationale.

qui passe par les grandes métropoles et les nouveaux cosmopolitismes de nos quartiers ethniques. Dans ces quartiers de l'« *ethnic-business* » souvent vus comme des îlots d'insalubrité ou des repères de la délinquance, les intérêts se négocient de fait en bousculant les traditions et en intensifiant les mixités. Au-delà des identités nationales, les affaires marchent au brassage dans un monde d'entrepreneurs sans frontières : banquiers sans office, commerçants patentés ou clandestins, marchands de biens ou de tapis orientaux, bouchers, taverniers, restaurateurs, marabouts, vendeurs de gris-gris, de bijoux de pacotilles, pirates du disque ou de logiciels informatiques, trafiquants de pièces détachées, de matériel électroménager, confectionneurs... Un lieu transversal de la différence s'invente dans les lignes de fuite pour échapper à une topographie instituée, les échappées belles hors des cadres des politiques locales réduisant ces quartiers à la case ghetto. La circulation de personnes, d'informations et de marchandises, les expressions mêlées et les accents multiples favorisent la construction de nouveaux groupements, de nouvelles façons de se situer et de voir le monde. Ainsi se dessinent les voies de traverses d'une mondialisation par le bas, là où les perspectives publiques ne voient que fractures sociales et ethniques : des groupes qui échappent aux destins d'assistés qu'on leur propose, des hommes, des femmes qui glissent hors des cartes officielles du « quartier ghetto » des clichés publics. Il faut regarder derrière les chiffres de la misère, derrière les certitudes des piètres savoirs sur ces « enclaves urbaines » pour découvrir que ça bouge ! De l'identité, du territoire et de l'espoir se construisent à travers des circulations invisibles à l'œil profane. Entre le monde, la France, la ville et les quartiers, ces territoires d'un nouveau cosmopolitisme relient les parcours de l'exil en réseaux à travers lesquels circulent des hommes, des idées ou des biens matériels et symboliques. On découvre ainsi une perspective de la ville qui fait richesse de sa capacité à agencer de l'activité et des groupes, à jouer sur des hybridations et des rencontres qui sont au fondement du phénomène urbain comme mode de vie et de la constitution de l'espace public.

L'espace public, précisément. Cette capacité des populations issues des anciennes colonies à se déplacer librement remet non seulement en cause un ordonnancement républicain de l'espace et de ses frontières mais aussi les catégories nationales de l'entendement politique. Car les mobilités concernent aussi une capacité des migrants et de leurs héritiers à repousser les frontières de la différence : faire reculer la ligne de couleur qui a tracé une frontière dans l'histoire de la citoyenneté ; négocier de nouvelles affiliations en réponse aux échecs des politiques publiques d'intégration. Avec les émeutes urbaines d'octobre 2005, l'émergence de groupes comme « Les indigènes de la République », le Conseil représentatif des associations noires (CRAN) ou encore les associations de jeunes musulmans, une page semble tournée, sinon de la question sociale à la question raciale, du moins vers une prise de

conscience publique<sup>7</sup> de la dimension postcoloniale des luttes des héritiers de l'immigration. Les anciens peuples colonisés et leurs héritiers de l'immigration revendiquent une identité fondée sur l'histoire, ce qui dérange l'univocité du récit des humanités européennes : on pourra faire toutes les contorsions pour éluder la question, évoquer les valeurs, l'héritage républicain ou le danger du communautarisme, il n'en restera pas moins que la société française ne peut plus se comporter comme si la colonisation n'avait été qu'un détail de son histoire ou comme si la communauté des citoyens n'était pas confrontée au défi du pluralisme. L'heure est venue de se rendre compte que le devenir postcolonial a non seulement donné naissance à de nouvelles réalités sociétales, là-bas, dans les anciennes colonies, mais aussi au cœur de l'Hexagone. Hier comme aujourd'hui, des hommes, arrachés à la terre, au sang et au sol, ont appris à résister à la domination et au consensus silencieux relatif à leur condition de parias. Dans l'ombre du grand récit de la classe ouvrière, on oublie trop souvent les luttes spécifiques<sup>8</sup> du lumpen-prolétariat qui, tout au long du xx<sup>e</sup> siècle, ont déplacé les frontières de la différence sans jamais en triompher. C'est en ce sens que l'immigration pose la question essentielle des malentendus entre histoire et mémoire. Le lien entre mémoire collective et mémoire nationale est aujourd'hui remis en cause par des débordements dans l'espace public qui font que d'autres récits qui relevaient de mémoires clandestines trouvent place sur la scène médiatique et culturelle. L'émergence d'une mémoire plurielle de l'immigration souligne ainsi la nécessité d'une révision critique du grand récit national. Penser l'histoire aussi du point de vue de sa réappropriation par une mémoire que l'histoire a blessée ou oubliée, pour élargir les sources de l'histoire et dépasser l'immigration des « peuples sans histoire ». C'est précisément ce qui reste insupportable pour la bonne – mauvaise en réalité! – conscience républicaine qui ne saurait accepter qu'on touche au saint du saint du patrimoine politique de la France éternelle. Et

---

7. Cette prise de conscience publique n'entraîne pas pour autant une reconnaissance publique, comme en témoignent la levée de boucliers jacobins et les accusations de communautarisme à l'égard de ces groupes militants. Soulignons néanmoins l'intérêt nouveau de la recherche pour ces questions longtemps snobées par l'académisme.

8. Au-delà de toute perspective communautaire, les luttes de l'immigration témoignent d'une subjectivation politique par des acteurs regroupés ensemble pour autant qu'ils s'identifient eux-mêmes à ce nom, immigré, au nom des mécomptes de l'Histoire. Il s'agit précisément de remettre en cause une prétention hégémonique du modèle national d'intégration qui s'opère au détriment d'une compréhension des nouvelles figures de l'historicité. Car au-delà d'une histoire trop souvent assimilée à une légende dorée du creuset français, l'immigration est d'abord une histoire vécue à travers un travail d'exploration et de compréhension d'elle-même. Une petite histoire certes, balbutiante et toujours sacrifiée sur l'autel des grands principes de la République, toujours réduite à une fonction de témoignage pour illustrer une autre histoire – la grande histoire : celle du creuset français, de la classe ouvrière... Une petite histoire qui traduit une volonté des « sans-voix » de prendre la parole au nom d'une « mémorialité » et d'une historicité nouvelle ancrée dans des dynamiques populaires.

dans nos grands débats de société, c'est malheureusement aujourd'hui de façon paradoxale que s'affiche la dimension postcoloniale de l'Hexagone, à travers des controverses politiciennes et un refus quasi pathologique d'intellectuels renommés de reconnaître la part d'historicité des processus sociaux actuels. On reproche alors aux héritiers de l'immigration de ne pas jouer le jeu de la République en investissant l'espace public avec un cheval de Troie communautariste. Mais les héritiers répondent qu'ils n'ont pas d'autre ambition que de se libérer de l'immigration : à défaut de disparaître dans le creuset français comme individus, leur seule possibilité de choix reste celle de la reconnaissance collective. Et dans cette perspective, la lutte contre l'injustice sociale passe d'abord par le terrain de la représentation des contributions de l'immigration à la société dans son ensemble. Il ne s'agit pas simplement de réagir à la stigmatisation, mais de créer de nouvelles passerelles entre le politique, le social et le culturel. Et, plus largement, la construction de nouvelles solidarités reste l'enjeu de logiques d'engagement qui témoignent toutes d'une révolte contre une absence de reconnaissance pour affirmer une volonté d'autonomie par la création de lieux où s'élabore le droit d'être sujet de sa propre vie et de sa propre histoire. Le droit de sortir du regard de l'autre.

## 2. DU REGARD DES AUTRES À UNE POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE

C'est dans la douleur et le tiraillement que la France se découvre comme une terre d'immigration. Un constat d'évidence dira-t-on, mais sur pareil thème d'actualité, il importe de creuser au cœur des évidences.

Première évidence à partir de laquelle les héritiers de l'immigration et leur mouvement associatif se sont affirmés : la France est aussi leur pays et, au prix du sang et de la sueur de leurs pères, ils ont acquis le droit de vivre ici et de devenir des citoyens comme les autres.

On objectera : ce n'est pas vrai, ils ne sont pas comme les autres Français !

Et s'ils ne sont pas comme les autres, ce n'est pas à cause de la différence culturelle. À ce propos, on a sans doute trop vite limité la problématique des relations interethniques à une thématique globale de la différence culturelle. Or, ce n'est pas le droit à la différence que réclamaient les « marcheurs pour l'égalité<sup>9</sup> » qui ont sillonné les routes de France en 1983, mais plutôt un droit

---

9. La manifestation intitulée « La marche pour l'égalité et contre le racisme » qui triomphe dans un rassemblement de plus de 100 000 manifestants à Paris le 3 décembre 1983 marque la première reconnaissance publique de la France multiculturelle et du mouvement des héritiers de l'immigration dit « mouvement beur ».

à l'ambivalence : un droit d'être d'ici et d'ailleurs, sans obligation de trancher entre différentes appartenances ; un droit de sortir des réserves de l'immigration pour circuler à travers différents mondes sociaux. Si les héritiers de l'immigration ne sont pas comme les autres, ce n'est pas non plus du fait d'une question de valeurs : nombre d'enquêtes ont prouvé qu'ils partagent globalement celles de leurs classes d'âge ou celles inscrites au fronton des monuments publics. Reste bien entendu la différence sociale, la précarité qui peut aliéner une population en la coupant du rang des citoyens reconnus. Mais tous les héritiers de l'immigration ne sont pas chômeurs – quelques-uns sont même des notables de la République! – et ils n'ont pas le monopole de l'exclusion et de la pauvreté.

Comment expliquer dès lors leur différence? Quelques intellectuels désorientés qui parlent aujourd'hui haut et fort dans les médias ont cru trouver un argument imparable : l'islam. L'héritage de la religion musulmane expliquerait que les héritiers de l'immigration ne soient pas des Français comme les autres. Cher aux nouveaux sectateurs d'un choc des civilisations, ce cliché ne fait que distiller dans l'opinion une nouvelle vinasse venimeuse tirée des vieilles cuves coloniales : du temps de l'Algérie française, les « indigènes » ne devaient-ils pas renoncer à la confession musulmane pour devenir citoyens de la République? Malgré ses paillettes médiatiques, ce manichéisme réducteur ne résiste pas à l'analyse et à l'épreuve des faits. Les faits historiques : l'islam est aussi un héritage de l'Occident ; mille ans d'histoire en témoignent, mille ans d'histoire de rencontres entre l'Europe et la civilisation musulmane. Ou les faits sociologiques : en proportions, il n'y a aujourd'hui guère plus de pratiquants dans les mosquées que dans les églises de France.

Dès lors, si ce n'est ni la culture, ni les valeurs ni la pauvreté qui fondent la différence des héritiers de l'immigration, faut-il admettre qu'ils ne seraient pas comme les autres à cause du regard des autres? Encore une évidence qu'il s'agit de creuser.

## 2.1. Les « zoufris<sup>10</sup> » invisibles de la première génération

Il faut la creuser, cette évidence, parce que si les héritiers de l'immigration restaient des immigrés à perpétuité à cause du regard des franco-Français – un peu comme le Juif de Sartre otage du regard de l'antisémite – comme paralysés, figés dans l'origine par le regard des autres, cela signifierait qu'ils seraient sans histoire ni culture, qu'ils ne seraient pas des sujets. S'ils étaient ainsi

---

10. Figure du travailleur immigré dans le langage des banlieues (Boubeker, 1999).

réduits au piège du regard de l'autre, cela voudrait dire que non seulement ils ne seraient pas comme les autres, mais qu'ils seraient « moins que les autres ». Qu'ils ne seraient pas vraiment humains.

Ce thème de « l'infrahumanité » aux frontières de la culture – laquelle, rappelons-le, permet de distinguer les hommes des bêtes – renvoie directement à l'histoire du colonialisme. À un moindre degré que les esclaves du temps jadis, les « négros », « bicots » et autres « moukères » n'en ont pas moins été considérés comme des sous-êtres, des hommes et des femmes invisibles dont les souffrances et les passions n'étaient pas dignes de compassion. C'est ainsi que l'empire colonial français a fait « suer le burnous » en Algérie et ailleurs au nom de la civilisation. Mais au-delà du colonialisme, toute l'histoire de la première génération de l'immigration maghrébine est fondée sur ce déni d'humanité. Travailleurs coloniaux, travailleurs immigrés, c'est au nom de la mission universelle de la France que des millions d'hommes se sont perdus corps et âme dans le creuset français : des vies niées, laminées, broyées ; des destins anonymes de damnés de l'usine après ceux des damnés de la terre. Longtemps, répétons-le, la France ne s'est pas considérée comme un pays d'immigration, car son modèle d'intégration fait disparaître l'étranger en l'assimilant dans le moule de la citoyenneté française. Vieille ritournelle de l'identité française et de l'universalisme républicain : « Qu'un sang impur abreuve nos sillons...<sup>11</sup> ». Combien de vagues d'immigration ont ainsi fait de bons Français ? Reste pourtant l'exception postcoloniale : l'immigration algérienne en particulier qui traverse le siècle dernier sans pour autant trouver place dans le creuset français. L'histoire de ces hommes invisibles n'a jamais été intégrée au patrimoine national, mais il est vrai que ces immigrés-là n'étaient pas prévus au programme officiel. Recalés aux critères de la bonne race fixés par les démographes qui ont inventé la politique d'immigration à la française, ils sont arrivés à cause de circonstances exceptionnelles : les guerres mondiales, les chantiers de la reconstruction et les convois clandestins du patronat qui, après 1945, ont utilisé l'Algérie française pour contourner la législation et les quotas de l'Office national d'immigration.

Officiellement donc, ces travailleurs de force n'avaient pas vocation à rester en France, et d'ailleurs pourquoi y seraient-ils restés vu que, là-bas, chez eux, c'était aussi la France ? Ils se sont adaptés à cette condition d'immigré limitée à une force de travail temporaire, circulant sans cesse entre les deux rives de la Méditerranée. Et ce qui leur a permis de résister à la privation de dignité, à l'absence instituée – des hommes sans nom, sans domicile, sans véritable statut de travailleur, sans droit ni titre d'existence –, c'est une logique de survie familiale et de reconnaissance communautaire en cultivant le mythe

---

11. Tiré de l'hymne national *La Marseillaise*.

du retour définitif au pays. C'était le temps des «zoufris<sup>12</sup>», ces pionniers de la première génération : au non du mythe du retour, ces clandestins sociaux acceptent de mettre leur histoire entre parenthèses. Le drame commence avec les « cités de transit » et les vieux quartiers insalubres des grandes villes où les immigrés reconstruisent souvent un semblant de village d'origine. Avant le temps des banlieues, c'est le premier ancrage dans le pays d'accueil qui permet de cicatrifier la déchirure de l'exil en cultivant la mémoire de la terre natale. Le regroupement des membres de la famille élargie entretient l'illusion d'une recomposition locale de la communauté d'origine. Longtemps les conflits sont tus. Chacun connaît son voisin et se sait connu de lui. Chacun semble rester à sa place et se réclamer d'une même identité maghrébine préservée par le *statu quo* d'une exclusion réciproque entre le monde de l'immigration et la société française. Reste aussi que chacun reste à sa place du fait des difficultés d'en sortir. Mais peu à peu, ce monde en vase clos se retrouve miné de l'intérieur. Miné par les conflits de mémoire que suscite l'évolution des modes de vie. C'est le temps du déclin de la mémoire et de la dispersion communautaire porté par les premiers héritiers du «zoufri». On réalise qu'on ne peut pas vivre hors de la société française, que les murs du quartier de l'«entre soi» ont été construits sous le regard des Français...ce regard que le «zoufri» découvre reflété dans celui de ses enfants! Au nom du mythe du retour, les pères de l'immigration se sont adaptés à la ségrégation, acceptant de ne pas vivre leur histoire de France et de rester coincés en transit. Dans les quartiers de l'immigration, on pourrait ainsi dresser le cadastre des campagnes perdues par ces pionniers qui, à force de cultiver la nostalgie du bled perdu, finissent par s'exiler dans l'origine, s'enterrer ou se figer dans le décor. Telles des statues.

## 2.2. Les héros beurs de la deuxième génération

On ne comprend la figure du «zoufri» qu'*a posteriori*, à travers le regard de ses héritiers. Dans l'imaginaire des banlieues, cette figure reste une référence ambivalente. Elle incarne l'image du père, du pionnier sacrifié sur l'autel de l'immigration et respecté à ce titre. Mais le «zoufri», c'est aussi le stéréotype du travailleur immigré, une image honteuse qui focalise les refus d'identification à des exemples vivants de la défaite, des rêves d'évasion et un désir d'histoire pour échapper aux contraintes de la tradition.

Un mur de silence entre le «zoufri» et ses enfants a pu laisser dire que la deuxième génération était orpheline et sans héritage. Mais l'héritage, c'est aussi une expérience vécue par procuration du déchirement et de l'exil. Et la prise de conscience culturelle de la seconde génération repose d'abord sur ce

---

12. Déjà cité note 10.

legs de nostalgie et de souffrances. Très tôt néanmoins, les enfants du « zoufri » sont animés par la tentation de sortir du rêve de leurs pères pour déclarer l'indépendance de leurs propres territoires imaginés. L'affirmation de cette génération est ainsi liée à un mouvement de refus. Refus d'être toujours renvoyé à une origine fantasmée pour cause de « gueule d'arabe ». Refus de baisser la tête et de raser les murs de la société française comme le zoufri. Refus de la clandestinité sociale sous tutelle de la violence policière. Refus des crimes racistes et sécuritaires qui se banalisent au pays des droits de l'homme. Un imaginaire extatique s'articule sur la ligne de fuite d'une génération, et s'il est une émotion fondatrice d'un « *feeling* commun », c'est l'indignation envers le mépris social, la *hagra* dans le langage des banlieues. Celle-ci permet la reconnaissance d'une expérience partagée et elle s'impose même comme une rhétorique de revendication présente dans les mouvements militants comme le « mouvement beur » des années 1980.

Sur la scène publique, tout commence à l'été 1981. Les émeutes urbaines de l'Est lyonnais résonnent comme la première déflagration médiatique du malaise des banlieues. Longtemps les héritiers de l'immigration sont restés dans l'ombre de leurs parents, tels d'invisibles otages des discours publics, entre menace d'expulsion et compassion, flics et assistantes sociales. Leur soudaine intrusion médiatique semble marquer la fin du déni français. Sous les feux de la rampe, de révoltes en grèves de la faim, jusqu'à l'apothéose de la Marche pour l'égalité de 1983 dont les initiateurs sont reçus à l'Élysée, la deuxième génération affirme son droit de cité hors des réserves de l'immigration. La presse évoque la nationalisation des jeunes immigrés sous l'appellation « beurs » et le gouvernement décrète l'urgence d'une réhabilitation des banlieues. Illustration topique des ratés du modèle d'intégration à la française, la dérive de ces cités oubliées de la République met en perspective, derrière la vitrine de l'exception française, la ségrégation rampante et la relégation hors des grands desseins nationaux. Un débat public s'engage et une nouvelle version du roman national souligne l'opposition entre les tenants d'un discours de la différence et les partisans républicains d'une France éternelle, symbiose entre culture nationale et valeurs politiques universelles. La reconnaissance publique du « mouvement beur » laisse présager une ère nouvelle où la société française pourrait enfin crever un abcès de son histoire. Le temps d'une mode en effet, au lendemain de la Marche de 1983, les beurs sont la coqueluche des salons parisiens. Certains ministres comprennent l'enjeu politique. Georgina Dufoix, secrétaire d'État aux travailleurs immigrés, s'enthousiasme : « Ces jeunes de la génération beur, déclare-t-elle le 3 décembre 1983, représentent une force potentielle remarquable parce que précisément ils sont pluriculturels<sup>13</sup>. » Et le ministre de la Culture, Jack Lang, de préciser : « Les

13. Propos de Georgina Dufoix rapporté par *Libération*, 5 décembre 1983.

beurs, c'est une chance, une nécessité [...] Adjani, c'est une métèque, Montand, Ionesco et Devos aussi... nous sommes tous des métèques» (Boubeker et Beau, 1986, p. 124). Cette nouvelle mode beur connaît un véritable succès commercial et un look branché banlieue s'impose comme une voie d'accès à des carrières dans le spectacle ou les médias. Les jeunes issus de l'immigration revendiquent aussi une place dans l'espace politique français. Au lendemain de la marche, une poignée de beurs parle en effet au nom de tous. Militants, artistes, généralement parisiens, pour la plupart, ce sont des généraux sans troupe qui se légitiment les uns les autres en tablant sur une mobilisation possible des cités.

Mais ce mouvement ne parvient pas à dépasser une affirmation première de singularité. Les beurs restent tributaires des aléas de la médiatisation et aux tournants des années 1980, l'impasse dans laquelle se perdent leurs illusions témoigne de toutes les difficultés d'une politique de reconnaissance en pays jacobin. Perçu publiquement comme porteur d'un projet de société plurielle, le mouvement beur s'est très vite heurté aux limites d'un imaginaire politique étroit, celui des zéloteurs du modèle républicain qui recoupe celui d'une «beurgeoisie<sup>14</sup>» promotrice d'un cosmopolitisme émancipé des réalités de l'immigration. De fait, les beurs ont cru naïvement qu'ils étaient non pas comme les autres mais finalement «mieux que les autres», vu que la France qui avait mal à son Front national les présentait comme l'avant-garde de son avenir pluriculturel. Mieux que les autres, mieux que leurs parents surtout ! Certes, les clichés de la misère immigrée leur collaient à la peau et l'urgence était de revendiquer leur place dans l'histoire de France. Mais c'est une erreur de jeunesse qu'ils ont sans doute commis en accordant foi sans réserve au discours public sur l'interculturalité<sup>15</sup>. Les beurs ont cru ainsi qu'ils étaient des héros culturels de l'émancipation. Une génération d'exception pour de «nouveaux spécimens d'humanité<sup>16</sup>.»

Or, c'est avant tout l'absence de mémoire, le défaut d'enracinement dans les réalités sociales et culturelles de l'immigration qui les ont empêchés les beurs de se poser en sujet. De fait, leur désir d'histoire accélère le déclin de la mémoire dans l'immigration. Paradoxalement, l'histoire devient ainsi la foi des enfants perdus. La rapidité de leur ascension puis de leur disparition dans la vie publique révèle précisément tout ce qu'on ignore des banlieues de l'immigration hors clichés médiatiques. Pour s'intégrer aux cadres de

---

14. Élités beurs désignées ainsi péjorativement dans le langage des banlieues

15. À la différence du multiculturalisme anglo-saxon, le discours français sur l'interculturalité se conçoit comme un dialogue des cultures sous tutelle de l'universalisme de la culture politique nationale. Il se traduit en particulier par une vision du métissage entre clichés de l'exotisme et propension au cosmopolitisme.

16. L'expression est d'Hannah Arendt à propos de la figure du «juif d'exception» (Arendt, 1987).

l'actualité d'un discours interculturel développé par des organismes publics, les associations se coupent ainsi d'un patrimoine originaire d'immigration. Naïfs donc, les beurs ont cru qu'il était possible de dépasser la conscience malheureuse de leurs parents et de créer librement des images de soi sans payer leur dette à l'égard de l'immigration. Plus dure a été la chute. Les héros de l'éphémère « mode beur » ont vite déchanté, n'étant pas plus des nouveaux spécimens d'humanité que leur père n'avaient été en fait des sous-humains. Ils sont ainsi retombés dans le regard de l'autre et, au tournant des années 1980, leur histoire s'est perdue dans la fiction sans auteur de sa légende médiatique. Les politiques effectivement mises en œuvre réaffirment le caractère inévitable de la politique d'intégration nationale : « Au-delà des épisodes particuliers, il faut retenir l'échec d'une politique de pluralisme » écrit la sociologue Dominique Schnapper (Schnapper, 1991, p. 276).

Il aura fallu environ trois quarts de siècle pour que la République reconnaisse à une partie de l'immigration maghrébine le droit du sol, mais cette nationalisation des beurs passe par l'assimilation. Montrer patte blanche, et pour cela oublier ses origines ! Une génération qui en appelait à l'histoire pour rompre avec l'immigration au nom de la citoyenneté se retrouve confrontée aux limites historiques du modèle français d'intégration sur fond de discrimination. Pis encore : c'est dans la France des années 1980 que les héritiers de l'immigration prennent le visage des petites peurs de leurs concitoyens.

### 2.3. La nouvelle génération d'une politique de la reconnaissance

L'oubli des beurs se double bientôt de celui des banlieues. Jusqu'au retour des émeutes urbaines, à Vaulx-en-Velin dans l'agglomération de Lyon, en octobre 1990. Dans l'urgence, la mise en place d'un ministère de la Ville tente de pallier les dérives d'une société de l'exclusion. Mais au fil des années, aucun gouvernement n'a de solution contre la fracture sociale et ethnique. En termes d'acquis sociaux, en effet, des années de politique de la ville au prix de plusieurs centaines de millions de francs n'ont débouché sur rien. Ou si peu. L'accès à l'emploi, au logement ou à la reconnaissance sociale reste un mirage pour les petits frères des beurs, stagiaires à perpétuité, chômeurs de longue durée ou intermittents des maisons d'arrêt. La gestion policière des quartiers devient panacée débouchant irréversiblement sur des bavures sans pour autant alerter les pouvoirs publics. Entre 1991 et l'an 2000, quelques 341 incidents référés comme des violences urbaines sont recensés dans l'indifférence quasi générale. Seule la traînée de poudre des émeutes de l'automne 2005 et son écho international parviennent à enrayer la spirale de la banalisation. Encore que, la levée de boucliers républicains suscitée par l'amorce

d'un débat sur la « discrimination positive » – débat initié par l'inspiration américaine de Nicolas Sarkozy – témoigne des limites de cette mobilisation publique. Or, dans une société postindustrielle marquée par le chômage et la perte des anciens repères sociaux, la grille traditionnelle de lecture de la question sociale s'avère incapable de comprendre la multiplication des pannes et des ruptures. Dans un contexte de libéralisme globalisé, on assiste de fait à une poussée de nouvelles valeurs sociales inégalitaires et à des logiques de corporatisme et de replis privatifs qui sapent de l'intérieur le sacro-saint modèle républicain fondé sur l'égalité des conditions. Sans doute parce qu'ils représentent un des segments les plus faibles de la population, les enfants de la banlieue sont les révélateurs de ce malaise qui se traduit non seulement par leur disqualification sociale, mais aussi par leur criminalisation. Entre misérabilisme et catastrophisme, un discours sur le vide social et le nihilisme de la révolte des quartiers permet de mettre en scène ces nouveaux barbares de l'actualité, déshumanisés et sans conscience, un peu comme des primitifs asociaux ou des psychopathes impulsifs qui camperaient au bord de la ville. La France refuse de regarder en face la dimension ethnique des inégalités sociales qui se traduit de fait par des problèmes de ségrégation urbaine, de discrimination raciale et de déni de reconnaissance. L'impuissance à combattre efficacement les racines sociales du malaise des cités périphériques conduit à une radicalisation sécuritaire à caractère moralisant. La « tolérance zéro » c'est l'autre volet de l'inspiration américaine du libéralisme façon Sarkozy. En vertu d'un soupçon public à l'égard des « faux chômeurs », « faux réfugiés » ou des familles immigrées laissant traîner leurs gosses dans les rues, il s'agit alors de « punir les pauvres<sup>17</sup> ». Les cités à la dérive deviennent cités de tous les fantasmes inspirant une nouvelle version des « classes dangereuses » qui seraient liguées contre la République.

Mais cette dérive sécuritaire est depuis longtemps entamée. C'est avec les attentats islamistes de Paris en 1995, entre deux « affaires du foulard », que les banlieues reviennent sur la sellette avec cette fois le masque de l'intégrisme musulman. Le destin des banlieues de l'islam s'impose comme une nouvelle hantise publique à travers un discours de la peur et de l'ennemi qui amalgame les situations et les groupes désignés comme criminogènes. Dès le tournant des années 1990, la pomme de discorde des banlieues de l'islam est prête à nourrir la rumeur mondialiste d'un « choc des civilisations ». Cette vision substantialiste du grand retour des identités vues comme des blocs irréductibles relève d'un déni du social et du politique doublé d'une construction délirante de l'altérité radicale. En effet, cette perspective ultrarépublicaine oublieuse de l'historicité de la société française stigmatise de fait les mouvements de protestation contre le mépris social et la négation du droit. Certes,

---

17. Titre d'un ouvrage de Wacquant (2004).

la question culturelle ressurgit sur les ruines des anciennes constructions idéologiques, mais on ne saurait limiter les nouvelles constructions identitaires à une grille de lecture culturaliste. Elles puisent en effet dans des héritages multiples, culturels, religieux, idéologiques, et ce qui importe le plus à travers ces mouvements d'affirmation, c'est leur dimension sociale et politique : leur capacité à renouer du lien social sur le vide des perspectives publiques, ou même encore à incarner une continuité du grand projet humaniste de la modernité vu comme une ouverture sur la diversité au-delà du pré carré du génie occidental.

Depuis le temps des beurs, une génération est passée, mais les mouvements d'héritiers de l'immigration ne se contentent plus d'exister dans le regard de la société française. À la différence de leurs aînés, les derniers héritiers sont conscients du fait qu'on ne peut pas prétendre à un projet de réalisation de soi sans se référer à une généalogie des figures sociales qu'on incarne : car il n'y a de sujet qu'exposé à une histoire, à une mémoire dont il s'agit de composer un récit pour soi et les autres. L'enjeu essentiel devient alors d'actualiser des références identitaires, conjuguer au présent une mémoire plurielle de l'immigration pour poser des questions essentielles en dehors des jeux de simulacres avec le regard de la société française : que signifie concrètement être un Arabe, un Berbère ou un musulman de France ? Si les nouveaux militants parviennent à affirmer une singularité, c'est d'abord par un travail sur la mémoire de l'immigration, en essayant de conjuguer celle-ci avec une dimension plurielle de l'histoire de France. C'est dans cette perspective qu'ils revendiquent un héritage d'outre-Méditerranée tout en revendiquant la citoyenneté française. Une perspective qui est précisément la clef qui permet d'échapper à la réclusion dans les stéréotypes du regard des autres. Acteurs de la différence, les descendants du « zoufri » le sont d'abord en vertu d'un héritage assumé, d'une histoire qui les rend ni moins ni mieux que les autres, mais qui permet de fonder leur singularité dans une société complexe. Et paradoxalement, c'est en choisissant d'explorer leur propre vision du monde et non en s'adaptant à tel ou tel modèle d'intégration qu'ils peuvent aspirer à la reconnaissance de citoyens comme les autres, comme l'« *Everyman* » anglo-saxon. On découvre là une dimension humaniste qui prend les cultures de l'immigration pour ce qu'elles sont : à la fois héritages et constructions, expressions de communautés humaines dominées cherchant des repères pour préserver le respect et l'estime de soi, projeter dans l'avenir des espoirs spécifiques. En effet, l'autonomie de l'individu dans la gestion de sa vie, n'est-ce pas en fin de compte la condition essentielle de la dignité ? Cette forme d'humanisme démocratique, qui ne sacralise ni la souffrance de la victime ni l'*hybris* du héros, se veut une éthique dont se réclament aujourd'hui nombre d'héritiers de l'immigration : intellectuels, artistes, notables, acteurs associatifs, Arabes de France, Berbères, Noirs, jeunes femmes de banlieue ou néo-indigènes de la République. Aux yeux de l'observateur, ces langages différents, parfois

dissonants, peuvent s'entendre comme un défaut de perspectives partagées. Reste que des logiques de résistance s'affirment ainsi à travers une diversité de formes d'expression : certaines d'entre elles relèvent de logiques ethniques, religieuses ou sexuées ; d'autres sont liées à une quête de représentation dans l'espace politique. Ces groupes accompagnent l'affirmation publique de multiples manières de vivre dans la société française en valorisant des formes de prises en charge collectives ou en tissant la trame d'une culture d'affirmation d'un droit de cité. Et c'est peut-être aussi leur éclectisme qui traduit le mieux une référence à une variété d'héritages du postcolonialisme et un *patchwork* de luttes historiques dans l'immigration.

C'est sans doute la réflexion identitaire propre à des itinéraires associatifs liés à l'invention de l'islam de France qui donne sa dimension collective la plus achevée à cette nouvelle figure d'acteur. Ce qu'il y a de commun à ces itinéraires, c'est d'abord une critique des logiques militantes des années 1980. Ces acteurs associatifs sont convaincus qu'à trop jouer le jeu de la reconnaissance médiatique on perd de vue le sens de son action et la capacité de s'envisager autrement que dans l'urgence d'une réaction aux clichés publics. Leur enjeu dès lors n'est plus d'apparaître à la une pour changer l'image de l'immigration, mais de construire modestement leur point de vue à une petite échelle, soit « apprendre à accepter et reconnaître son islam » selon la formule de l'Union des jeunes musulmans (Lyon) et faire de cette acceptation « une expérience qui circule parmi d'autres » comme de petits ruisseaux qui feront de grandes rivières. Mais c'est surtout l'idée d'une communauté à construire qui caractérise ce messianisme des banlieues de l'islam. Si dans la société française d'aujourd'hui le sens de la communauté aurait été oublié, l'enjeu n'est pas de renouer avec de vieilles traditions, d'exhumer des lambeaux culturels momifiés ou d'importer d'ailleurs de nouveaux modèles. Car selon ce point de vue, si le sens communautaire doit se développer parmi les héritiers de l'immigration, c'est d'abord pour pallier les démissions de l'État-providence, l'incapacité du système politique actuel à protéger ses citoyens « étrangers de l'intérieur » de la disqualification sociale et culturelle. Une communauté ouverte, à l'opposé du communautarisme frileux et des citadelles assiégées du modèle républicain.

Bien sûr, le combat peut paraître douteux vis-à-vis des vigies de la vieille France et ses assignations à demeures fantasmatiques, ses compulsions à répétition qui réinventent l'étranger pour mieux refouler ses banlieues. Il n'empêche que des années 1980 aux années 1990, une révolution symbolique a eu lieu et l'immigration est devenue une dimension de la société française à son corps défendant. Belle revanche pour les masses silencieuses de l'histoire de France, chair à canon et autres bras ramasseurs de poubelles. Mais pour comprendre la portée de cette métamorphose, il s'agit de ne pas en rester aux illusions militantes de la représentation. Miroir de nos certitudes idéologiques, le

discours endimanché du révolté conscientisé ne colle pas à la réalité de la foule des anti-héros du quotidien de la banlieue. Au-delà d'une poignée de militants qui affrontent leur image dans le miroir, ce sont aussi ces gens ordinaires qui ont tenu parole de ne plus vivre comme auparavant. C'est en tout cas ce que nous dit la révolte chronique des cités.

Et la ténacité dans le refus d'une vie soumise au regard de l'autre alimente une faim d'égalité sur un fond d'utopie.

## CONCLUSION

« Qui sait si dans des fréquences plus basses, je ne chante pas pour vous... » (Ellison, 1984). Les derniers mots de l'homme invisible de Ralph Ellison pourraient être aussi ceux de l'immigration à l'adresse de la société française. L'intégration a longtemps donné la mesure aux ritournelles identitaires, mais on ne s'intègre plus aujourd'hui dans un moule prédéfini : on construit sa place par une capacité d'innover et de créer du lien social. Pour cela, il s'agit bien sûr de mobiliser des ressources et, pour les héritiers de l'immigration, celles-ci sont d'abord identitaires et culturelles. L'expression de ces différences dans l'espace public traduit non seulement des transformations profondes de la société française, mais aussi de nouveaux enjeux de la démocratie à l'ère de l'information, des enjeux déterminants pour actualiser le consentement au vivre-ensemble. En effet, la fiction univoque du contrat ne permet plus de rendre compte de l'hétérogénéité radicale de la société française qui se construit dans un enchevêtrement de récits et de multiples perspectives. Et dans ce contexte, la communauté d'expériences des héritiers de l'immigration nous aide à repenser un oubli du politique derrière la domination, à retrouver une mémoire de la dimension symbolique du lien social : des imaginaires socioculturels, des agencements collectifs d'énonciation autorisant chacun à construire sa singularité, des récits de fondation de différents ordres du lien social. La notion d'ethnicité s'impose dès lors comme un analyseur des enjeux contemporains de la démocratie sociale et culturelle. Dans le grand laboratoire urbain de la ville monde, les figures qui l'incarnent se situent toujours au carrefour où se pose la question de l'identité et de la culture, non pas en termes de traditions et de substance mais en fonction de processus, de dynamiques et de relations. Comme un parcours de la reconnaissance recomposant à la fois les subjectivités individuelles et les frontières des groupes, un récit aux accents multiples réinterprétant les significations qui fondent par le bas la cohésion non plus étatique mais culturelle de nos réalités sociales. On peut ainsi reformuler la question essentielle de la politique à l'épreuve de l'ethnicité. L'enjeu n'est pas de trouver la bonne formule permettant de gérer la diversité sans éclatement, mais de favoriser, nourrir ou même enrichir cette diversité contestée par l'homogénéisation culturelle, la domestication d'une capacité

d'inventer quelque chose de nouveau à partir des dynamiques sociales et culturelles ou de l'entrecroisement de foyers d'héritage d'immigration sans complaisance pour les origines. Non pas la défense des frontières de la citadelle assiégée avec ses gardiens du temple de l'identité, mais plutôt une revivification des héritages qui permette d'enrichir les noyaux identitaires en termes d'influences croisées, d'attiser les sources émettrices à travers la convergence de leurs rayonnements.

Une politique de la reconnaissance consisterait dans ce travail de « *reliance* » des lignes de fuite et, dès lors, on ne saurait traiter de la diversité culturelle sans se référer à la dimension du « commun » comme défi politique d'un nouvel être-ensemble. Achille Mbembe soutient ainsi que pour arriver à construire du commun, il faut commencer par partager les différences : se proclamer différent devient une manière d'échapper à la négation imposée, de renégocier les termes d'une politique de « l'en-commun » (Mbembe, 2006). Or, s'il faut aujourd'hui reposer cette question du commun, ce n'est pas simplement pour souligner les faces sombres de la modernité occidentale. C'est aussi pour rappeler la liberté inconditionnelle de l'homme dans la cité, cette capacité de chaque citoyen à fraterniser avec les autres dans une égalité en termes sinon de droits, du moins de dignité, à construire et faire rayonner l'humaine condition à partir de la singularité d'une expérience sociale et culturelle. C'est dans ce pouvoir-être à développer qu'est le commun ou l'entre-des-cultures, en contrechamp de l'universel abstrait, de l'uniformisation ou du relativisme culturel : un humanisme critique permettant à tous le droit universel d'hériter du monde dans son ensemble.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, J.L. (2008). *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.
- Arendt, H. (1987). *La tradition cachée*, Paris, Bourgois.
- Bancel, N. et al. (dir.) (2010). *Ruptures postcoloniales, les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte.
- Boubeker, A. (1999). *Familles de l'intégration*, Paris, Stock.
- Boubeker, A. et N. Beau (1986). *Chroniques métissées*, Paris, Alain Moreau.
- Ellison, R. (1984). *Homme invisible pour qui chantes-tu?*, Paris, Grasset.
- Hall, S. (2007). *Identités et cultures. Politiques des « Cultural Studies »*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, A. (2006). *Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?* Paris, Esprit.
- Noiriel, G. (1988). *Le creuset français*, Paris, Seuil.
- Salhins, M. (1999). *Les Lumières en anthropologie*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Schnapper, D. (1991). *La France de l'intégration*, Paris, Gallimard.
- Wacquant, L. (2004). *Punir les pauvres*, Marseille, Agone.



# ÊTRE CITOYEN ET RESTER ÉTRANGER

## La double citoyenneté au Canada et en France

Bruno Dupeyron

### RÉSUMÉ

*L'analyse sociohistorique comparée des politiques de double citoyenneté au Canada et en France montre que ces pays ont progressivement reconnu officiellement le statut de citoyenneté multiple à leurs citoyens et aux étrangers. Cela se remarque dans le cadre juridique et les pratiques administratives de chaque pays. De fait, l'action publique de ces deux pays en matière de double citoyenneté a évolué : elle a d'abord été marquée par une indifférence feinte, avant de se cristalliser dans un cadre légal plus tolérant. Les facteurs qui expliquent ces évolutions parallèles doivent être soulignés, car les trajectoires historiques et migratoires diffèrent sensiblement. Finalement, des réformes législatives récentes ont limité dans chaque pays le champ de la double citoyenneté : bien que ces changements soient limités, ils ont une fonction symbolique profonde qui tend à stigmatiser et à discriminer ce que nous appelons des « paracitoyens », jugés indignes de posséder ou de conserver leur double citoyenneté. Cela conduit à s'interroger sur une redéfinition paradoxale de la communauté politique, au sein de laquelle des droits fondamentaux sont inégalement répartis et redistribués entre ses membres.*

Avant la Révolution française, le terme de nationalité n'est pas usité en France : un sujet du roi n'a pas de nationalité française, mais a la « qualité de français » qui traduit concrètement l'allégeance au monarque (Weil, 2002, p. 10). Celui qui n'a pas la qualité de Français est étranger, et a dès lors le statut juridique d'« aubain », ce qui le prive de certains droits, en particulier celui de succession. La contestation de ce statut devant la justice par des aubains permet de faire émerger une jurisprudence qui définit graduellement la limite entre Français et aubains, si bien que la naturalisation de ces derniers est rendue possible sous certaines conditions (Sahlins, 2004). Cependant, il est exclu d'être à la fois français et aubain. Dans l'Empire britannique, le statut de sujet britannique a des effets tout à fait similaires, y compris dans les colonies peuplées. Ainsi, le principe du *jus soli*, par lequel la citoyenneté est acquise à la naissance sur le territoire de l'État indépendamment de la citoyenneté des parents, domine à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

C'est donc seulement au XIX<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent les approches modernes des concepts de nationalité et de citoyenneté<sup>1</sup>, entendues au sens de Richard Bendix : la citoyenneté renvoie à la modernité politique, autrement dit à l'égalité entre les membres de la société (Bendix dans Jenson, Remacle et Bérengère-Pereira, 2007, p. 23-24), même s'il faut souligner que cette égalité tolère des exceptions importantes, par exemple l'exclusion des femmes et de groupes ethniques. Cela invite aussi à examiner les questions juridiques et politiques qui y sont liées. Qui peut devenir citoyen ? Qui doit être exclu de la citoyenneté ? Comment permettre le passage d'un statut à l'autre, voire le cumul ? Ces problèmes sont donc liés aux conditions d'acquisition de la citoyenneté, de sa perte et de la possibilité d'être titulaire d'une double citoyenneté. Au cours du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, la double citoyenneté a été largement perçue négativement par les gouvernants, c'est-à-dire comme un facteur de risque pour les États-nations et les relations interétatiques. La doctrine juridique moderne conçoit alors la double citoyenneté comme une aberration et la condamne. En effet, la loyauté à un État est envisagée comme un des attributs fondamentaux de la citoyenneté, voire de l'identité (Margiotta et Vonk, 2010). Cette perspective est justifiée par plusieurs motifs : un citoyen ne peut avoir de multiples allégeances, ou ne peut avoir le droit de vote que dans un seul État ; les États européens doivent pouvoir mobiliser des troupes en cas de guerre ; pour des raisons voisines de défense nationale, l'intégration des populations immigrées doit être facilitée, notamment par la naturalisation (Faist, 2008).

---

1. Nous utiliserons ces deux termes indifféremment dans ce chapitre pour désigner l'appartenance juridique d'un individu à un État (raccourci emprunté à Weil, 2002), bien que le terme de nationalité corresponde davantage au lien juridique tissé entre un individu et un État.

Toutefois, depuis les années 1970, le regard des décideurs politiques et des juristes sur la question de la double citoyenneté change diamétralement : il n'existe plus d'objection de principe contre la double citoyenneté, qui ne serait désormais qu'une des formes de liens, d'attachements ou de loyautés d'un individu, comme peuvent l'être aussi la famille, la ville, la région ou la communauté religieuse (Kojanec dans Margiotta et Vonk, 2010, p. 2). Aujourd'hui, environ la moitié des États dans le monde admet des formes plus ou moins souples de double citoyenneté (Faist, 2008, p. 3-4 et 17-19). Ce phénomène croissant est dû à plusieurs facteurs : d'abord, les chocs pétroliers des années 1970 marquent le pas de la communauté socioéconomique qui s'était construite au cours des Trente Glorieuses, avec l'acquisition et la confirmation de droits sociaux. Le virage néolibéral pointe du doigt l'État-nation qui est soit décalé, soit insuffisant pour faire face à de nouveaux défis régionaux et mondiaux (Magnette, 2007) ; ensuite, les migrants internationaux se voient particulièrement concernés par les modes d'acquisition de la citoyenneté (notamment, mais pas exclusivement, *jus soli* et *jus sanguinis*) qui tendent à favoriser le cumul de citoyennetés, dans un cadre plus libéral (Joppke dans Margiotta et Vonk, 2010, p. 3 ; Faist, 2008, p. 7) ; enfin, en particulier en Europe, des changements législatifs dans les années 1970 ont permis d'étendre le bénéfice de la double citoyenneté aux femmes et à leurs enfants (Macklin et Crépeau, 2010).

Comment définir le concept de double citoyenneté ? La double citoyenneté consiste en ce que des individus cumulent la citoyenneté de deux États-nations, voire la citoyenneté de plus deux États-nations, ce qui renvoie alors à la notion de « citoyenneté multiple » ou de « citoyenneté plurielle » (Faist, 2008, p. 4).

En droit international public, chaque État est souverain s'agissant de l'attribution de la citoyenneté, et la détermine par des dispositions juridiques précises. Ce droit a d'abord cherché à bannir la double citoyenneté : ainsi, la convention de La Haye du 12 avril 1930 « relative aux conflits de lois sur la nationalité » dispose dans son préambule qu'« il est de l'intérêt général de la communauté internationale de faire admettre par tous ses membres que tout individu devrait avoir une nationalité et n'en posséder qu'une seule » (paragraphe 3). La convention du Conseil de l'Europe du 6 mai 1963 « relative à la réduction des cas de plurinationalité » dispose dans son préambule que « le cumul de nationalités est une source de difficultés et qu'une action commune en vue de réduire autant que possible, dans les relations entre États membres, les cas de pluralité de nationalités, répond au but poursuivi par le Conseil de l'Europe » ; un des principaux problèmes résolus dans cet accord est lié aux obligations militaires qui ne doivent être remplies que dans un des États parties à la convention. Plus récemment, le Conseil de l'Europe a signé une nouvelle « convention sur la nationalité », le 6 novembre 1997, dans laquelle

le chapitre V prévoit une série de dispositions plus souples au sujet de la pluralité de nationalités – ce que traduisent deux paragraphes de son préambule :

Notant que les États ont des positions différentes sur la question de pluralité de nationalités et reconnaissant que chaque État est libre de décider des conséquences qui découlent, dans son droit interne, de l'acquisition ou de la possession d'une autre nationalité par un de ses ressortissants ;

Convenant qu'il est souhaitable de trouver des solutions appropriées aux conséquences de la pluralité de nationalités, notamment en ce qui concerne les droits et devoirs des ressortissants possédant plusieurs nationalités (<<http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/Html/166.htm>>).

Ainsi, le droit international évolue dans un sens plus tolérant vis-à-vis des détenteurs de double citoyenneté, tout en renouvelant le principe de souveraineté de chaque État.

Actuellement, les droits de la nationalité incluent quatre critères principaux, dont deux sont presque systématiquement utilisés pour attribuer la citoyenneté. Le premier critère est le lieu de naissance (*jus soli*) : un État accorde la citoyenneté à un individu né sur son territoire ; le deuxième est le lien par filiation ou droit du sang (*jus sanguinis*) : la citoyenneté découle de la nationalité d'un parent ou d'un autre ascendant. Après ces deux critères souvent examinés dans la littérature, deux autres méritent d'être mentionnés : le statut matrimonial qui permet d'obtenir la nationalité de son conjoint ; le critère de résidence (passée, présente ou future) dans le territoire d'un État peut jouer pour l'acquisition de la nationalité (Weil, 2002).

Dans ce chapitre, deux pays qui ont une approche traditionnellement souple de la double citoyenneté retiendront notre attention, le Canada et la France. Malgré leurs trajectoires sociohistoriques et politiques très différentes, ces États démocratiques ont adopté récemment des mesures paradoxales. En effet, alors que la question de la citoyenneté multiple avait été exclue pendant une trentaine d'années des débats publiques, elle est devenue, au cours des années 2000, l'objet d'une attention médiatique sélective et de mesures législatives à la suite de ces débats. Ainsi, en 2006, lors du conflit entre Israël et le Hezbollah au Liban, des mesures d'évacuation de citoyens libano-canadiens ont été prises par le gouvernement canadien, conformément à ses obligations ; le coût de cette évacuation a été l'objet de vives controverses. Sans que soit établi un lien explicite entre cette polémique et le besoin supposé d'une réforme législative (Macklin et Crépeau, 2010), la loi sur la citoyenneté a été amendée en 2009 dans un sens plus restrictif s'agissant de la transmission de la citoyenneté par filiation, ce qui vise indirectement les détenteurs de plusieurs citoyennetés ; des modifications apportées au guide de la citoyenneté canadienne, destiné aux futurs naturalisés, a également fait débat. En France, le

gouvernement a fait adopter des dispositions législatives en novembre 2010 pour déchoir de leur nationalité française des individus naturalisés ayant commis un crime contre un agent des forces de l'ordre. Comment expliquer cette action publique particulière qui vise les individus titulaires de double citoyenneté? Pour répondre à cette question, nous tenterons d'analyser les facteurs permettant de comprendre ce paradoxe apparent. Denis Duez (2008) offre une piste de recherche stimulante en montrant que la peur de l'altérité – en particulier la peur des immigrés clandestins en Europe – est utilisée dans les politiques publiques comme moteur d'intégration de l'Union européenne.

Les cadres théoriques actuels qui permettent d'analyser la double citoyenneté peuvent être regroupés en deux grands axes qui considèrent que l'État, et par ricochet la citoyenneté, est remis en question (Magnette dans Margiotta et Vonk, 2010) : la première perçoit une remise en question par le haut, c'est-à-dire consécutivement aux effets de la mondialisation subis par les États (Bauböck, 2005 ; Benhabib, Shapiro et Petranovic, 2007 ; Howard, 2005), tandis que la seconde y voit un questionnement par le bas, autrement dit à la suite des effets de la porosité entre sociétés et du multiculturalisme (Bloemraad, 2007 ; Faist et Ozveren, 2004 ; Kymlicka, 2003 et 2004 ; Soysal, 1997).

Sur le plan méthodologique, l'analyse comparée de la double citoyenneté au Canada et en France se justifie par l'utilité de la comparaison par paire. Le choix particulier de ces deux cas renvoie à la méthode du *most different systems design* proposé par Przeworski et Teune (1970), qui exige de maximiser les différences entre les cas utilisés. Cette méthode offre une « combinaison équilibrée entre profondeur descriptive et défi analytique » (Tarrow, 2010, p. 246). Par ailleurs, cela confère trois avantages : premièrement, la comparaison par paire permet de compléter, contraster ou corriger un cas que le chercheur croit bien connaître ; de plus, cela permet de mettre en lumière le rôle complexe des cadres institutionnels ; finalement, ce type de comparaison constitue un prélude utile à la construction d'un modèle théorique (Tarrow, 2010). Ainsi, sélectionner le Canada et la France permet de mettre en perspective chaque cas, et de tenter de comprendre comment la stigmatisation d'individus ayant une double citoyenneté s'opère.

Dans cette perspective, notre réflexion se fera en trois temps. D'abord, nous tenterons d'analyser dans quelle mesure le traitement de la double citoyenneté par les pouvoirs publics est exploité depuis le XIX<sup>e</sup> siècle comme un répertoire de contrôle social sur les immigrants et les expatriés (1). Dans un deuxième temps, nous examinerons comment l'action publique de la double citoyenneté s'est cristallisée dans les règles et les pratiques (2). Enfin, nous nous interrogerons sur l'émergence d'une catégorie atypique de double citoyens pointés du doigt, qui ne sont ni franchement citoyens, ni *denizens*, ni étrangers, et que nous qualifions donc de « paracitoyens » (3).

## 1. LA DOUBLE CITOYENNETÉ COMME OUTIL DE CONTRÔLE SOCIAL DES IMMIGRANTS ET EXPATRIÉS

Au cours des deux derniers siècles, la double citoyenneté a servi, en France et au Canada, plusieurs objectifs politiques qui ont comme point commun d'avoir été des outils au service du contrôle social des émigrés et des immigrants. C'est ce que suggère Géraud de la Pradelle lorsqu'il oppose deux pratiques qui ont généré une multiplication de binationaux : d'une part, des buts « défensifs », comme l'encouragement par un État à ce que sa diaspora conserve sa citoyenneté d'origine, comme l'Allemagne, le Royaume-Uni ou l'Italie ; d'autre part, des buts « offensifs », qui consistent par exemple à ce qu'un État naturalise des immigrants ou étrangers qui résident sur son territoire, dans un cadre d'assimilation et d'allégeance, par exemple la politique de la France dans les années 1920 et 1930 (de la Pradelle, 2002, p. 193). Quels sont précisément ces objectifs en France et au Canada, et comment les comprendre ? Un objectif commun au XIX<sup>e</sup> siècle consiste à refuser la double citoyenneté (1.1). Cependant, au XX<sup>e</sup> siècle, la double citoyenneté apparaît pas à pas en pratique, puis en droit (1.2).

### 1.1. Le rejet de la double citoyenneté au XX<sup>e</sup> siècle

#### 1.1.1. *Les prémisses de la citoyenneté au Canada : la qualité de sujet britannique et la doctrine de l'allégeance naturelle et indélébile*

Les questions de citoyenneté au Canada sont intimement liées à l'histoire partagée avec la Grande-Bretagne.

Jusqu'à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les individus résidant en Amérique du Nord britannique sont « sujet britanniques ». La qualité de sujet britannique est accordée à la population sur la base du principe d'« allégeance naturelle et indélébile » (aussi traduite par « allégeance perpétuelle »). Autrement dit, la qualité de sujet britannique est acquise si un individu est né sous la protection de la Couronne. Par conséquent, l'Empire regroupe dans cette catégorie des populations hétérogènes sur le plan culturel et linguistique. Le principal effet de ce principe est qu'aucun individu ne peut renoncer à sa qualité de sujet britannique : l'allégeance est réputée « indélébile » (Karatani, 2003). En conséquence, les sujets britanniques ne perdent pas leur qualité de sujet britannique en quittant la Grande-Bretagne et en s'installant dans une des colonies peuplées. Par ailleurs, l'afflux de migrants non britanniques n'a aucun impact sur cette question, puisque les habitants de colonies peuplées sont considérés sujets britanniques en droit. Cependant, la doctrine de

l'allégeance naturelle et indélébile est discutée au XVIII<sup>e</sup> siècle pour clarifier le statut des populations de l'Empire britannique ayant conclu un traité ou ayant été conquises. Ainsi, les habitants français du Canada sont réputés sujets britanniques à la suite du Traité de Paris de 1763. Les droits et responsabilités attachés à la qualité de sujet britannique dépendent de la résidence : ceux qui résident en Grande-Bretagne et qui sont devenus sujets par la naissance ou par naturalisation ont des droits très limités, par exemple le droit de posséder des terres et de siéger au Parlement (sous plusieurs conditions restrictives) ; par conséquent, les sujets qui vivent dans les colonies peuvent chercher à obtenir des droits équivalents, par exemple en matière de représentation politique, ce qui ne représente pas une difficulté majeure pour la Couronne, comme l'indique le statut de Dominion octroyé au Canada en 1867. En définitive, cette question essentiellement technique n'est pas débattue hors du champ juridique.

L'émancipation du Canada de l'Empire britannique au XIX<sup>e</sup> siècle ne change que partiellement la donne, puisqu'elle révèle les limites qui existent en termes de citoyenneté. Ainsi, la Loi constitutionnelle de 1867 donne au Parlement du Canada compétence législative exclusive en matière de « naturalisation et aubains ». Mais la définition de la citoyenneté canadienne revêt uniquement des conséquences sur le plan de la politique migratoire. Les droits et devoirs liés à la citoyenneté canadienne ne sont pas traités par le nouveau Dominion du Canada. En outre, la définition de la qualité de sujet britannique reste une compétence du Parlement impérial. En définitive, les populations qui résident au Canada ont à la fois la qualité de sujet britannique et la citoyenneté canadienne.

Dans l'Empire britannique, le problème de la double citoyenneté est posé en raison de l'indépendance des États-Unis et de ses conséquences en droit de la citoyenneté. En effet, la Révolution américaine ébranle la couronne britannique, ainsi que sa doctrine d'allégeance naturelle et indélébile. Cette remise en cause conduit à un accroissement des doubles citoyens de fait, car la Grande-Bretagne refuse que ses sujets renoncent à leur qualité, tandis que les États-Unis considèrent que tout individu peut acquérir la citoyenneté américaine et renoncer, s'il le souhaite, à sa citoyenneté d'origine. Ce différend sera réglé, après des décennies de conflits et à la suite des velléités indépendantistes en Irlande, par la Convention de naturalisation, en 1870 (Karatani, 2003). La conséquence principale pour l'Empire britannique est la reconnaissance de l'abandon du principe d'allégeance indélébile. De ce fait, tout sujet britannique qui décide de se faire naturaliser perd sa qualité de sujet britannique. La Loi de naturalisation de 1870 entérine ce changement. Dans l'Empire britannique, l'abandon de ce principe conduit des dominions à avoir des politiques d'immigrations qui vont avoir des effets sur la citoyenneté.

### *1.1.2. L'émergence de la citoyenneté canadienne à travers les politiques d'immigration*

Les politiques d'immigration représentent une compétence exclusive du gouvernement fédéral canadien, ainsi que d'autres dominions. Un problème croissant apparaît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : si les dominions ne respectent pas les droits et privilèges des autres sujets de l'Empire britannique, autrement dit s'ils discriminent certains sujets, par exemple des Asiatiques, l'Empire court le risque de conflits entre les dominions. Par conséquent, une série de conférences impériales sont organisées pour s'entendre sur un cadre légal qui convienne à tous. Alors que ces discussions sont engagées, le gouvernement canadien, dirigé par Sir Wilfred Laurier, fait adopter la Loi sur l'immigration de 1910. Officiellement, cette loi facilite le traitement administratif des flux d'immigrants, en établissant une série de critères pour déterminer qui peut être Canadien. Rieko Karatani formule deux observations au sujet de cette loi : d'abord, elle illustre le fait que le Canada construit une conscience nationale au début du XX<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, le Canada est le premier dominion qui définit sa propre citoyenneté, tout en conservant le statut de sujet britannique : ainsi, à la suite de cette loi canadienne, l'Empire connaît désormais deux types de sujets britanniques : d'un côté, un sujet britannique, de l'autre, un sujet britannique doté d'une citoyenneté canadienne (résidant au Canada). Cela a des effets très concrets pour les sujets britanniques de l'Empire qui sont dès lors contrôlés comme des étrangers (2002).

La Première Guerre mondiale a des effets politiques importants dans l'Empire britannique : à son terme, les populations des dominions qui ont subi des pertes substantielles ne souhaitent pas contribuer à dissoudre l'Empire, mais s'efforcent d'acquérir une autonomie politique accrue. Cela concourt à la promulgation du Statut de Westminster en 1931 qui entérine l'indépendance du Canada de la Grande-Bretagne. La législation en matière de citoyenneté évolue en 1947, par la Loi sur la citoyenneté canadienne : dans ce nouveau cadre légal, la citoyenneté canadienne est reconnue de manière autonome (Bloemraad, 2007) ; de plus, les femmes acquièrent des droits identiques à ceux des hommes ; finalement, les immigrants naturalisés canadiens ne doivent pas apporter la preuve qu'ils ont renoncé à leur citoyenneté d'origine, ce qui équivaut à une reconnaissance de la double citoyenneté de fait. La double citoyenneté est pleinement reconnue par la Loi sur la citoyenneté de 1977.

## 1.2. La double citoyenneté en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : de l'interdiction à l'indifférence

En France, tout d'abord, les « valeurs républicaines » permettent de justifier des politiques de citoyenneté variées et contradictoires. Patrick Weil distingue trois grandes étapes dans l'histoire de la nationalité française : en 1803, le Code civil promeut le principe du *jus sanguinis*, contre celui jusqu'alors en vigueur, le *jus soli*; en 1889, le principe du *double jus soli* apparaît; en 1927, le souci d'accroître la population française par la voie de la naturalisation assouplit plusieurs conditions. S'agissant de la double citoyenneté, il est possible de considérer qu'une interdiction d'ordre juridique a été en vigueur de 1803 à 1927 (1), tandis que l'entre-deux-guerres a vu l'émergence de la double citoyenneté en France (2).

### 1.2.1. Interdiction de la double citoyenneté

La France impose l'interdiction de la double citoyenneté jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il est utile de retracer l'évolution qui concourt à cette interdiction – une interdiction qui prend plusieurs formes, en fonction des intérêts conjoncturels.

Que se passe-t-il au cours de la Révolution française, entre 1789 et 1803? De 1790 à 1794, la plupart des étrangers qui résident en France deviennent automatiquement français. Entre 1794 et 1803, la naturalisation n'obéit plus à ce critère d'automaticité, mais est fondée principalement sur la résidence (Weil, 2002, p. 23-25).

Lors de l'écriture du Code civil, un débat s'ouvre entre les tenants du *jus soli* – jusque-là critère majeur de la nationalité – et les défenseurs du *jus sanguinis*, perçu par certains juristes comme un critère fondé pour déterminer la qualité de Français, à l'inverse du droit du sol, interprété comme un vestige de la monarchie. Certains se montrent en faveur du *jus soli* afin, non seulement, de consolider le contrôle des pouvoirs publics sur les étrangers vivant en France, mais aussi pour des raisons idéologiques consistant à étendre les bienfaits universels de la Révolution française (Weil, 2002, p. 31). Pour des motifs fortuits de tactique politique interne (Weil, 2002, p. 27-35), le *jus sanguinis* est établi comme condition unique pour octroyer la qualité de Français à la naissance à partir de 1803. Cela équivaut à ce que la nationalité soit désormais attachée à l'individu, transmise par filiation. Il s'agit donc d'un droit de la personne. La double citoyenneté n'est pas envisagée ni même combattue : pendant une courte période allant de 1803 à 1809, le Français qui s'installe à l'étranger ne perd pas sa qualité de Français et peut même

changer de nationalité. Mais à compter de 1809, ces mesures sont fortement restreintes : le principe d'allégeance perpétuelle du Français à la France est instauré, notamment pour faire face à des besoins en troupes, ce qui oblige des Français naturalisés à l'étranger de répondre à la conscription ; de plus, où qu'on se trouve, il n'est plus possible de changer de nationalité. Ces principes restent en vigueur jusqu'en 1889 (Weil, 2002, p. 38).

En 1809, les pouvoirs de l'État en matière de naturalisation sont accrus. Toutefois, la naturalisation est dissuasive pour les hommes, car elle inclut des obligations militaires qui peuvent aller de six à huit ans, tandis qu'elle n'est pas envisagée pour les femmes et les enfants qui acquièrent la citoyenneté du père de famille. Cela signifie que l'épouse perd sa nationalité française si son mari n'est pas français. Par conséquent, de nombreux étrangers vivant en France optent pour un autre statut plus favorable, celui des « admissions à domicile », qui confère des droits civils à tous et n'impose aucune obligation militaire. De plus, les enfants nés en France de parents étrangers peuvent choisir, à leur majorité, de demander la qualité de français ; cependant, pour les mêmes raisons liées à la conscription, ils décident souvent de rester dans ce statut d'admis à domicile. À plusieurs reprises au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ce décalage entre Français et admis à domicile est critiqué par la représentation nationale : ne pas remplir les obligations militaires remet en question le respect du principe d'égalité ; de plus, acquérir la nationalité française permet de ne plus être lié à une puissance potentiellement ennemie ; enfin, le fait sociologique d'être Français oblige d'en tirer les conséquences en matière de citoyenneté. Cependant, deux motifs principaux expliquent le *statu quo* : il est décidé de ne pas modifier le Code civil, qui est perçu comme la base du droit moderne, du « droit commun de l'Europe » (Weil, 2002, p. 51), en raison de l'influence du principe du *jus sanguinis* dans la majorité des pays européens au XIX<sup>e</sup> siècle (à l'exception du Portugal, du Danemark et de l'Angleterre). Par ailleurs, la France court un risque de représailles internationales si elle s'aventure à imposer de force la nationalité française aux étrangers qui résident en France ; ce sujet est d'autant plus sensible que la France a des intérêts croissants hors de la métropole, dans une période d'émigration et de colonisation française.

Toutefois, à la suite de la guerre de 1870, on assiste à une vive réaction des autorités françaises : la loi de 1889 opte pour le principe du « double *jus soli* », autrement dit si des enfants sont nés en France d'un parent né en France, la nationalité française leur est accordée automatiquement. Cela favorise une approche fondée sur la prise en compte de la réalité sociale. Quelles sont les conséquences de cette loi en termes de double citoyenneté ? La double citoyenneté n'est toujours pas reconnue. En revanche, la loi de 1870 se montre plus libérale dans le sens où elle permet à des Français d'acquérir une nationalité étrangère sous une double réserve : la perte de la nationalité française est alors automatique ; une autorisation du gouvernement est nécessaire si on est un homme en âge d'être mobilisable (Weil, 2002, p. 258).

### 1.2.2. Indifférence et reconnaissance de la double citoyenneté

En 1927, la double citoyenneté est reconnue en fait, tandis qu'elle est reconnue en droit en 1954. Contrairement aux lois françaises précédentes, celle de 1927 peut être interprétée comme un instrument de politique démographique : elle accorde une ouverture large de la nationalité française aux immigrés qui souhaitent être naturalisés. Cependant, le gouvernement français ne cherche pas à vérifier si ces citoyens naturalisés détiennent ou non leur citoyenneté d'origine. Par voie de conséquence, plusieurs d'entre eux deviennent binationaux de fait (Weil, 2002).

En 1954, une nouvelle loi permet aux hommes d'avoir la double citoyenneté pour les Français à l'étranger qui souhaitent acquérir volontairement une autre nationalité, en général pour des motifs professionnels et familiaux. Alors qu'il était jusqu'alors nécessaire pour les citoyens de sexe masculin d'obtenir une autorisation administrative pour bénéficier d'une nationalité étrangère, il est désormais exigé l'inverse : un homme qui souhaite renoncer à sa nationalité française doit obtenir au préalable une autorisation du gouvernement. Ce revirement a pour but de faciliter la promotion des intérêts économiques, culturels et linguistiques de la France. Or cette mesure législative a un effet pervers pour les femmes qui, dans les mêmes circonstances, perdent leur nationalité française. Cette discrimination sera éliminée par la loi de 1973 (Weil, 2002, p. 258). Si l'on ajoute à cette possibilité le principe du *jus sanguinis*, tout Français à l'étranger peut transmettre à ses descendants la nationalité française, sans limite de génération.

Cependant, cette nouvelle approche libérale de la nationalité française et de la double citoyenneté qui se cristallise en 1973 s'accompagne par des mesures possibles de déchéance de la nationalité. Ces mesures permettent à l'administration française de conserver un droit de regard sur l'attribution de la citoyenneté française.

## 2. L'ACTION PUBLIQUE ACTUELLE DANS LE CHAMP DE LA DOUBLE CITOYENNETÉ : CONSENTIR ET DISCRIMINER

Dans la section précédente, nous avons observé que la Canada et la France ont progressivement reconnu, d'abord en fait, puis en droit, la double citoyenneté. Malgré cette reconnaissance, le traitement de la double citoyenneté et les discriminations qui ont accompagné ses évolutions peuvent éclairer notre compréhension de l'action publique concernant certains groupes, et de manière indirecte de la double citoyenneté. On s'intéressera d'abord à l'acquisition de la double citoyenneté et de ses limites (2.1), avant d'examiner les droits et obligations actuelles (2.2).

## 2.1. L'acquisition de la double citoyenneté et ses limites

Le Canada reconnaît l'égalité entre nationalités, et permet de cumuler la nationalité canadienne à une nationalité d'origine par plusieurs moyens : par la naturalisation, par le droit du sol et par le droit par filiation allant jusqu'à une génération. Cette dernière possibilité, ouverte jusqu'à deux générations, a été restreinte en 2009, ce qui a plusieurs effets : d'abord, il est à prévoir que le nombre de citoyennetés par filiation va diminuer dans les années qui viennent ; en outre, cela pourra conduire certaines femmes – si elles le peuvent – à accoucher au Canada pour que leur progéniture puisse bénéficier de la citoyenneté canadienne ; par ailleurs, cela crée un fossé avec le droit de l'adoption (Macklin et Crépeau, 2010, p. 26-27) ; enfin, cela indique que la citoyenneté par filiation est moins légitime que la citoyenneté acquise par la naissance sur le sol canadien ou par voie de naturalisation. Cette restriction récente est non seulement dépourvue de fondement juridique ou matériel, mais elle est aussi surprenante, en particulier si on examine les limites passées qui ont été progressivement éliminées : restrictions de la citoyenneté pour les femmes mariées jusqu'en 1947 ; restrictions d'accès au territoire canadien pour des populations sélectionnées sur des bases ethniques et racistes jusque dans les années 1960 (Karatani, 2003). Ainsi, Donald Galloway a raison quand il dépeint les tensions qui peuvent exister dans le droit de la citoyenneté canadienne, analysé comme outil de cohésion sociale et comme outil de protection des droits individuels ; les récents changements législatifs montrent que la question de la cohésion sociale semble dominante (Galloway, 2000). Aujourd'hui, Irene Bloemraad observe que le fait d'encourager les immigrants à avoir une double citoyenneté permet d'approfondir les efforts de construction et d'intégration du Canada, ce qui permet à l'État fédéral de se retrouver renforcé (Bloemraad, 2004).

En France, la nationalité peut être acquise par le *jus soli*, le *double jus soli*, le *jus sanguinis*, le mariage et la réintégration. De fait, le champ juridique de la double citoyenneté en France peut paraître plus large qu'au Canada et est positivement représentée par les élites politiques françaises (Le Saout et Kadri, 2008). Cependant, la législation est complexe et impose de nombreuses limites qui restreignent son application, renforcée par des comportements administratifs subjectifs (GISTI, 2010, p. 7-8) et accrue par une politique européenne de contrôle aux frontières (Migreurop, 2010). Cela est mis en lumière par une histoire de la nationalité française teintée de discriminations : de 1803 à 1927, les femmes sont discriminées, puisqu'elles ne peuvent pas conserver leur nationalité française si elles se marient à un étranger, même si elles résident en France. Cela a de nombreux effets administratifs et juridiques, puisqu'elles sont gouvernées par un droit étranger (Weil, 2002, p. 212-224). Les femmes ne se voient reconnaître juridiquement la possibilité d'être binationales qu'en 1973. Par ailleurs, en 1889, la discrimination à l'encontre des

Algériens musulmans prend la forme d'une citoyenneté française qui n'en a que l'apparence, afin de préserver la domination française (Weil, 2002, p. 225-243). Le Code noir est une autre page sombre de l'histoire française à l'encontre de minorités ethniques, puisqu'il a été maintenu en vigueur jusqu'en 1848 et permettait l'esclavage en outre-mer; il constitue paradoxalement une exception au droit français, à la fois pendant la monarchie et après la Révolution française (Sala-Molins, 1998). Enfin, de 1927 à 1983, les nouveaux naturalisés se voient restreints, pour une période allant de cinq à dix ans, l'exercice des droits politiques et de l'accès à plusieurs professions – ce qui est envisagé alors comme une contrepartie raisonnable de la naturalisation de masse (Weil, 2002, p. 244-246).

## 2.2. Les droits et obligations des binationaux

Il faut distinguer ici entre binationaux résidant sur le territoire national et binationaux résidant à l'étranger. En premier lieu, il est estimé que 2,8 millions de Canadiens résident à l'étranger, mais on ignore combien d'entre eux possèdent une double citoyenneté. Le nombre de Français inscrits au *Registre des Français établis hors de France* s'élève en 2009 à 1,469 million. Ce chiffre exclut ceux qui n'ont pas fait la démarche non obligatoire de s'inscrire. Parmi ces Français, environ 44 % seraient des « double-nationaux » (INSEE, 2010). Dans un second temps, combien de binationaux sont présents dans chaque pays? En France, les chiffres offerts par l'INSEE sont vagues (environ un million), car d'une part, la France estime que les binationaux sur son territoire sont considérés comme Français, et d'autre part, cela dépend des possibilités de garder une autre citoyenneté (Gentil, 2008). Au Canada, environ quatre millions d'immigrants auraient conservé leur citoyenneté d'origine selon Statistique Canada (Macklin et Crépeau, 2010, p. 7). Quels sont les droits et obligations pour ces personnes ayant la double citoyenneté? Nous excluons de ce chapitre les droits et obligations qui découlent d'accords internationaux, d'actes administratifs, et de décisions judiciaires (de la Pradelle, 2002).

### 2.2.1. Les binationaux canadiens

On ignore exactement qui sont les binationaux au Canada. Cependant, un examen des données des recensements de 1981 à 1996 permet d'observer que les individus qui déclarent une double citoyenneté ont plusieurs caractéristiques: ils sont une minorité à la déclarer, et leur nombre décroît avec le temps; ils souhaitent devenir Canadiens mais également conserver, quand cela est possible, leur citoyenneté d'origine; les enfants d'immigrants déclarent moins leur double nationalité; la catégorie sociale dominante fait apparaître des doubles citoyens avec un haut niveau d'éducation, et une mobilité

soutenue, avec peu de liens familiaux. La double citoyenneté pourrait être l'apanage d'une élite internationale éduquée, bien que l'identification à la double citoyenneté déborde rapidement à d'autres catégories d'immigrants (Bloemraad, 2004, p. 392).

Les droits et obligations de tout citoyen canadien sont contenus dans la Charte canadienne des droits et libertés : les droits politiques de voter et de se présenter à une élection ; le droit à une éducation dans une langue minoritaire ; le droit d'entrer et de demeurer sur le territoire canadien. Ces droits peuvent être exercés sous certaines conditions par un citoyen résidant à l'étranger – et *a fortiori* par un double citoyen : le droit de vote n'est autorisé que dans la limite de cinq années après avoir quitté le Canada ; cette réserve est levée pour les militaires et fonctionnaires fédéraux. La question de l'assistance consulaire est un pouvoir discrétionnaire du ministre des Affaires étrangères (Macklin et Crépeau, 2010). Les Canadiens nés à l'étranger peuvent se voir révoqués de leur citoyenneté (Anderson, 2008). Pour les binationaux qui résident sur le territoire canadien – il peut s'agir d'immigrants naturalisés –, la citoyenneté canadienne permet de concourir à la fonction publique fédérale. Les obligations militaires sont par ailleurs inexistantes au Canada. Cette approche est remise en question par plusieurs chercheurs qui ne s'en tiennent pas à une perspective légale (Brodie, 2002).

Les obligations relatives à la naturalisation canadienne s'élèvent au nombre de six : 1) avoir 18 ans ; 2) avoir le statut de résident permanent ; 3) avoir résidé trois ans de manière continue dans les quatre années précédant la demande de naturalisation ; 4) avoir une connaissance raisonnable du français ou de l'anglais ; 5) ne pas avoir d'antécédents criminels qui empêchent une demande de naturalisation ; 6) avoir une connaissance sommaire du Canada. Le serment de citoyenneté prêté lors de la cérémonie de naturalisation symbolise la loyauté envers le Canada et le respect des lois en vigueur et des obligations attachés à la citoyenneté. Des obligations existent tant que le citoyen binational réside sur le territoire canadien, mais deviennent « dormantes » s'il réside à l'étranger ; cela est en général valable pour la majorité des cas de double citoyenneté.

### 2.2.2. *Les droits et obligations des binationaux français*

De même qu'au Canada, le binational a des obligations en tant que citoyen français s'il réside en France. Il n'est d'ailleurs, aux yeux des autorités françaises, que citoyen français, c'est-à-dire citoyen exclusif (de la Pradelle, 2002). La France se réserve le droit de ne pas exercer sa protection diplomatique contre l'État dont dépend le double citoyen. L'État se réserve aussi le droit de déchéance de citoyenneté dans plusieurs cas de figure, par exemple pour fraude ou espionnage. Le double citoyen français peut renoncer à sa citoyenneté

française par déclaration volontaire, ou à la suite de changements de sa situation. Cependant, Géraud de la Pradelle (2002) souligne qu'il est paradoxal que l'État soit plus souple dans la reconnaissance formelle de la double citoyenneté, mais laisse les tribunaux et l'administration ignorer ses effets.

Nous remarquons ainsi des divergences frappantes entre le Canada et la France. Toutefois, en 2009 et 2010, des mesures discriminatoires contre des binationaux ont été prises dans chaque pays.

### 3. LA DOUBLE CITOYENNETÉ PERÇUE COMME UNE CITOYENNETÉ DÉVIANTE : LA STIGMATISATION DE « PARACITOYENS »

La double citoyenneté est interprétée, dans les deux cas évoqués dans ce chapitre, comme une citoyenneté apocryphe, une citoyenneté déviante. Ainsi, ces binationaux sont stigmatisés, de sorte que leur statut de citoyen est remis en question (3.1). Pour cette raison, nous suggérons de les qualifier de « paracitoyens » (3.2).

#### 3.1. Le double citoyen, un citoyen déviant

Trois approches de la sociologie de la déviance sont utilisées à présent pour appréhender la supposée déviance des binationaux, qu'ils résident sur le territoire national ou à l'étranger. En premier lieu, le néologisme *dangerization* a été forgé par Michalis Lianos et Mary Douglas. Ces chercheurs considèrent que la déviance – entendue comme déviance morale – est substituée par le risque – entendu comme probabilité que ce risque survienne. Des « systèmes, stratégies et tactiques fondées sur la suspicion et soutenues par des probabilités » traduisent le besoin que notre société a de minimiser tout risque en vue d'assurer sa sécurité (Lianos et Douglas, 2000). Une des conséquences est de diviser la réalité sociale en une zone sûre et une zone à risque, ce qui conduit à approfondir les discriminations vis-à-vis des individus désignés comme présentant un risque pour le reste de la société (Deutschmann, 2007, p. 398-401). Dans cette perspective, il est possible d'analyser les mesures prises par le gouvernement fédéral canadien pour limiter la transmission de la nationalité par filiation : les Canadiens à l'étranger qui ne montreraient pas de preuves de leur attachement au Canada (par la résidence, notamment) feraient courir un risque à la société canadienne. Il est par conséquent souhaité de les exclure. En France, les « mariages gris » représentent un délit qui permet de poursuivre pénalement les époux soupçonnés de mariage de complaisance, notamment dans le but de transmettre la citoyenneté française.

Deuxièmement, Howard Becker représente un des sociologues interactionnistes de l'étiquetage ou *labelling theory*. Il avance que la déviance est la conséquence de réponses émanant de tiers concernant l'acte d'une personne. Cette personne peut ne pas avoir commis d'acte déviant ou avoir violé une règle, mais elle peut avoir été néanmoins étiquetée comme déviant (1963, p. 9). Ainsi, il est possible de remarquer que certains actes ont été perçus comme déviant par une partie de l'opinion publique canadienne (l'évacuation de citoyens ayant peut-être la double citoyenneté libano-canadienne et résidant au Liban en 2006), alors que – paradoxalement – des règles avaient été appliquées par le gouvernement canadien (assistance consulaire à la discrétion du ministre dont les frais doivent être remboursés par les bénéficiaires<sup>2</sup>). Macklin et Crépeau décrivent utilement la manière dont ce problème a été forgé de toutes pièces par les médias canadiens, sans apporter aucune donnée statistique ni d'élément tangible – ce qui aurait été d'ailleurs extrêmement ardu. En outre, seuls les médias canadiens ont critiqué l'évacuation de leurs ressortissants lors du conflit entre Israël et le Hezbollah, pour des motifs fiscaux ou l'exercice d'une prétendue citoyenneté de complaisance. Enfin, cet étiquetage d'une catégorie de citoyens ne s'est pas produit lors de l'évacuation de citoyens canado-haïtiens, à la suite du tremblement de terre de 2010 (Macklin et Crépeau, 2010, p. 21-22).

Finalement, la théorie dramaturgique représente une autre branche de la théorie interactionniste (Goffman, 1959; 1963; 1967) qui peut être utilisée pour analyser les problèmes apparemment soulevés par la double citoyenneté. Cette théorie mobilise des concepts empruntés au champ théâtral, par exemple rôle, devant de la scène, coulisses, accessoires, etc. En d'autres termes, nous sommes des acteurs qui interprétons des rôles dans des cadres différents, en espérant faire à chaque fois une prestation convaincante. Le cas des citoyens libano-canadiens illustre ainsi le « travail identitaire » (Goffman, 1959) déployé par les journalistes et commentateurs des médias pour construire une représentation idéalisée de la citoyenneté canadienne : le citoyen canadien modèle paye ses impôts et réside au Canada. Par ailleurs, le citoyen canadien, s'il doit occuper une charge publique de haut rang, renonce, le cas échéant, à sa double citoyenneté (Macklin et Crépeau, 2010, p. 19-26) –, ce qui renvoie aux procès d'intention adressés à l'ancien leader libéral Stéphane Dion et à la gouverneure générale du Canada Michaëlle Jean. Pour être efficace, cette prestation doit stigmatiser une catégorie imaginaire de la population canadienne qui se situe entre le citoyen et l'immigrant. Comment appréhender cette catégorie ?

---

2. Voir Affaires étrangères et Commerce international Canada (2010). *Evacuations – FAQ*. <<http://www.voyage.gc.ca/faq/evacuations-fra.asp>>, consulté le 30 novembre 2010.

### 3.2. Les binationaux : des « paracitoyens » ?

Dans les années 1990, Thomas Hammar réintroduit le concept de *denizen*<sup>3</sup> dans le cadre de l'Europe communautaire. L'utilisation de ce terme se réfère aux travailleurs migrants qui se sont installés dans les années 1960 en Europe de l'Ouest pour trouver un emploi, dans une perspective de longue durée (Hammar, 1990, 1994; Joppke, 1998). Ce terme renvoie à une situation intermédiaire entre citoyen et étranger, un statut qui ne conduit pas automatiquement à celui de citoyen (Walker, 2008). Au Canada, par exemple, la « résidence permanente » peut être assimilée au statut de *denizenship* – tout comme d'autres statuts que nous n'évoquons pas ici<sup>4</sup>. En France, les différents types de cartes de séjour montrent la variété de *denizens* qui peuvent exister. Cela tranche avec le concept original de *denizenship*, introduit par la *common law* britannique au XIII<sup>e</sup> siècle, qui désigne le statut accordé à un étranger de jouir de certains privilèges de sujets britanniques, par exemple le droit de possession de terres (Walker, 2008). En outre, les enfants nés après l'acte de *denization* peuvent hériter de ces terres, contrairement au statut de sujet naturalisé qui permet à des enfants nés antérieurement à l'acte de naturalisation d'en hériter, ainsi que d'acheter et de posséder des terres. Néanmoins, le statut de *denizen* n'oblige pas de prêter serment, ce qui permet aux juifs et aux catholiques romains de bénéficier de ce statut. Il faut noter que le statut de *denizen* est accordé de manière discrétionnaire par la Couronne. Il a évolué au fil des siècles, pour exclure la possibilité d'occuper certaines charges publiques au XVIII<sup>e</sup> siècle (Karatani, 2003, p. 50-51).

Cela est utile pour tenter de définir la catégorie qui nous préoccupe ici, et qui inclut des citoyens canadiens et des citoyens français : ils ne sont par conséquent ni *denizens*, ni étrangers et sont présumés détenir une double citoyenneté. Nous proposons de les appeler des « paracitoyens ». Le rappel sociohistorique que nous avons brièvement décrit plus haut révèle que plusieurs reproches adressés aujourd'hui à des binationaux au Canada et en France sont en fait puisés dans des répertoires juridico-politiques particuliers, puis réinterprétés en fonction des préoccupations actuelles. Ainsi, malgré les différences historiques et juridiques marquées entre le Canada et la France, il est possible de dresser plusieurs éléments similaires dans les stigmatisations récentes de binationaux. D'abord, le principe d'allégeance naturelle et

3. *Denizen* est traduit parfois par « aubain » en français, bien que cette traduction semble inappropriée sur un plan juridique, puisque *denizen* et aubain renvoient à deux concepts juridiques différents en *common law* et droit civil. Patrick Weil suggère plutôt que *denizen* est équivalent au statut d'admis à domicile, c'est-à-dire un statut intermédiaire entre résident et naturalisé (Weil, 2002, p. 32).

4. Dans le cas du Canada, on peut mentionner sans être exhaustif le statut de résident temporaire dans le cadre d'études ou dans celui d'un travail ; en France, il existe plusieurs statuts, notamment celui lié à un séjour temporaire, celui de résident, ou celui de retraité.

indélébile en *common law* de même que celui d'allégeance perpétuelle du Français à la France renvoient à l'idée qu'avoir une autre ou une seconde nationalité est contre-nature, analogue à une possible trahison ; cette conception perdure aujourd'hui. De plus, les citoyens doivent être disciplinés, soit par le savoir, ce qui inclut l'apprentissage de la langue, de l'histoire et des institutions (avec des historiographies officielles prescrites par le gouvernement en place, cf. loi canadienne sur l'immigration de 2009 ; cf. loi française de 2010 relative à l'immigration, à l'intégration et à la nationalité qui prévoit « le renforcement des exigences de maîtrise linguistique pour être naturalisé Français »), soit par le droit qui peut restreindre le champ d'application de la citoyenneté (au Canada, par la loi sur la citoyenneté de 2009 qui limite la transmission de la citoyenneté par filiation à la seconde génération à l'étranger ; en France, par la loi de 2010 qui prévoit par exemple, dans son article 3 bis, « l'extension des motifs de déchéance de nationalité française aux personnes condamnées pour meurtre ou violences ayant entraîné la mort dans l'intention de la donner commis contre des dépositaires de l'autorité publique », ou qui criminalise les « mariages blancs »).

Les gouvernements canadiens et français s'efforcent ainsi de donner le sentiment à la population, pour des motifs idéologiques ou électoraux, que les conséquences de la mondialisation et de l'immigration en matière de citoyenneté restent pleinement sous le contrôle des pouvoirs publics. Un des biais de cette politique est de « surveiller et punir » les binationaux. Or, s'agissant de la double citoyenneté dans chacun de ces pays, cela reste illusoire puisque les données quantitatives restent largement méconnues et approximatives.

## CONCLUSION

Quel est l'impact de ces mesures restrictives sur ces « paracitoyens » – ces binationaux canadiens résidant à l'étranger et ces binationaux français résidant en France –, en particulier en ce qui concerne la construction de chaque communauté politique ? Il est d'abord probable que cette stigmatisation se retourne contre chaque communauté politique nationale, dans la mesure où chacune est perçue par l'opinion publique internationale comme plus obtuse – la communauté politique canadienne se présentant comme une communauté de citoyens intransigeants et exclusifs, et la communauté politique française comme une communauté de citoyens fermés aux concitoyens de couleur. En second lieu, établir des règles draconiennes pour réguler la double citoyenneté semble témoigner d'un passéisme doucereux et d'une incompréhension de la réalité contemporaine : de ce point de vue, chaque communauté politique paraît maladroite dans son traitement simpliste et absurde de la question de

la double citoyenneté, qui devrait plutôt être analysée dans sa complexité, à la fois sur le plan national et sur le plan transnational (Østergaard-Nielsen, 2003).

Pour Jonathan Seglow, imposer aux migrants une variété de conditions à l'accèsion de la citoyenneté ne repose pas seulement sur le principe de souveraineté démocratique, mais aussi sur un fondement de justice : en effet, ne pas accorder à des migrants la possibilité d'accéder – ou d'accéder aisément – à la citoyenneté du pays d'accueil constitue un préjudice (Seglow, 2003). Il faudrait ajouter que les conditions liées à la perte de la citoyenneté devraient aussi respecter un fondement similaire de justice.

## BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, C.G. (2008). « A long-standing canadian tradition: Citizenship revocation and second-class citizenship under the liberals, 1993-2006 », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 42, n° 3, p. 80-105.
- Bauböck, R. (2005). « Expansive citizenship – Voting beyond territory and membership », *PS: Political Science & Politics*, vol. 38, n° 4, p. 683-687.
- Benhabib, S., I. Shapiro et D. Petranovic (dir.) (2007). *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloemraad, I. (2000). « Citizenship and immigration a current review », *Journal of International Migration and Integration / Revue de l'intégration et de la migration internationale*, vol. 1, n° 1, p. 9-37.
- Bloemraad, I. (2007). « Much ado about nothing? The contours of dual citizenship in the United States and Canada », dans T. Faist et P. Kivisto (dir.), *Dual Citizenship in Global Perspective*, New York, Palgrave Macmillan.
- Brodie, J. (2002). « Three stories of Canadian citizenship », dans D.E. Chunn, R.J. Menzies et R.L. Adamoski (dir.), *Contesting Canadian Citizenship: Historical Readings*, Peterborough, Broadview Press, p. 43-67.
- Chattou, Z. (2002). *La double nationalité en question: enjeux et motivations de la double appartenance*, Paris, Karthala.
- De la Pradelle, G. (2002). « Dual nationality and the French citizenship tradition », dans R. Hansen et P. Weil (dir.), *Dual Nationality, Social Rights, and Federal Citizenship in the U.S. and Europe: The Reinvention of Citizenship*, New York, Berghahn Books, p. 191-212.
- Duez, D. (2008). « La "crise" de l'Union et les apories de la sécurité intérieure européenne », dans M. Dony et A. Weyembergh (dir.), *L'Union européenne: la fin d'une crise?*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles, p. 69-84.
- Faist, T. (2000). « Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n° 2, p. 189.
- Faist, T. (2008). « Dual citizenship in an age of mobility », dans Bertelsmann Stiftung et Migration Policy Institute and European Policy Centre (dir.), *Delivering Citizenship. The Transatlantic Council on Migration*, Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung.

- Faist, T. et P. Kivisto (dir.) (2007). *Dual Citizenship in Global Perspective: From Unitary to Multiple Citizenship. Migration, Minorities, and Citizenship*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Faist, T. et E. Özveren (dir.) (2004). *Transnational Social Spaces: Agents, Networks, and Institutions. Research in Migration and Ethnic Relations Series*, Aldershot, Ashgate.
- Galloway, D. (2000). «The dilemmas of Canadian citizenship law», dans D.B. Klusmeyer et T.A. Aleinikoff (dir.), *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, p. 82-118.
- Gentil, B. (2008). «La population française à l'étranger», *Futuribles*, n° 343, p. 21-40.
- Gerring, J. (2007). *Case Study Research: Principles and Practices*, New York, Cambridge University Press.
- Groupe d'information et de soutien des immigrés – GISTI (2010). *Étrangers: conditions d'accueil et traitement des dossiers à la préfecture de Bobigny: l'indignité!*, Paris, GISTI.
- Hammar, T. (1990). *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot, Avebury.
- Hammar, T. (1994). «Legal time of residence and the status of immigrants», dans T. Bauböck (dir.), *From Aliens to Citizens. Redefining the Status of Immigrants in Europe*, Vienne, European Centre.
- Hansen, R. et P. Weil (dir.) (2002). *Dual Nationality, Social Rights, and Federal Citizenship in the U.S. and Europe: The Reinvention of Citizenship*, New York, Berghahn Books.
- Hirschi, T. (1969). *Causes of Delinquency*, Berkeley, University of California Press.
- Howard, M.M. (2006). «Comparative citizenship: An agenda for cross-national research», *Perspectives on Politics*, vol. 4, n° 3, p. 443-455.
- Jenson, J., E. Remacle et B. Marques-Pereira (dir.) (2007). *L'état des citoyennetés en Europe et dans les Amériques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Joppke, C. (1998). «Immigration challenges the Nation-State», dans C. Joppke (dir.), *Challenge to the Nation-State: Immigration in Western Europe and the United States*, Oxford, Oxford University Press.
- Kalekin-Fishman, D. et P. Pitkänen (dir.) (2008). *An Emerging Institution? Multiple Citizenship in Europe, Views of Officials*, Berne, Peter Lang.
- Karatani, R. (2003). *Defining British Citizenship. Empire, Commonwealth and Modern Britain*, Londres, Frank Cass.
- Klusmeyer, B.D. et T.A. Aleinikoff (dir.) (2000). *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace.
- Kymlicka, W. (2003). «Immigration, citizenship, multiculturalism: Exploring the links», dans S. Spencer (dir.), *The Politics of Migration: Managing Opportunity, Conflict and Change*, Oxford, Blackwell, p. 195-208.
- Kymlicka, W. (2004). «Citizenship, communities and identity in Canada», dans J. Bickerton et A.G. Gagnon (dir.), *Canadian Politics: Fourth Edition*, Peterborough, Broadview Press, p. 35-54.
- Le Saout, D. et A. Kadri (2008). «Public authorities in France and social representations of dual nationality», dans D. Kalekin-Fishman et P. Pitkänen (dir.), *An Emerging Institution? Multiple Citizenship in Europe, Views of Officials*, Berne, Peter Lang, p. 79-90.
- Margiotta, C. et O. Vonk (2010). *Nationality Law and European Citizenship: The Role of Dual Nationality*, EUI Working Papers RSCAS 2010/66, Florence, European University Institute.
- Migreurop (2010). *Aux frontières de l'Europe. Contrôles, enfermements, expulsions. Rapport 2009-2010*, Paris, Migreurop.

- Østergaard-Nielsen, E. (2003). «The politics of migrants' transnational political practices», *International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 760-786.
- Przeworski, A. et H. Teune (1970). *The Logic of Comparative Social Inquiry*, New York, Wiley.
- Sala-Molins, L. (1998). *Le code noir : ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses universitaires de France.
- Seglow, J. (2007). «Quatre théories d'acquisition de la nationalité», *Raisons politiques*, vol. 26, n° 2, p. 149.
- Shevchuk, Y.I. (1996). «Dual citizenship in old and new dtates», *European Journal of Sociology*, vol. 37, n° 1, p. 47-73.
- Soysal, Y. (1997). «Changing citizenship in Europe: Remarks on postnational membership and the Nation State», dans D. Cesarini et M. Fulbrook (dir.), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Londres, Routledge.
- Tarrow, S. (2010). «The strategy of paired comparison: Toward a theory of practice», *Comparative Political Studies*, vol. 43, n° 2, p. 230-259.
- Vertovec, S. (1999). «Conceiving and researching transnationalism», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 2, p. 447.
- Walker, N. (2008). *Denizenship and the Deterritorialization in the EU*, EUI Working Papers LAW 2008/08, Florence, European University Institute.



# LES QUESTIONS DE CITOYENNETÉ, DE DIVERSITÉ ET DE NATION EN RÉFÉRENCE AU RÉCENT DÉBAT SUR L'IDENTITÉ NATIONALE EN FRANCE

Catherine Wihtol de Wenden

## RÉSUMÉ

*La France a une longue expérience des migrations confrontées à un modèle de citoyenneté républicain, faisant peu de place à la diversité. Dans le même temps, c'est un pays multiculturel dans sa composition même, compte tenu de l'étendue de son territoire, de la variété des populations et des cultures qui le composent, de ses départements et territoires outre-mer (DOM/TOM) et de sa diversité religieuse. La citoyenneté dite « à la française », quelque peu caricaturée outre-Atlantique comme un pays jacobin, sécularisé, centralisé et fermé à tout multiculturalisme, a été fortement questionnée au cours de ces vingt dernières années par l'Europe et par l'immigration dans un contexte mondialisé, ce qui en fait une citoyenneté évolutive qui s'est ouverte à la diversité. Comment ces différents paramètres s'articulent-ils ? Comment la citoyenneté compose-t-elle avec la diversité et comment le débat sur l'identité nationale a-t-il manqué son objectif sans rien apporter de nouveau à un questionnement pourtant central ? L'hypothèse est dans la rigidification du débat sur l'identité nationale, qui s'est éloigné de la mutation des contenus de la citoyenneté vis-à-vis de l'immigration, de l'Europe et du cosmopolitisme du contexte mondial.*

Le récent débat sur l'identité nationale en France, lancé fin 2009 par Éric Besson, ministre de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire, était en partie destiné, après l'échec de l'opération largement médiatisée de l'évacuation des Afghans de Sangatte (lieu où s'était constituée une « jungle » de jeunes campant face à la mer dans l'espoir d'emprunter le train qui prend le tunnel sous la Manche pour le Royaume-Uni) et du renvoi de quelques-uns au pays d'origine, à donner un contenu à son long titre ministériel, dans un créneau, l'identité nationale, qui n'avait jusque-là pas été rempli par son prédécesseur Brice Hortefeux. Il venait satisfaire une partie de l'extrême droite dont le thème de l'identité nationale est une des constantes depuis 1985 et cristalliser une série d'interrogations sur le devenir de l'identité dans un contexte marqué par l'immigration. Il aurait pu être l'occasion d'un riche échange d'idées et d'écrits sur la citoyenneté et la communauté politique revisitées en ce début du *xxi*<sup>e</sup> siècle où le monde est entré en mobilité et où l'Europe se découvre un continent d'immigration malgré lui. Or, il n'en a rien été. Boudé par les intellectuels et par une large partie de l'opinion publique, il s'est réfugié dans les préfectures et s'est terminé par un compte rendu en circuit fermé.

Pourtant, la France, le plus ancien pays d'immigration en Europe puisque celle-ci, à la différence des pays voisins, a débuté dans la seconde moitié du *xix*<sup>e</sup> siècle, a une longue expérience des migrations confrontées à un modèle de citoyenneté républicain, faisant peu de place à la diversité. Dans le même temps, c'est un pays multiculturel dans sa composition même, compte tenu de l'étendue de son territoire (le plus grand parmi l'Europe des 27), de la variété des populations et des cultures qui le composent, de ses DOM/TOM et de sa diversité religieuse. L'islam est la seconde religion du pays avec plus de cinq millions d'habitants de culture musulmane, ce qui en fait le premier pays pour le nombre de musulmans parmi les pays européens.

Enfin, la citoyenneté dite « à la française », quelque peu caricaturée outre-Atlantique comme un pays jacobin, sécularisé, centralisé et fermé à tout multiculturalisme, a été fortement questionnée au cours de ces vingt dernières années par l'Europe et par l'immigration dans un contexte mondialisé, ce qui en fait une citoyenneté évolutive qui s'est ouverte à la diversité.

Comment ces différents paramètres s'articulent-ils ? Comment la citoyenneté compose-t-elle avec la diversité et comment le débat sur l'identité nationale a-t-il manqué son objectif sans rien apporter de nouveau à un questionnement pourtant central ? L'hypothèse est dans la rigidification du débat sur l'identité nationale, qui s'est éloigné de la mutation des contenus de la citoyenneté vis-à-vis de l'immigration, de l'Europe et du cosmopolitisme du contexte mondial.

## 1. DES DÉBATS SUR L'IDENTITÉ NATIONALE

### 1.1. Identité nationale et identité française

Ce n'est pas la première fois que la France en 2010 a débattu sur son identité nationale. Tout d'abord, il convient de distinguer entre l'identité nationale, née de la référence à la nation, et l'identité française, qui se réfère à la France sur la longue durée, des Gaulois à aujourd'hui en passant par la monarchie et l'empire.

La nation naît historiquement à Valmy, en 1792, quand les armées révolutionnaires du général Dumouriez et du général Kellerman crient : « Vive la nation », face à l'armée prussienne vaincue. Goethe, qui observait l'événement, a dit qu'une idée neuve était née en Europe. La nation renvoie à la naissance d'une communauté politique nouvelle, sans référence dans le cas français à une appartenance ethnique ou territoriale, mais fondée sur des idéaux communément partagés : les valeurs promues par les Lumières et par la Révolution française, de liberté, d'égalité et de fraternité. Plus tard, s'y ajoutera la laïcité, avec la séparation de l'Église et de l'État en 1905. La nation est quelque peu mise entre parenthèses sous les deux empires et la Restauration, et bien que les armées napoléoniennes aient largement véhiculé les idées révolutionnaires en Europe, ce n'est que sous la Troisième République que la définition de la nation sera à nouveau à l'ordre du jour. En 1882, Ernest Renan, dans un discours célèbre à la Sorbonne intitulé *Qu'est-ce qu'une nation ?*, définit ainsi l'identité nationale à la française : « Une nation est un âme, une volonté de vivre ensemble [...] un plébiscite de tous les jours [...] la possession en commun d'un riche legs de souvenirs. Faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. Voilà le capital social sur lequel on assied une identité nationale », s'opposant ainsi à Fichte qui, dans un discours sur la nation allemande, décrit celle-ci à la même date comme une culture et un peuple. Marianne contre Germania : l'identité française s'est ainsi largement définie à cette époque par référence et par opposition au modèle proposé par l'Allemagne, et réciproquement. Ce modèle républicain et jacobin sera largement véhiculé par l'école primaire, laïque, gratuite et obligatoire sur le territoire français et dans ses colonies, et servira à revendiquer l'Alsace-Lorraine perdue en 1870. Mais le nationalisme naissant, sous l'influence de l'extrême droite de Maurice Barrès et surtout de l'Action française avec Charles Maurras, tend à tourner le dos à la nation républicaine en mettant l'accent sur la terre, les ancêtres, les territoires (Maurice Barrès), ou sur la France de la monarchie (Charles Maurras) (Touchard, 1965). Un nationalisme de droite va alors se construire progressivement contre la nation, promue par le patriotisme jacobin. Ce clivage se brouille quelque peu avec la Première Guerre mondiale contre l'ennemi allemand commun, mais réapparaît durant l'entre-deux-guerres avec la naissance des fascismes.

Un autre moment clé de redéfinition de la nation apparaît durant le régime de Vichy : il s'agit alors de contrer la définition républicaine de celle-ci par l'accent mis sur les régions qui composent la France, les ethnies, les coutumes, les terroirs, une tendance déjà apparue sous le Second Empire et la Troisième République avec les régionalismes qui mettaient en avant la réhabilitation des langues régionales perdues (l'occitan par Frédéric Mistral et, plus tard, la valorisation de la terre par Jean Giono, le breton, l'alsacien) (Héraud, 1964). La France des ethnies est souvent prônée par les ennemis de la république et utilisée, en Alsace, par les courants proches du national-socialisme. Elle met l'accent sur la diversité culturelle des régions et des langues contre la centralisation jacobine. Mais la soumission du régime du maréchal Pétain à l'occupation et la collaboration avec l'Allemagne nazie donnera peu de crédit à ce nationalisme identitaire, régionaliste et droitier. Une nouvelle définition consensuelle de la nation tend à renaître autour de la résistance, sur laquelle s'appuie le général De Gaulle pour refonder le mythe de la nation en armes contre l'ennemi. Le gaullisme se construit sur cette idée de nation revisitée. Dans le même temps, le régionalisme passe à gauche, avec des penseurs comme Robert Lafont et la mise en scène et en actes du thème du retour à la terre (« vivre et travailler au pays ») des soixante-huitards (mobilisation dans le Larzac contre l'occupation par l'armée en 1973). Des mouvements bretons et occitans s'illustrent à fustiger la centralisation contre les minorités, forts de l'émergence du droit des minorités prôné par le Conseil de l'Europe et les Nations Unies.

## 1.2. Le retour de l'identité nationale

Les Trente Glorieuses (1945-1974) innovent peu sur le chapitre de la citoyenneté, de la diversité et de la nation, car la France est mobilisée par la modernisation économique, par l'Europe et par la décolonisation, elle-même porteuse de déchirures en Algérie, ce qui indirectement questionne à son tour la nation française avec l'Organisation armée secrète (OAS) et l'arrivée des Pieds-Noirs. Ce n'est qu'au début des années 1980, avec la montée en puissance électorale du Front national, que la nation revient sur l'agenda politique. Le Club de l'horloge, organe de réflexion de l'extrême droite, commence à utiliser l'immigration comme repoussoir contre lequel peut se construire la nation. Avec deux ouvrages publiés, un en 1985, *La préférence*, l'autre en 1987, *Être français, cela se mérite*, Jean-Yves Le Gallou fustige : « les Français de papier, les Français malgré eux », pointant l'immigration maghrébine, assimilée aux Alsaciens Lorrains engagés « malgré eux » qui se sont battus du côté allemand pendant les deux guerres mondiales : la seconde génération serait des Français malgré eux qui ne méritent pas de l'être et auxquels la droite extrême dénie la qualité de Français. En novembre 1985, le *Figaro*

*magazine* publie un dossier intitulé : « Serons-nous encore Français dans trente ans ? » avec en couverture une Marianne voilée. Jeanne d'Arc, parce qu'elle a « bouté les Anglais hors de France », devient l'héroïne de l'extrême droite. La gauche alors au pouvoir répond en 1985 par un ouvrage d'Espace 1989, une association animée par Roland et Françoise Castro sur *L'identité française*, insistant sur les valeurs républicaines et jacobines de la nation. Ce débat va se poursuivre sous la forme d'un long débat de plus de six ans sur la réforme du droit de la nationalité, entamé par une Commission des sages présidée par Marceau Long en 1987. Ses propositions ne seront pas suivies pour cause d'élections présidentielles en 1988 : la question posée à la Commission portait pour l'essentiel sur l'opportunité de restreindre l'accès automatique à la nationalité française des jeunes issus de l'immigration nés en France métropolitaine et vivant sur le territoire français. La centaine d'auditions auxquelles a procédé la Commission a plutôt tendu à répondre par la négative, les jeunes issus de l'immigration et leurs associations auditionnés affirmant leur appartenance à la nation par la socialisation, l'enracinement local et la participation associative. C'est la Loi Pasqua-Méhaignerie de 1993 qui réformera le Code de la nationalité par rapport à sa version de 1973 en restreignant le droit du sol, un thème cher au Front national, au profit du droit du sang : l'accès à la nationalité doit procéder d'une démarche volontaire et certaines condamnations en ferment l'accès. Enfin, par une loi de 1998 (Loi Guigou), le droit de la nationalité est à nouveau modifié dans le sens d'un retour à l'équilibre entre droit du sol et droit du sang rétablissant l'accès automatique à la nationalité française pour les jeunes issus de l'immigration nés en France et y ayant vécu cinq ans au moins dans les années qui précèdent leur majorité. Mais la Commission des sages de 1987 et les débats associatifs du mouvement beur qui ont accompagné la période ont été riches d'une large réflexion sur la nation et la citoyenneté. Qu'est-ce qu'être Français ? Peut-on être Français et musulman ? (Cesari, 1996 ; Etienne, 1991). La citoyenneté y est dissociée de la nationalité, car on peut être citoyen par la participation concrète aux affaires de la cité et par la socialisation locale enracinée dans le territoire où l'on a vécu sans être un national. Cette dissociation entre le national et le citoyen permettait aussi de revendiquer le droit de vote local pour les étrangers non européens, une revendication pendante depuis 1975. Un renversement de positions s'est opéré : le thème de la terre, des racines, des ancêtres (qui ont combattu pour la France lors des deux guerres mondiales dans les forces coloniales) a été repris par les défenseurs du droit du sol, à gauche, et dans le mouvement associatif dans des termes que n'aurait pas reniés Maurice Barrès, tandis que les défenseurs du droit du sang ont valorisé, à droite, la filiation, c'est-à-dire le droit du sang, une conquête révolutionnaire inscrite dans le code civil napoléonien contre le droit du sol de l'Ancien Régime. Le droit de la nationalité est resté inchangé depuis 1998 et aucun débat n'a cherché désormais à le remettre à l'avant-scène (Wihtol de Wenden, 1995).

L'extrême droite poursuit sa campagne sur les «valeurs», s'approprie la cocarde tricolore lors de fêtes «bleu, blanc, rouge», célèbre Jeanne d'Arc le premier mai, dans une confusion entre la nation, héritage révolutionnaire, et «la France éternelle». Les thèmes de l'immigration, de l'islam, de la délinquance et de l'insécurité sont toujours à l'ordre du jour. La gauche (de 1997 à 2002), puis la droite au pouvoir cherchent à y répondre en voulant conforter l'opinion sur les thèmes sécuritaires, luttant contre les «incivilités» (Jean-Pierre Chevènement), «la racaille», les banlieues qu'il faut «nettoyer au karcher» (Nicolas Sarkozy). Un fossé se creuse autour des «origines» dans la nation française, pourtant définie autour d'un projet de communauté politique fait de valeurs communes. Les enquêtes de terrain font apparaître un racisme différentialiste, selon l'expression de Michel Wieviorka (1998): certains se définissent comme «Français de souche» contre des Français qui ne le seraient pas, ou le seraient moins qu'eux à leurs yeux. Un débat d'idées s'instaure autour de la part des origines dans la mesure des parcours d'intégration entre les démographes Hervé Le Bras et Michèle Tribalat à propos d'une grande enquête qu'elle a menée en 1992 (Tribalat, 1995). Contrôles d'identité, bavures policières, gardes à vue abusives frappent en priorité les jeunes issus de l'immigration dits «visibles», c'est à dire de couleur, soupçonnés par là même occasion d'être des intrus dans la nation dont ils ne partageraient pas les mêmes valeurs (Body-Gendrot et Wihtol de Wenden, 2003). Le sifflement de *La Marseillaise* lors de matchs sportifs ajoute à l'idée qu'il faut renforcer l'instruction civique. La France est dans une configuration politique où une partie des Français pense que d'autres Français ne le sont pas vraiment parce qu'issus de l'immigration, visibles, de culture musulmane, avec des allégeances douteuses à l'égard du terrorisme islamiste (Bertossi et Wihtol de Wenden, 2007). Un thème développé à propos des juifs dans des périodes antérieures (affaire Dreyfus, Vichy).

C'est dans ce contexte que s'installe le débat sur l'identité nationale, lancé par Éric Besson fin 2009. Il voulait qu'un large débat ait lieu en France sur ce thème, avec des visées électoralistes, mais le choix de mener ce débat dans les préfectures en a quelque peu minimisé la portée. Après quelques mois, le débat s'épuise et se focalise sur l'islam, les foulards, la burqa, un nouveau thème lancé à l'été 2009. Un projet de loi visant à interdire la burqa dans l'espace public est finalement abandonné, après avis contraire du Conseil d'État. Des jeunes issus de l'immigration sont sollicités dans le débat préfectoral pour apporter un discours citoyen, comme gage de bonne conduite. La plupart des universitaires conviés vont décliner l'invitation, compte tenu de son caractère convenu dans un espace contraint. Le grand débat n'a pas eu lieu, l'opinion publique semble s'en être désintéressée ou l'avoir désavoué, l'estimant inopportun. Au printemps 2010, le débat s'achève discrètement sur un échec. Le ministre de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité

nationale et du Développement solidaire se met alors en scène sur ce dernier thème, en se produisant dans des conférences publiques sur le codéveloppement pour donner plus de légitimité aux accords bilatéraux de réadmission des sans-papiers qu'il a conclus avec quatorze pays d'origine en échange de politiques de développement. Enfin, durant l'été 2010, à la suite des affrontements entre jeunes des quartiers sensibles, gens du voyage et policiers, Nicolas Sarkozy parle de déchoir de la nationalité française des délinquants d'origine étrangère, une pratique qui s'est développée avec les juifs sous le régime de Vichy.

## 2. À LA CITOYENNETÉ ET À LA DIVERSITÉ

### 2.1. La citoyenneté, une notion évolutive

En France, la nation renvoie à la citoyenneté, puisque c'est la définition de celle-ci lors de la Révolution française qui a permis la naissance (d'où le terme) d'un homme nouveau, l'homme révolutionnaire, puis le citoyen attaché à la communauté politique que forme la nation. La philosophie des Lumières (Voltaire, Diderot, Montesquieu) et le contrat social (Rousseau) sous-tendent les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité. Citoyenneté et nation sont donc des notions plus philosophiques et politiques qu'ancrées dans un passé, une ethnie et une culture, même si l'histoire de la citoyenneté à la française fait aujourd'hui partie de cette culture et même si les Gaulois ont servi d'ancêtres fondateurs dans la narration de l'histoire de France par l'école républicaine. Si la citoyenneté n'est pas dissociable de la nation en France, elle s'est parfois dissociée de la nationalité (Koubi, 1995). Durant la Révolution française, on a pu être citoyen sans être national. Des étrangers, comme Anarcharis von Clootz ou Thomas Paine, ont été élevés à la « qualité » de citoyen comme acteurs de la Révolution et membres de la Convention. À l'inverse, des nationaux ont perdu leur qualité de citoyens (délinquants, malades mentaux), en ont été privés (femmes jusqu'en 1946) ou ont été considérés comme des traîtres à la nation (émigrés, prêtres non « jureurs »). La période coloniale a aussi multiplié les cas de ressortissants, indigènes ou juifs dépourvus de droits civiques, comme en Algérie. C'est pourtant la Troisième République qui a indissolublement lié le national au citoyen et enseigné les valeurs citoyennes et le patriotisme. Le lien national-citoyen a été remis en cause avec l'immigration et l'Europe. Dès 1975, la citoyenneté s'est progressivement dissociée de la nationalité dans les États européens qui ont accordé le droit de vote local et l'éligibilité à leurs ressortissants étrangers (Suède 1975, Pays-Bas 1985, Danemark 1981, Belgique 2000) et dans les pays de l'Europe des quinze pour les étrangers résidents de l'Union européenne (Traité de Maastricht, 1992). On peut donc être citoyen sans être national.

En France, la revendication du droit de vote local pour les étrangers a conduit, à l'aube des années 1980, à théoriser la dissociation de la citoyenneté d'avec la nationalité autour du thème de la citoyenneté de résidence dans le mouvement associatif civique. Le Traité de Maastricht a accentué cette brèche en lui conférant un fondement légal, car la France a dû modifier sa constitution dans ce sens en 1992 (Wihtol de Wenden, 1993).

Par ailleurs, le développement des cas de double nationalité liés à la mondialisation des flux migratoires amorce la fin du lien exclusif liant le citoyen à l'État-nation. Certains analysent cette évolution comme la fin du modèle westphalien : de même que l'État-nation a perdu son rôle de principal maître du jeu dans la maîtrise des flux migratoires et des frontières, le pluralisme commence à s'imposer comme modèle de société en Europe devant la diversité des populations en présence. Mais cette mutation est souvent vécue comme un défi, en France notamment où l'allégeance exclusive à l'État-nation, fondement du contrat social, et le mythe de l'homogénéité nationale ont nourri le credo républicain depuis plus d'un siècle.

Une proportion croissante des générations issues de l'immigration est composée de doubles nationaux à la faveur de leur naissance et de la durée de leur installation dans les pays d'accueil (droit du sol), tout en restant nationaux du pays de leurs parents (Weil, 2002). Le transnationalisme est de règle, grâce aux échanges économiques (réseaux économiques d'entreprises et de commerce, transferts de fonds, associations de codéveloppement) (Lacroix, 2005), familiaux (mariages, regroupement familial), religieux et culturels (médias, associations) qui entretiennent ou créent les liens. La citoyenneté devient elle-même transnationale (Bauböck, 1994 ; Soysal, 1995). Les allégeances multiples se déclinent, avec toutefois une prédominance de la relation au pays où on vit (Brouard et Tiberj, 2005). Si les références, influences, intrusions des pays d'origine (ou plus exactement des pays de départ des parents) peuvent être vivaces, elles s'estompent devant la priorité accordée par les générations issues de l'immigration au pays où elles sont nées, ont été scolarisées et deviennent des électeurs. Il en résulte une citoyenneté plurielle, transnationale, aux appartenances ethniques et religieuses parfois revendiquées.

Les formes de citoyenneté mises en avant sont le fruit d'un bricolage identitaire négocié avec le pays d'accueil. En France, depuis l'émergence des associations civiques issues de l'immigration nées dans les années 1980, la revendication de références multiples, d'intensité variable selon le contexte, sont parfois instrumentalisées au service d'une cause (l'antiracisme, la discrimination positive, le multiculturalisme) ou d'un rapport de forces. Le jeu sur la crainte d'un vote arabe ou musulman d'ailleurs plus imaginaire que réel est utilisé par les populations d'origine maghrébine qui « donnent le ton » en raison de leur nombre et de leur longue familiarité avec le système républicain

français pour rendre légitime leur présence sur l'échiquier politique. Mais tous les travaux montrent que le communautarisme est moins présent dans les comportements, de plus en plus diversifiés des populations immigrées et issues de l'immigration que dans l'esprit des pouvoirs publics, qui façonnent parfois un communautarisme « par défaut » pour gérer ces populations dans les contextes urbains difficiles : médiateurs, intermédiaires culturels, responsables associatifs et autres « Arabes de service » ont souvent pour rôle d'être des interlocuteurs auprès des pouvoirs publics, parlant au nom de communautés imaginaires. Ce mode de gestion est souvent inspiré du passé colonial (Wihtol de Wenden et Leveau, 2001). Le modèle de citoyenneté, hier unitaire, devient multiculturel, sans aller toutefois vers « l'invention » d'une citoyenneté multiculturelle comme au Canada et en Australie (Castles et Davidson, 2000) où le multiculturalisme est considéré comme le fondement de la démocratie et de la citoyenneté moderne.

## 2.2. La diversité, une lente prise de conscience

Une prise en compte tacite du phénomène migratoire comme composante de la population et de l'identité nationale s'exprime par l'introduction du thème de la diversité, une composante nouvelle de la citoyenneté en France proposée dans le discours des pouvoirs publics comme un moyen de lutte contre les discriminations à l'école, au travail, dans l'accès au logement, à l'hôpital, dans l'armée, même si la mise en œuvre est parfois plus lente et si la diversité est parfois un moyen de cacher la dimension sociale des fractures (Wiewiorka, 2008).

La citoyenneté s'ethnicise : on peut être citoyen et revendiquer des appartenances culturelles non nationales, être français et arabe, français et musulman et vivre de diverses manières ces identités multiples, mais des règles du jeu mettent des bornes aux formes d'expression collective. La loi de mars 2004 sur l'interdiction du port de signes religieux « ostensibles » à l'école en France fait partie de ce jeu de concessions et d'interdictions dans un pays qui compte plus de cinq millions de musulmans. À l'inverse, certaines identités ethniques ou religieuses cherchent un ancrage citoyen : les Berbères de France revendiquent les valeurs républicaines et leur langue a été reconnue comme langue de France. De même, on assiste à une « citoyennisation » de l'islam (Étienne, 1989) grâce au concours d'associations religieuses (dont la représentativité est cependant parfois contestée) qui dialoguent avec les pouvoirs publics sur la compatibilité de la pratique d'une religion minoritaire et importée dans le cadre national (avec le Conseil d'orientation de l'islam en France [CORIF], né en 1989 à l'initiative de Pierre Joxe, puis le Conseil français du culte musulman [CFCM], créé en 2002 par Nicolas Sarkozy alors ministre de l'Intérieur). La sécularisation qui prévaut sous le régime de la séparation

de l'Église et de l'État est souvent rappelée à travers le modèle de société proposé mais elle est aussi négociée selon des variantes souvent plus riches que l'image d'Épinal opposant l'intégration à la française au communautarisme et au multiculturalisme anglo-saxons, car la France est *de facto* multiculturelle (Wihtol de Wenden, 2004). Il en va ainsi par exemple à Mayotte où la polygamie est autorisée, dans les trois départements d'Alsace-Moselle, restés sous le régime concordataire de 1801 (Bas-Rhin, Haut-Rhin, Moselle), car ils ne faisaient plus partie de la France en 1905, de la Corse qui bénéficie d'un Parlement bien que la notion de « peuple corse » ait été repoussée en 1989 par le Conseil constitutionnel car « il n'existe qu'un peuple français ». Partout, mais diversement, la prise en compte de la diversité par les politiques publiques se fait jour, sous la pression d'une population métissée devenue citoyenne et électorale, de la crainte de l'ethnisation de la pauvreté et des formes de fractures conduisant à la radicalisation de l'islam.

Une mémoire de l'immigration commence à être revendiquée par des associations qui valorisent la mémoire, un musée de l'immigration a vu le jour à Paris en 2007, la Cité nationale pour l'histoire de l'immigration (CNHI), à l'initiative de Jacques Chirac après avoir été refusé en 2002 par Lionel Jospin, premier ministre. Sa devise initiale était « Leur histoire est notre histoire », autant d'indices de la prise en compte de la diversité des cultures qui sous-tendent la citoyenneté et de la distanciation que l'État opère à l'égard de la définition d'une nation homogène, aux allégeances exclusives et à la culture unitaire, y compris pour incorporer des groupes d'origine étrangère. C'est aussi une façon de marquer la lente prise de conscience que l'immigration fait partie de l'identité française.

C'est dans ce contexte que se définit le « vivre-ensemble ». Au terme d'assimilation, qui a prévalu, en France comme dans les grands pays d'immigration jusque dans les années 1960, les pouvoirs publics ont substitué celui d'intégration. Utilisé d'abord dans l'Algérie coloniale, le terme a été redécouvert en 1974 par Paul Dijoud, secrétaire d'État à l'immigration sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, pour constituer le nouvel objectif d'une politique migratoire qui fermait ses frontières à l'immigration de travail et qui s'était auparavant essentiellement préoccupée de l'entrée des travailleurs étrangers. Le concept de vivre-ensemble succédait ainsi à plusieurs décennies d'assimilation – une conception française consistant à incorporer individuellement les nouveaux arrivants en leur faisant abandonner dans la vie publique leurs valeurs et pratiques culturelles privées – et à une brève période où le terme d'insertion correspondait à une approche fonctionnelle de l'immigration offrant un apprentissage minimum des modes de vie dans le milieu d'accueil avant de repartir dans le pays d'origine.

Aujourd'hui, on emploie plutôt le terme de « vivre-ensemble », lancé en 1983 par la ministre des Affaires sociales Georgina Dufoux, défini par une meilleure cohésion sociale entre les populations en présence. Mais, à l'échelon européen, on tend à introduire le terme d'inclusion, assorti de critères exploratoires définis de manière consensuelle (« *inclusion index* ») mettant en avant des expériences originales significatives (« *best practices* »). Depuis le Traité de Lisbonne (décembre 2007), l'intégration, jadis de la compétence exclusive des États européens sous le régime de la subsidiarité, s'europanise et devient progressivement une compétence européenne traitée par la Commission européenne. La France, dominée par le modèle jacobin de la citoyenneté républicaine et de l'affirmation de l'égalité des droits, s'appuie sur deux instruments : l'ouverture, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de son droit de la nationalité marqué depuis le Code civil napoléonien par le droit du sang, à l'acquisition de la nationalité française par le droit du sol. Les réformes de 1889, 1927, 1945, 1973 (modifiant le texte du Code civil sur l'accès à la nationalité française) n'ont cessé d'élargir le droit du sol, la réforme de 1998 tendant plutôt à gommer les retours en arrière de celle de 1993 qui constituait par rapport à cette évolution une régression. Un autre instrument de l'intégration est la *politique de la Ville*, mise en œuvre à partir de 1990, qui mêle prévention et lutte contre les inégalités sociales grâce à une politique territorialisée de l'intervention publique dans les zones défavorisées sur des critères exclusivement sociaux. À certains égards, celle-ci s'apparente à une politique de discrimination positive, notamment en matière scolaire (zones d'éducation prioritaire [ZEP], créées au début des années 1980), mais où les critères ethniques ne sont pas officiellement pris en compte. Ce n'est que tardivement, en application de l'article 13 du Traité d'Amsterdam de 1997 repris dans la Charte des droits fondamentaux européens de 2000, que la lutte contre les discriminations a été institutionnalisée, le Fonds d'action sociale devenant le Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (FASILD) en 2002, et la Haute Autorité de lutte contre les discriminations (HALDE) créée en 2004. Mais la conception française de la citoyenneté fondée sur la proclamation de l'égalité des droits est souvent un obstacle à la reconnaissance effective des discriminations dans le vécu quotidien pour les populations dites « visibles ». Le Contrat d'accueil et d'intégration, expérimenté à partir de 2003, est aussi considéré officiellement comme un instrument supplémentaire de bonne insertion pour les nouveaux arrivants. Les attentats de Londres de juillet 2005 ont relancé le débat sur les mérites du modèle d'intégration à la française par rapport au modèle anglo-saxon, souvent caricaturé et qualifié en France de communautariste. Les expériences américaines et surtout canadiennes sont aussi un fruit d'enseignement pour la France qui s'est interrogée sous la houlette de Nicolas Sarkozy depuis son élection en 2007 sur la mise en œuvre de discriminations positives pour lutter contre les formes d'exclusion les plus criantes.

La création, au lendemain des élections présidentielles de mai 2007, d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité française et du Codéveloppement (dénommé depuis 2009 Développement solidaire) a soulevé bien des remous. Cet intitulé, en associant l'immigration à l'identité nationale, laisse supposer que l'immigration menace l'identité française, que le gouvernement doit en son nom rester vigilant à l'égard des flux migratoires et de l'intégration, ou que l'identité française s'est ethnicisée. Pour certains, elle rappelle des jours plus sombres de la période de Vichy. Mais, au-delà des mots et des polémiques, les jeunes issus de l'immigration, des Français pour la plupart et de culture musulmane en particulier, se considèrent comme français car ils sont nés et ont vécu en France, y sont allés à l'école, y ont des amis. Les allégations sur leur défaut d'adhésion à la communauté politique mettent l'accent sur les droits et les devoirs, la satisfaction aux exigences d'un contrat social.

D'autres questionnements toujours aussi insidieux sur la nature de l'appartenance à l'identité française de ces jeunes, surtout avec la montée des sentiments sécuritaires à l'égard de l'islam se sont poursuivis. Dans le même temps, une petite élite d'entre eux se sont inscrits dans l'espace public comme militants associatifs d'une citoyenneté modernisée, la « nouvelle citoyenneté », comme inventeurs d'une culture populaire métissée, comme porteurs de valeurs antiracistes et multiculturelles. La plupart d'entre eux ont acquis la nationalité française par le droit du sol et sont devenus électeurs et éligibles et quelques-uns d'entre eux sont élus municipaux, régionaux, nationaux ou européens. Une partie de ces générations issues de l'immigration commence discrètement à accéder à la classe moyenne malgré le chômage et les discriminations en tous genres et les couples mixtes se multiplient. Des institutions d'autorité comme la police et l'armée cherchent à afficher la diversité de leur recrutement sans toujours parvenir en leur sein à convaincre leurs effectifs des bienfaits de cette pluralité des profils (Bertossi et Wihtol de Wenden, 2007). Enfin, des travaux d'enquête et de thèse montrent qu'au-delà des stéréotypes, la plupart des interviewés rencontrés se considèrent français comme les autres et comme prioritairement français s'ils ont la double nationalité avec un pays d'origine dont l'appartenance est vécue comme une identité privée. Cette identité française est pétrie de valeurs républicaines d'égalité, de liberté et de fraternité au sens propre des termes, parfois affichées. Certains déplorent (c'était le cas lors de la révolte des banlieues de 2005) que ces idéaux proclamés ne leur soient pas totalement appliqués (Body-Gendrot et Wihtol de Wenden, 2007). La plupart des jeunes se revendiquent français et musulmans mais respectent la laïcité. Légèrement plus à gauche que leurs homologues français du même âge et du même milieu social, ils sont aussi plus conservateurs dans leurs valeurs privées (Brouard et Tiberj, 2005). Leur participation électorale, généralement faible, a connu une hausse sensible durant les élections présidentielles de 2007. Depuis les années 1990, ils se laissent séduire par les thèmes de la discrimination positive car ils considèrent qu'ils

peuvent y être gagnants. Opportunistes en politique, ils se laissent aussi courtiser par les partis politiques de tous les bords qui leur reprochent leur communautarisme, tout en les ethnicisant à travers leurs critères de recrutement fondés sur la visibilité ou par les rôles de médiateurs ou d'«Arabes de service» qu'ils leur confient. La plupart des partis politiques aujourd'hui recherchent ces nouveaux citoyens en leur faisant une place (modeste) sur leurs listes électorales, locales notamment, mais aussi nationales et européennes, bien que la France soit très en retard par rapport à ses voisins européens sur ce chapitre (Royaume-Uni, Belgique, Allemagne, Pays-Bas).

### 2.3. Les statistiques ethniques, une réponse en demi-teintes

La remise à l'ordre du jour des statistiques ethniques, après qu'elles ont été un moment écartées du débat par la décision du Conseil constitutionnel de novembre 2007, a donné lieu à des conclusions controversées dans le rapport présidé par François Héran et remis début 2010 (Héran, 2010). Mais elle a donné l'occasion de se pencher plus avant sur l'opportunité ou non d'introduire des statistiques ethniques dans les recensements et autres bases de données, une question non tranchée regardée de l'étranger comme un archaïsme franco-français. Dans un article de la revue *Esprit* de mai 2009, Yazid Sabeg, commissaire à la diversité et à l'égalité des chances, appelle à remonter à ce qu'il nomme «l'utopie créatrice» (de la nation française) pour mieux comprendre les enjeux d'un tel questionnement : le rêve d'une société d'égaux, fondée sur la citoyenneté à la française (Sabeg, 2009).

La Révolution française a eu l'ambition de créer un homme nouveau, l'homme révolutionnaire, «héros de bon sens et de probité» selon Saint-Just et, par filiation, le citoyen. «Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit», dit l'article 1 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. L'idéal d'égalité a été poussé très loin par ceux qui ont attribué les inégalités essentiellement aux différences sociales. Les notions de capital culturel sont venues ensuite enrichir leur compréhension. Ce n'est que tardivement que l'existence de discriminations d'une autre nature, sous l'influence de pays étrangers, marqués par l'esclavage et par l'immigration, et des institutions européennes est venue imposer la prise en compte de la dimension ethnique dans la mesure des inégalités. Ainsi l'article 13 du Traité d'Amsterdam énumère, en 1997, la liste des discriminations contre lesquelles les politiques publiques des États européens doivent lutter, parmi lesquelles les discriminations fondées sur la race et l'origine ethnique. Le retard pris par la France pour prendre en compte ces inégalités par rapport à ses voisins est lié à la conviction largement partagée qu'à partir du moment où on avait énoncé les principes d'égalité, l'essentiel était fait, ce que Yazid Sabeg appelle «la cécité constitutionnelle». Dans le même temps, la question de l'introduction de la

diversité dans la Constitution a été posée, et la Commission présidée par Simone Veil en 2008 y a répondu négativement, même si le thème de la diversité commençait à faire figure de feuille de route dans l'espace public comme dans celui des entreprises. Le débat s'inscrit au sein d'un tabou républicain selon lequel si la république fonctionnait correctement, on n'aurait besoin ni de discrimination positive ni de diversité ni de statistiques ethniques, les trois étant d'ailleurs distincts.

Le Conseil constitutionnel, amené à se prononcer le 15 novembre 2007 sur les statistiques ethniques introduites dans la Loi Hortefeux de 2007, a décidé négativement, considérant que celles-ci étaient contraires à la Constitution. En effet, «la mesure des origines peut porter sur des données objectives», mais ne saurait, «sans méconnaître l'article 1 de la Constitution, reposer sur l'origine ethnique ou la race». La Loi informatique et libertés de 1978 prévoit huit cas (dont l'anonymat et le consentement exprès) dans lesquels le recueil de données ethniques est utilisé. Le Parti socialiste a, de son côté, rédigé un texte de loi en février 2009 qui prévoyait des enquêtes très encadrées (questions sur le ressenti d'appartenance, absence de choix de réponses prédéfinies, consentement exprès des personnes, autorisation de la Commission nationale informatique et Libertés [CNIL]), rejoignant ainsi les propositions du président de la République. La voie était donc étroite et il ne restait aux statistiques ethniques que la possibilité d'interroger les populations sur le ressenti de leur appartenance ethnique sous le couvert de l'anonymat et pour des enquêtes *ad hoc* sans ambition de recension nationale.

Pour les défenseurs des statistiques ethniques, l'argument selon lequel l'introduction de statistiques de ce type constitue un meilleur outil de lutte contre les discriminations est indéniable. Leur introduction dans les données d'enquête comme dans celles des entreprises permet de mieux lutter contre les discriminations à l'embauche et de mieux y répondre. Il en va de même dans le logement, à l'école et dans les pratiques des institutions d'autorité (police, armée, prisons), tant vis-à-vis des publics concernés que dans le fonctionnement interne de celles-ci. Si on ne savait pas que M. H. est Noir ou maghrébin, on ne s'expliquerait souvent pas pourquoi il a été victime d'un contrôle d'identité abusif suivi d'une garde à vue, par exemple. Les statistiques ethniques permettent aussi de mesurer les parcours d'intégration des populations issues de l'immigration et de donner un fondement objectif aux arguments selon lesquels il n'y a pas assez de minorités visibles à la télévision, dans l'armée ou dans les postes à responsabilité.

Les arguments contre les statistiques ethniques sont légion dans le débat de 2009.

La première objection est la confusion entre l'ethnique et le social, car la plupart des inégalités ethniques sont aussi sociales et territoriales. Le fils d'un ambassadeur marocain ou africain habitant dans le 16<sup>e</sup> Arrondissement

de Paris a moins de chances de faire l'objet d'une discrimination policière, scolaire ou dans l'accès à l'emploi qu'un enfant des «quartiers», même s'il peut être discriminé dans certains contextes. Les statistiques ethniques donnent une vision ethnique de la société française selon un critère, l'appartenance ethnique ressentie qui n'est pas une donnée objective, sauf pour les Noirs. Et si les inégalités de traitement étaient avant tout sociales avant d'être ethniques? À un moment où on observe une entrée dans la classe moyenne des populations issues de l'immigration accompagnée d'une construction plus complexe des identités, on peut s'étonner qu'on veuille assigner à résidence ethnique des personnes qui, par leur parcours ont réussi à s'en extirper. Car être «ethnique» ou le redevenir oblige d'une certaine façon à s'inscrire dans un certain déterminisme ethnique et, pour certains, à se voir catalogués comme tel, à adopter telle ou telle posture sur telle ou telle question (comme le conflit israélo-palestinien), à s'inscrire dans un comportement attendu et fixé, à s'installer dans une identité prioritaire explicative du tout puisqu'il y a des politiques faites pour lutter contre, ce qui revient à privilégier l'ethnique par rapport au social, au religieux, au territorial ou à tout autre handicap.

Le deuxième argument est celui de l'utilisation qui peut être faite de ces statistiques à des fins politiques. Certains rappellent les travaux sur la hiérarchisation des races et leur mesure qui ont conduit à la recension des juifs pendant la Deuxième Guerre mondiale et qui ont permis la solution finale. Il y a toujours une marge d'incapacité à maîtriser l'utilisation de données recueillies pour la connaissance à des finalités politiques.

Le troisième argument est qu'un tel outil est contraire à l'esprit d'une nation française fondée sur un projet politique commun: la nation, son contrat social et son idéal de vivre ensemble sans référence aux origines. Il change l'image que la société française a d'elle-même, substitue au mythe de l'égalité et de la fraternité celui de la mixité ethnicisée, alors que l'objectif des statistiques ethniques est de permettre un traitement plus égalitaire.

Un quatrième argument contre les statistiques ethniques: elles risquent de fournir les arguments contre lesquels elles veulent lutter. Le Front national s'est plu, dans le passé, à dire que les hôpitaux ou les prisons étaient remplis de Maghrébins et de Noirs, que les footballeurs étaient tous colorés. Les statistiques ethniques peuvent encourager à lire sous cet angle le nombre de personnes d'origine maghrébine ou noire dans les prisons, les hôpitaux, inscrites au revenu minimum d'insertion (RMI), présentes dans les équipes de football ou pratiquant le communautarisme dans le logement sans considération d'autres critères, donnant ainsi raison en apparence aux allégations les plus grossières sur l'«épreuve de vérité» à l'heure où les États-Unis en reviennent.

Le cinquième argument contre porte sur le lien entre la connaissance et les politiques publiques qui en découlent: le fait qu'il y ait des statistiques n'accélère pas nécessairement la résolution des problèmes. Il y a longtemps

qu'on examine des statistiques sur les catégories sociales, qu'on mesure les différences de « capital culturel » sans avoir pour autant réussi à lutter efficacement contre les inégalités. Toute différence n'est pas une inégalité et toute inégalité n'est pas nécessairement une discrimination. L'objectif est-il une société de mixité ou d'égalité ? Le résultat de statistiques ethniques serait alors de valoriser la différence plus que la compétence selon des *castings* « peopolisés » en fonction de critères de visibilité ethniques qui favorisent l'ascension sociale d'une petite minorité sans entraîner la masse des discriminés.

En bref, la mesure de la diversité et des discriminations n'est légitime qu'à la condition d'être un outil de connaissance, strictement contrôlé quant à son utilisation et largement débattu quant aux politiques destinées à lutter contre les inégalités. Tel a été, en substance, l'essentiel du débat qui a écarté l'usage de statistiques ethniques dans les politiques publiques et les a limitées à des travaux scientifiques.

## CONCLUSION

La France, riche de sa diversité culturelle interne, est aussi le plus ancien pays d'immigration en Europe. Mais elle a aussi hérité de la tradition d'un État fort, centralisé, hostile aux différences religieuses, linguistiques et culturelles qui a perduré de l'Ancien régime à la Révolution et au-delà. Avec celle-ci, le *state building* s'est mué en *nation building* à la faveur d'une définition refondatrice de la communauté politique autour de la citoyenneté et de la nation, vite reprise en main par le pouvoir centralisateur impérial et républicain. Les principes d'unité qui la fondent autour de la « communauté des citoyens » (Schnapper, 1995) et de l'égalité des droits lui ont fait prendre du retard quant à l'inclusion politique et sociale d'une population où le cosmopolitisme, les brassages ethniques et sociaux, la diversité des cultures et des religions, les revendications de différence au sein de la citoyenneté et de la nation sont à l'ordre du jour. L'immigration, l'Europe, le contexte international ont fait évoluer la définition de la communauté politique dans le sens d'une citoyenneté évolutive, prenant en compte la diversité. Mais des rigidités persistent quant à l'acceptation de ces transformations dans le débat sur l'identité nationale, figé par une politisation et une instrumentalisation exacerbées par le débat politique.

## BIBLIOGRAPHIE

- Balibar, E. (2007). *Nous, citoyens d'Europe*, Paris, La Découverte.  
 Bauböck, R. (1994). *Transnational Citizenship*, Avebury, Edward Elgar.  
 Bertossi, C. et C. Wihlto de Wenden (2007). *Les couleurs du drapeau. L'Armée française face aux discriminations*, Paris, Robert Laffont.

- Body-Gendrot, S. et C. Wihtol de Wenden (2007). *Sortir des banlieues. Pour en finir avec la tyrannie des territoires*, Paris, Autrement.
- Body-Gendrot, S. et C. Wihtol de Wenden (2003). *Police et discriminations. Le tabou français*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- Brouard, S. et V. Tiberj (2005). *Français comme les autres*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Castles, S. et A. Davidson (2000). *Citizenship and Migration*, Paris, Macmillan.
- Cesari, J. (1995). *Être musulman en France*, Paris, Karthala.
- Cordellier, S. et E. Poisson (dir.) (1995). *Nations et nationalismes*, Paris, La Découverte.
- Espaces quatre-vingt-neuf (dir.) (1985). *L'identité française*, Paris, Éditions Tierce.
- Étienne, B. (dir.) (1991). *L'Islam en France*, Paris, CNRS Éditions.
- Étienne, B. (1989). *La France et l'Islam*, Paris, Larousse.
- France, Commission française sur la réforme du droit de la nationalité (1989). *Être français aujourd'hui et demain*, Paris, La Documentation française.
- Héran, F. (2010). *Inégalités et discriminations. Pour un usage critique et responsable de l'outil statistique*, COMEDD, rapport, 5 février.
- Héraud, G. (1993). *L'Europe des ethnies*, Bruxelles, Bruylant.
- Koubi, G. (dir.) (1990). *De la citoyenneté*, Paris, Litec.
- Lacroix, T. (2005). *Les réseaux marocains de développement*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Lagrange, H. et al. (2009). « Dossier: mesurer la diversité et les discriminations: quels outils, quelles finalités? », *Esprit*, n° 5, p. 27-76.
- Lecour-Grandmaison, O. et C. Wihtol de Wenden (dir.) (1993). *Les étrangers dans la cité*, Paris, La Découverte.
- Lequin, Y. (dir.) (2006). *Histoire de l'immigration et des étrangers en France*, Paris, Larousse.
- Le Gallou, J.-Y. (1985). *La préférence nationale. Réponse à l'immigration*, Paris, Albin Michel.
- Le Gallou, J.-Y. et J.-F. Jalkh (1987). *Être Français, cela se mérite*, Paris, Albatros.
- Leveau, R. et K. Mohsen-Finan (dir.) (2005). *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions.
- Schnapper, D. (1995). *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard.
- Soysal, Y. (1995). *Limits of Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press.
- Touchard, J. et al. (1965). *Histoire des idées politiques*, tome II, Paris, Presses universitaires de France.
- Tribalat, M. (1995). *Faire France*, Paris, La Découverte.
- Weil, P. (2008). *Liberté, égalité, discriminations*, Paris, Grasset.
- Weil, P. (2002). *Qu'est-ce qu'un Français?*, Paris, Grasset.
- Wieviorka, M. (2008). *La diversité*, Paris, Robert Laffont.
- Wieviorka, M. et al. (1994). *Racisme et xénophobie en Europe*, Paris, La Découverte.
- Wihtol de Wenden, C. (2004). « Multiculturalism in France », dans J. Rex et G. Singh (dir.), *Governance in Multicultural Societies*, Aldershot, Ashgate.
- Wihtol de Wenden, C. (1997). *La citoyenneté européenne*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Wihtol de Wenden, C. (dir.) (1988). *La citoyenneté*, Paris, Edilig.
- Wihtol de Wenden, C. (1988). *Les immigrés et la politique. Cent-cinquante ans d'évolution*, Paris, Presses de la FNSP.
- Wihtol de Wenden, C. et R. Leveau (2001). *La bourgeoisie*, Paris, CNRS Éditions.



# L'INSTRUMENTALISATION DES VALEURS DANS LE DÉBAT SUR LA DIVERSITÉ, L'IDENTITÉ NATIONALE ET LA CITOYENNETÉ AU QUÉBEC<sup>1</sup>

Micheline Labelle

## RÉSUMÉ

*Ce texte explore les tensions inhérentes entre les composantes de la citoyenneté. Il montre comment la question des « valeurs publiques communes » a été instrumentalisée dans les débats récents portant sur divers objets tels l'aménagement de la diversité ethnoculturelle, les accommodements raisonnables, la laïcité, le multiculturalisme, l'interculturalisme et l'identité au Québec. Il expose les législations et les événements critiques récents et analyse les enjeux théoriques et politiques sous-jacents à la querelle des « manifestes » sur le pluralisme au Québec. Il propose des pistes sur les enjeux que pose l'articulation de l'interculturalisme et de la citoyenneté, en insistant, d'une part, sur le dialogue complexe qui doit présider au choc des valeurs, et, d'autre part, sur les implications du statut précaire du régime de citoyenneté québécois dans l'ensemble canadien.*

---

1. Ce texte a bénéficié du travail d'assistantat de recherche de Xavier Dionne, politologue. Je remercie également Jocelyne Couture, Ann-Marie Field, Frank Remiggi, François Rocher et Sid Ahmed Soussi pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce chapitre.

Dans les démocraties libérales, les mouvements de luttes pour la reconnaissance ont propulsé la question identitaire au premier plan du discours politique, aux dépens trop souvent de la question sociale. Cette tendance a été accentuée par la politisation du religieux et revêt une dimension qui dépasse les contextes locaux. Les conflits de droits et de valeurs subséquents ont accentué la remise en question, déjà en cours, des modèles d'intégration nationale, de même que le multiculturalisme, comme idéologie politique de gestion de la diversité ethnoculturelle. Ces débats sont particulièrement vifs dans le contexte européen, mais ils ne s'y limitent pas.

Au Québec, des incidents critiques ont soulevé des appréhensions quant aux acquis des luttes sociales et politiques menées au cours des dernières décennies : l'égalité entre les sexes, la déconfessionnalisation du système scolaire, le nationalisme civique par opposition au nationalisme ethnique, les programmes d'accès à l'égalité en emploi, l'interculturalisme, etc. Les accommodements raisonnables à caractère religieux ont bouleversé la donne, et ce qui a débuté autour d'un débat portant sur une notion juridique somme toute relativement circonscrite a donné lieu à une interrogation collective beaucoup plus profonde.

Ce chapitre propose une analyse des délibérations récentes sur l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et religieuse au Québec. Ces débats font ressortir l'instrumentalisation des valeurs pour aborder des questions aussi diverses que l'interculturalisme, la laïcité et l'identité nationale. Il en ressort des visions éclectiques et confuses, ce qui pose problème. Nous proposons en contrepartie une réflexion qui, d'une part, défend la légitimité du débat sur les valeurs et, d'autre part, l'inscrit dans une perspective critique, plus politique que culturaliste, soit celle de la citoyenneté. L'analyse privilégie une optique qui ne soit pas surdéterminée par l'injonction convenue au consensus et à la cohésion sociale.

Une première section présente le cadre conceptuel de la citoyenneté et les tensions inhérentes entre ses composantes. Une deuxième expose le discours des acteurs politiques entourant les législations et les événements critiques relatifs à l'aménagement de la diversité au Québec, retraçant en cela la concrétisation, dans ce contexte particulier, de la problématique identifiée dans la première section. Une troisième section fait état du discours des intellectuels, illustré par la querelle des « manifestes », les postures théoriques et politiques en présence, et met en évidence la conflictualité entourant le sujet des valeurs publiques communes. La quatrième section et la conclusion proposent un retour analytique sur les rapports entre diversité, identité et citoyenneté, en insistant, d'abord sur le dialogue complexe qui doit présider aux conflits de valeurs, puis sur les implications du statut précaire du régime de citoyenneté québécois dans l'ensemble canadien.

## 1. LES TENSIONS DE LA CITOYENNETÉ

La citoyenneté moderne repose à la fois sur l'idée d'une humanité partagée, sur les droits humains universels et sur les particularités des États-nations. Elle est donc marquée par une inévitable tension entre des pratiques d'inclusion et des pratiques d'exclusion ou de clôture sociale. Les théoriciens de la citoyenneté ne s'entendent pas nécessairement sur les dimensions analytiques à considérer. Par exemple, Brian Turner distingue trois aspects complémentaires et inter reliés de la citoyenneté : un ensemble de droits et d'obligations qui s'incarnent dans un statut juridique, lequel permet l'accès aux ressources économiques et politiques de l'État-nation ; une identité culturelle particulière ainsi qu'une socialisation à une culture civique ; une participation/appartenance à une communauté politique territorialement et historiquement située (Turner, 1997, p. 7-9). Quant à Christian Joppke, il en spécifie trois autres : le statut, les droits et l'identité. Des changements significatifs ont marqué chacun d'eux au cours des récentes décennies. Eu égard au statut, la tendance principale des démocraties libérales a été la libéralisation de l'accès à la citoyenneté et la tolérance de la double citoyenneté. Eu égard au deuxième aspect, les droits sociaux – qui ont été le fer de lance de l'évolution de la citoyenneté moderne – connaissent un déclin variable selon les pays, aux dépens des droits des minorités et des droits contre la discrimination. Le troisième aspect de la citoyenneté, soit l'identité, sous-tend la problématique de l'unité et de l'intégration nationale et demeure étroitement relié aux significations de la nation (Joppke, 2008, p. 533-534). En témoignent les campagnes relatives à l'intégration des immigrants qui ont cours dans divers pays, la revalorisation du cérémoniel associé à l'acquisition de la citoyenneté et le thème de l'unité nationale et des valeurs communes qui figure au sommet des agendas politiques.

D'autres penseurs insistent davantage sur les obstacles à la citoyenneté substantive ou réelle. S'inscrivant dans le paradigme de la reconnaissance et de la redistribution, Cécile Laborde maintient que les citoyens issus des minorités ont moins besoin de reconnaissance identitaire que de ne pas être dominés, ce qu'elle désigne comme la « citoyenneté sans domination » (Laborde, 2010). Cette perspective innove et on y reviendra.

Le débat sur la tension entre nation et citoyenneté oppose deux types de visions. D'un côté, le type idéal de la nation comporterait comme trait essentiel « l'ambition de créer une société politique abstraite, en transcendant par la citoyenneté les enracinements concrets et les fidélités particulières de ses membres » (Schnapper, 2002, p. 19). La citoyenneté doit se baser sur les droits humains et les valeurs morales universelles, cela représentant un minimum acceptable, culturellement neutre. Ce socle de valeurs peut représenter des standards universels valides pour évaluation dans une société libérale selon Bikhu Parekh (2006, p. 265). C'est la vision du patriotisme constitutionnel. D'un autre côté, la construction de la nation ne peut faire abstraction de

marqueurs historiques et culturels particuliers. Dans ce dernier cas, la question est de savoir quels marqueurs identitaires l'État peut employer légitimement pour orienter son discours et ses politiques publiques et définir l'identité nationale. Tous les marqueurs que sont la langue, la religion, la culture, les valeurs posent des problèmes particuliers. La langue serait le seul « particularisme » légitime qui puisse être utilisé dans les règles de naturalisation et dans les politiques d'intégration en Europe. Mais dans des contextes particuliers comme la Belgique ou le Canada, elle devient un marqueur identitaire essentiel. La religion ne peut remplir un rôle intégrateur dans les démocraties libérales puisqu'elle exclut nécessairement (Joppke, 2008, p. 539). La culture suscite des difficultés d'interprétation et, de plus, elle peut servir d'injonction déguisée à l'assimilation, ou encore de mise à distance de différences posées comme incompatibles de nature (Labelle, 2008a). Quant à la référence aux valeurs, elle suscite des controverses : s'agit-il de principes tels qu'ils figurent dans les chartes des droits de la personne et que certains désignent comme la « raison publique », ou s'agit-il de valeurs culturelles et patrimoniales ? Et dans ce dernier cas, s'agit-il des valeurs des « majorités historique » ?

Enfin, la citoyenneté soulève des difficultés pour les nations minoritaires (Écosse, Québec, Catalogne). Ainsi, le Québec défend depuis des décennies des « valeurs particulières » en rapport avec son « identité propre », même si certains comme Will Kymlicka (1998) ont déjà soutenu que ce ne sont pas les valeurs qui distinguent les Québécois des autres Canadiens, mais bien l'identité. Il demeure que les valeurs de démocratie et d'égalité par exemple acquièrent une coloration différente conséquemment aux luttes historiques menées dans des contextes politiques et culturels spécifiques. C'est à la lumière de ces contextes particuliers qu'il convient d'examiner les lois, les politiques publiques et les discours qui s'appuient sur les « valeurs constitutives » de la nation (Parekh, 2006) quand il s'agit de concilier les tensions autour de la diversité.

## 2. LE DISCOURS DES ACTEURS POLITIQUES

Les controverses qui agitent le Québec depuis quelques années renvoient non seulement aux accommodements raisonnables, mais débordent largement sur la problématique identitaire. Elles concernent donc une des dimensions de la citoyenneté. Mais ont-elles été traitées dans cette perspective ? Quel rôle a joué la référence aux valeurs québécoises dans ces débats ?

Rappelons qu'en 2006, les juges de la Cour suprême du Canada accrédiétaient le port du kirpan dans les établissements scolaires québécois, à l'encontre des décisions de la juridiction québécoise, imposant et exposant ainsi la valeur intrinsèque du multiculturalisme tel qu'il est enchâssé dans la

Constitution canadienne de 1982. Ce jugement portant sur un accommodement raisonnable défini par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec<sup>2</sup> (CDPDJ) mit le feu aux poudres et provoqua une chasse médiatique aux arrangements les plus déraisonnables qui soient.

Un sondage portant sur la tolérance au Québec révéla en janvier 2007 que « 59 % des Québécois se disent racistes » (Léger Marketing, 2007), en se basant sur une définition bancale du racisme, placée en exergue de la question des accommodements raisonnables, lesquels furent présentés par le sondeur comme des mesures allant contre la loi et l'ordre public. Or, deux autres sondages publiés également en janvier 2007 révélèrent que 83 % des Québécois et 74 % des « communautés culturelles » « croient que les immigrants devraient respecter les lois et les règlements du Québec, même si cela va à l'encontre de certaines croyances religieuses ou pratiques culturelles ». À noter le clivage systémique entretenu entre les mots « Québécois » et « communautés culturelles » (Labelle et Icart, 2007, p. 126-128).

Pour répondre aux préoccupations de l'opinion publique, le gouvernement du Québec a mis sur pied la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles en 2007. Cette Commission avait pour mandat de formuler des recommandations pour que les pratiques d'accommodement « soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire » (Québec, 2008a, p. 17). La question des « valeurs » fut donc clairement posée et la Commission y répondra en truffant son rapport de 233 références au mot valeur : les valeurs de la société québécoise en tant que société démocratique, pluraliste et égalitaire (p. 17) ; les valeurs qui sous-tendent la voie citoyenne (*idem*, p. 19 et 64) ; la valeur fondamentale de l'égalité hommes-femmes ; la mixité (p. 20) ; les valeurs communes (p. 22, 41, 126, etc.) ; les valeurs fondamentales du Québec (p. 33, 53, 82) ; la laïcité (p. 82), etc. Le rapport précise ce que Gérard Bouchard appellera plus tard le principe de préséance de la majorité francophone, soit les valeurs « historisées » ou « fondatrices ». Une vision éclectique se dégage de cet exercice d'énumération.

---

2. L'accommodement raisonnable découle de deux concepts juridiques : l'égalité et la discrimination. Il s'agit essentiellement de remédier à des situations de discrimination, idéalement dans le cadre d'une entente négociée, par l'adaptation de pratiques ou de politiques d'une institution, et ce, dans les limites du raisonnable. Contrairement à la croyance populaire, la moitié des demandes d'accommodements raisonnables viennent de personnes souffrant d'un handicap, tandis que les autres proviennent de témoins de Jéhovah, de protestants, de Juifs hassidiques ou de Québécois convertis à de nouveaux mouvements religieux. Une minorité de demandes proviennent d'immigrants. Or, la problématique a été médiatisée comme relevant principalement de l'immigration.

Avant même le dépôt du rapport de la Commission en mai 2008, alors que se tenaient les consultations publiques, Pauline Marois, chef du Parti québécois et de l'opposition officielle, déposait les projets de loi 195 et 196. Ces projets, morts au feuillet, visaient à permettre à la nation québécoise d'exprimer son identité « par l'élaboration d'une constitution québécoise, l'institution d'une citoyenneté québécoise, la prise en compte dans l'interprétation et l'application des libertés et droits fondamentaux du patrimoine historique et des valeurs fondamentales de la nation québécoise, notamment de l'importance d'assurer la prédominance de la langue française, de protéger et de promouvoir la culture québécoise, de garantir l'égalité entre les femmes et les hommes et de préserver la laïcité des institutions publiques » (Québec, Assemblée nationale, 2007a, p. 2; 2007b).

Dans son discours de présentation du projet de loi, Pauline Marois se défend d'accusations éventuelles de nationalisme ethnique. « Dire "nous", c'est en réalité affirmer deux choses : qu'il existe au Québec une majorité que l'histoire a fabriquée dans sa singularité et son originalité et que cette majorité aspire, légitimement, à l'affirmation d'elle-même au nom d'une identité, d'une langue et de valeurs qu'elle conçoit comme étant les siennes. Dire "nous", c'est aussi inviter toutes celles et ceux qui ne se réclament pas de quatre siècles d'histoire à rejoindre la majorité dans ses espérances et dans l'édification d'une société démocratique et ouverte en Amérique » (Marois, 2007).

Deux ministres du gouvernement libéral au pouvoir avaient aussi élevé la voix. La ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, Lise Thériault, avait dénoncé la plupart des accommodements raisonnables fondés sur des motifs religieux, soulignant qu'elle ne concevait pas comment les commissaires « peuvent passer à côté de l'égalité hommes-femmes » (Bouchard, 2007, p. 8). Et, sous les pressions du Conseil du statut de la femme, la ministre responsable de la Condition féminine, Christine St-Pierre, déposait en décembre 2007 le projet de loi 63 afin d'amender la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, en inscrivant l'égalité homme-femme dans le préambule et en y donnant une valeur interprétative pour les tribunaux (Québec, Assemblée nationale, 2007c). Cette clause interprétative était basée sur la section 28 de la Charte canadienne des droits et des libertés qui donne un poids particulier aux considérations de genre. La loi fut adoptée en 2008, à l'unanimité des 103 députés présents et allait soulever un débat sur la hiérarchisation versus l'indivisibilité des droits.

La Commission Bouchard-Taylor avait reçu le mandat gouvernemental de s'attaquer aux pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Ayant mis l'accent sur les accommodements à caractère religieux, elle a inévitablement tracé la voie à une relance de la question de la laïcité, présentée là aussi comme une valeur québécoise. Le rapport recommande un modèle de « laïcité ouverte » qui « ne sacrifie pas la séparation de l'État et de

l'Église et la neutralité de l'État envers les religions au profit de la liberté de religion des croyants» (Québec, CCPARDC, 2008a, p. 20). Il recommande que «le crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale soit retiré et replacé dans l'Hôtel du Parlement à un endroit qui puisse mettre en valeur sa signification patrimoniale» (*idem*, p. 271).

Réagissant sur le vif en mai 2008, les députés de l'Assemblée nationale rejetèrent à l'unanimité cette recommandation en s'appuyant sur les valeurs de la nation : «L'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté notamment par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions». Or, c'est bien le premier ministre Maurice Duplessis, un nationaliste de droite pourfendeur des intellectuels et des « communistes », qui avait fait placer le crucifix au Parlement en 1936. Duplessis déclarait alors : « Cette décision, nous l'avons prise et nous la maintiendrons car, dans la province de Québec, nous donnons aux valeurs religieuses et spirituelles la place qui leur appartient, c'est-à-dire la première » (Lamonde, 2010, p. 27). De ce fait, le Parlement constituait le crucifix en « signe même d'une alliance du politique et du religieux, de l'État et de l'Église, signe qu'on demande aux autres de ne pas afficher » (*idem*, p. 176). Le gouvernement du Québec s'est empressé, ici, de réagir fortement dans la tourmente, le rapport à peine déposé, en réifiant un biais culturel dit « majoritaire » au détriment de l'adoption d'une laïcité pourtant réclamée lorsqu'il s'agit des religions minoritaires.

En ce qui concerne plus particulièrement le port ostentatoire de signes religieux – qui a malheureusement dominé le débat public sur la laïcité –, la Commission Bouchard-Taylor a opté pour le devoir de réserve de certains représentants de l'État seulement : président et vice-président de l'Assemblée nationale, juges et procureurs de la Couronne, policiers et gardiens de prison, autrement dit de personnes exerçant un « pouvoir de coercition ». On n'a pas manqué de critiquer cette vision restrictive et arbitraire du devoir de réserve. L'État n'a pas qu'un pouvoir de coercition, et ses appareils ont, entre autres, des fonctions d'éducation à la citoyenneté qui exigeraient également un devoir de réserve.

Le débat sur la laïcité ouverte est donc relancé, sous l'influence du philosophe Charles Taylor, auteur de la définition déjà en 1963 (Lamonde, 2010, p. 96), suivi en cela par le jésuite Julien Harvey (1992) et le Centre justice et foi (1999). Il en va de même de l'interculturalisme, à titre de modèle québécois d'aménagement de la diversité. Le rapport a suscité des commentaires réservés, voire négatifs, dans les milieux intellectuel et politique de diverses tendances (voir dans Rocher et Labelle, 2010). En réaction, les partis

d'opposition (ADQ et PQ) ont tenté de convaincre le premier ministre, Jean Charest, que l'adoption d'une constitution québécoise serait une solution à la crise suscitée par les accommodements. Le premier ministre s'y opposa disant préférer un plan d'action plutôt qu'une démarche constitutionnelle jugée fastidieuse.

Une politique, intitulée *La diversité: une valeur ajoutée. Politique gouvernementale pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec*, a finalement été rendue publique en 2008, accompagnée d'un plan d'action quinquennal (Québec, MICC, 2008b et c). Cette politique s'inscrit dans l'optique de la lutte contre le racisme, du rapprochement interculturel et de l'accès à l'égalité. Elle s'accompagne d'une *Déclaration portant sur les valeurs communes de la société québécoise* à faire signer dans la demande de certificat de sélection du Québec. La *Déclaration* énumère les valeurs énoncées dans la Charte des droits et libertés de la personne du Québec: «le Québec est une société libre et démocratique; les pouvoirs politiques et religieux au Québec sont séparés; le Québec est une société pluraliste; la société québécoise est basée sur la primauté du droit; les femmes et les hommes ont les mêmes droits; l'exercice des droits et libertés de la personne doit se faire dans le respect de ceux d'autrui et du bien-être général». Elle souligne aussi que la société québécoise est régie par la Charte de la langue française qui fait du français la langue officielle du Québec<sup>3</sup> (Québec, 2008d).

La polémique sur les accommodements a repris de plus belle à l'automne 2009, peu après que la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ) a recommandé à la Société d'assurance

---

3. Le discours sur les «valeurs communes» et l'identité québécoise a subi certainement des variations au cours des dernières décennies, mais on peut noter des constantes dans les politiques publiques, les déclarations et les textes de lois. On peut lire dans le plan d'action, *La diversité: une valeur ajoutée* de 2008: «Le gouvernement amplifie et raffine depuis quelques années déjà les efforts de promotion et d'information sur les valeurs communes de la société québécoise auprès des personnes immigrantes. Les sites Internet Immigration-Québec et Québec interculturel, les séances d'information offertes aux candidats à l'immigration à l'étranger ainsi qu'aux nouveaux arrivants au Québec, le guide d'aide à l'intégration *Apprendre le Québec*, disponible par Internet et remis aux candidats à l'immigration dans leur pays de départ ainsi qu'aux nouveaux arrivants, et les cours de français langue seconde abordent cette question de manière explicite. Les intervenants gouvernementaux et communautaires seront également outillés afin d'être en mesure de prolonger et de consolider ces interventions et de développer chez les personnes immigrantes la connaissance et la compréhension de la société québécoise, notamment son histoire, ses valeurs et ses institutions démocratiques. Un guide sur l'égalité entre les femmes et les hommes, élaboré à l'intention des personnes des communautés culturelles afin de leur faciliter l'appropriation de cette valeur, sera également disponible dans le site Internet du Secrétariat à la condition féminine. Enfin, une nouvelle séance d'information *Vivre au Québec* portant sur les valeurs communes sera offerte aux personnes immigrantes adultes» (Québec, MICC, 2008c, p. 8).

automobile du Québec (SAAQ) de répondre favorablement aux demandes de clientes souhaitant être servis par une personne de leur propre sexe, sous prétexte qu'il n'y avait pas là « contrainte excessive ». Puis le 6 octobre 2009, la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, Yolande James, déposait le projet de loi 16 (Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle) qui devait obliger tous les ministères à adopter une politique de gestion de la diversité (Québec, 2009a). Ce projet, mal accueilli, a été retiré fin octobre 2009.

À la fin novembre de cette année-là, le Parti québécois relance à son tour le débat avec le projet de loi 391, Loi visant à affirmer les valeurs fondamentales de la nation québécoise, lequel vise à remplacer l'article 50.1 de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne par ceci : « La Charte doit être interprétée de manière à tenir compte du patrimoine historique du Québec et des valeurs fondamentales de la nation québécoise, notamment l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français et la séparation entre l'État et la religion » (Québec, Assemblée nationale, 2009b). Le projet de loi fut cependant rejeté par le gouvernement.

La ministre de la Justice, Kathleen Weil, revient à la charge avec le projet de loi 94 (Québec, 2010) dont l'objet est d'établir les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et autres établissements. Le projet de loi rappelle les « principes énoncés par la Charte des droits et libertés de la personne, le respect de la dignité de l'être humain, l'égalité entre les femmes et les hommes et la reconnaissance des droits et libertés ». Le projet propose l'interdiction du voile intégral pour les employés de l'État et les usagers qui requièrent des services publics, autorise les accommodements raisonnables dans le service public, sauf en cas de contrainte excessive, insiste sur l'égalité des sexes et se limite à parler de la neutralité de l'État. Au moment où nous écrivons, le projet de loi est encore à l'étude et le gouvernement, ayant fait le choix de la laïcité ouverte, fait l'objet de positions totalement divergentes, comme en témoignent les mémoires déposés à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec.

Dans le but de discuter du projet de loi 94 en commission parlementaire, la World Sikh Organisation délègue le 18 janvier 2011 quatre représentants à l'Assemblée nationale. La direction de la sécurité ayant refusé de permettre leur entrée dans l'institution, en raison du kirpan qu'ils portent, les quatre membres de l'organisation quittent le parlement. Dès le 9 février 2011, l'Assemblée nationale adopte à l'unanimité une motion interdisant le port du kirpan au Parlement, motion présentée par l'opposition péquiste : « Que l'Assemblée nationale appuie sans réserve la décision prise par sa Direction de la sécurité à l'effet d'interdire le port du kirpan lors des consultations portant sur le projet de loi n° 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans

certains établissements, appliquant ainsi le principe de neutralité de l'État» (Québec, 2011). Dans une lettre ouverte au quotidien *Le Devoir*, Denis Saint-Martin dénonce immédiatement le cas flagrant de «deux poids, deux mesures» qui consiste à invoquer la neutralité de l'État pour interdire le kirpan à l'Assemblée nationale «sous le regard bienveillant du Jésus crucifié qui surplombe le Salon bleu» (Saint-Martin, 2011, p. A9)<sup>4</sup>.

### 3. LE DISCOURS DES INTELLECTUELS

Sur tous les enjeux que soulèvent les représentations de la diversité et de l'identité québécoise, les mouvements féministes, les organisations non gouvernementales (ONG), les associations de minorités et les partis politiques raffinent leurs positions. Les intellectuels en font autant. On qualifiera ces derniers différemment : nationalistes conservateurs versus pluralistes ; nationalistes du ressentiment versus nationalistes pluralistes ; républicains versus pluralistes ; fédéralistes multiculturalistes versus nationalistes pluralistes, etc. Les uns plaideront en faveur du retour aux sources et de la culture de convergence autour de la majorité historique francophone (canadienne-française). Les autres se méfieront profondément de l'invocation de l'histoire et de la tradition.

#### 3.1. La querelle des manifestes

Un premier manifeste, *En finir avec le multiculturalisme. Manifeste pour un Québec laïque et souverain*, paraît dans l'*Action nationale* en 2007. Il dénonce le modèle du multiculturalisme reposant sur «la cohabitation dans la différence» (Courtois *et al.*, 2007, p. 49), un principe d'intégration non contraignant. Il opte pour un second modèle, celui que le Québec a développé depuis la Révolution tranquille, «plus laïque et d'inspiration plus républicaine»

---

4. Il importe d'ajouter par ailleurs que, parallèlement à la tenue de la commission parlementaire sur le projet de loi 94, la CDPDJ a rendu deux jugements se rapportant aux pratiques en cours au niveau municipal. Dans le premier cas, elle conclut, en janvier 2011, que la prière lue par la mairesse de l'arrondissement de LaSalle en début des séances du conseil municipal devra être remplacée par un texte plus neutre et sans référence religieuse. L'affaire se base sur un jugement de 2006 de la CDPDJ qui établissait «que la récitation d'une prière en assemblée publique d'un conseil municipal contrevient à l'obligation de neutralité de l'État en matière religieuse» (*La Presse*, 26 janvier 2011, p. A14). Un second cas concerne le maire de Saguenay, encore plus médiatisé, qui défend la pratique de la prière et a amassé des dizaines de milliers de dollars pour soutenir sa lutte au nom de la défense de la «religion historique» de la majorité.

(*idem*, p. 50). Il lance un appel au « vivre-ensemble » plutôt qu'au « vivre-dans-la-différence comme fondement de la démocratie » (*idem*) et dénonce la politique fédérale du multiculturalisme qui compromet l'intégration des immigrants à la nation québécoise. En la matière « il ne peut y avoir qu'une seule source d'autorité légitime. La souveraineté offre la seule solution concrète : une citoyenneté québécoise légale dans une République laïque et souveraine » (*idem*, p. 52). La question de la citoyenneté est clairement posée, accompagnée d'une posture qui se révèle par contre méfiante du pluralisme. Ce manifeste n'aura pas eu le même impact que les deux suivants.

En 2010, le quotidien *Le Devoir* publie le *Manifeste pour un Québec pluraliste*. Les initiateurs, Pierre Bosset, Dominique Leydet, Jocelyn Maclure, Micheline Milot et Daniel Weinstock, dénoncent deux courants qu'ils considèrent convergents, critiques de la diversité, en rupture avec « les grandes orientations du Québec moderne » : le courant « nationaliste conservateur » et le courant de la « laïcité stricte » (Bosset *et al*, 2010, p. A7). Le premier courant fait l'éloge d'un passé québécois et canadien-français auquel il oppose la « menace de la diversité ». L'interculturalisme, la laïcité ouverte, les accommodements raisonnables, le programme d'éthique et de culture religieuse obligatoire aux niveaux primaire et secondaire dans les écoles sont perçus comme « mettant en péril une culture québécoise authentique, éclipsant la mémoire de la majorité historique ». Le second courant « récuse les manifestations religieuses ostentatoires dans la sphère publique » (*idem*).

Les auteurs se prononcent en faveur de la « laïcité ouverte » et se méfient d'une charte de la laïcité qui ne servirait qu'à interdire « la manifestation de l'adhésion religieuse dans la sphère publique ainsi que les demandes d'accommodement pour motif religieux ». Les agents de l'État peuvent afficher des signes religieux étant donné que « la laïcité s'impose à l'État, non aux individus ». Le *Manifeste* laisse percer une nette réticence vis-à-vis des « valeurs communes » proposées dans le discours gouvernemental. Selon les nationalistes conservateurs : « Il y aurait un Québec profond, une majorité silencieuse qui n'aurait jamais renié ses valeurs traditionnelles, lesquelles représenteraient la véritable identité québécoise » (*idem*). D'autres privilégient « des principes formulés abstraitement, comme la démocratie, les droits, la liberté, le pluralisme et l'égalité des hommes et des femmes » (*idem*). Et de préciser : « Comment parler des valeurs québécoises sans évoquer aussi la protection des droits et libertés, la justice et la primauté du droit, la protection des minorités, la solidarité sociale, le rejet de la discrimination et du racisme ». C'est ce qui les amène à affirmer vouloir défendre la voie de la continuité : « la Charte québécoise des droits et libertés, l'interculturalisme, la Charte de la langue française, la laïcité ouverte » qui « visent à établir un équilibre, certes toujours mouvant, entre les préoccupations légitimes de la majorité et des minorités culturelles, linguistiques et religieuses » (*idem*).

Ils déclarent adhérer au « programme de l'interculturalisme [...] tel qu'il fut d'abord conçu par le Parti québécois de Gérard Godin et René Lévesque et repris par le Parti libéral du Québec de Claude Ryan et de Robert Bourassa ». Selon eux, ce « programme » affirme que le Québec est une société pluraliste, dont le français est la langue publique commune. « La diversité est une richesse, dans les limites fixées par le respect des droits et libertés de la personne. L'interculturalisme favorise les échanges interculturels ». Il y a compatibilité à affirmer « à la fois le respect de la diversité et la continuité de la nation québécoise » (*idem*).

Déjà, un premier biais se dessine. Amalgame, comme le fait le *Manifeste pour un Québec pluraliste*, deux courants d'idées aussi différents que le nationalisme conservateur et antipluraliste et celui de la laïcité qualifiée de « stricte » pour traiter de questions aussi complexes et aussi diverses est vite apparu comme une entreprise hautement réductrice. En effet, on peut défendre sans réserve le pluralisme et l'interculturalisme à la québécoise et s'opposer à la laïcité ouverte, marquée au sceau de la tolérance (Laborde, 2010). Ou encore plaider en faveur de la laïcité ouverte, mais refuser le financement des écoles ethnoconfessionnelles privées par l'État et le cours obligatoire d'éthique et de culture religieuse dans les écoles primaires du Québec. Le débat ne peut se réduire à un tel amalgame. Un second biais concerne les postures adoptées sur l'interculturalisme. Certains des auteurs qui ont déjà défendu dans leurs écrits antérieurs la convergence du multiculturalisme canadien et de l'interculturalisme québécois se replient désormais sur le dernier modèle, stratégie ou tactique oblige. On pourrait ajouter que la « laïcité ouverte », promue historiquement par les catho-laïcs québécois, ne peut qu'encourager le *statu quo* puisque l'ouverture préconisée ne peut que profiter, en dernière analyse, à la majorité historique et aux minorités de « vieille souche », de par le refus de légiférer.

Une *Déclaration des intellectuels pour la laïcité* intervient peu après. Réagissant à l'assignation de « laïcistes stricts », les rédacteurs, Daniel Baril et Guy Rocher, rétorquent. Le pluralisme et le respect de toutes les convictions en matière de religion impliquent que « l'État et ses institutions s'obligent à une totale neutralité à l'égard de ces convictions », qu'il s'agisse de la foi religieuse ou de l'athéisme. La laïcité n'implique pas que « la majorité renonce à ses choix légitimes et le pluralisme ainsi entendu n'est ni celui des minorités ni celui de la majorité ». La laïcité ouverte est une négation de la laïcité de l'État, car « les aménagements de cette laïcité ouverte convergent avec les objectifs des groupes religieux conservateurs qui cherchent à faire prévaloir leurs principes sur les lois en vigueur » et elle induit une gestion au cas par cas de la liberté de religion dans la sphère publique. L'État doit se déclarer neutre et cette neutralité doit s'exprimer par un devoir de réserve de ses représentants quant à l'expression de leurs convictions religieuses et politiques.

Enfin, la laïcité n'est pas un idéal s'opposant aux minorités puisqu'elle s'inscrit dans l'histoire du Québec. Elle fait partie du long processus de laïcisation accompli depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'idée de la séparation de la religion et de l'État figurait dans la *Déclaration d'indépendance* de 1838, proclamée par les Patriotes. Le principe a été défendu par la suite par des intellectuels en lutte contre le cléricisme, par les signataires du *Manifeste du Refus global*<sup>5</sup> et le Mouvement laïque de langue française dans les années 1960. Il ne s'agit donc pas d'une idée « défensive vis-à-vis des minorités issues de l'immigration récente », concluent les auteurs (Baril et Rocher, 2010, p. A7 ; Rocher, 2010).

On remarquera que le *Manifeste pour un Québec pluraliste* et la *Déclaration des intellectuels pour la laïcité* ne réfèrent pas jusqu'ici à la problématique de la citoyenneté dans sa globalité ; la trame de fond renvoie tantôt aux droits, tantôt aux valeurs qui fondent la dimension identitaire. En fait, pour comprendre davantage ces postures, il faut retourner aux textes environnants des débats, qu'ils aient été écrits avant ou après les manifestes.

### 3.2. Les positions intellectuelles et politiques environnantes

Les « nationalistes conservateurs » contre lesquels se sont érigés les signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste* dénoncent le multiculturalisme canadien, les excès de la diversité (dont les accommodements raisonnables à caractère religieux) et, de plus en plus, l'interculturalisme québécois amalgamé au multiculturalisme, comme allant à l'encontre de l'identité québécoise historique. Selon Joseph Facal, « Ce n'est pas la diversité ethnique en soi qui est un problème dans le Québec d'aujourd'hui. C'est d'abord notre réticence à affirmer qu'il est parfaitement normal que les Québécois soient attachés à leurs traditions et à leurs valeurs, et qu'ils fixent clairement les règles du jeu » (2009, p. 184). Le multiculturalisme canadien « légitime au passage le nationalisme pancanadien en le posant aussi comme d'une essence morale supérieure », alors que le nationalisme québécois est « ancré dans la culture et l'histoire de la majorité francophone du Québec, qui voudrait intégrer les immigrants à cette majorité » (*idem*, p. 168). Facal s'inspire directement de la pensée de Jacques Beauchemin (un membre dissident du comité-conseil de la Commission Bouchard-Taylor) pour cerner « les divers malaises et apories qui traversent ce qu'il appelle la culture posttréférendaire : l'amnésie volontaire qui est au cœur du pseudo-nationalisme civique, la mauvaise conscience des

---

5. Sur la dénonciation du cléricisme par le *Refus global* et sur les combats du Mouvement laïc de langue française fondé le 8 avril 1961, voir Lamonde, 2010, p. 30, 59 et suivantes.

souverainistes, les fantasmes autoritaires et culpabilisants que charrie le projet multiculturaliste, la déconstruction de tout ce qui donne sens et cohérence à la trajectoire nationale québécoise» (*idem*, 2010, p. 169).

L'assimilation représente donc pour certains le meilleur modèle d'intégration puisqu'elle permet à l'immigrant, selon cette vision, de partager un « monde commun ». Beauchemin écrit : « Je dirai, en termes sans doute choquants au regard de l'orthodoxie pluraliste ambiante, qu'il faut inviter ceux qui se joignent à elle à consentir à ce désir de durer et à accepter la présence d'une communauté d'histoire majoritaire qui souhaite légitimement poursuivre son aventure collective. Il faut pour cela que la majorité franco-québécoise affirme sans complexe qu'elle forme le cœur de la nation et que, forte de cette conviction, elle accueille, sans jamais renoncer à elle-même, ceux qui viennent la rejoindre avec leurs espoirs et leurs talents » (Beauchemin, 2010, p. A9). On doit donc inverser les principes du *Manifeste pour un Québec pluraliste* et inscrire le vivre-ensemble dans le parcours historique de la communauté franco-québécoise ou, pour reprendre les mots de Fernand Dumont, dans une culture de convergence. Ici, paradoxalement, la pensée est proche du « principe de préséance de la majorité » défendu par Gérard Bouchard, même si les positions sur l'interculturalisme sont aux antipodes (Bouchard, 2010).

Un deuxième courant s'applique à démontrer les fondements philosophiques, éthiques et juridiques du pluralisme. Jocelyn Maclure (un des rédacteurs du rapport Bouchard-Taylor) explique l'opposition aux accommodements raisonnables comme étant « d'abord et avant tout due à la crainte d'un conflit entre les valeurs publiques fondamentales sur lesquelles se fondent le vivre-ensemble au Québec et les pratiques religieuses qui sont au cœur des demandes d'accommodements ». La crainte d'un choc des valeurs « qu'on retrouve dans toutes les démocraties libérales marquées par la diversité morale, culturelle et religieuse, est toutefois attisée et amplifiée par le sentiment d'insécurité culturelle ou identitaire qui, selon toute vraisemblance, est toujours latent au Québec » (Maclure, 2008, p. 217). L'insécurité identitaire a notamment donné lieu à une « coalition improbable » (*idem*, p. 217). Selon l'auteur, « l'histoire explique pourquoi et comment le Québec est devenu ce qu'il est aujourd'hui. Mais contrairement à ce que laissent entendre les intellectuels néo-dumontiens, elle ne nous dit pas comment vivre ensemble, quel genre de société devrions-nous chercher à réaliser. Ce sont les valeurs collectives qui permettent de répondre à ces questions, et ces valeurs doivent être dérivées de la délibération publique et non simplement déduites ou inférées de l'histoire » (*idem*, p. 240). Les rapports de force entre le Québec et le reste du Canada étant minimisés, on comprendra que les lignes de tension entre l'interculturalisme québécois et le multiculturalisme canadien ne sont pas plus explorées. Daniel Weinstock, un autre membre du comité conseil de la

Commission Bouchard-Taylor et initiateur du *Manifeste pour un Québec pluraliste*, avait d'ailleurs déjà dénoncé les positions critiques du multiculturalisme canadien tenues par « les nationalistes civiques, les progressistes et les conservateurs » du Québec (2007). Ce qui est remarquable, c'est que ces analyses taisent complètement les oppositions aux accommodements raisonnables ou au multiculturalisme canadien qui émanent des citoyens issus des minorités elles-mêmes, oppositions documentées et par les sondages et par les recherches sur le terrain.

Un troisième courant porté par des intellectuels nationalistes ou souverainistes engagés dans la défense du pluralisme et de l'aménagement de la diversité se démarque des précédents. Michel Seymour remet en question l'opposition « naturalisée » entre nationalisme et pluralisme qu'entretiennent certains pluralistes, fédéralistes de surcroît (Seymour, 2010). Il estime que : « ceux qui ne se prononcent pas ouvertement en faveur d'une politique d'affirmation nationale et qui ne posent pas le problème de la non-reconnaissance du Québec au sein du Canada n'obtiendront pas grand-chose en dénonçant la fermeture de certains nationalistes à l'égard du pluralisme. Ils risquent même d'obtenir l'effet inverse de celui qui est escompté. Mais les pluralistes sont-ils prêts à soulever la question de l'accommodement du Québec au sein du Canada? » (Seymour, 2010, p. A7).

Sami Aoun prend parti en faveur d'un processus d'affirmation nationale fondé sur l'interculturalisme et la citoyenneté. Un « contrat social québécois » doit être 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). « L'interculturalisme québécois vise à contrer le “développement séparé” des groupes ethnoculturels et religieux et à favoriser une citoyenneté partagée. Le vouloir-vivre collectif des Québécois doit s'articuler autour d'une nouvelle perspective, celle de la citoyenneté » (*idem*, p. 129).

Louis-Philippe Lampron estime que l'article 27 de la Charte canadienne des droits et libertés a pour effet de « court-circuiter toute possibilité d'interprétation interculturelle des droits et libertés fondamentaux protégés sur le territoire québécois » puisqu'il prévoit « que l'interprétation des droits fondamentaux doit “concorde avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens” » (Lampron, 2010, p. A7).

Il propose le recours à la clause dérogatoire pour les articles 2a) et 15 de la 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'inter-

culturalisme) ». Cela permettrait à son 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) » (*idem*).

Dans leur rapport préalable à la consultation de la Commission Bouchard-Taylor, François Rocher et Micheline Labelle ont soutenu 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 (Rocher, Labelle *et al.*, 2007 ; Labelle et Rocher, 2006). Une nouvelle articulation entre interculturalisme et citoyenneté devra alors advenir.

#### 4. LE DIALOGUE INTERCULTUREL. FAIRE FACE AU DISSENSUS

L'ensemble des incidents critiques, législations, manifestes et positions portant sur l'aménagement de la diversité dont nous avons fait état nous projette sur le terrain du dialogue interculturel et de la citoyenneté. Plusieurs questions se posent. Comment définir la culture ? S'agit-il de culture ou de religion ? Comment procéder à l'évaluation interculturelle des conflits de valeurs ? De quel type de valeurs s'agit-il ? Qu'en est-il si la signification de ces valeurs ou pratiques change avec le temps et selon les espaces partagés ? Comment parler de diversité ethnoculturelle dans une perspective non communautariste mais en termes de citoyenneté ? Le débat oppose ici les tenants d'une citoyenneté qui doit se baser sur les droits humains et les valeurs morales universelles, cela représentant un minimum acceptable, culturellement neutre, à ceux qui défendent une conception plus ancrée dans les particularités culturelles nationales.

Des intellectuels associés au « pluralisme radical démocratique » défendent une acceptation inconditionnelle des manifestations de la diversité ethnoculturelle au sein de la sphère publique (sans toutefois définir ce qu'ils entendent par sphère publique), au nom d'une conception indéterminée de la démocratie. Ils s'inscrivent donc « en dehors de la norme socioculturelle et institutionnelle dominante, sans chercher à les absorber contre leur vœu dans un cadre politique et normatif unitaire ou prétendument universaliste » (Salée, 2010, p. 168). La communauté politique doit se concevoir « au-delà, si nécessaire, de l'espace restreint et restrictif de l'État-nation ou, à tout le moins, ne pas tenter de subsumer l'expression de l'altérité et de la différence dans une vision préétablie et culturellement préconçue du Sujet politique national » (*idem*). Daniel Salée conclut d'ailleurs que toute recherche d'intégration se situe à l'opposé du développement historique de la démocratie (*idem*, p. 171).

À l'opposé, Bikhu Parekh défend un multiculturalisme interactif, soit un multiculturalisme conçu comme dialogue entre les communautés et les individus. Parekh affirme que « *the cultural embeddedness of human beings, the inescapability and desirability of cultural diversity and intercultural dialogue, and the plurality of each culture* » (2006, p. 338). Chaque société a un caractère historiquement acquis et une identité incarnée dans un noyau de valeurs partagées qu'il faut respecter. Ce noyau constitue la base de son style de vie et chaque société a le droit et le devoir de rejeter ou de désavouer des pratiques qui vont à l'encontre de ce noyau de valeurs (« *I shall call this 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 *operative public values* guident la société et se situent à trois niveaux. Elles peuvent être enchâssées dans une constitution et fournir la base légale et morale de la communauté politique incluant les droits fondamentaux et les obligations des citoyens (p. ex. l'égalité). Elles sont incarnées dans des législations, en harmonie avec les valeurs enchâssées dans la constitution et se rapportent à la vie quotidienne des citoyens (p. ex. la monogamie). Elles opèrent également à un niveau intermédiaire; il s'agit alors des valeurs qui renvoient à la régulation de pratiques sociales non légiférées (*idem*, p. 270). À noter, ces valeurs publiques opérationnelles ne sont ni sacro-saintes, ni non négociables.

Toutes les cultures ont droit au respect, aucune ne devrait être infériorisée. Cependant, toute société a le droit de défendre ses « valeurs constitutives » envers une minorité qui défend des pratiques que cette majorité repousse (*idem*, p. 271). Un dialogue politique est alors nécessaire pour résoudre les divergences morales et culturelles 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 constitués d'une certaine manière (*idem*, p. 267). Parekh désigne ce dialogue comme un « dialogue bifocal » entre majorité et minorités, vision à notre avis binaire et réductrice à l'encontre d'une vision critique de la culture et des identités totalisantes.

Les pratiques culturelles divergentes exigent un dialogue culturel complexe, souligne Seyla Benhabib. Elle distingue les théoriciens de la démocratie des théoriciens du multiculturalisme selon les conceptions qu'ils véhiculent de la culture. Les premiers supportent les luttes pour la reconnaissance et les mouvements identitaires en autant qu'ils visent l'inclusion démocratique, la justice sociale et politique et la fluidité culturelle (Benhabib, 2002, p. IX). Les seconds visent trop souvent la préservation des pratiques culturelles des minorités et en ont une vision essentialisante. Or, Benhabib, qui défend une

perspective sociale constructiviste, se refuse à toute idée de pureté culturelle. La culture réfère à des systèmes de significations et de représentations complexes et toutes 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. Trois principes doivent prévaloir : un principe de réciprocité selon lequel les minorités doivent avoir les mêmes droits que la majorité ; un principe d'auto-identification volontaire (*voluntary self-asciption*) selon lequel les individus ne sont pas assignés automatiquement à un groupe culturel, religieux ou linguistique selon la naissance ; un principe de liberté de mouvement et d'association (*freedom of exit and association*) selon lequel un individu peut s'extraire du groupe attribué (*ascribed group*) (*idem*, p. 19).

L'ouverture typique de l'interculturalisme ne peut donc s'appliquer à toute pratique culturelle, par exemple à celles qui tolèrent la subordination des femmes, comme l'a dénoncé Susan Okin pour qui « toutes les cultures sont patriarcales » (dans Benhabib, 2002, p. 100). Le dialogue culturel complexe doit donc exposer les points de division et de dissension, les conflits ouverts entre « la culture de la majorité et celles des minorités ». 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 vulnérables, au racisme en particulier (Fistetti, 2008).

Ces perspectives ont le mérite de dévoiler la légitimité du dissensus dans une démocratie, mais elles se centrent essentiellement sur les rapports inter-culturels. Et en dépit d'affirmations explicites sur la « pluralité interne de chaque culture », elles négligent plus souvent qu'autrement les dissensions au sein des minorités elles-mêmes, d'un point de vue sociologique.

## CONCLUSION

Nous proposons de pousser plus loin la réflexion en abordant des questions passées sous silence dans le débat sur la diversité et l'identité nationale au Québec.

En premier lieu, la plupart des analystes et observateurs se centrent exclusivement sur l'État-nation et négligent, en conséquence, de prendre acte des flux d'idées et de revendications que véhiculent les réseaux transnationaux des minorités. Rachad Antonius a souligné avec raison les « angles morts des politiques de gestion de la diversité » en général (voir son chapitre dans cet ouvrage). Les problèmes que suscitent certaines demandes d'accommodements par des musulmans, par exemple, et qui interpellent l'interculturalisme actuellement, sont structurels : « pour essayer de les comprendre et de les expliquer,

il faut inclure, dans un même cadre théorique, les interactions entre trois systèmes différents de rapports de pouvoir : à l'échelle des sociétés occidentales d'abord (premier système), puis à l'échelle internationale (rapports coloniaux et postcoloniaux), enfin à l'échelle des sociétés se réclamant de l'islam » (Antonius, 2008). L'omission des divergences et des rapports de pouvoir au sein de ces flux est flagrante dans les débats portant sur la laïcité ou autres politiques publiques du Québec.

Un deuxième enjeu fondamental concerne les nations non souveraines (Écosse, Catalogne, Québec). Sur les trois dimensions de la citoyenneté que sont les droits, l'identité et la participation/appartenance à la communauté politique, il y a déficit au Québec. Les nations minoritaires n'ont pas les pleins pouvoirs en ce qui a trait à une politique de frontières (territoriales, juridiques, politiques), au statut juridico-politique qu'accorde la citoyenneté et à une politique d'admission et de naturalisation, comme le fait remarquer Ricard Zapata-Barrero dans cet ouvrage. Par contre, elles sont intimement concernées par les autres dimensions de la citoyenneté : l'identité et la participation politique. Loin de disparaître, elles cherchent à s'affirmer dans le contexte de la mondialisation et sont sous rature compte tenu de la diversification importante de leurs populations. On doit constater pourtant l'absence de transcendance politique qu'offrirait une constitution formelle portant sur les droits, les principes et les valeurs de la nation. On l'a constaté en 2000 lors du Forum sur la citoyenneté, vilipendé de plusieurs côtés (Labelle et Rocher, 2004). Au sein de la fédération canadienne, il ne peut y avoir une identité québécoise fondée sur la citoyenneté, d'où la concurrence avec l'identité canadienne et le maintien d'identités ethnoculturelles particulières sur plusieurs générations. Cela favorise donc le repli sur la dimension strictement culturaliste de l'appartenance, repli d'ailleurs souvent folklorisé.

Un troisième point concerne les conceptions elles-mêmes de la citoyenneté. Il faut se démarquer ici des visions républicaines idéal-typiques qui se refuseraient à un traitement différencié de la diversité, par exemple par la mise en place de politiques publiques conséquentes, comme les programmes d'accès à l'égalité en emploi. Ainsi, la perspective de Cécile Laborde ouvre des pistes nouvelles de réflexion. Alors que le républicanisme officiel « se veut aveugle aux différences et indifférent aux identités » et que les penseurs multiculturalistes « concluent que seule une république qui reconnaît de manière égale toutes les identités est à même d'inclure tous ses citoyens », le républicanisme critique se distingue de trois façons. Avant tout, « il ne réduit pas les luttes pour la reconnaissance à des luttes pour la reconnaissance *de l'identité* » (Le Goff et Anctil, 2009, p. 122). Ensuite, « c'est moins la reconnaissance identitaire que la résistance à l'assignation identitaire qui est souvent en jeu ». Enfin, on doit repenser la dimension proprement identitaire dans la tension qu'elle implique : « Tout d'abord, la république doit, autant que faire se peut,

être dés-ethnalisée-détachée de son imbrication avec la culture majoritaire. D'autre part, il ne faut pas nier que cette dés-ethnisation n'est ni toujours possible ni toujours souhaitable : la citoyenneté s'inscrit inévitablement dans une culture et une histoire » (*idem*, p. 122). Les luttes contre la domination visent essentiellement l'intégration économique, sociale et politique, non pas « la validation positive par l'État de formes de vie, cultures, religions, etc., particulières ». Les politiques de non-domination exigent donc des stratégies de prise en compte des différences « quand celles-ci produisent des effets de domination » (*idem*, p. 123). Ce que corroborent de nombreuses recherches sociologiques menées dans le contexte québécois. Même si la conception de Laborde concerne les formes du républicanisme, elle peut inspirer la réflexion québécoise sur la citoyenneté.

Cette dés-ethnisation n'est possible que si les membres des minorités vulnérables à la discrimination sont présentes dans les espaces de dialogue et de délibération que sont les partis politiques, les médias, les instances de consultation, les syndicats, les coalitions, etc., sans qu'ils soient pour autant réduits et prisonniers d'une identité assignée. L'idée n'est pas nouvelle, mais elle doit être réitérée. Cette conception de la citoyenneté arrimée à la légitimité de débats publics sur les valeurs constitutives politiques d'une société particulière ouvre de nouveaux horizons.

En terminant, il faut souligner à nouveau que la crise actuelle du modèle d'intégration québécois dont nous avons fait état dans les premières sections de ce chapitre s'explique en partie par le décret gouvernemental annonçant et justifiant la création de la Commission Bouchard-Taylor qui opposait majorité et minorités : « Attendu que certaines pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles pourraient remettre en cause le juste équilibre entre les droits de la majorité et les droits de minorités » (Québec, 2008a, p. 275). Et dans la présentation de leur rapport, les commissaires ponctuaient : « La "vague" des accommodements a manifestement heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français de telle sorte que les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation » (*idem*, p. 18). Encore là, une opposition simpliste entre majorité et minorités sert d'éclairage.

Rappelons aussi que selon Paul Eid, le problème des accommodements religieux a été construit « dès la création de la Commission Bouchard-Taylor, comme un problème lié essentiellement à l'intégration des immigrants et à la gestion du pluralisme culturel » (Eid, 2009, p. 285). Or, précise-t-il, « on ne peut réduire le débat à la lutte idéologique opposant la majorité ethno-religieuse du Québec à ses minorités » (*idem*, p. 320). Ce point de vue contraste avec la *doxa* ambiante. Le champ des « études ethniques » est marqué depuis

toujours par cette opposition structurante de la société québécoise. Cette dichotomie réductrice est fortement intériorisée chez les intellectuels québécois de toutes les tendances et elle induit plus souvent qu'autrement un discours de tolérance et de condescendance. Les dilemmes fondamentaux sont les suivants :

- Comment sortir de ce discours sans nier la position vulnérable de certaines minorités racisées ?
- Comment respecter les droits culturels sans pour autant les essentialiser ?
- Comment ne pas sous-estimer les passerelles et les convergences entre segments de la majorité et des minorités ?
- Comment prendre en considération les divergences internes au sein des minorités elles-mêmes, en se basant sur des analyses concrètes qui ne se réduisent pas à la perspective normative ou à l'ingénierie des rapports sociaux ?

Comme l'écrit Seyla Benhabib, la réponse à ces questions a trop souvent tourné autour d'une vision holistique des cultures et des sociétés comme des tous cohérents. Cette vision des choses a encouragé « *the binaries of we and the other(s)* » (Benhabib, 2000, p. 25).

Il apparaît donc nécessaire de contester et de déconstruire la rhétorique dominante qui encourage un tel clivage comme si on avait affaire à des blocs indifférenciés (confessionnels, politiques, sociaux). Non seulement cette vision manque d'assises sociologiques, mais elle ignore la complexité des attitudes et des opinions sur les sujets brûlants que sont l'intégration, les valeurs publiques communes, la laïcité, les accommodements raisonnables, l'interculturalisme ou l'identité nationale. C'est dans ce sens que la perspective de la citoyenneté sans domination ouvrirait de nouvelles avenues.

## BIBLIOGRAPHIE

- Antonius, R. (2008). « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 11-28.
- 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, Les Presses de l'Université Laval, p. 97-129.
- Baril, D., G. Rocher *et al.* (2010). « Déclaration des intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste », *Le Devoir*, 16 mars, p. A7.
- Beauchemin, J. (2010). « Au sujet de l'interculturalisme – Accueillir sans renoncer à soi-même », *Le Devoir*, 10 octobre, p. A9.
- Belkhdja, 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 Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- Bosset, P. et al. (2010). « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février, p. A7.
- Bouchard, A. (2007). « La ministre Thériault pourfend les “accommodements raisonnables” », *Le Soleil*, 13 février, p. 8.
- Bouchard, G. (2009). « Laïcité. La voie québécoise de l’interculturalisme », dans J.-F. Plamondon et Anne de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L’actualité du modèle québécois*, Pendragon, Centro interuniversitario di studi quebecchesi.
- Centre justice et foi (1999). « Pour une laïcité ouverte au phénomène religieux », *Relations*, n° 655, p. 276-279.
- Courtois, C.-P. (2009). « Pour en finir avec une imposture : la “laïcité ouverte” », *L’Action nationale*, vol. 99, n° 4, p. 59-70.
- Courtois C.D., R. Laplante, D. Parenteau et G. Rousseau (2007). « En finir avec le multiculturalisme. Manifeste pour un Québec laïque et souverain », *L’Action nationale*, vol. 97, n° 3, p. 49-54.
- Eid, P. (2009). « La ferveur religieuse et les demandes d’accommodements religieux. Une comparaison intergroupe », dans P. Eid et al. (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, p. 283-323.
- Facal, J. (2010-2011). « Réplique », *Argument*, vol. 13, n° 1, p. 163-170.
- 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, Les Presses de l’Université Laval, p. 155-185.
- Fistetti, F. (2008). *Théories du multiculturalisme*, Paris, La Découverte.
- Harvey, J. (1992). « Une laïcité scolaire pour le Québec », *Relations*, n° 583, septembre, p. 213-217.
- Joppke, C. (2008). « Immigration and the identity of citizenship: The paradox of universalism », *Citizenship Studies*, vol. 12, n° 6, p. 533-546.
- Kymlicka, W. (1998). *Finding our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press.
- Labelle, M. (2008b). « Les intellectuels québécois face au multiculturalisme : hétérogénéité des approches et des projets politiques », *Études ethniques canadiennes*, vol. 40, nos 1-2, p. 33-56.
- 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, Les Presses de l’Université Laval, p. 19-43.
- Labelle, M. et J.-C. Icart (2007). « Une lecture du débat en cours sur l’accommodement raisonnable et le racisme au Québec », *Globe. Revue internationale d’études québécoises*, vol. 10, n° 1, p. 121-136.
- Labelle, M. et F. Rocher (2004). « Debating citizenship in Canada: The collide of two nation-building projects », dans P. Boyer, L. Cardinal et D. Headon (dir.), *From Subjects to Citizens. A Hundred Years of Citizenship in Australia and Canada*, Ottawa, University of Ottawa Press, p. 263-286.
- Laborde, C. (2010). *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil.
- Lamonde, T. (2010). *L’heure de vérité. La laïcité québécoise à l’épreuve de l’histoire*, Montréal, Del Busso Éditeur.

- 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.
- Leduc, L. (2011). « Finie la prière à Laval », *La Presse*, 26 janvier, p. A14
- Léger Marketing (2007). *La grande enquête sur la tolérance des Québécois*, Montréal, 15 janvier, Étude réalisée pour le *Journal de Montréal*, TVA et le 98,5.
- Le Goff 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° 2, p. 112-129.
- 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.
- Marois, P. (2007). « Discours de Pauline Marois » prononcé lors de la *Conférence nationale des présidents et présidentes*, 20 octobre, <<http://www.vigile.net/La-Loi-sur-l-identite-quebecoise>>, consulté le 15 février 2011.
- Parekh, B. (2006). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Québec, Assemblée nationale (2011). *Motion proposant que l'Assemblée appuie la décision de sa Direction de la sécurité d'interdire le port du kirpan lors d'une commission parlementaire*, Québec, motion présentée et adoptée par l'Assemblée nationale le 9 février, <[http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/39-1/journaldebats/20110209/30891.html#\\_Toc285107869](http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/39-1/journaldebats/20110209/30891.html#_Toc285107869)>, consulté le 11 février 2011.
- Québec, Assemblée nationale (2010). *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2009a). *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec, Assemblée nationale (2009b). *Loi visant à affirmer les valeurs fondamentales de la nation québécoise*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008a). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport, 22 mai.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2008b). *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 de l'Immigration et des Communautés culturelles (2008c). *La diversité: une valeur ajoutée. Plan d'action gouvernemental pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec. 2008-2013*, Montréal, Direction des affaires publiques et des communications du Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2008d). *Pour enrichir le Québec – Affirmer les valeurs communes de la société québécoise. Mesures pour renforcer l'action du Québec en matière d'intégration des immigrants*, Montréal, Direction des affaires publiques et des communications du Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

- Québec, Assemblée nationale (2007a). *Projet de loi n° 195. Loi sur l'identité québécoise*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec, Assemblée nationale (2007b). *Projet de loi n° 196. Constitution québécoise*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec, Assemblée nationale (2007c). *Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (2000). *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Rocher, G. (2010). « Allocution prononcée à la Grande bibliothèque », événement organisé par la Coalition Laïcité Québec, 28 avril, <<http://laicitequebec.wordpress.com/guy-rocher>>.
- 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. Fiel 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.
- Saint-Martin, D. (2011). « Motion contre le port du kirpan à l'Assemblée nationale. Totale hypocrisie politique », *Le Devoir*, 11 février, p. A9.
- 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° 1, p. 145-180.
- Schnapper, D. (2002). *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard.
- 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. 223-244.
- Turner, B. (1997). « Citizenship studies: A general theory », *Citizenship Studies*, vol. 1, n° 1, p. 5-18.
- Weinstock, D. (2007). « La "crise" des accommodements au Québec: hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, p. 20-26.

## Notices biographiques

---

**Gill Allwood** is Reader in Gender Politics at Nottingham Trent University. She has co-authored with Khursheed Wadia *Women and Politics in France: 1958 – 2000* (2000), *Gender and Policy in France* (2009), and *Refugee Women in Britain and France* (2010). Her other publications include *French Feminisms* (1998) and articles on prostitution policy and political representation. She is currently working on a gender analysis of EU development policy, focusing in particular on its intersections with trade, climate change and migration.

[gill.allwood@ntu.ac.uk](mailto:gill.allwood@ntu.ac.uk)

**Rachad Antonius**, professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), a une formation en sociologie (Ph. D., UQAM) et en mathématiques (M.Sc., Université du Manitoba). Il est directeur adjoint de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) de l'UQAM. Ses publications les plus récentes portent sur les minorités arabes et musulmanes au Canada et au Québec et sur leur représentation dans les médias, sur les relations ethniques au Québec, sur le racisme et les discriminations, sur la mesure des inégalités, sur les conflits politiques au Proche-Orient (en particulier sur le conflit entre Israël et les Palestiniens) et sur les méthodes quantitatives dans la recherche sociale. Des publications antérieures ont porté sur les sociétés arabes contemporaines, sur les rapports État/société civile et sur la société rurale égyptienne. Il a travaillé avec des ONG de développement dans le monde arabe et a été consultant pour l'ONU, l'UNICEF, et d'autres agences internationales ou canadiennes. Il est souvent invité à commenter l'actualité locale ou internationale dans les médias écrits ou électroniques, et il est actif comme personne-ressource dans les milieux de la

solidarité. Rachad Antonius est également affilié au Consortium interuniversitaire pour les études arabes et du Proche-Orient (ICAMES) et au Réseau francophone de recherche sur les opérations de paix (ROP).

antonius.rachad@uqam.ca

**Idil Atak** est docteure en droit et postdoctorante au Centre sur les droits de la personne et le pluralisme juridique de l'Université McGill. Associée de recherche à la Chaire Hans et Tamar Oppenheimer en droit international public et à la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'Université du Québec à Montréal, elle est aussi membre du comité exécutif de la Canadian Association on Refugees and Forced Migration Studies. Ses recherches portent sur la protection des droits fondamentaux des réfugiés et des migrants irréguliers vis-à-vis des contrôles migratoires en Europe et en Amérique du Nord. De 1995 à 2004, Idil Atak a travaillé au ministère turc des Affaires étrangères en tant qu'adjointe au représentant permanent de la Turquie auprès du Conseil de l'Europe.

idil.atak@umontreal.ca

**Chedly Belkhdja** est professeur au Département de science politique de l'Université de Moncton. Ses recherches portent sur les questions de l'immigration dans les villes de taille moyenne et dans les régions de faible immigration et sur les discours et représentations de la diversité culturelle, religieuse et ethnique. Il mène également une réflexion sur le phénomène du populisme et des nouvelles modalités du politique dans les sociétés démocratiques avancées. Ses articles ont été publiés dans *Études ethniques du Canada*, *Revue canadienne de science politique*, *Politique et Sociétés*, *Argument*, *Francophonie d'Amérique*, *Lexicometrica*. Il est également l'auteur de plusieurs chapitres dans des ouvrages collectifs. Depuis 2003, il est impliqué dans le centre Métropolis atlantique en tant que directeur de recherche et, depuis 2006, comme directeur du centre. En parallèle, il a réalisé deux films produits par l'Office national du film du Canada, soit *Tableaux d'un voyage imaginaire* en 2001 avec le cinéaste Jean Chabot et *Au bout du fil* en 2006.

chedly.belkhdja@umoncton.ca

**Naïma Bendriss** est présidente d'Intermaillage et Développement et chercheure associée à la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) de l'Université du Québec à Montréal. Ses domaines de recherche touchent l'immigration, les études ethniques, les études postcoloniales, les théories des représentations sociales et les études de genre. Elle s'intéresse plus particulièrement aux luttes et stratégies identitaires, aux minorités arabes et musulmanes en Amérique du Nord, aux représentations dominantes de l'«Arabe» dans les discours occidentaux, aux conflits géopolitiques dans le monde arabe, aux féminismes minoritaires, aux mouvements féministes dans

le monde arabe, aux violences sexuelles contre les femmes dans les conflits armés et aux mariages non consentis. Elle siège au comité expert sur le profilage racial et illicite du Service de la police de la ville de Montréal (SPVM). Enfin, elle milite dans des organisations de défense des droits humains et des droits des minorités.

bendrisn@videotron.ca

**Ahmed Boubeker**, professeur de sociologie et d'anthropologie à l'Université Paul-Verlaine de Metz, est directeur du laboratoire ERASE (Équipe de recherche en anthropologie et sociologie de l'expertise) 2L2S. Ses recherches portent sur les phénomènes migratoires, l'ethnicité, les ruptures postcoloniales et les nouvelles formes de construction du lien social. Il a publié, entre autres ouvrages, seul ou collectivement sur ces questions: *Chroniques métissées. L'histoire de France des jeunes Arabes* (1986), *Les images publiques de l'immigration* (1993); *Familles de l'intégration. Les ritournelles de l'ethnicité en pays jacobin* (1999), *Les mondes de l'Ethnicité* (2003), *Les lieux communautaires de l'Islam de France* (2006), *Histoire politique des immigrations postcoloniales* (2008), *Frontières d'Empire* (2008), *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société française* (2010).

boubeker@univ-metz.fr

**Jocelyne Couture** est professeure titulaire associée au Département de philosophie (éthique et philosophie politique), membre de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique, et a été présidente de l'Association canadienne de philosophie (2008-2009). Elle a obtenu un doctorat en philosophie (logique et philosophie des sciences) de l'Université d'Aix-Marseille-I et a ensuite été chercheure post-doctorale à l'Université de Montréal. Elle a dirigé la publication *Éthique et rationalité* (1992) et codirigé les publications *Éthique sociale et justice distributive* (1991), *Meta-philosophie/Reconstructing Philosophy* (1993), *The Relevance of Metaethics* (1996), *Rethinking Nationalism* (1998) et *Regards philosophiques sur la mondialisation* (2005). Plus récemment elle a été éditrice invitée de la revue *Philosophiques* pour un numéro spécial sur le cosmopolitisme. Elle a écrit plusieurs articles sur l'éthique, la philosophie politique, la méthodologie des sciences sociales, la théorie de la décision, la logique et la philosophie des mathématiques. Ses travaux actuels portent sur la nation et la citoyenneté dans une perspective cosmopolitique. Elle a aussi été professeure invitée à l'Université d'Aix-Marseille-I (hiver 1997), à l'Université de Pretoria en Afrique du Sud (hiver 2004) et à la Rhodes University (printemps 2006). Elle est chercheure et membre du comité scientifique de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'Université du Québec à Montréal.

couture.j@uqam.ca

**Bruno Dupeyron**, docteur en science politique, est professeur adjoint en politiques publiques et droit à l'École d'études supérieures de politiques publiques Johnson-Shoyama de l'Université de Regina. Son parcours universitaire européen a été suivi à Strasbourg, Barcelone et Paris. Il a été chercheur postdoctorant à l'Université de Victoria. Il a été lauréat du Prix de thèse 2006, décerné par l'Association parlementaire européenne et soutenu par le Parlement européen. Ses principaux champs de recherche portent sur l'action publique et les interactions politiques, sociales et juridiques dans les espaces publics nationaux, ainsi que la gouvernance multi-nivelée et les mutations des échelles de politiques publiques en matière d'immigration. Ses recherches actuelles portent essentiellement sur deux axes : d'une part, la redéfinition des critères de la citoyenneté et de l'immigration dans une double perspective socio-historique et comparée ; d'autre part, l'accès et l'intégration des immigrés et nouveaux citoyens dans les administrations, aux niveaux fédéral, provincial et local. Il a récemment publié un ouvrage, intitulé *L'Europe au défi de ses frontières : expériences rhénane et pyrénéenne*, dans lequel il s'est notamment penché sur le cas de migrants journaliers dans l'Union européenne. Bruno Dupeyron est également chercheur associé à la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'Université du Québec à Montréal.

bruno.dupeyron@uregina.ca

**André Jacob** est professeur retraité de l'École de travail social de l'Université du Québec à Montréal. Toute sa carrière a été orientée vers les pratiques sociales face au racisme et à la discrimination. Il a aussi développé une pratique par rapport aux droits humains et un enseignement sur l'intervention en coopération internationale. Dans ce cadre, il a travaillé dans plusieurs pays. Son engagement lui a valu plusieurs prix, dont le Prix « droits et libertés » de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse du Québec et un Prix d'excellence en matière de relations interethniques de Patrimoine Canada. Actuellement, il est coordonnateur de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations (un volet de la CRIEC), et chercheur régulier à la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC).

jacob.andre@uqam.ca

**Micheline Labelle**, Ph. D. en anthropologie, est professeure titulaire au Département de sociologie et titulaire de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté et de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations, Université du Québec à Montréal (UQAM). Auteure de nombreux articles sur l'immigration, les politiques de diversité, la citoyenneté, le transnationalisme et les processus de racisation. Parmi ses ouvrages récents : *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois* en 2004 (avec F. Rocher), *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon* en 2005 (avec R. Antonius et G. Leroux), *Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*

en 2009 (avec F. Rocher et R. Antonius), *Racisme et antiracisme au Québec. Discours et déclinaisons*, en 2010. Consultante pour l'UNESCO, dans le cadre de la Coalition internationale des villes contre le racisme et de la Coalition canadienne des municipalités contre le racisme. Rédactrice de deux rapports d'experts pour la Commission Bouchard-Taylor (*Le concept d'interculturalisme en contexte québécois: généalogie d'un néologisme* en 2007, avec F. Rocher et *Les dimensions d'intégration des immigrants, des minorités ethnoculturelles et des groupes racisés au Québec* en 2007). Membre du Conseil des relations interculturelles du Québec de 2002 à 2004. Membre du conseil d'administration de l'Association internationale des études québécoises de 2003 à 2009. Membre des comités de rédaction de *Canadian Ethnic Studies* et des *Cahiers de recherche sociologique*. Membre du conseil scientifique de l'Institut d'études internationales de l'UQAM et de la Commission canadienne pour l'UNESCO. [labelle.m@uqam.ca](mailto:labelle.m@uqam.ca)

**Lucie Lamarche** est professeure à la Faculté de droit de l'Université d'Ottawa depuis 2007. Elle est par ailleurs la directrice de recherche du Centre de recherche et d'enseignement sur les droits de la personne de la même Université. Elle est aussi professeure associée à la Faculté de science politique et de droit de l'Université du Québec à Montréal. Fellow post-doctoral Jean Monnet de l'Institut universitaire européen (1998), la professeure Lamarche a reçu le Mérite Christine Tourigny du Barreau du Québec (2002) et le Mérite de la Centrale des syndicats du Québec (2006). Elle est détentrice d'un doctorat en droit international public de l'Université libre de Bruxelles (1994). Elle est chercheure associée à la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'Université du Québec à Montréal.

[llamarch@uottawa.ca](mailto:llamarch@uottawa.ca)

**Jean-René Milot**, détenteur d'un doctorat en études islamiques de l'Université McGill (1978) et d'une maîtrise en droit de l'Université de Montréal (2007), est professeur associé au Département de sciences des religions. Depuis 2004, il est chercheur associé au Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux (GRIMER), où il est responsable du volet portant sur le rôle de la religion dans la recomposition identitaire de musulmans maghrébins ainsi que conseiller pour le volet femmes musulmanes maghrébines. Son enseignement porte sur l'islam, en particulier l'islam au Québec. Ses recherches portent sur l'islam et les droits de la personne (plus particulièrement sur l'égalité entre hommes et femmes), le droit islamique ainsi que sur les accommodements raisonnables en matière de religion. Il est chercheur associé et membre du comité scientifique de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'Université du Québec à Montréal.

[jeanrenemilot@sympatico.ca](mailto:jeanrenemilot@sympatico.ca)

**Fernand Ouellet** est chargé de cours en gestion de la diversité en milieu scolaire et en éducation interculturelle à l'Université du Québec à Montréal et coordonnateur de la recherche universitaire portant sur la persévérance scolaire des élèves issus de l'immigration appartenant aux minorités visibles. Retraité du milieu de l'éducation, il a notamment œuvré à titre de formateur en éducation à la citoyenneté dans une perspective mondiale et en éducation aux médias et coordonnateur au Centre d'éducation interculturelle et de compréhension internationale (CÉICI) et de coordonnateur pédagogique du Centre de ressources en éducation aux médias. Il a agi à titre d'expert international pour le Haut-Commissariat aux droits de l'homme des Nations Unies et il a été le chercheur principal pour la cueillette de données effectuée par le Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire (DSCC/MELS) auprès des directions des écoles primaires et secondaires du Québec.

fernandouellet@videotron.ca

**Frank W. Remiggi** est professeur au Département de géographie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et membre du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), où il est responsable d'une étude sur la composition identitaire ethnoreligieuse d'adolescentes et d'adolescents issus de quatre différentes minorités culturelles montréalaises. Parmi ses publications, il a codirigé *L'Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIX<sup>e</sup> siècle* (1998, mention d'honneur du jury du prix Lionel-Groulx de l'Institut d'histoire de l'Amérique française) ainsi que *Sortir de l'ombre : histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal* (1998). Son enseignement porte entre autres sur les enjeux géographiques de l'ethnicité, les relations interethniques, et la géographie historique et culturelle. De 2000 à 2002, il a été président de l'Association professionnelle des géographes du Québec. Il est chercheur et membre du comité scientifique de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'UQAM.

remiggi.frank@uqam.ca

**Alex Sager** is Assistant Professor of Philosophy and University Studies at Portland State University. He works primarily in social and political philosophy and has published articles on immigration.

asager@pdx.edu

**Sid Ahmed Soussi** est professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Ses travaux portent sur les transformations contemporaines du travail et du syndicalisme. Il est l'auteur de plusieurs publications sur les impacts des technologies et des stratégies de gestion des organisations sur les identités et les modes de représentation et d'action collectives dans les milieux du travail. Ses recherches sur les questions de diversités

culturelle et ethnoculturelle dans les espaces du travail et dans les organisations l'ont conduit à s'intéresser notamment aux impacts des mutations contemporaines du travail sur les dimensions internationales de l'action syndicale. Plusieurs de ses travaux en cours sont consacrés aux rapports Nord-Sud au sein du mouvement syndical international. Au sein de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'UQAM, il mène des recherches sur les pratiques et les discours des organisations syndicales en matière d'immigration et de diversité ethnoculturelle dans les mondes du travail. Quelques publications récentes : « Organizational and Institutional Rationalities and Western Firms in Emerging Countries: Proposal for a Local/Global Analytical Model », dans Rick Molz, Catalin Ratiu, Ali Taleb (dir.), *The Multinational Enterprise in Developing Countries. Local versus Global Logic*, 2010 ; « La diversité culturelle dans les organisations: critique du management interculturel et nécessité d'un nouveau regard épistémologique », *Revista Universitară de Sociologie*, 2008 ; « Travail et identités: la portée de l'impératif technologique », *Relations industrielles/Industrial Relations*, 2006 ; « Conflictualité sociale, syndicalisme et diversité ethnoculturelle », *Conjonctures*, 2010 ; « Diversité ethnoculturelle au travail et syndicalisme: pour une culture syndicale de l'agir ensemble. Rapport de recherche », Les Cahiers de la CRIEC, 2010 ; « Les dilemmes de l'action syndicale internationale: vers un droit international privé du travail? », *Vie Économique*, 2011.

soussi.sid@uqam.ca

**Pierre Toussaint**, Ph. D est professeur au Département d'éducation et pédagogie à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il dirige le groupe de recherche sur la formation initiale et continue du personnel enseignant (GREFICOPE) et le Laboratoire en gestion de l'organisation scolaire du Québec (LAGOS). Il a publié plusieurs ouvrages et articles en éducation, notamment en gestion de l'éducation. Ses recherches actuelles portent sur la persévérance et la réussite scolaires de jeunes issus de l'immigration; dynamique partenariale et articulation des logiques en milieu scolaire où se conjuguent immigration et défavorisation. Il est membre du CA du Groupe de réflexion et d'action pour une Haïti nouvelle (GRAHN) et membre du Comité scientifique de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté de l'UQAM.

toussaint.pierre@uqam.ca

**Christophe Traisnel** est professeur de science politique à l'Université de Moncton et diplômé de l'Université de Montréal (Ph. D Science Politique), Paris II (D. Science politique Po) et Lille II (M. Droit et Science Politique). Il a récemment publié avec Pascale Dufour « Nationalism and Protest: the Sovereignist Movement in Quebec », dans Myriam Smithe (dir.), *The Politics of Contestation*. Il poursuit ses travaux sur les francophonies minoritaires après

avoir consacré sa thèse à l'analyse comparative du nationalisme de contestation en Belgique et au Canada. Ses recherches actuelles portent notamment sur le thème de la diversité culturelle dans le discours du mouvement acadien, sur l'immigration en milieu minoritaire et sur les « francophonies boréales » (Nunavut, Yukon, Territoires du Nord-Ouest). Il est également l'auteur des ouvrages *Le français en partage* et *Francophonie, francophonisme : groupe d'aspiration et formes d'engagement*.

christophe.traisnel@umoncton.ca

**Khursheed Wadia** is Principal Research Fellow in the Centre for Research in Ethnic Relations, at the University of Warwick. She has written and researched on different aspects of gender, ethnicity, politics and policy. With Daniele Joly, she is nearing the end of a three-year investigation of Muslim women and politics in Britain and France, funded by the ESRC (RES-062-23-0380). She has also researched on migration processes and policy and the integration of migrants in EU destination countries and has written a number of reports for the EU Commission's DG Freedom, Security & Justice and DG Employment & Social affairs. Co-authored books include *Women and Politics in France: 1958 – 2000* (with Gill Allwood, 2000), *Refugee Women: Hoping for a Better Future* (with Nathalie Schlenzka, Luigia Sommo, Giovanna Campani, 2004), *Gender and Policy in France* (with Gill Allwood, 2009) and *Refugee Women in Britain and France* (with Gill Allwood, 2010).

khursheed.wadia@warwick.ac.uk

**Catherine Wihtol de Wenden** est l'auteure de très nombreux articles, chapitres d'ouvrages et numéros de revues sur le phénomène migratoire, en français et en anglais. Expert auprès de l'OCDE (1986, 1992), du Conseil de l'Europe (1992-1995), de la Commission européenne (vice-présidente du groupe COST A2 Migrations DG V et DG XII) et du Haut-Commissariat aux réfugiés des Nations Unies (ERAC, 1996-2000), présidente du groupe de recherche Migrations (Research Committee 31) de l'Association internationale de sociologie depuis 2002. Membre de la Commission nationale de déontologie de la sécurité de 2003 à 2009. Membre de la Section 40 (Science politique) du Comité national du CNRS (instance d'évaluation des chercheurs) de 2004 à 2008, membre des instances d'évaluation de l'ANR depuis 2007, membre du Conseil scientifique de la région Île de France de 2006 à 2010. Membre des comités de rédaction d'*Hommes et Migrations*, de *Migrations Société*, d'*Esprit*, de *Modern and Contemporary France*, de *Projet et d'Anatoli* (Université Paris I) Enseignante à l'Institut d'études politiques de Paris au Master Europe, à l'École doctorale de Sciences Po (trois séminaires semestriels, un cours magistral et 10 doctorants en thèse) et coresponsable du programme de recherche du CERI: Migrations et relations internationales depuis 2005.

dewenden@ceri-sciences-po.org

**Ricard Zapata-Barrero** est professeur de théorie politique au Département de sciences sociales et politiques, Universitat Pompeu Fabra (Barcelone-Espagne). Ses champs de recherche portent sur les enjeux contemporains de la démocratie libérale dans des contextes de diversité. Il est directeur du GRITIM (Groupe de recherche interdisciplinaire sur l'immigration, <[www.upf.edu/gritim](http://www.upf.edu/gritim)>) et du Master officiel sur la gestion de l'immigration à l'UPF. Il travaille actuellement sur différents axes de recherche liés aux frontières et à la diversité : le lien entre les deux types de pluralismes culturels (immigration et minorités nationales), une éthique de la migration, la théorie politique des frontières, la politique régionale euro-méditerranéenne de l'immigration, les politiques d'accommodement de la diversité, l'approche interculturelle dans les villes. Il est un partenaire régulier et directeur de projets internationaux, européens et espagnol. Il intervient régulièrement dans les médias et les débats politiques, et a siégé dans un certain nombre de commissions et comités du gouvernement. Pour plus d'informations sur ses publications voir <<http://dcpis.upf.edu/~ricard-zapata/>>.

[ricard.zapata@upf.edu](mailto:ricard.zapata@upf.edu)





**A**vec l'accélération de la mondialisation, une opinion qui aurait, jusqu'il y a peu, été taxée d'incongruité, semble avoir gagné le statut d'évidence : le système étatique mondial serait menacé et appellerait à une profonde redéfinition des attributs, des structures et du rôle traditionnellement dévolus aux États. Malgré un échiquier géopolitique modifié, où les frontières s'évanouissent et où les cultures et les traditions nationales s'amalgament jusqu'à l'extinction, il faut cependant reconnaître que la mondialisation n'est pas (encore) venue à bout des États, des sociétés qui les composent et des divers problèmes que crée la cohabitation au sein de leurs institutions traditionnelles. Bien au contraire, la mondialisation a souvent contribué à enclencher en série des situations qui se répercutent sur les plans social et étatique. Dans toutes ces situations, c'est aux États, à leur gouvernement et à la société entière qu'il appartient de restaurer, voire de réinventer, la trame des communautés politiques. Non pas en érigeant des barrages à la mondialisation, mais en contribuant à la création des institutions d'une gouvernance globale juste et efficace.

Rassemblant des collaborateurs de l'Europe, du Québec, du Canada anglais et des États-Unis, ce livre questionne, sous des angles différents, la pertinence théorique de la notion de communauté politique lorsqu'il s'agit de penser le pluralisme résultant de l'immigration internationale. Il pose aussi un regard critique sur le rôle que cette notion joue dans les approches courantes des phénomènes liés à la diversité. Car plusieurs questions se posent maintenant, dont celle, au premier chef, de la capacité des appareils d'États contemporains de cimenter des communautés politiques dans un contexte de mobilité spatiale accrue et de transnationalisme croissant.

MICHELINE LABELLE, Ph.D., est professeure de sociologie à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle est titulaire de la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) et de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations.

JOCELYNE COUTURE, Ph.D., est professeure titulaire associée au Département de philosophie (éthique et philosophie politique) de l'UQAM. Elle est membre de la CRIEC et de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique.

FRANK REMIGGI, Ph.D., est professeur au Département de géographie de l'UQAM. Il est membre du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux, une composante de la CRIEC. Son enseignement porte entre autres sur les enjeux géographiques de l'ethnicité et les relations interethniques.

#### Ont collaboré à cet ouvrage

Gill Allwood  
Rachad Antonius  
Idil Atak  
Chedly Belkhdja  
Naïma Bendriss  
Ahmed Boubeker  
Jocelyne Couture  
Bruno Dupeyron  
André Jacob  
Micheline Labelle  
Lucie Lamarche  
Jean-René Milot  
Fernand Ouellet  
Frank W. Remiggi  
Alex Sager  
Sid Ahmed Soussi  
Pierre Toussaint  
Christophe Traisnel  
Khursheed Wadia  
Catherine Wihtol de Wenden  
Ricard Zapata-Barrero

#### CHAIRE

de recherche  
en immigration, ethnicité  
et citoyenneté (CRIEC)

UQAM

ISBN 978-2-7605-3227-4



PUQ.CA