

LES DÉFIS DU PLURALISME À L'ÈRE DES SOCIÉTÉS COMPLEXES

Félix Mathieu

**LES DÉFIS
DU PLURALISME
À L'ÈRE
DES SOCIÉTÉS
COMPLEXES**

Les recherches portant sur le Québec et le Canada ont pris un nouvel élan ces dernières années grâce au gain en popularité des études comparées et au rayonnement qu'elles ont connu sur la scène internationale. Le Québec est devenu une véritable inspiration pour les nations en quête de reconnaissance alors que, de son côté, le Canada est fréquemment présenté comme un modèle pour les sociétés traversées par la diversité nationale et le pluralisme identitaire.

La collection *Politeia* se concentre sur l'analyse des phénomènes politiques et sociaux, et cherche plus particulièrement à mieux comprendre les transformations de la vie politique au Québec et au Canada. Ses auteurs jettent un regard affûté sur l'évolution du régime politique, des systèmes partisans et de l'économie politique au pays, en plus de s'intéresser aux mutations économiques, idéologiques et politiques ayant marqué le Québec et le Canada.

La collection *Politeia* accueille les travaux de pointe portant sur les nations sans État et celles en voie d'habilitation, dans la mesure où ils feront avancer la réflexion sur le fédéralisme et le phénomène national et permettront de mettre en valeur la production scientifique des québécois et des canadiens.

Comité scientifique

James P. Bickerton
St. Francis-Xavier University

Gérard Bouchard
Université du Québec
à Chicoutimi

Eugénie Brouillet
Université Laval

Linda Cardinal
Université d'Ottawa

Nicolas Houde
Université du Québec
à Montréal

Michael Keating
University of Edinburgh

Jane Jenson
Université de Montréal

Guy Laforest
Université Laval

Michèle Lamont
Harvard University

Alain Noël
Université de Montréal

Geneviève Nootens
Université du Québec
à Chicoutimi

Johanne Poirier
Université McGill

Daniel Salée
Université Concordia

Stéphane Savard
Université du Québec
à Montréal

A. Brian Tanguay
Wilfrid Laurier University

Luc Turgeon
Université d'Ottawa

Jean-Philippe Warren

Université Concordia

Geneviève Zubrzycki
University of Michigan

LES DÉFIS DU PLURALISME À L'ÈRE DES SOCIÉTÉS COMPLEXES

Félix Mathieu



Presses de l'Université du Québec

Financé par le
gouvernement
du Canada

Funded by the
Government
of Canada

Canada



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

SODEC

Québec



Révision

Céline Bouchard

Correction

Anne-Marie Bilodeau

Conception graphique

Vincent Hanrion

Mise en page et adaptation numérique

Studio C1C4

ISBN 978-2-7605-4772-8

ISBN PDF 978-2-7605-4773-5

ISBN EPUB 978-2-7605-4774-2

Dépôt légal : 3^e trimestre 2017

› Bibliothèque et Archives nationales du Québec

› Bibliothèque et Archives Canada

© 2017 – Presses de l'Université du Québec

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

À Maryse et Yves

REMERCIEMENTS

L'écriture d'un livre permet de systématiser un ensemble de réflexions sur une problématique donnée. C'est une manière de formaliser son propos afin d'atteindre une certaine cohérence d'ensemble. Ce faisant, on aspire à contribuer à une littérature qui nous précède. En écrivant sur les enjeux liés au vivre-ensemble, je me vois en quelque sorte devenir l'héritier d'une trajectoire réflexive qui s'est majoritairement déployée au Québec et autour des activités du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) dirigé par Alain-G. Gagnon depuis sa fondation en 1994. Les observations qui seront discutées et les propositions qui seront mises de l'avant n'engagent évidemment que l'auteur de ces lignes. Je reconnais cependant avoir contracté une dette intellectuelle majeure – ou pour le dire dans un langage plus positif, avoir bénéficié d'un héritage intellectuel significatif – à l'endroit, entre autres, de Guy Laforest, Alain-G. Gagnon, François Rocher, Eugénie Brouillet et Jocelyn Maclure.

Les réflexions qui ont mené à l'écriture de *Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes* ont été amorcées dans le cadre de la rédaction d'un mémoire de maîtrise, que j'ai complété à l'Université Laval sous la direction de Guy Laforest. En plus d'avoir été un directeur honnête, rigoureux et critique, Guy est un réel mentor pour moi. Je lui en suis fort reconnaissant. Depuis un certain temps déjà, j'ai aussi le privilège d'approfondir mes travaux dans le cadre des activités du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ), également piloté à partir de l'Université du

Québec à Montréal par Alain-G. Gagnon. C'est en continuité avec ce travail que j'ai amorcé un doctorat en science politique à l'UQAM à l'automne 2016, sous la direction d'Alain-G. Gagnon. C'est alors avec beaucoup d'enthousiasme que celui-ci m'a accueilli dans son équipe de travail à la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes (CREQC). Pour un jeune chercheur comme moi, bénéficier des lumières du professeur Gagnon et de son optimisme énergétique est très stimulant. C'est d'ailleurs à la suite de ses recommandations que je me suis mis à travailler sur le présent ouvrage. Tout au long du processus, l'appui moral d'Alain-G. Gagnon fut inestimable. De même, c'est grâce à l'important soutien financier du GRSP, du CRIDAQ, de la CREQC et surtout du Fonds de recherche du Québec en société et culture ainsi que du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, que j'ai pu m'épanouir et me consacrer entièrement, ces dernières années, au travail intellectuel.

J'aimerais également remercier tous les professeurs, collègues et amis qui, au quotidien, m'ont accompagné depuis le début de mes études universitaires. Merci d'abord à Dave Guénette et François Boucher, avec qui j'ai discuté et débattu à plusieurs reprises des idées qui sont développées dans ces pages. Pour avoir lu et commenté l'ouvrage en partie ou en totalité, je tiens aussi à remercier Dave Guénette, François Boucher, Jean-Olivier Roy, François Rocher, Pauline Côté, Jean-Guy Prévost, Marc Sanjaume, Francesco Cavatorta, Marc André Bodet et, évidemment, Alain-G. Gagnon et Guy Laforest.

Puisqu'ils et elles m'ont soutenu d'une manière ou d'une autre, je tiens aussi à remercier Olivier De Champlain, Érick Duchesne, Patrick Taillon, Éric Montigny, Sylvie Loriaux, Diane Lamoureux, Louis-Philippe Lampron, Thierry Giasson, Adam Holesh, Évelyne Brie, Amélie Binette, Léa Clermont-Dion, Sebastian Geßler, Olivier Ritchie, Jean-François Laniel, Oscar Mejia, Arjun Tremblay, Louis Grégoire, Philippe van Gruisen et tellement d'autres.

Enfin, je dois remercier Catherine, avec qui j'ai le bonheur de partager mon quotidien, mes réflexions, mes angoisses, mon amitié et surtout mon amour. Merci également à ma famille.

Vous êtes pour moi la plus importante source d'inspiration.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	IX
---------------------	----

LISTE DES SIGLES	XV
------------------------	----

INTRODUCTION	1
Présentation des chapitres	14

PARTIE I – DE L’AMÉNAGEMENT DE LA DIVERSITÉ ISSUE DE L’IMMIGRATION

CHAPITRE 1 – LES THÉORIES DU MULTICULTURALISME	23
1.1. Les quatre niveaux conceptuels du « multiculturalisme »	24
1.1.1. <i>Le fait social de la diversité ethnoculturelle</i>	24
1.1.2. <i>Le multiculturalisme ou l’interculturalisme comme politique publique</i>	25
1.1.3. <i>Le multiculturalisme ou l’interculturalisme comme imaginaire social</i>	25
1.1.4. <i>Le multiculturalisme ou l’interculturalisme comme pluralisme</i>	26
1.2. Le multiculturalisme comme pluralisme : essai d’une définition minimale	28
1.3. Le multiculturalisme comme pluralisme : les théories dominantes	32

1.3.1. <i>Will Kymlicka et la théorie libérale pour une citoyenneté multiculturelle</i>	35
1.3.2. <i>Bhikhu Parekh et le multiculturalisme comme pluralisme universel</i>	41
1.3.3. <i>Tariq Modood et le multiculturalisme politique</i>	45
1.3.4. <i>Anne Phillips et le multiculturalisme sans culturalisme</i>	50
Conclusion.....	54
CHAPITRE 2 – LES TRAJECTOIRES DU MULTICULTURALISME	59
2.1. L'expérience canadienne.....	63
2.2. L'expérience néerlandaise	70
2.3. L'expérience britannique	75
Conclusion.....	83
CHAPITRE 3 – L'ÉCHEC DU MULTICULTURALISME EN GRANDE-BRETAGNE À L'ÉPREUVE DES FAITS	87
3.1. De la dépréciation du multiculturalisme à sa condamnation	89
3.2. L'adaptation du cadre méthodologique du <i>Multicultural Policy Index</i>	92
3.3. Une présentation des résultats.....	98
3.4. Une interprétation des résultats.....	107
Conclusion.....	112
CHAPITRE 4 – L'ÉCHEC DU MULTICULTURALISME ?	115
4.1. De l'échec déclaré du multiculturalisme	116
4.2. L'échec déclaré du multiculturalisme face à ses théoriciens : analyse d'un dialogue de sourds.....	121
4.2.1. <i>Le multiculturalisme est un dogmatisme doctrinaire</i>	124
4.2.2. <i>Le multiculturalisme engage à la segmentation ethnoculturelle et à l'essentialisation de l'individu dans une culture</i>	126
4.2.3. <i>Le multiculturalisme refuse les valeurs communes ou universelles</i>	128
4.2.4. <i>Le multiculturalisme est porteur d'un relativisme moral et culturel</i>	130
Conclusion – L'échec déclaré du multiculturalisme : expression d'une déraison politique ?.....	131

**PARTIE II – DE L'AMÉNAGEMENT
DE LA DIVERSITÉ SOCIÉTALE**

CHAPITRE 5 – LES NATIONS FRAGILES

EN CONTEXTE MULTINATIONAL	143
5.1. La dimension subjective des nations fragiles	149
5.2. La dimension objective des nations fragiles	154
5.3. La fédération et le fédéralisme : les logiques territoriales et multinationales	159
Conclusion – Deux conceptions du libéralisme et l'agir fédéral en contexte multinational.....	163

**CHAPITRE 6 – LES CONDITIONS POUR UNE DYNAMIQUE
DE L'AGIR FÉDÉRAL EN CONTEXTE MULTINATIONAL**

DE L'AGIR FÉDÉRAL EN CONTEXTE MULTINATIONAL	169
6.1. Les conditions de la nation minoritaire québécoise	172
6.1.1. <i>La reconnaissance nationale</i>	175
6.1.2. <i>Les droits linguistiques</i>	176
6.1.3. <i>Les compétences en matière d'immigration et d'intégration</i>	177
6.1.4. <i>L'autonomie fiscale</i>	178
6.1.5. <i>L'autodétermination interne</i>	178
6.1.6. <i>L'autodétermination externe</i>	179
6.2. Les conditions des peuples autochtones	184
6.2.1. <i>Un troisième ordre de gouvernement</i>	193
6.2.2. <i>Le fédéralisme par traités</i>	195
6.2.3. <i>Le principe de « personnalité » et l'autonomie des nations autochtones</i>	200
6.2.4. <i>La reconsidération de l'Assemblée des Premières Nations</i>	205
6.3. Les conditions du groupe majoritaire	207
6.3.1. <i>La confiance politique et l'unité fédérale</i>	209
6.3.2. <i>La méfiance politique et l'instabilité fédérale</i>	212
6.3.3. <i>L'asymétrie et les intérêts du groupe majoritaire</i>	214
Conclusion.....	216

CHAPITRE 7 – LA RECONSIDÉRATION DU PLURALISME	
EN CONTEXTE MULTINATIONAL	219
7.1. L'interculturalisme comme modèle du pluralisme des nations fragiles	220
7.1.1. <i>L'interculturalisme et les droits des nations minoritaires</i> <i>chez Will Kymlicka</i>	227
7.1.2. <i>Les limites raisonnables à l'exercice des mesures</i> <i>de traitement ad hoc préférentiel</i>	231
7.2. Un modèle asymétrique du pluralisme pour la fédération canadienne.....	241
Conclusion.....	248
CONCLUSION	251
BIBLIOGRAPHIE	257

LISTE DES SIGLES

AANC	Affaires autochtones et du Nord du Canada
APN	Assemblée des Premières Nations
CFMEB	<i>Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain</i>
CRE	<i>Commission for Racial Equality</i>
CRPA	Commission royale sur les peuples autochtones
ERA	<i>Education Reform Act</i>
ICS	Index des cultures sociétales
LMC	Loi sur le multiculturalisme canadien
MPI	<i>Multicultural Policy Index</i>
NCC	<i>National Curriculum Council</i>
NPD	Nouveau Parti démocratique
RRA	<i>Race Relations Acts</i>

INTRODUCTION

La complexité des sociétés contemporaines est une donnée avec laquelle il faut apprendre à composer. Évidemment, toute société politique est traversée par des tensions et des conflits entre ses membres. Ce qui caractérise la complexité à l'œuvre dans les démocraties libérales du XXI^e siècle est la reconnaissance formelle de la diversité qui les compose – ou encore une quête de reconnaissance des agents de cette diversité – et des enjeux que génère une telle reconnaissance. À cet égard, les dernières décennies ont été pour les démocraties libérales le théâtre de grands rêves, mais aussi de grandes déceptions et remises en question, et ce, notamment en ce qui concerne le domaine du vivre-ensemble. Ayant toutes connu des vagues d'immigration plus ou moins importantes et récurrentes, la gestion et l'aménagement de la diversité dans les sociétés libérales du XXI^e siècle représentent sans doute l'un des défis qu'il importe le plus d'affronter et de surmonter. La diversité ambiante en cours de complexification aura ainsi fait émerger plusieurs types de pluralisme, c'est-à-dire diverses théories normatives relativement singulières et cohérentes pour gérer cette diversité ethnoculturelle et sociétale. Ainsi, le dynamisme des sociétés complexes se traduit en véritable laboratoire pour les défis que pose le pluralisme, aspirant à mettre en pratique la théorie et soulevant différents problèmes face aux aménagements proposés.

En bref, on dira d'une société complexe qu'elle est traversée par le fait social et parfois sociétal de la « diversité profonde », pour reprendre l'expression du philosophe Charles Taylor (1994). Dans sa plus simple expression, la diversité profonde renvoie à la pluralité des modalités d'appartenance. Ainsi, dans un espace politique donné, la manière dont les individus vont apprendre à « faire société » (Thériault, 2007), c'est-à-dire la manière dont ils vont négocier leur participation au monde politique commun qui les lie ensemble d'une quelconque façon, n'est pas unidimensionnelle. Ce faisant, le « moi » de chaque citoyen ne participe pas nécessairement de la même manière au schème de coopération sociale dans lequel il évolue (Taylor, 1998). N'empêche que les citoyens évoluent au sein d'espaces politiques délimités et qu'ils doivent trouver un *modus operandi* pour vivre ensemble pacifiquement. Qui plus est, il importe de trouver des aménagements politiques et juridiques qui permettent à toutes et à tous, au sein d'une société complexe, de s'émanciper et de se réaliser pleinement (Keating, 2001 ; Gagnon et Keating, 2012), en accord avec les grands principes libéraux que sont la liberté, l'autonomie et l'égalité.

Au XVII^e siècle, les termes du Traité de Westphalie (1648) – qui met fin à d'importantes guerres de religion dans l'Europe chrétienne en instaurant le fameux principe *cujus regio, ejus religio* (tel prince, telle religion) issu de la Paix d'Augsbourg (1555) – jettent les fondations pour un tel *modus operandi*. Le puissant vent de changement apporté par la Réforme de Luther et Calvin au sein de la grande famille chrétienne avait occasionné des conflits majeurs entre les populations européennes et au sein même de celles-ci. Afin d'imposer « par le haut » une coexistence pacifique, on s'accorde sur l'idée selon laquelle tous les individus qui vivent au sein d'un même espace étatique – ou principauté, à l'époque – adoptent *de facto* la religion de leur prince. Cela avait pour objectif d'atténuer au maximum la « profondeur » de la diversité au sein des sociétés, et ainsi de consolider une identité commune et englobante pour tous. Il s'agit d'un des éléments clés qui marquent le caractère « unitaire » dans l'entreprise de la construction de l'État moderne (Hermon-Belot, 2011, p. 335).

Avec l'avènement des grandes révolutions politiques modernes – américaine et française, principalement – et de la révolution industrielle, la dimension nationale en vient à agir au titre de force motrice de la consolidation du projet étatique moderne (Nootens, 2016, p. 91). Sur le long terme, les identités religieuses majoritaires qui caractérisaient l'unité des principautés évoluent *grosso modo* en identités nationales, qui assurent à leur tour le socle de l'unité de l'État (Robertson, 2007). C'est la construction et la consolidation du modèle « normal » de l'État-nation moderne (Parekh, 2006, p. 188-189). En bref, Laforest (2014, p. 48) dit de cet État-nation « normal » qu'il se veut triplement moniste : il concentre sa souveraineté – unique et illimitée sur son territoire – dans une identité politique singulière ; de cet espace légal et homogène ressort une citoyenneté unitaire et directe entre l'individu et l'État ; enfin, de cette compréhension de la citoyenneté découle « une » identité nationale, singulière. Évidemment, il s'agit d'un modèle idéal typique, et la plupart, si ce n'est l'ensemble, des États modernes ne présentent pas une telle homogénéité socioculturelle. Le modèle de la République française héritée de la révolution de 1789 en est néanmoins l'archétype : on fonde la république « une et indivisible ». Cela n'est évidemment pas sans rappeler l'héritage de l'univers symbolique et normatif de la tradition chrétienne, qui plus est catholique (Mathieu et Laforest, 2015, p. 95).

Le point culminant de ce modèle étatique est à trouver au XX^e siècle. Pour reprendre la formule d'Ernest Gellner (2008), théoricien important des nations et du nationalisme, on se trouve alors à l'ère des *nationalismes*. La nation se veut alors porteuse d'une « haute culture ». En bref, une « haute culture » correspond à la culture dominante, marquée par une langue particulière et traversée de convictions morales et de conventions sociales. Cette haute culture, selon Gellner, est appelée à absorber tous les particularismes présents ou arrivant dans la société. Il faut donc que tous les « moi » citoyens forment un « tout » national homogène sur le plan culturel. Des efforts majeurs sont investis à cet effet dans l'appareil bureaucratique et administratif de l'État. C'est ce qu'on reconnaît généralement par la notion de construction nationale (*nation building*).

Suivant la rationalité à l'œuvre dans la pensée de l'abbé de Sieyès (2002 [1788]), on désire alors mettre fin à tout « privilège ». Aucun citoyen ne doit bénéficier de droits plus ou moins étendus qu'un autre. Tous les « membres de la famille humaine » doivent jouir des mêmes droits universels et inaliénables, souligne la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée en 1948 à l'Organisation des Nations Unies. Suivant cela, accorder un traitement « juste » à tous les citoyens revient à les traiter « également » ; c'est-à-dire que l'État doit appliquer un traitement identique à toutes les composantes de son corps politique.

Les lendemains de la Seconde Guerre mondiale sont marqués par une mobilité sociale sans précédent (Deutsch, 1954). Avec le processus de décolonisation qui s'opère, un nombre impressionnant d'immigrants arrivent et s'installent effectivement au sein des sociétés occidentales. Peu à peu, la diversité ethnoculturelle, qui se complexifie dans les démocraties libérales, incitera plusieurs gouvernements à réviser et à revoir le *modus operandi* qui oriente le vivre-ensemble dans leur pays. Cela dit, la diversité issue de l'immigration n'épuise pas à elle seule la profondeur de la complexité de nos sociétés. Malgré la vocation des « hautes cultures » nationales de consolider le modèle « normal » des États-nations modernes, plusieurs États sont en fait traversés par une diversité « sociétale ». C'est-à-dire que dans un même espace étatique, différents projets citoyens et nationaux tentent de façonner leurs propres institutions et de diriger de manière autonome leur vie politique. Bref, ces minorités sociétales qui évoluent dans un ensemble étatique multinational tentent de s'inscrire au chapitre de l'histoire en tant que « sociétés globales » légitimes (Dumont, 1962 ; Langlois, 1991).

De différentes manières, les mécanismes de construction nationale du groupe majoritaire dans de tels États « multinationaux » auront généralement poursuivi l'objectif d'absorber ces sociétés minoritaires qui tentent de se développer en leur sein (Lecours et Nootens, 2007). On dira de cette diversité proprement sociétale qu'elle est généralement « fragile », et ce, tant sur le plan subjectif (imaginaires de la fragilité et psychologie du « petit ») que sur le plan objectif (capacité limitée à se développer institutionnellement). Ces « nations fragiles » qui évoluent au sein d'ensembles

étatiques multinationaux sont alors vectrices de défis particuliers en matière de pluralisme. À cet égard, la fédération canadienne, qui célèbre en 2017 le 150^e anniversaire de son avènement comme entité politique moderne avec l'entrée en vigueur de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, est l'un des cas les plus pertinents et intéressants à étudier.

Certes traversée par une importante diversité ethnoculturelle issue de l'immigration – le Canada ayant toujours été une terre d'accueil –, la fédération canadienne est également le pays de plusieurs communautés proprement sociétales. D'ailleurs, si le Canada a adopté un système fédéral plutôt qu'unitaire pour organiser sa gouvernance, c'est bien en raison de cette réalité sociologique. Les pères de la Confédération n'étaient toutefois pas tous enthousiastes à l'idée de privilégier cette avenue politique. Pour le dire simplement, deux clans principaux se sont opposés à l'occasion de la Conférence de Québec de 1864 (Laforest et Mathieu, 2016 ; Brouillet, Gagnon et Laforest, 2016) – Conférence qui mena à l'adoption des 72 résolutions sur lesquelles se base en bonne partie l'architecture constitutionnelle du pays. Le clan de John A. Macdonald, fiduciaire des intérêts des anglophones fidèles à la Couronne britannique, privilégiait nettement l'établissement d'un régime politique unitaire et fortement centralisé qui serait apte à diriger le développement du territoire, mais aussi à faire face à la menace d'expansion des États-Unis. À l'opposé, le clan de George-Étienne Cartier, fiduciaire des intérêts des Canadiens français et qui s'allie à Alexander T. Galt et Thomas D'Arcy McGee – respectivement fiduciaires des communautés anglo-protestante et anglo-catholique au Canada Est (c'est-à-dire *grossa modo* l'ancêtre du Québec actuel) –, privilégie un régime politique fédéral et davantage décentralisé pour que des espaces de liberté significatifs se dégagent au profit des communautés (religieuses) minoritaires. La fédération canadienne qui en découle sera en quelque sorte un compromis entre ces deux visions¹.

.....

1. Robert Vipond (1991) souligne toutefois l'importance, pour les débats de l'époque, d'un troisième « clan ». Principalement organisé autour d'Oliver Mowat et de George Brown, ce « clan » s'opposait aussi aux visées centralisatrices du clan Macdonald en mettant de l'avant l'importance des provinces afin de concilier liberté et appartenance à une communauté politique de première proximité.

À eux seuls, les Québécois francophones et les anglophones du Canada n'épuisent pas pour autant l'univers de la diversité sociétale canadienne. Membres fondamentaux de l'association politique canadienne, mais grands perdants de celle-ci, les peuples autochtones qui habitent sur le territoire canadien posent également des défis de taille. Or, la fédération canadienne a évidemment évolué de maintes manières depuis 1867. Cent-cinquante ans après, on peut dire qu'un bilan à cet effet s'impose².

Comment interpréter l'évolution du modèle canadien en matière d'aménagement de sa diversité sociétale constitutive ? Au XXI^e siècle, quel équilibre reste-t-il entre les positions de Macdonald et de Cartier dans l'architecture constitutionnelle de la fédération ? Le modèle du pluralisme qui prévaut au Canada est-il hospitalier envers les différentes nations qui y évoluent ? Quelles sont les conditions qui permettraient à ces diverses communautés nationales de s'émanciper pleinement – politiquement et culturellement – au sein de l'association politique canadienne ? Le modèle interculturel québécois peut-il cohabiter avec le multiculturalisme canadien ?

C'est à ces questionnements que la seconde partie de l'ouvrage convie les lecteurs. Pour ce faire, une orientation davantage normative que descriptive sera privilégiée. Mais avant d'entreprendre ce raisonnement sur les conditions qui favorisent un vivre-ensemble hospitalier envers la diversité sociétale dans le cadre de fédérations ou d'entités politiques multinationales, une analyse théorique, empirique et comparative sur les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes composera les premiers chapitres.

Au tournant du millénaire, le philosophe politique canadien Will Kymlicka déclare que le multiculturalisme – comme modèle théorique et normatif de gestion de la diversité – semble avoir « gagné la partie » (Kymlicka, 1999). Autrement dit, au XXI^e siècle, l'ère des nationalismes ferait place au « pluralisme ». Cela fait

2. Dans le cadre des activités de célébration du 150^e anniversaire de la fédération canadienne, on peut souligner à cet effet l'apport du colloque *Le fédéralisme canadien et son avenir*, tenu les 23 et 24 mars 2017 et organisé par le Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales.

notamment écho à l'argument du sociologue américain Nathan Glazer, selon qui « nous sommes désormais tous multiculturalistes » (Glazer, 1997). Ainsi, on suggère qu'accorder un traitement « égalitaire » à tous les citoyens dans une société complexe ne revient pas nécessairement à appliquer un traitement identique à tous. Plutôt, on devrait entreprendre une telle démarche par l'intermédiaire d'un traitement « équitable » envers tous. Reconnaisant le fait de la « diversité profonde » (Taylor, 1994), les États devraient donc prendre sérieusement en compte la multiplicité des modalités d'appartenance qui participent à son projet politique et, ce faisant, s'assurer que ses membres ne soient pas victimes d'un traitement discriminatoire en raison de leurs différences ethnoculturelles.

Les critiques ne tarderont cependant pas à répliquer. Brian Barry, un philosophe politique britannique, récuse formellement l'affirmation de Will Kymlicka. En effet, Barry avance que si les défenseurs du multiculturalisme croient avoir de la sorte gagné la partie, c'est parce que celles et ceux qui ne sont pas d'accord avec les principes du multiculturalisme n'écrivent pas, de manière générale, sur le sujet (Barry, 2001, p. 6). Le moins qu'on puisse dire, c'est que, depuis, cette attitude a considérablement changé (Vertovec et Wessendorf, 2010). La critique en bonne et due forme de Barry (2001) propose donc de revenir aux sources du libéralisme égalitaire aveugle aux différences ethnoculturelles. Sans quoi, soutient-il, on contribue insidieusement à légitimer une logique normative de discrimination raciale, ethnique et culturelle. Pour Brian Barry, le recours aux droits différenciés consiste tout simplement à réintroduire les « privilèges » sociaux que Sieyès dénonçait il y a maintenant plus de 200 ans. Ce serait nier la logique des Lumières et des deux « grandes révolutions modernes ».

D'un point de vue davantage pratique que théorique, soulignons que les démocraties libérales auront fait preuve d'originalité dans la manière dont elles ont échafaudé des politiques pour gérer ladite diversité ethnoculturelle et sociétale sur leur territoire. Des pays comme le Canada, l'Australie ou encore les Pays-Bas ont adopté des politiques officielles en matière de multiculturalisme. À l'inverse, des pays comme la France, par exemple, ont insisté

sur la préservation, ou plutôt l'adaptation du modèle républicain de l'État-nation hérité des Lumières. De plus, des États comme la Belgique, l'Espagne ou encore le Canada ont adopté des mesures particulières pour certaines des communautés nationales constitutives de leur association politique. Enfin, on retrouve également des États qui affichent nettement une « sensibilité multiculturelle » dans leur aménagement politico-institutionnel, sans toutefois n'avoir jamais adopté de politique officielle en matière de multiculturalisme. C'est notamment le cas de la Grande-Bretagne (Kivisto et Faist, 2007).

Longtemps pensé par plusieurs selon une vision dualiste comprenant les populations francophones et anglophones, le Canada adopte en 1971 un programme politique officiel en matière de multiculturalisme – notamment en réaction, peut-on dire, à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (Haque, 2012, p. 225 ; Lapointe-Gagnon, 2013). Dans les années 1960, la Grande-Bretagne, un comparable significatif pour le Canada en raison de son système politique et de sa diversité ethnoculturelle et sociétale, se dégage quant à elle de toute logique « d'assimilation » à l'égard de ses minorités. Pour éviter toute ambiguïté conceptuelle, l'idée de l'assimilation des minorités ethnoculturelles à une culture nationale peut être comparée à des mécanismes biologiques. En bref, l'assimilation consiste en ce *modus operandi* qui, à l'instar d'un corps biologique donné, veut qu'un État soit en mesure d'*absorber* en lui les particules exogènes qui se trouvent dans son espace. D'une manière similaire, comme le veut la théorie d'Ernest Gellner (2008), l'État-nation procède à une assimilation des minorités à sa « haute culture » nationale. Ce processus aura néanmoins connu différentes trajectoires en fonction de la complexité de l'État en question, c'est-à-dire selon qu'on se trouve en présence d'une diversité ethnoculturelle (minorités issues de l'immigration), d'une diversité sociétale (nations minoritaires, minorités nationales, minorités issues des peuples autochtones) ou des deux à la fois.

De nos jours, une large part du monde occidental reconnaît une certaine légitimité – bien que variable – à la possibilité, pour un individu ou un groupe d'individus, d'entretenir des

identités multiples (Kivisto, 2012). Puis on soutient que celles-ci lui confèrent légitimement la possibilité de demander un traitement différencié ou asymétrique de la part de l'État, s'il se trouve dans une situation inéquitable ou de discrimination injuste en raison de ses caractéristiques ethnoculturelles ou sociétales (Taylor, 1992, 1993). Il appert par ailleurs raisonnable de soutenir que cette légitimité est issue du devoir moral selon lequel plusieurs sociétés démocratiques et libérales désirent traiter de manière juste et équitable tous leurs citoyens (Kymlicka, 2001a). Cependant, il y a parfois une distorsion importante entre ce noble désir et sa concrétisation en actions ou en politiques publiques. À cet égard, penser ou cautionner le « pluralisme » ne devrait pas s'opérer au profit d'une diabolisation de la logique de l'assimilation qu'on a attribuée au modèle normal de l'État-nation. Si les deux modèles – unitaire et pluraliste – en arrivent à des conclusions tout autres à l'égard du traitement réservé aux minorités, leurs fondements normatifs premiers ne sont toutefois pas si différents.

En effet, c'est bien l'abbé Emmanuel Joseph de Sieyès qui écrit, à la veille de la Révolution française, qu'« [o]n n'est pas libre par des privilèges, mais par les droits de Citoyens : droits qui appartiennent à tous » (Sieyès, 2002, p. 39). L'idée était donc d'abolir tout traitement différencié – ici, les privilèges de la noblesse – de sorte que tous les citoyens soient traités de par leur égale qualité de citoyen. On refuse donc que se perpétue une catégorie de « citoyens de seconde classe » dans la société. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, quand on en vient à remettre au goût du jour l'idée des droits différenciés, c'est ultimement pour la même raison : c'est-à-dire que la logique est motivée par l'idée selon laquelle l'État se doit de traiter de manière juste et équitable tous ses citoyens. Le citoyen né en filiation avec le groupe majoritaire, celui qui est « de souche », ne devrait pas bénéficier d'un traitement préférentiel en comparaison avec les citoyens issus d'une immigration (plus) récente. Autrement dit, on se soucie du fait que le cadre politique, légal et culturel dans lequel les sociétés complexes évoluent ne soit, *in fine*, pas neutre à l'égard de tous les citoyens – comme le voudrait l'idéal libéral hérité des Lumières. En effet, les « normes d'une société ne sont pas déterminées qu'en fonction de principes de justice abstraits : elles le sont aussi en fonction de son inscription

dans un contexte culturel propre» (Maclure et Taylor, 2010, p. 86). Ce faisant, tout comme c'était le principe clé à l'œuvre pour penser le modèle unitaire hérité des Lumières (Todorov, 2006, p. 17), le modèle pluraliste, soucieux de ne pas participer à façonner un ensemble de « citoyens de seconde classe » en raison des modalités d'appartenances minoritaires dans la société, propose l'introduction de traitements différenciés ou asymétriques. Par exemple, au Canada, les accommodements raisonnables se réclament d'une telle rationalité.

Si la République française est l'archétype du modèle de l'État-nation moderne « normal », il semble raisonnable d'indiquer que son voisin insulaire, le Royaume-Uni, correspond davantage à l'entendement large qu'on peut se faire du modèle pluraliste. D'ailleurs, le mode de fonctionnement de leurs empires respectifs soulignait ces traits. De plus, le Royaume-Uni est composite dans l'organisation et l'aménagement même de son projet de citoyenneté – ce qui n'est pas sans rappeler, à son tour, l'héritage symbolique et normatif de la tradition réformiste-protestante qui évolua en son sein (Mathieu et Laforest, 2015, p. 94). En effet, le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord comprend sociologiquement quatre communautés nationales constitutives : l'Angleterre, le Pays de Galles, l'Écosse et l'Irlande du Nord. Si le groupe national majoritaire – l'Angleterre – a évidemment fait état dans son histoire de politiques de construction nationale envahissantes face aux projets sociétaux minoritaires qui s'y déployaient, les politiques de dévolutions récentes qui s'opèrent depuis une vingtaine d'années approfondissent une dynamique pluraliste et multinationale.

En ce qui a trait, plus précisément, à l'aménagement de la diversité issue de l'immigration, c'est en 1967 que le secrétaire d'État travailliste alors en fonction, Roy Jenkins, jette les bases normatives pour le virage britannique vers cette sensibilité pluraliste ou multiculturelle. Il déclare en effet que « l'intégration ne doit pas être vue comme un processus d'assimilation, mais plutôt comme l'égle opportunité de s'épanouir dans une société diversifiée sur le plan culturel, et ce, dans un climat de tolérance

mutuelle» (cité dans Fleras, 2009, p. 181)³. C'est ensuite dans cet esprit d'« intégration » que l'aménagement politico-institutionnel britannique pour gérer la diversité ethnoculturelle sur son territoire se met en place. Le fait que la Grande-Bretagne n'ait jamais adopté de politique officielle en matière de multiculturalisme en rend cependant l'analyse plus complexe. En effet, plutôt que de s'organiser comme le Canada autour de principes centraux et nettement établis, puis que divers programmes et politiques en découlent, la Grande-Bretagne a construit de manière *ad hoc* une variété considérable de législations, de programmes politiques à échelle locale et d'initiatives régionales afin de lutter contre le racisme, les discriminations au motif religieux, ethnique, racial ou culturel. Mais aussi, ces législations et politiques avaient pour objectifs de promouvoir et de « célébrer » la diversité ethnoculturelle qui habite la Grande-Bretagne (Favell, 2001).

En 1997, alors que le Parti travailliste (*New Labour*) mené par Tony Blair est élu majoritaire au Parlement britannique – après quelque 18 années de gouverne conservatrice –, on observe une certaine recrudescence du multiculturalisme en Grande-Bretagne (Fleras, 2009, p. 172 ; Grillo, 2010, p. 53). Entre autres, le discours des Travaillistes se voit enrichi d'une couleur multiculturelle (Blair, 1997 ; Leonard, 1997 ; Delanty, 2003), alors que les premières années de ce gouvernement sont incontestablement animées par une réaffirmation du multiculturalisme en Grande-Bretagne (Modood, 2010). On envoie même quelques députés travaillistes au Canada pour étudier la Loi sur le multiculturalisme canadien (Hansen, 2007, p. 378). C'est également à cette époque, en 2000 plus précisément, qu'est mise sur pied la *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (CFMEB) – soit l'équivalent britannique de la Commission Bouchard-Taylor tenue au Québec en 2007-2008 (Bouchard et Taylor, 2008). Les travaux de la CFMEB étaient par ailleurs dirigés par le philosophe politique Bhikhu Parekh, ouvertement partisan d'une conception multiculturaliste pour la Grande-Bretagne (Parekh, 2006, 2008).

3. Traduction libre de « *I define integration, therefore, not as a flattening process of assimilation but as equal opportunity, coupled with cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance.* »

Or, à l'image de ce qu'on observe dans la plupart des démocraties occidentales (Vertovec et Wessendorf, 2010), en l'espace de quelques années seulement, cette appréciation du multiculturalisme dans l'approche et les discours des gouvernements britanniques va considérablement varier. À cet égard, le sociologue Christian Joppke (2004, 2014, 2017) soutient qu'on assiste en Grande-Bretagne, mais aussi aux Pays-Bas notamment, à un retrait des politiques du multiculturalisme. Précisément, ce retrait s'opérerait au profit de politiques d'intégration civique « fortes ». Par ailleurs, certains acteurs majeurs de la vie politique britannique semblent donner raison au sociologue. Par exemple, les ministres travaillistes David Blunkett (2002) et Ruth Kelly (cités dans le *Daily Mail*, 2006) se questionnent formellement à savoir si le multiculturalisme ne favoriserait pas l'émergence de vies parallèles entre les diverses communautés ethnoculturelles, plutôt que le « vivre-ensemble ». De plus, celui qui deviendra premier ministre du Royaume-Uni de mai 2010 à juillet 2016 – soit l'ancien chef du Parti conservateur David Cameron – déclare en 2007, alors qu'il est toujours dans l'opposition au Parlement, que le multiculturalisme constitue une barrière qui divise la société (Cameron, 2007). Une fois à la tête du gouvernement britannique, il va déclarer en 2011, lorsqu'il prononce quelques mots à l'occasion d'une importante conférence sur la sécurité internationale à Munich, « l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne » (BBC, 2011). Ainsi, en l'espace d'une décennie tout au plus, on est passé d'une approche gouvernementale qui chante la *Cool Britannia* (Blair, 1997) et qui célèbre la diversité qu'incarne l'identité britannique (Leonard, 1997) à un gouvernement qui déclare de manière solennelle l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne.

Cet épisode qu'on observe au Royaume-Uni n'est cependant pas unique ou propre à la société britannique. Des déclarations similaires à celles de David Cameron résonneront un peu partout en Occident. Les débats publics au Québec et au Canada sont également empreints de sévères critiques à l'égard du multiculturalisme – et de l'interculturalisme plus particulièrement au Québec (Gagnon, 2010). En clair, le modèle pluraliste de manière générale et le multiculturalisme plus précisément apparaissent

aux yeux de plusieurs comme l'ennemi public numéro un. Du moins, plusieurs en font le bouc émissaire responsable des principaux problèmes sociaux dans nos démocraties libérales. Si le Canada anglophone fait parfois figure d'exception en la matière, les discours publics en Occident s'alignent effectivement en bonne partie pour décrier le multiculturalisme, qui serait à la source des principaux problèmes liés au vivre-ensemble dans les sociétés complexes (Vertovec et Wessendorf, 2010).

Il nous incombe ainsi de comprendre et d'interpréter la portée, comme la signification, des déclarations telles que celle du premier ministre britannique David Cameron (2011). Est-ce que cet échec déclaré du multiculturalisme s'adresse à sa construction théorique et normative ? Rejette-t-il plutôt l'aménagement politico-institutionnel du multiculturalisme ? En conséquence, observe-t-on un retrait effectif des politiques du multiculturalisme ? En un mot, quel jugement raisonné peut-on légitimement défendre eu égard aux débats qui tournent autour du multiculturalisme ?

Dans la première partie de l'ouvrage, nous tenterons de répondre le plus rigoureusement possible à ces questionnements. Pour ce faire, un regard particulier sera porté sur les débats britanniques en la matière, lesquels recoupent l'essentiel des points de discordance soulevés dans les autres démocraties libérales. De plus, le chef du gouvernement du Royaume-Uni ayant formellement déclaré à quelques reprises que le « multiculturalisme » était un « échec », cela en fait un terrain d'étude des plus pertinents. Cela dit, nous nous intéresserons également à ce qui se passe ailleurs en Occident, en particulier au Canada et aux Pays-Bas.

À ce propos, il faut dès lors être explicite en ce qui concerne les objectifs qui ont motivé la réalisation du présent ouvrage. Il n'est pas question ici d'opérer une quelconque inférence causale (King, Keohane et Verba, 1994) eu égard à ce qui a pu mener à un changement d'attitude face au multiculturalisme. Cette approche méthodologique positiviste est certainement très bien outillée pour répondre à plusieurs questionnements de recherche en sciences sociales. Toutefois, le présent ouvrage est plutôt fondé sur une démarche de compréhension et d'interprétation (Della Porta

et Keating, 2008, p. 24-25). En ce sens, nous nous accordons principalement avec l'approche analytique de la science politique et de la philosophie politique (Van Parijs, 1991 ; Maclure, 2013). Cette approche est d'abord animée par un souci de clarté conceptuelle, puis par le désir d'en arriver à formuler un jugement raisonné quant à des problématiques contemporaines. Les idées et les théories politiques servent certes de fondations à cette approche, néanmoins, on y considère la démarche comme incomplète si on ne confronte pas les jugements théoriques et normatifs aux recherches empiriques issues des sciences sociales.

À la manière des conclusions de la *Théorie de la justice* de John Rawls (2009), le jugement raisonné auquel on arrive au terme d'une étude doit être perçu tel un point fixe, mais provisoire. En effet, nos conclusions doivent toujours être en équilibre entre le développement des logiques théoriques et normatives les plus nuancées et les données empiriques scientifiquement fiables et valides. À l'ère de nos sociétés soi-disant postfactuelles où les discussions publiques sont minées par de l'information biaisée ou tout simplement fausse, contribuer à clarifier les termes de nos débats et à thématiser les enjeux qui les habitent apparaît nécessaire. À cet égard, devant l'influent président américain Donald Trump, qui se permet d'affirmer des faussetés sous le couvert des « faits alternatifs », ou encore devant ces politiciennes et politiciens d'un peu partout en Occident qui font de certaines minorités dans la société le bouc émissaire de tous les problèmes majeurs, il importe que les lumières de la raison et des faits probants éclairent les débats publics. Ce faisant, il est fondamental de travailler à repérer les sophismes et les raisonnements fallacieux en proposant le jugement raisonné auquel une analyse tant conceptuelle, théorique et normative qu'empirique permet légitimement d'arriver. Du moins, ce sont les objectifs qui animent *Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes*.

PRÉSENTATION DES CHAPITRES

Le présent ouvrage est construit en deux parties distinctes, bien qu'interreliées. Si la deuxième partie investit surtout une réflexion normative où nous nous interrogeons sur les modalités « qu'il

faudrait» pour réaliser un vivre-ensemble hospitalier envers la diversité sociétale profonde au sein des fédérations ou des entités politiques multinationales, la première partie a une tout autre vocation. En effet, dans les quatre premiers chapitres, nous ne sommes pas animés par le désir de défendre le multiculturalisme en général, une théorie normative particulière du multiculturalisme ou encore l'aménagement politico-institutionnel d'un pays donné. Nous sommes plutôt motivés par l'idée d'en arriver à un jugement raisonné sur l'état des débats qui gravitent autour du multiculturalisme comme modèle théorique et normatif d'une part, puis sur l'évolution du multiculturalisme en fait d'aménagement politico-institutionnel de l'autre.

Chapitre 1. Les théories du multiculturalisme

Dans le premier chapitre, nous aspirons à atteindre trois objectifs. D'abord, il s'agit d'opérer une clarification conceptuelle des termes clés pour l'étude du vivre-ensemble dans les sociétés complexes selon quatre niveaux analytiques distincts : en tant qu'appréciation factuelle socioculturelle ; en tant qu'aménagement politico-institutionnel ; en tant qu'imaginaire social ; et enfin en tant que théorie politique normative. Ensuite, nous échaufferons une définition usuelle et large du multiculturalisme/interculturalisme comme pluralisme, c'est-à-dire sur le plan de la théorie politique normative. Enfin, nous présenterons les tenants de quatre théories compréhensives du multiculturalisme. Ces ensembles théoriques et normatifs sont respectivement ceux qu'ont proposés Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Tariq Modood et Anne Phillips.

Chapitre 2. Les trajectoires du multiculturalisme

Dans le deuxième chapitre, nous expliciterons d'abord la trajectoire générale qui a mené à la renaissance des droits différenciés au début de la seconde moitié du XX^e siècle. Par la suite, nous proposerons une description comparée de l'évolution du multiculturalisme comme politique publique dans trois pays qui se présentent comme des comparables significatifs pour l'étude du multiculturalisme sur le plan politique et institutionnel. Ainsi, nous serons plus en mesure d'appréhender le multiculturalisme

comme politique publique dans toutes les nuances qui s'imposent, notamment par la différenciation de ses expressions institutionnelles particulières. Les trois cas retenus dans ce chapitre – le Canada, les Pays-Bas et le Royaume-Uni – ont effectivement entrepris des trajectoires fort différentes en ce qui concerne le multiculturalisme comme politique publique. L'objectif de ce chapitre est de comprendre les nuances et distinctions qui s'opèrent alors que différents pays procèdent à l'édification de politiques publiques en matière de multiculturalisme.

Chapitre 3. L'échec du multiculturalisme en Grande-Bretagne à l'épreuve des faits

Le troisième chapitre prolonge, complète et systématise l'analyse du chapitre précédent en mettant l'accent sur le cas britannique. Tel que nous l'aurons vu au deuxième chapitre, on observe, avec l'arrivée en 1997 des travaillistes à la tête du gouvernement britannique, une recrudescence de l'attrait envers les politiques publiques en matière de multiculturalisme en Grande-Bretagne. Cela dit, on doit garder à l'esprit que dès 2004, le sociologue Christian Joppke (2004, 2014, 2017) prédisait qu'on observerait un retrait des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne, tout comme on doit se souvenir que le premier ministre britannique David Cameron déclarait formellement, en 2011, l'échec du multiculturalisme d'État. À ce propos, le troisième chapitre propose une analyse empirique et systématique de l'état du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne entre 2000 et 2015.

Chapitre 4. L'échec du multiculturalisme ?

Le quatrième chapitre propose une discussion concernant le jugement raisonné auquel l'étude des trois premiers chapitres nous convie. En bref, nous répondons à une première série de questionnements de recherche. Plus précisément, est-ce que l'échec déclaré du multiculturalisme s'en prend à la construction théorique et normative du multiculturalisme ? Rejette-t-il plutôt l'aménagement politico-institutionnel du multiculturalisme ? Observe-t-on un retrait effectif des politiques du multiculturalisme, en

particulier en Grande-Bretagne entre 2000 et 2015 ? Puis, alors que de plus en plus de voix se font entendre au sein des sociétés complexes en ce qui concerne l'échec du multiculturalisme, nous discuterons de l'écart important qui sépare les principales critiques du multiculturalisme dans les débats publics de ce que proposent effectivement les théories normatives prédominantes sur le multiculturalisme.

Chapitre 5. Les nations fragiles en contexte multinational

Ouvrant la seconde partie de l'ouvrage, ce chapitre aspire à remplir trois objectifs. D'abord, il s'agit d'opérationnaliser le concept de « nations fragiles », abordant ainsi ses dimensions subjectives (mythes, imaginaires) et objectives (capacité de développement institutionnel limitée). En lien avec la « fragilité » des nations minoritaires, nous nous efforcerons ensuite de distinguer les principaux entendements qu'on trouve dans la littérature eu égard au fédéralisme. Enfin, jetant les bases conceptuelles pour la discussion qui suivra concernant l'état de la fédération canadienne en matière d'aménagement de la diversité sociétale, nous circonscribons une méthode de raisonnement optimale pour penser les modalités d'un vivre-ensemble raisonnable et hospitalier envers la diversité sociétale au sein des ensembles étatiques multinationaux.

Chapitre 6. Les conditions pour une dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational

En continuité avec le chapitre précédent, nous nous emploierons ici à mettre le Canada à l'épreuve de la méthode de raisonnement que nous aurons circonscrite, soit la rationalité d'un libéralisme hospitalier envers la diversité. Par cette dynamique, que nous appelons l'« agir fédéral en contexte multinational », nous nous intéresserons ensuite aux conditions institutionnelles à partir desquelles différentes nations (fragiles) peuvent espérer s'émanciper – tant politiquement que culturellement – au sein d'une fédération multinationale. Ce faisant, nous approfondirons trois ensembles de conditions qui devraient guider la fédération canadienne, si l'objectif est de vivre ensemble selon la dynamique

de l'agir fédéral. Le premier ensemble de conditions concerne la nation fragile québécoise, le deuxième a trait aux nations fragiles autochtones qui évoluent au sein de la fédération, puis le troisième concerne le groupe majoritaire dans le Canada anglophone.

Chapitre 7. La reconsidération du pluralisme en contexte multinational

Enfin, dans ce dernier chapitre, nous reprendrons la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational pour reconsidérer le modèle du pluralisme au Canada. Plus précisément, l'argument défendu sera présenté en deux sections. Premièrement, nous approfondirons la discussion théorique entamée au premier chapitre en ciblant les points de tensions et de recouvrements entre l'interculturalisme et le multiculturalisme en tant que modèles du pluralisme. Ce faisant, nous explorerons ensuite la possibilité de combiner les rationalités normatives de l'interculturalisme et du multiculturalisme pour penser un modèle du pluralisme qui serait mieux adapté à une réalité multinationale. Deuxièmement, nous envisagerons plus précisément les modalités d'application d'un tel modèle du pluralisme dans le cadre de la fédération canadienne, et les défis majeurs que cela supposerait.

PARTIE I

DE L'AMÉNAGEMENT DE LA DIVERSITÉ ISSUE DE L'IMMIGRATION

Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes sont multiples. Dans cette première partie, nous abordons les défis qui sont précisément liés à l'aménagement de la diversité issue de l'immigration. Pour ce faire, nous portons un regard à la fois théorique, conceptuel et descriptif, puis empirique. D'abord, nous proposerons une clarification conceptuelle pour faire sens des outils analytiques à partir desquels on peut opérer une étude rigoureuse des débats liés à l'aménagement de la diversité ethno-culturelle. Ce faisant, nous tenterons de formuler une définition large et usuelle du « multiculturalisme » comme théorie politique normative. Nous présenterons également les principales caractéristiques des quelques théories du multiculturalisme les plus discutées dans la littérature. Nous serons alors à même de comprendre les similarités et les divergences entre les théories dominantes du multiculturalisme.

Ensuite, nous nous intéresserons au multiculturalisme en tant que politiques publiques mises de l'avant par certains États. Alors qu'il est devenu courant d'entendre, dans la sphère publique, des individus qui soutiennent que le multiculturalisme serait un « échec » – et cela fait notamment suite au fait que des figures importantes de la politique contemporaine aient déclaré « l'échec du multiculturalisme » dans leurs pays respectifs –, il apparaît pertinent et instructif de comparer les trajectoires empruntées par quelques pays en matière de politiques du multiculturalisme. En comparant la manière dont le Canada, les Pays-Bas et le Royaume-Uni ont pensé et négocié l'édification de leurs politiques du multiculturalisme, nous soulignerons alors la différenciation des approches qui ont guidé ces trois pays. Ainsi, nous constaterons qu'on ne peut raisonnablement parler d'échec du multiculturalisme de manière générale, car il n'y a pas deux États qui ont exactement les mêmes politiques en la matière. Nous allons par la suite approfondir le cas britannique, où l'ex-premier ministre David Cameron a déclaré à quelques reprises que le multiculturalisme est un échec. D'une manière plus systématique, nous chercherons alors à savoir si « l'échec du multiculturalisme » constaté par le premier ministre britannique en 2011 a eu des répercussions quelconques sur l'évolution des politiques publiques du multiculturalisme au Royaume-Uni.

Enfin, nous nous intéresserons aussi aux principales critiques formulées à l'égard du multiculturalisme comme théorie politique normative. Plus précisément, il apparaît important de mettre en tension les principales critiques du multiculturalisme qu'on trouve dans la sphère publique avec ce que proposent effectivement les théories dominantes du multiculturalisme. Ainsi, la première partie de l'ouvrage permettra au lecteur d'approfondir d'un point de vue critique les principales thématiques à partir desquelles se structurent les débats concernant l'aménagement de la diversité issue de l'immigration dans les démocraties libérales.

CHAPITRE 1

LES THÉORIES DU MULTICULTURALISME

Un des défis majeurs qui guettent toute étude sur le pluralisme consiste d'abord à opérer une clarification conceptuelle des termes qui pourront nous outiller pour l'analyse. Le multiculturalisme faisant l'objet de nombreuses interprétations, il apparaît ici nécessaire d'entamer cet ouvrage sur les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes par un tel exercice. Dans ce chapitre, nous nous occuperons d'abord à différencier les outils analytiques qui structurent les débats sur le vivre-ensemble. Nous poserons ensuite une définition large du multiculturalisme comme pluralisme, c'est-à-dire ce qui est généralement partagé par toutes les théories normatives du multiculturalisme – du moins par celles qui sont dominantes et que nous explorerons dans les pages qui suivent. Enfin, après avoir soulevé quelques points de tension à partir desquels se structurent les philosophies du multiculturalisme, nous présenterons les principales dimensions des théories proposées par Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Tariq Modood et Anne Phillips.

1.1. LES QUATRE NIVEAUX CONCEPTUELS DU « MULTICULTURALISME »

Un des paramètres qui complexifient toute discussion sur le « multiculturalisme » (ou l'interculturalisme) est la polysémie du terme. La variété des sens qui lui sont accordés dans la littérature rend effectivement difficile le dialogue entre les défenseurs du multiculturalisme et ses détracteurs, les uns critiquant les autres sans nécessairement en avoir un commun entendement. Cela n'est certes pas propre au multiculturalisme – on n'a qu'à penser aux multiples significations possibles de la « démocratie » pour s'en convaincre (Dupuis-Déri, 2013). Toutefois, cela demeure particulièrement hasardeux pour l'analyse rigoureuse des problématiques liées au vivre-ensemble dans les sociétés complexes. Les débats sur le multiculturalisme débordant évidemment des cercles universitaires, les médias en font un usage parfois original, si ce n'est dénaturisant (Wolf, 2005 ; Weaver, 2010), ajoutant ainsi à la discorde certains malentendus⁴. Afin d'éviter toute confusion terminologique, nous suggérons alors une brève clarification conceptuelle à cet effet.

1.1.1. Le fait social de la diversité ethnoculturelle

Suivant l'esprit d'une échelle d'abstraction conceptuelle (Sartori, 1970), nous proposons une distinction selon quatre niveaux conceptuels. Le premier niveau – le plus concret – consiste à traiter de la « diversité » comme d'un constat social et culturel. Il s'agit de l'appréciation factuelle de la présence d'une diversité ethnoculturelle. Employer le terme « multiculturalisme » ou encore « interculturalisme » pour désigner cette réalité apparaît comme une faute épistémologique. Les communautés politiques, de manière générale, sont toutes « pluriculturelles » en ceci qu'elles sont traversées par plus d'un groupe culturel (Kymlicka, 2001a, p. 9). Cette réalité factuelle, qu'on doit plus justement désigner par l'expression « diversité ethnoculturelle » (Karmis, 2003, p. 86 ; Nootens, 2010, p. 56), est

.....

4. La « crise » sur les accommodements raisonnables et la Commission de consultations sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (ci-après désignée la Commission Bouchard-Taylor), et surtout les audiences publiques qu'elle a tenues offrent un bon exemple de confusion sociale sur les enjeux liés au vivre-ensemble, notamment amplifiée par l'activité médiatique (Bouchard-Taylor, 2008, p. 38).

certaines conditions nécessaires pour penser l'interculturalisme et le multiculturalisme, mais elle n'est en aucun cas suffisante à leur expression. D'un point de vue sociologique, la diversité ethno-culturelle est essentiellement formée de trois composantes : elle est le produit soit d'une invasion ou d'une « conquête » (comme c'est le cas pour le Québec et les peuples autochtones au Canada), soit d'un schisme interne (comme c'est le cas pour le schisme qui s'opère au sein de la chrétienté après la Réforme, aux Pays-Bas par exemple), ou encore de processus migratoires (comme c'est le cas pour la diversité issue de l'immigration) (Rioval, 2010, p. 719).

1.1.2. Le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme politique publique

Le deuxième niveau, qu'on doit distinguer du premier, désigne le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme « politique publique ». Il s'agit donc des politiques publiques – c'est-à-dire un programme public plus ou moins large destiné à une communauté politique quelconque, et mis en place par une autorité gouvernementale légitime – que certains États mettent effectivement en place pour gérer et aménager la diversité ethnoculturelle. Les États qui procèdent ainsi peuvent s'inspirer, plus ou moins directement, d'un auteur ou d'un courant philosophique⁵. Cela prend la forme de législations et de politiques publiques – parfois enchâssées dans une constitution, comme c'est le cas au Canada, ou davantage éparpillées au sein des juridictions régionales, locales et parfois municipales, comme par exemple au Royaume-Uni.

1.1.3. Le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme imaginaire social

Quant au troisième niveau, qu'on doit aussi distinguer des deux précédents, il renvoie au multiculturalisme ou à l'interculturalisme comme « imaginaire social » – François Rocher parle plutôt

.....

5. Cela dit, les théoriciens du pluralisme proposent souvent des théories dites « idéales », et les politiques publiques sont mises en œuvre dans un contexte forcément non idéal où l'on doit tenir compte de variables difficilement contrôlables. Pour cette raison, il n'est pas rare pour les politiques publiques en la matière de ne pas suivre la même cohérence qu'on tend à retrouver dans les théories (Freeman, 2004, p. 946).

de multiculturalisme comme « idéologie d'État » (2015, p. 35). À cet égard, cette forme d'imaginaire social du multiculturalisme ou de l'interculturalisme s'exprime par la « représentation symbolique du projet politique marquée [par exemple] par les principes d'ouverture, de tolérance et de reconnaissance de la diversité » (Rocher, 2015, p. 35). Le multiculturalisme ou l'interculturalisme apparaissent donc comme une dimension intrinsèque au projet national. Tel que c'est le cas au Canada, cela est parfois rapporté dans les imaginaires sociaux comme une « plus-value », voire une « supériorité morale » qui vient distinguer la communauté politique canadienne des autres communautés politiques (Rocher, 2015, p. 35). C'est le mythe d'un Canada fondamentalement « multiculturel ». Au Québec, l'imaginaire social de l'interculturalisme consiste plutôt à se représenter la rencontre entre la diversité ethnoculturelle et la société d'accueil suivant une dynamique d'intégration de cette diversité à la culture québécoise, où l'on reconnaît par ailleurs la pluralité des modalités d'appartenance des citoyens (Bouchard, 2012).

1.1.4. Le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme pluralisme

Enfin, le dernier niveau conceptuel renvoie au *pluralisme*. Bien qu'on emploie souvent « pluralisme » pour parler du fait social de la diversité ethnoculturelle, il s'agit plus précisément des théories du multiculturalisme ou de l'interculturalisme. Autrement dit, il s'agit de conceptions normatives argumentées et plus ou moins cohérentes pour penser le vivre-ensemble et l'aménagement de la diversité ethnoculturelle dans les sociétés complexes (Karmis, 2003, p. 88 ; Nootens, 2010, p. 56). À cet égard, le pluralisme consiste en un projet politique normatif, quand au contraire le concept de diversité ethnoculturelle demeure au niveau factuel. En fonction des courants philosophiques et des auteurs qui les défendent, le multiculturalisme ou l'interculturalisme, en tant que pluralisme, peuvent à leur tour prendre différentes formes – libérale, civique ou encore communautarienne (Maclure, 2010, p. 40-41). La version dominante du multiculturalisme comme pluralisme est sans aucun doute sa variante

libérale (Levey, 2010), principalement incarnée par l'œuvre du philosophe canadien Will Kymlicka (Modood, 2013, p. 20). Paradoxalement, comme on le verra au [chapitre 4](#), les détracteurs du pluralisme semblent s'en prendre plutôt singulièrement au multiculturalisme « communautarien », lequel, toutefois, est pratiquement orphelin d'auteurs qui s'en réclament.

* * *

Il est par conséquent nécessaire de garder à l'esprit cette différenciation selon quatre niveaux conceptuels lorsqu'on aborde les débats sur le vivre-ensemble. Remettre en cause ou critiquer une politique publique en matière de multiculturalisme ou d'interculturalisme – ou encore comme imaginaire social – peut très bien se concilier avec une variante du multiculturalisme ou de l'interculturalisme comme pluralisme. Par exemple, à partir du multiculturalisme comme « pluralisme » développé par Kymlicka (2001a) – où une forte sensibilité est accordée à la dimension de droits particuliers pour les nations minoritaires comme le Québec –, il serait cohérent de critiquer le multiculturalisme comme « politique publique » et comme « imaginaire social » au Canada. En effet, au Canada, l'imaginaire et les politiques publiques du multiculturalisme laissent supposer qu'on considère toutes les minorités sur un pied d'égalité, ne distinguant pas la nature différente des nations minoritaires et des minorités issues de l'immigration par exemple ([chapitre 2](#)). À l'inverse, une critique de ces théories normatives peut demeurer sympathique à l'égard de certaines politiques publiques du multiculturalisme ou de l'interculturalisme, mais en rejeter catégoriquement d'autres. Enfin, critiquer le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme pluralisme, comme imaginaire social ou encore comme politique publique n'équivaut pas pour autant à remettre en cause l'appréciation factuelle de la présence de la diversité ethnoculturelle. Cela dit, il convient maintenant de définir les dimensions qui sont centrales et récurrentes pour la vaste majorité des théories normatives du multiculturalisme.

1.2. LE MULTICULTURALISME COMME PLURALISME : ESSAI D'UNE DÉFINITION MINIMALE

Les théories normatives du multiculturalisme incarnent en quelque sorte ce qu'on peut appeler l'« ère du pluralisme⁶ et des sociétés complexes », qui vient *grosso modo* se substituer à ce qu'Ernest Gellner (2008) désignait comme l'ère des nationalismes. Pour Gellner, les nations et les nationalismes sont des produits historiques générés par la structure socio-organisationnelle ambiante conséquente du passage des sociétés agraires vers les sociétés industrielles. Les traits marquants de cette structure socio-organisationnelle se comprennent essentiellement par la présence d'une division du travail social telle qu'elle nécessite une relative mobilité sociale, ce qui fondamentalement requiert un certain égalitarisme social. Gellner montre que l'État industriel met progressivement en place et soutient un système éducatif ouvert à tous. Ce système sous-tend alors une éducation générale standardisée et transmise par une langue commune, ce qui en viendra à consolider une « haute culture⁷ » intériorisée par tous (Gellner, 2008, p. 26) – ce qu'on appellera par la suite, en accord avec l'entendement proposé par Kymlicka (2001a), une culture sociétale. Le concept de « culture sociétale » sera fondamental tout au long du présent ouvrage. Pour Will Kymlicka, cela renvoie à

une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique (Kymlicka, 2001a, p. 115).

À l'ère des nationalismes (Gellner, 2008), pour la société qui construit et consolide une telle culture sociétale partagée et intériorisée par tous ses membres – dirigeants comme dirigés –,

6. Bien que certains aient appelé à la victoire du multiculturalisme sur les modèles alternatifs (Glazer, 1997 ; Kymlicka, 1999 ; Kivisto, 2012), parler d'« ère du pluralisme » n'a pas ici pour vocation de statuer sur la victoire ou non de ce modèle. Plutôt, cela désigne la prégnance de ce modèle, voire de son imaginaire, en Occident.

7. Gellner emploie en anglais le terme *high-culture*, qu'on peut traduire, en s'inspirant de Cardinal et Papillon (2011), par haute culture.

c'est l'État, au titre de seule force politique apte à rendre effectif un tel système social, qui en devient le gardien ou le protecteur. En effet, afin de s'assurer que cette culture sociétale soit partagée de tous, il apparaît impératif que la culture soit inextricablement rattachée à un État central ayant pour vocation de s'assurer qu'aucun segment social replié sur lui-même ne puisse survivre. Cette ère des nationalismes est par ailleurs caractérisée par la présence d'un monisme moral (libéral), c'est-à-dire de la vision selon laquelle une seule manière de faire et de vivre sa vie apparaît comme pleinement juste et vraie (Parekh, 2006, p. 16). Cette vision se trouvant naturellement à être celle de la majorité. C'est, en un mot, l'actualisation et la systématisation politique de l'ordre westphalien du *cujus regio ejus religio* – c'est-à-dire la liberté religieuse pour les « princes » et obligation pour les sujets d'adopter la religion de leur seigneur.

Par conséquent, Gellner soutient que la présence d'une résistance socio-entropique, c'est-à-dire la présence d'un segment social ne partageant pas la culture sociétale – que cela ait comme conséquence que ce segment social bénéficie trop ou trop peu de la structure socio-organisationnelle –, peut potentiellement créer des fissures ou des fractures sociales significatives (Gellner, 2008, p. 64). De là, la culture sociétale à l'ère des nationalismes devient une force assimilatrice ne tolérant pas la présence de segments sociaux sur son territoire, c'est-à-dire de minorités tentant de lui résister. Au cours des XIX^e et XX^e siècles, cette culture sociétale comme force assimilatrice s'est progressivement vue institutionnalisée par la vaste majorité des États occidentaux pour gérer la diversité ethnoculturelle présente ou immigrante sur son territoire (Levey, 2010, p. 19). C'est ce qu'on reconnaît aujourd'hui comme le modèle jacobin (Gagnon, 2011) ou modèle de l'anglo-conformité (Kymlicka, 2001a). En un mot, il s'agit de l'idéal d'un État-nation monoculturel ; c'est-à-dire le modèle de l'État-nation moderne « normal » (Guibernau, 2007 ; Laforest, 2014, p. 48). Ce modèle d'assimilation des segments sociaux à la culture sociétale fut toutefois progressivement remis en cause ([chapitre 2](#)). Ainsi, différents types de pluralisme – c'est-à-dire différents projets normatifs de gestion et d'aménagement de la diversité ethnoculturelle

rejetant l'entreprise assimilatrice – virent le jour. Résultant de ce que Kymlicka (2001a, p. 273) nomme l'âge de la migration, on passe maintenant à l'ère du pluralisme et des sociétés complexes.

Suivant en cela le raisonnement de Charles Taylor (1992), on observe depuis la fin du XVIII^e siècle un lent processus d'individualisation de l'identité, le tout culminant à notre époque sur ce qu'on pourrait appeler une célébration des identités multiples et décomplexées, c'est-à-dire un concentré de ce que Jacques Beauchemin appelle une « société des identités » (2004). Cette célébration bien particulière est normativement chargée d'un « devoir de reconnaissance », c'est-à-dire du devoir de reconnaître au prochain le fait qu'il soit moralement porteur d'une identité particulière, authentique, et que celle-ci trouve son expression dans le rapport dialogique de chaque individu envers autrui, qui d'ailleurs est souvent appelé à être « significatif » (Taylor, 1992, 1994). En ce sens, la reconnaissance d'un autrui est nécessaire pour qu'une identité puisse s'affirmer (Seymour, 2008, p. 170). C'est d'ailleurs ce rapport dialogique constitutif de notre identité qui en exige la reconnaissance par les autres (Taylor, 1992), où la non- ou la mal-reconnaissance de celle-ci peut engendrer un tort moral sérieux – cette reconnaissance ne consistant en rien de moins qu'un « besoin humain vital » (Taylor, 1994, p. 42). Il s'agit donc d'un « besoin humain », car ne pas reconnaître autrui, c'est lui retirer l'accès à l'« authenticité » de sa personne propre, ce serait lui nier son existence particulière. En un mot,

[l]a thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe peut subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes (Taylor, 1994, p. 41).

En bref, l'idée générale du pluralisme est que s'il apparaît primordial de reconnaître l'égale dignité humaine de tous (par des politiques de redistribution de la richesse), il en est de même pour l'égal respect de l'identité constitutive de tous (par des politiques de la reconnaissance). Ainsi, pour le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme pluralisme, on comprend tel un faux problème le « dilemme des progressistes », c'est-à-dire cette idée

selon laquelle les politiques de la reconnaissance amenuisent, voire détruisent l'esprit qui consolide la pratique des politiques de redistribution (Barry, 2001 ; Goodhart, 2004 ; Koopman, 2010).

Tel que les théoriciens pionniers du pluralisme l'ont défendu (Taylor, 1992, p. 25 ; Honneth, 1992 ; Fraser, 1995), les deux types de politiques aspirent plutôt à contrecarrer deux formes distinctes d'injustices sociales, auxquelles il convient de répondre également. Ainsi, appréhender l'une n'empêche pas nécessairement de se pencher sur l'autre. La redistribution vise à corriger les inégalités socioéconomiques pour que certains citoyens ne soient pas injustement discriminés dans leurs perspectives de vie. Puis, la reconnaissance vise à corriger les torts moraux et discriminatoires causés par la non- ou la mal-reconnaissance de l'identité particulière de chaque citoyen, qui plus est des citoyens appartenant à des groupes minoritaires. Tout comme les politiques de redistribution varient d'un contexte à l'autre, suivant certains courants idéologiques, la forme qu'embrassera une politique de la reconnaissance varie également. À cet égard, les politiques de « reconnaissance » au Royaume-Uni se distinguent de ce qu'on trouve au Canada ou ailleurs en Europe – ce que le prochain chapitre abordera plus en détail. Par exemple, elles peuvent prendre la forme d'accommodements ou de droits différenciés en fonction des groupes (*group-differentiated rights*) (Kymlicka, 2001a). Cela peut toutefois également prendre la forme d'accommodements de nature strictement individuelle qui cherchent à s'éloigner de toute approche « culturaliste » qui insisterait trop longuement sur la dynamique de « groupe » ou de « communauté » (Phillips, 2007). Bref, pour le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme pluralisme, on peut avancer que l'intégration – et non pas l'assimilation – des minorités ethnoculturelles appelle à être vue tel « un processus où l'on s'engage dans les deux sens – elle requiert que la société dominante s'adapte aux immigrants et que ces derniers s'adaptent à elle » (Kymlicka, 2001a, p. 142).

En somme, on dira du multiculturalisme ou de l'interculturalisme comme pluralisme qu'après appréciation de la diversité ethnoculturelle dans une société démocratique donnée, 1) il rejette l'entreprise jacobine ou de l'anglo-conformité qu'est l'assimilation

des minorités à la culture dominante. Il soutient ainsi un projet politique normatif de gestion de cette diversité qui 2) favorise l'intégration citoyenne à la société d'accueil. Cette intégration, qui doit bien sûr assurer l'égalité humaine de tous (politiques de redistribution), 3) s'assure de l'égal respect des considérations morales de chacun (politiques de reconnaissance)⁸.

1.3. LE MULTICULTURALISME COMME PLURALISME : LES THÉORIES DOMINANTES

Dans ce qui suit, nous présenterons les principaux tenants des théories dominantes du multiculturalisme comme pluralisme dans la littérature. Ces théories peuvent être considérées comme dominantes pour deux raisons. La première est qu'elles font partie des quelques théories englobantes du multiculturalisme, c'est-à-dire qu'elles tentent de formuler une réponse plus ou moins exhaustive et cohérente pour penser le vivre-ensemble et l'aménagement de la diversité dans les sociétés complexes (Crowder, 2013). La seconde est qu'elles sont celles à partir desquelles les critiques et objections se formulent généralement lorsqu'une ou quelques dimensions du multiculturalisme sont discutées dans la littérature scientifique (Rattansi, 2011). L'approfondissement théorique du multiculturalisme est fondamental pour interpréter raisonnablement la portée et la signification de l'échec déclaré du multiculturalisme dans plusieurs pays occidentaux (chapitres 3 et 4). De même, il s'agit des fondements théoriques à partir desquels nous articulerons la rationalité normative des chapitres 5, 6 et 7.

Il existe plusieurs méthodes pour appréhender les théories du multiculturalisme – par enjeux (Iverson, 2010 ; Rattansi, 2011), par classification (MacLure, 2010 ; Modood, 2013 ; Crowder, 2013) ou encore par auteur (May, 2015). La démarche retenue pour le présent chapitre empruntera aux trois méthodes, bien que ce sera la démarche par auteur qui primera. Cette dernière méthode facilitera la différenciation des théories entre elles. Toutefois, cela limite inévitablement la spécificité avec laquelle on peut aborder

8. Au chapitre 7, nous reviendrons sur ce qui distingue fondamentalement l'interculturalisme du multiculturalisme.

des enjeux avec précision, telle la proposition de chaque théorie en ce qui a trait à certaines pratiques culturelles – la polygamie par exemple⁹.

Jocelyn Maclure (2010, p. 39-40) propose de distinguer les théories du multiculturalisme (ou de l'interculturalisme) selon qu'elles sont d'orientation communautarienne, libérale ou civique. Cette grille d'analyse est utile en ce qu'elle aide à situer une théorie dans un horizon plus large – nous l'emploierons donc à cet effet. Néanmoins, elle est limitée par le fait que ces catégories ne sont pas mutuellement exclusives. Une théorie peut être, par exemple, à la fois libérale et civique.

À cette grille d'analyse, il serait possible d'ajouter la catégorie « délibérative » ou « démocrate », comme le suggère Crowder (2013, p. 124-145). En effet, pour Iris Marion Young (1990) ou encore Seyla Benhabib (2002), on pense le multiculturalisme principalement à partir de l'idée selon laquelle il faut accroître la représentativité des groupes minoritaires dans les processus décisionnels démocratiques (Crowder, 2013, p. 125). Cela dit, il semble raisonnable d'indiquer que cette dernière catégorie est liée à maints égards aux objectifs qui sont au cœur des théories « civiques » du multiculturalisme. C'est pour cette raison que nous n'avons pas ajouté cette catégorie à la grille d'analyse issue des travaux de Maclure (2010).

Une théorie communautarienne du multiculturalisme comme pluralisme présente la société telle une mosaïque culturelle où les différentes parties se côtoient le moins possible, et idéalement uniquement par l'entremise des élites et des représentants élus. Les individus sont appelés à vivre selon les paramètres établis par leur groupe d'appartenance culturelle (Maclure, 2010, p. 40). Selon Maclure, les critiques du multiculturalisme comme pluralisme s'en prennent généralement à cette version du multiculturalisme, laquelle est toutefois pratiquement orpheline d'auteurs qui la défendent, tout comme elle a rarement été traduite

9. Cela dit, l'analyse qui suit devrait fournir tous les outils analytiques nécessaires pour être en mesure d'interpréter la position d'une théorie donnée face à de telles problématiques particulières.

en politique publique par des États démocratiques¹⁰. Assez fidèlement, on peut se représenter historiquement le multiculturalisme communautarien comme le système des millets qui prévalait dans l'Empire ottoman, où des communautés religieuses minoritaires étaient légalement protégées par l'État sans qu'aucune interaction entre la majorité et ces minorités soit minimalement encouragée (Kymlicka, 2001a, p. 259; Erk, 2015).

Le multiculturalisme libéral est quant à lui principalement animé par l'obligation morale de reconnaître et d'accommoder en conséquence la diversité ethnoculturelle, tant que cela n'entrave pas les droits et libertés d'autres citoyens (Maclure, 2010, p. 40). La théorie de Will Kymlicka, que nous aborderons incessamment, en est l'archétype¹¹. Enfin, la version civique du multiculturalisme renvoie également à un respect pour la manifestation de la diversité ethnoculturelle; toutefois, ce respect se traduit en interaction sociale et culturelle plutôt qu'en isolation des groupes les uns par rapport aux autres (Maclure, 2010, p. 40). Il n'est pas clair si Maclure insinue par conséquent que la version libérale du multiculturalisme suppose nécessairement un traitement par « isolation » dans son respect de la diversité – il est cependant raisonnable de douter sérieusement que telle était son intention. Mais si tel était le cas, force est de constater que peu de théories sont uniquement « libérales », en ce qu'elles sont également « civiques ». Aussi, on peut souligner que bien des théories « civiques » du multiculturalisme, telles que celles de Parekh (2006) et de Modood (2013), malgré leur aspiration respective à ne pas être « libérales » dans leur fondement, s'accordent relativement bien, *in fine*, avec les grands principes libéraux. Les principales recommandations de la *Commission on the Future*

10. Tel qu'on le verra au [chapitre 2](#), le cas néerlandais peut se rapprocher d'une variante communautarienne du multiculturalisme. À ce propos, on notera qu'il y est conduit de manière *ad hoc*, et c'est par défaut qu'on adopta ce genre de politiques pour les minorités issues de l'immigration, où cela s'inscrit dans une histoire de tolérance mutuelle entre les segments sociaux catholiques et protestants aux Pays-Bas.

11. La théorie libérale de Kymlicka comprend toutefois plusieurs dimensions du multiculturalisme « civique » tel que Maclure le présente (2010). Cela dit, si Kymlicka prévoit les interactions « au sein » des cultures sociétales, il ne les prévoit pas nécessairement « entre » les cultures sociétales.

of *Multi-Ethnic Britain* (2002 [2000]) en Grande-Bretagne, présidée par Bhikhu Parekh, incarnent d'ailleurs assez bien ce rapprochement idéal entre les dimensions « civiques » et « libérales » du multiculturalisme.

Dans les pages qui suivent, nous présenterons les principaux tenants des théories dominantes sur le multiculturalisme, c'est-à-dire celles de Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Tariq Modood et Anne Phillips. Nous fournirons une synthèse de ces théories, en prenant d'abord soin de préciser le ou les rapports qu'elles entretiennent avec la classification de Maclure. D'autre part, nous soulignerons les positions qu'elles soutiennent face à cinq points de tension que nous désignons à l'instant. Ceux-ci permettent de différencier les théories par rapport à ce qu'elles ont en commun, c'est-à-dire la définition large du multiculturalisme proposée plus haut. Ces points de tension sont : a) leur rapport au libéralisme ; b) leur position face à l'autonomie individuelle ; c) l'objet ou les objets de référence de leur théorie ; d) leur compréhension des cultures et des groupes ethnoculturels ; et e) leur position face aux groupes illibéraux et non libéraux.

1.3.1. Will Kymlicka et la théorie libérale pour une citoyenneté multiculturelle

Dans *Liberalism, Community and Culture* (1989), Will Kymlicka pose les fondements pour son ouvrage phare *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* (2001a [1995]). Le point de départ de l'enquête normative du philosophe canadien est qu'il perçoit comme problématique le fait que le libéralisme classique – ou plutôt le libéralisme égalitaire, notamment mis de l'avant par Brian Barry (2001) – trouve suffisants les droits purement individuels pour un traitement équitable des minorités ethniques et nationales (2001a, p. 11). Autrement dit, pour le libéralisme classique hérité des Lumières – qu'on peut désigner au titre de libéralisme procédurier aveugle aux différences ([chapitre 5](#)) –, respecter l'égle dignité humaine de tous par l'attribution de droits individuels universels revient à traiter de manière neutre et juste les citoyens, car le traitement est uniforme et indépendant de toute appartenance à quelque groupe culturel

que ce soit. Cette vision de l'égalité qu'incarne, au temps de la Révolution française, l'abbé de Sieyès, s'inscrit dans la trajectoire selon laquelle il importe de faire accéder le « Tiers-État » – c'est-à-dire le *demos* – au rang de citoyens égaux en tout point. Ce faisant, cette vision de l'égalité citoyenne s'opère en réaction aux « privilèges sociaux » dont bénéficiaient arbitrairement les membres de la noblesse et de l'aristocratie.

Or, Kymlicka rejette cette approche, qu'il qualifie de « neutralité bienveillante », pour penser l'égalité entre les citoyens à l'ère des sociétés complexes. Le philosophe de l'Université Queen's soutient d'une part que les États démocratiques contemporains sont tous soit multinationaux¹², soit polyethniques¹³, soit les deux à la fois. D'autre part, il montre que la nation ou le groupe majoritaire, « que ce soit par le tracé des frontières intérieures, la langue utilisée dans les écoles, les tribunaux et les services publics, le choix des jours fériés ou la répartition du pouvoir législatif entre les gouvernements central et régionaux » (Kymlicka, 2001b, p. 80), bénéficiera en fin de compte d'un traitement privilégié face aux minorités (Lecours et Nootens, 2007). Il apparaît par conséquent nécessaire d'élargir la portée du libéralisme de l'apport des droits différenciés, et ce, en fonction de la nature des groupes minoritaires présents dans la société (Kymlicka, 2001a, p. 32). L'auteur construit véritablement une théorie du multiculturalisme qui se veut « libérale » – en accord avec la classification de Maclure (2010) –, où sa théorie ne soutient « les droits des minorités que dans la mesure où ceux-ci ne contrecarrent pas le respect dû à la liberté ou à l'autonomie de l'individu » (Kymlicka, 2001a, p. 113). Ce que Kymlicka entend par « autonomie » est fort simple : il s'agit de la possibilité, pour un individu, de se donner lui-même les finalités de ce qu'il croit être une vie bonne ou digne d'être vécue, mais aussi d'être en mesure de réviser ces fins. Pour Kymlicka (2001a, p. 121), les individus ont tous un intérêt fondamental à jouir de l'autonomie individuelle.

12. Deux ou plusieurs nations au sein d'un même État.

13. Présence de plusieurs groupes ethnoculturels issus de l'immigration au sein d'un même État.

Au premier chef, on doit prévoir des droits pour les minorités, car certaines d'entre elles détiennent une culture sociétale, et c'est cette dernière qui assure « un contexte de choix » pour une pleine liberté et autonomie des individus. Tel qu'on l'a souligné précédemment, Kymlicka entend par culture sociétale « une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique » (2001a, p. 115). Les minorités qui détiennent une telle culture sociétale sont les « minorités nationales » et les minorités issues des peuples autochtones. Elles ont été soit conquises, soit fédérées par une communauté dominante à leur égard, et n'ont jamais volontairement fait le vœu d'abandonner leur culture sociétale. Comme l'a exprimé plus haut Gellner, les communautés dominantes ont généralement mis en œuvre des politiques de construction nationale, et Kymlicka ne trouve dans le libéralisme aucun argument légitime qui justifierait uniquement la construction nationale des majorités, sans justifier du même souffle les minorités nationales et celles qui sont issues des peuples autochtones à faire de même (Kymlicka, 2001b, p. 2). En effet, pour s'assurer d'un contexte de choix suffisant afin d'exercer son autonomie individuelle, une personne doit s'inscrire dans une culture sociétale donnée, que celle-ci soit majoritaire ou minoritaire. On ne doit donc pas opposer droits individuels et collectifs, comme si ceux-là contrevenaient nécessairement à ceux-ci¹⁴.

Précisons d'entrée de jeu que ce que Kymlicka entend par « minorités nationales » correspond plus justement à la réalité des « nations minoritaires », c'est-à-dire des nations qui évoluent au sein d'un ensemble étatique souverain qui les englobe et dont la population constitutive est numériquement inférieure à celle du groupe majoritaire avec lequel elle cohabite – le Québec au sein du Canada, par exemple. À l'inverse, une « minorité nationale »

14. On approfondit cette discussion au [chapitre 7](#).

renvoie à une minorité qui évolue dans un contexte étatique donné, mais dont l'appartenance nationale est rattachée à une majorité nationale, souvent voisine – la minorité anglophone du Québec, par exemple.

Pour Kymlicka, les droits des minorités ne sont toutefois pas illimités. Ceux-ci doivent toujours se présenter et s'exercer en tant que « protections externes », et on doit impérativement rejeter tout ce qui au contraire consiste en des « contraintes internes » (Kymlicka, 2001a, p. 60-61). Les protections externes renvoient à des mesures qui servent à assurer une relation égalitaire entre les groupes minoritaires et la majorité. Il s'agit d'équilibrer les rapports de force. Le droit de travailler dans la langue de la nation minoritaire en est un exemple concret, où sans cette mesure les membres de ladite minorité seraient injustement discriminés pour l'obtention d'un emploi vis-à-vis de leurs concitoyens de la majorité culturelle et linguistique. Pour ce qui est des mesures à rejeter, soit les contraintes internes, celles-ci visent au contraire à limiter l'autonomie individuelle de ses commettants. Elles servent à parer toute dissidence interne. Limiter la liberté d'expression serait ici un exemple de ce qui n'est pas permis par une théorie libérale du droit des minorités. Ce cadre théorique pour des droits différenciés ne vaut cependant pas pour toutes les minorités, mais uniquement pour les nations minoritaires ou pour les minorités issues des peuples autochtones. C'est-à-dire les minorités qui possèdent et entretiennent une « culture sociétale »¹⁵. Pour les autres minorités, celles qui sont issues de l'immigration¹⁶, Kymlicka leur accorde des droits polyethniques.

Contrairement aux droits différenciés pour les nations minoritaires ou les minorités issues des peuples autochtones, les droits polyethniques ne supposent pas la pérennité d'une culture sociétale, et encore moins une certaine forme d'autodétermination (Kymlicka, 2001b, p. 156). Ils doivent néanmoins respecter

15. Il est légitime de s'interroger quant à savoir si les peuples autochtones entretiennent effectivement des « cultures sociétales » au sens où Kymlicka l'entend. Nous discutons de cet enjeu plus précisément au [chapitre 6](#).

16. Kymlicka emploie les expressions « minorités issues de l'immigration » et « minorités ethniques » de manière interchangeable.

la même règle face aux protections externes et aux contraintes internes. Kymlicka justifie cette différenciation entre les types de minorités du fait que les minorités issues de l'immigration auraient délibérément renoncé à leur culture sociétale en immigrant dans un autre pays (Kymlicka, 2001a, p. 24). Si, dans sa théorie, Kymlicka n'insiste pas prioritairement sur les interactions entre les nations minoritaires ou les minorités issues des peuples autochtones et le groupe national ou culturel dominant à l'échelle étatique, les droits polyethniques doivent toujours être accordés selon qu'ils favorisent l'intégration des minorités issues de l'immigration à « une » culture sociétale (Kymlicka, 2001a, p. 24).

Par ailleurs, les minorités issues de l'immigration n'étant pas territorialement concentrées, elles pourraient difficilement revendiquer un droit à l'autodétermination. De plus, Kymlicka note qu'aucune minorité issue de l'immigration n'a, à ce jour et dans les démocraties libérales, revendiqué un tel droit (Kymlicka, 2001b, p. 159). Enfin, ces minorités ethniques peuvent à juste titre revendiquer des droits polyethniques pour favoriser leur pleine intégration à une culture sociétale, et ce, pour deux raisons (Kymlicka, 2001b, p. 30). La première est que l'intégration n'est pas un processus facile ni quelque chose qui se produit du jour au lendemain. L'intégration prend parfois plus d'une génération, et cela justifie par exemple des accommodements spéciaux tels que des services publics dans la langue des minorités issues de l'immigration, ce qui leur permet ainsi de s'initier plus facilement à la vie publique commune. La seconde est que, les institutions communes de la culture sociétale étant empreintes des symboles et des traditions de la majorité (ou d'une nation minoritaire/minorité issue des peuples autochtones), il est nécessaire de veiller à ce que les minorités issues de l'immigration ne soient pas arbitrairement discriminées et que, si c'est le cas, on procède en conséquence à des accommodements (raisonnables). Afin d'éviter toute confusion, on entend par accommodement « l'adaptation d'une norme de droit, notamment dans le but d'atténuer ou d'éliminer l'impact que cette norme peut avoir sur un droit ou une liberté constitutionnellement protégés, par exemple la liberté de conscience » (Bosset, 2009, p. 6).

À cette étape, il semble utile d'énumérer quelques droits différenciés permis pour les nations minoritaires et les minorités issues des peuples autochtones, puis quelques droits polyethniques pour les minorités ethniques. Pour les premiers, Kymlicka pense notamment au droit à l'autonomie territoriale dans un contexte fédéral ou quasi fédéral, au droit d'ériger en langue officielle du pays la langue d'usage commune de la minorité, à un droit de représentation spéciale au sein des institutions gouvernementales et judiciaires, ou encore au droit à un financement public pour des institutions d'enseignement dans la langue de la minorité (Kymlicka, 2007, p. 71). Ainsi, ces droits différenciés visent tous plus ou moins à garantir certains mécanismes d'autodétermination pour la minorité, ou plus largement à favoriser la construction et idéalement la consolidation de leur culture sociétale – en contexte fédéral, on parlerait de mécanismes de gouverne autonome (*self-rule*). Pour les deuxièmes, Kymlicka parle plutôt de l'affirmation officielle et symbolique d'une politique du multiculturalisme, au droit à des formes d'accommodements lorsqu'un membre d'une minorité souffre injustement de discrimination, à l'intégration, dans les curriculums d'éducation, de l'apport historique et présent des minorités issues de l'immigration, au financement public de l'enseignement dans la langue des minorités, ou encore à permettre la double citoyenneté (Kymlicka, 2007, p. 73). Ces droits polyethniques ne visent pas une quelconque autodétermination pour ces groupes minoritaires, mais poursuivent tous l'objectif d'une éventuelle et pleine intégration à une culture sociétale.

Enfin, certaines minorités entretiennent malgré tout une culture et des pratiques qui sont illibérales. La théorie de Kymlicka (2001a, p. 139) laisse croire que face à ces pratiques illibérales de certaines minorités, les libéraux ont l'obligation morale de les dénoncer et de chercher à libéraliser leur culture et leurs pratiques. Cela dit, Kymlicka n'envisage pas la possibilité de faire « disparaître » la culture illibérale. Il faut donc comprendre qu'en de telles circonstances, Kymlicka prêche en quelque sorte pour une éducation à la citoyenneté libérale, plutôt qu'une imposition

coercitive des principes libéraux – à moins que la pratique en question viole directement les droits humains fondamentaux garantis à tous par les chartes et les constitutions.

1.3.2. Bhikhu Parekh et le multiculturalisme comme pluralisme universel

Bhikhu Parekh offre une autre théorie générale pour penser le multiculturalisme. Celle-ci se comprend notamment comme une critique de la théorie libérale de Kymlicka. Parekh présente sa théorie essentiellement dans *Rethinking Multiculturalism* (2006 [2000])¹⁷ et dans *A New Politics of Identity* (2008). L'objectif du philosophe indo-britannique consiste à théoriser le multiculturalisme « au-delà » du paradigme libéral (et eurocentriste), en amenant le débat vers un « niveau supérieur d'abstraction philosophique » (Parekh, 2006, p. 111). La logique qui l'anime se pose ainsi : le libéralisme est « une » doctrine compréhensive de la vie bonne. Les sociétés démocratiques contemporaines présentant toutes une diversité ethnoculturelle plus ou moins étendue, où par conséquent diverses conceptions de la vie bonne doivent coexister pacifiquement, « une » d'entre elles – le libéralisme – ne saurait jeter les fondements pour un vivre-ensemble accepté, ou plutôt raisonnablement acceptable pour tous (Parekh, 2006, p. 14).

Plus précisément, Parekh rejette les théories libérales du multiculturalisme, car celles-ci reproduiraient un monisme moral, c'est-à-dire cette vision selon laquelle une seule manière de vivre sa vie est véritablement bonne, vraie, et qu'alors toutes les autres sont, à quelque degré que ce soit, dans l'erreur (Parekh, 2006, p. 16). La tradition du monisme moral aura historiquement été l'affaire des Grecs anciens, puis celle du christianisme, et aurait été léguée au libéralisme classique hérité des Lumières. On peut alors considérer que l'ère des nations et des nationalismes, telle que présentée par Gellner, reflète cet esprit de monisme moral. La théorie de Kymlicka en serait également prégnante, car celle-ci

17. La seconde édition du livre, celle de 2006, est à privilégier face à la première. La théorie reste la même, mais l'auteur a ajouté un dernier chapitre où il répond à ses critiques. On y apprend entre autres davantage sur son concept de valeurs publiques effectives (*public operative values*).

fonde sa logique en postulant que l'autonomie individuelle consiste en une valeur universelle dont tout être humain aurait un intérêt fondamental à en jouir. Or, selon Parekh, l'autonomie individuelle n'étant pas partagée par toutes les cultures, elle ne peut se présenter comme universelle, mais seulement comme une valeur de l'universalisme « libéral » (Parekh, 2006, p. 106-107). On peut à juste titre présenter la théorie de Parekh comme une forme de multiculturalisme « civique » (Maclure, 2010), car faisant reposer l'acceptation des valeurs que l'on doit considérer comme « universelles » sur le dialogue qui enjoint les communautés et les individus à interagir et ainsi à « faire société », ou plutôt à « faire communauté(s) »¹⁸.

La théorie d'un multiculturalisme pour un pluralisme universel de Parekh aspire à répondre de manière satisfaisante aux défis suivants. Elle doit arriver à consolider l'unité politique d'un État, tout en évitant d'imposer une uniformité culturelle ; elle doit être inclusive sans mettre de l'avant des politiques d'assimilation ; elle doit favoriser un sentiment d'appartenance commune tout en respectant, par des politiques de reconnaissance, les différences culturelles ; et enfin, elle doit célébrer les identités multiples des citoyens, sans pour autant effriter l'identité partagée issue d'une citoyenneté commune (Parekh, 2006). Un tel programme est assez ambitieux, et il est certain que nous ne saurons aborder en nuance l'ensemble de ses déclinaisons. Débutons avec ce que l'auteur entend par culture, groupe culturel et identité multiple des citoyens.

Parekh n'appréhende pas la culture principalement au titre de « culture sociétale » (Kymlicka, 2001a). Par culture, il entend un système ordonné de croyances et de pratiques historiquement situées et à partir desquelles les groupes d'humains pensent, structurent et organisent leurs vies individuelles et collectives (Parekh, 2006, p. 143). Les cultures, surtout celles qui sont dominantes dans un contexte étatique donné, vont également influencer

18. Tel que nous l'aborderons dans le chapitre 2, Bhikhu Parekh a par ailleurs été appelé à diriger la *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (2000). Son rapport final propose à cet effet aux Britanniques de repenser la Grande-Bretagne comme une « communauté de communautés et d'individus ».

substantiellement les règles et normes qui gouvernent les activités sociales, et vont souvent se transposer dans les pratiques institutionnelles (Parekh, 2006, p. 144-145). Les sociétés complexes font état de plusieurs cultures où l'une d'entre elles – celle de la majorité – se trouve dominante. L'objectif du multiculturalisme est alors de trouver une manière d'éviter que les individus qui appartiennent à une culture minoritaire ne soient victimes d'injustices ou de discriminations arbitraires (Parekh, 2006, p. 2-3). Autrement dit, on considère ici que la culture consiste en une source légitime pour qu'un individu donné exige un traitement différencié de la part de l'État (Parekh, 2006, p. 362). Des traitements différenciés ou accommodements tels que des mesures antidiscriminatoires, une interprétation juridique sensible à la culture de la partie concernée, la possible exemption de certaines coutumes ou pratiques, une représentation spéciale dans les institutions publiques, ou encore la reconnaissance publique de la diversité dans la définition officielle de l'identité nationale sont prévus par Parekh (2008, p. 42). Cela dit, on ne peut justifier un traitement différencié au nom d'une quelconque authenticité ou essence culturelle.

Les individus ont tous des identités et des appartenances culturelles multiples, les unes entrant parfois en conflit avec les autres en fait de valeurs. On ne doit par conséquent jamais enfermer une culture dans une « essence » (Parekh, 2006, p. 37). Les cultures doivent être pensées et vécues sous un mode dynamique, bien qu'elles soient héritières d'un passé, car leur présent comme leur futur ne doivent pas être prisonniers de celui-ci (Parekh, 2006, p. 175). La multiplicité identitaire des individus vient notamment du fait que chacun possède minimalement une identité personnelle ou sociale, une identité culturelle, mais aussi une identité humaine. Ainsi, entre les citoyens, qu'importent les différences culturelles qui les distinguent, ils bénéficient tout de même d'une « base humaine » commune pour dialoguer (Parekh, 2006, p. 124). De cette double reconnaissance de l'universalité et de la particularité de chacun, on doit accepter en retour l'obligation morale de respecter ces deux dimensions identitaires (Parekh, 2006, p. 124). Plus précisément, c'est la présence de la

diversité qui nous convie au dialogue, et c'est le dialogue qui, en retour, engage les groupes culturels à prendre acte de leur propre diversité interne (Parekh, 2006, p. 168).

Afin de juger les pratiques culturelles et de légitimer un traitement différencié, Parekh propose la formule d'un dialogue culturel. C'est ce dialogue qui doit guider l'orientation que prendra le pluralisme universel, ou plutôt les valeurs universellement acceptées par la diversité culturelle présente. À l'issue du dialogue, l'accord ou le pacte qui en résulte doit être compris comme faisant état des valeurs publiques effectives (*public operative values*), lesquelles devraient par ailleurs en venir à trouver inscription dans les lois, dans les politiques publiques ou encore dans les textes constitutionnels (Parekh, 2006, p. 363). Ces valeurs publiques effectives doivent constituer une partie intégrante de l'identité collective et dicter l'esprit que prendront les relations entre les citoyens. L'idée générale derrière le dialogue de Parekh est que lorsqu'un individu ou le représentant d'un groupe culturel minoritaire fait une demande pour un traitement différencié, celui-ci doit convaincre la société du bien-fondé de sa demande (Parekh, 2006, p. 136). S'il s'en montre incapable, la société doit rejeter la demande. À l'inverse, s'il se montre persuasif et que son argumentaire est satisfaisant aux yeux des autres participants, on doit modifier en conséquence l'appareil des valeurs publiques effectives, celles-ci étant perçues comme dynamiques, ou plutôt comme des « points fixes, mais provisoires » (Rawls, 2007, 2009). Ainsi, Parekh ne prévoit pas de mécanisme particulier pour faire face aux demandes de groupes illibéraux, celles-ci suivant le même processus dialogique et délibératif.

Dans l'esprit de la théorie de Parekh, le dialogue cherche à faire en sorte que les appartenances culturelles ne soient pas vécues comme des identités cadenassées. Un peu à la manière de la « raison publique » chez Rawls (2004), les demandes doivent toujours être présentées et justifiées devant les autres citoyens de tous les groupes culturels présents. Cela encouragerait les cultures à remettre en cause les fins qu'elles pourraient autrement percevoir comme sacrées ou intouchables. En même temps, puisque

tous sont appelés à participer au dialogue¹⁹ et à la formation du socle des valeurs constitutives de l'identité commune, cela vient consolider l'unité de la communauté politique large, pensée comme une « communauté de communautés et d'individus ». Autrement dit, d'une certaine perspective républicaine, Parekh croit que l'identité commune sera partagée, car tous participent au « contrat moral » qui l'édicte. Enfin, on doit comprendre que cette convergence identitaire, de laquelle s'expriment les valeurs publiques effectives, vise l'intégration des minorités ethnoculturelles à la société. Cela dit, Parekh (2008, p. 85) souligne qu'un individu peut s'intégrer de diverses manières – sur les plans politique, économique, social, moral, etc. Selon Parekh, une juste intégration n'exige donc pas que l'individu soit également et pleinement intégré sur tous les plans.

1.3.3. Tariq Modood et le multiculturalisme politique

Contrairement à Kymlicka ou encore à Parekh, pour qui l'approche à partir de laquelle on aborde le multiculturalisme est essentiellement de nature philosophique, Tariq Modood propose un angle d'abord et avant tout sociologique. Cela ne manque pas de singulariser son approche théorique par rapport aux deux précédentes. Si Modood a mené des enquêtes sur l'état et les politiques publiques du multiculturalisme (voir Meer et Modood, 2009), l'essentiel de son apport théorique et conceptuel au multiculturalisme comme pluralisme est à trouver dans son livre *Multiculturalism: A Civic Idea* (2013)²⁰. Tel que le laisse présager le titre de ce dernier livre, il est juste d'indiquer que la théorie de Modood s'inscrit en accord avec l'entendement de Maclure (2010) concernant le multiculturalisme civique. De même, force est de constater une certaine affinité intellectuelle entre les conceptions du multiculturalisme véhiculées par Modood et Parekh, le premier s'appuyant à de nombreuses reprises sur l'œuvre du second. Puis, d'un point de vue davantage conjoncturel que structurel, il peut être

19. Minimalelement par l'intermédiaire d'un représentant.

20. Une première édition fut publiée en 2007.

pertinent de souligner que Tariq Modood fut le conseiller externe choisi par la *Commission on the Future of Multi-ethnic Britain* présidée par Bhikhu Parekh (Runnymede Trust, 2002, p. 369).

D'abord, le multiculturalisme politique de Modood partage avec le multiculturalisme comme pluralisme universel de Parekh un certain nombre de paramètres. Parmi ceux-ci, on compte notamment le rejet du libéralisme pour fonder le multiculturalisme (Modood, 2013, p. 6 et 18). Comme nous l'avons avancé plus haut, il faut toutefois reconnaître que leurs théories sont *in fine* assez proches des grands principes libéraux que sont la liberté, l'égalité et l'autonomie individuelle. Modood, en considérant lui-même son travail, reconnaît cependant plus facilement que Parekh cette dimension (Modood, 2013, p. 7). Pour Modood, le multiculturalisme est destiné à être appliqué dans les démocraties dites libérales. Ainsi, il ne peut qu'être inscrit en phase avec une certaine sensibilité libérale.

Modood propose alors de concevoir le multiculturalisme non pas comme un produit du libéralisme, mais comme son « enfant » ; c'est-à-dire qu'il serait contreproductif de lui renier toute filiation avec le libéralisme, mais en faire son enfant n'en fait pas pour autant sa reproduction ni son prolongement nécessaire (Modood, 2013, p. 7). Par ailleurs, un autre paramètre fondamental partagé par ces deux auteurs consiste en leur appréciation de ce que peut être une juste intégration. Celle-ci ne doit pas être pensée comme unique ou intégrale. L'intégration comporte diverses sphères – politique, économique, morale, sociale, etc. –, et un individu peut très bien s'intégrer économiquement, tout en le faisant à un moindre degré sur le plan moral, par exemple (Modood, 2013, p. 46). Soulignons également qu'à l'instar de Parekh, Modood perçoit dans la théorie libérale de Kymlicka un biais multinational²¹ pour penser le multiculturalisme, mettant alors l'accent sur les nations minoritaires

21. Modood critique également Kymlicka, mais aussi les théoriciens du multiculturalisme de manière générale, de souffrir d'un biais *séculier*. Ce biais minimiserait l'importance de la religion sur la constitution identitaire des individus, notamment des immigrants. Ce même biais favoriserait la position d'une séparation stricte entre les domaines privés et publics pour penser le multiculturalisme, ce qui pour Modood n'est opérationnel que pour une frange (séculière) de la population (Modood, 2005, p. 133-134).

(Modood, 2013, p. 32)²². Ainsi, l'objet de référence du multiculturalisme, pour Modood, n'est pas prioritairement les nations minoritaires, mais plutôt les minorités issues de l'immigration. Modood récuse par ailleurs l'importance et le traitement préférentiel accordés aux nations minoritaires et aux minorités issues des peuples autochtones – ayant droit à une culture sociétale, contrairement aux autres types de minorités (Modood, 2013, p. 31). Cela dit, la théorie de Modood accorde une importance supérieure, en comparaison avec celle de Parekh, aux groupes minoritaires que l'on reconnaît généralement comme issus des « nouveaux mouvements sociaux », les « lesbiennes, gays, bisexuels et trans », par exemple (Modood, 2010, p. 38).

Enfin, tout comme Parekh, Modood pense le multiculturalisme à travers le prisme d'un « dialogue interculturel » (Modood, 2005, p. 155). D'une part, le dialogue exige une ouverture à la reconnaissance des « autres » (tant les individus que les groupes). Puis, d'autre part, il n'engage pas à une tolérance naïve des pratiques culturelles, mais plutôt à un processus continu d'évaluation morale (Modood, 2013, p. 60). En ce sens, on peut soutenir qu'à l'instar de Parekh, l'idée, pour Modood, est d'en arriver à des politiques du multiculturalisme vues comme des points fixes, mais provisoires – ce que Parekh entretient par sa conception des valeurs publiques effectives.

Contrairement à ce qu'il voit dans la théorisation du multiculturalisme chez Bhikhu Parekh ou encore chez Charles Taylor, Tariq Modood n'en vient toutefois pas à apprécier et à valoriser la diversité ethnoculturelle pour des raisons d'ordre épistémologique. C'est plutôt à l'image d'un certain libéralisme politique rawlsien (Rawls, 2007) que Modood pense son « multiculturalisme politique ». En effet, pour Modood, le multiculturalisme doit apprécier la diversité, puis valoriser l'appartenance des individus à des groupes culturels, car ces groupes ont une importance aux yeux des individus (Modood, 2013, p. 61). C'est cette importance relative à l'expérience individuelle qui justifie des mesures

22. C'est une critique également formulée par Joseph Carens (1997) et Iris Marion Young (1997).

d'accommodement qui ont pour but de consolider l'intégration sociale. Ce faisant, Modood récuse la séparation étanche des sphères privées et publiques défendue par le libéralisme classique.

L'intégration doit se conjuguer avec la présence dynamique d'appartenances et d'identités multiples dans la sphère publique (Modood, 2013, p. 56). Le récit narratif du commun – l'imaginaire social du multiculturalisme – doit célébrer et investir la diversité (Modood, 2013, p. 17). En bref, l'objet de référence du multiculturalisme pour Modood est l'individu, mais puisque ses appartenances identitaires et de groupes sont constitutives de sa personne, la justification pour un traitement différencié doit s'opérer à l'aune de ces appartenances identitaires, culturelles et de groupes. À ce propos, Modood (2005, p. 141 ; 2013) développe un argumentaire en faveur d'un sécularisme modéré (*moderate secularism*) qui rejoint significativement ce qu'on entend au Québec par laïcité ouverte²³ (Maclure et Taylor, 2010 ; Lévesque, 2014 ; Lamy, 2015 ; Mathieu et Laforest, 2016). En bref, Modood (2013, p. 72-73) suggère d'élargir les politiques de la reconnaissance aux identités religieuses – en plus des identités ethniques, culturelles ou raciales –, ce qui suppose d'atténuer la séparation entre les sphères publiques et privées afin de permettre des ajustements institutionnels conséquents, *grosso modo* similaires aux accommodements raisonnables au Canada et au Québec.

Cela dit, reconnaître l'importance fondamentale et constitutive des identités et des groupes, pour l'individu, ne doit pas engager à une essentialisation des individus selon une identité ou une culture (Modood, 2013, p. 86). L'appartenance à un groupe ne suppose pas une essence, mais plutôt une filiation qu'il perçoit comme similaire à la situation familiale (Modood, 2013, p. 90). En d'autres mots, le multiculturalisme politique de Modood ne cautionnera jamais une politique qui sous-tend une détermination culturelle envers l'individu. À l'inverse, l'idée est de reconnaître l'importance relative de l'appartenance identitaire ou de groupe chez l'individu, s'assurant ainsi que l'appartenance vécue ne soit

.....
 23. Tout comme les partisans de la laïcité ouverte, Modood croit qu'il faut accepter la présence et la visibilité de traits culturels ou religieux (minoritaires) dans la sphère publique, et non pas les confiner à la sphère privée.

pas source de discriminations publiques arbitraires. En ce sens, les limites à toute politique de reconnaissance ou d'accommodement sont celles du respect des droits humains fondamentaux (Modood, 2013, p. 62). À cet égard, la théorie de Modood rejoint ici substantiellement le propos de Kymlicka (2001b, p. 81) face à ce que Maclure (2010) désigne comme le cœur du multiculturalisme « libéral »²⁴. Modood n'est toutefois pas explicite en ce qui concerne sa conception de l'autonomie individuelle : d'une part, celle-ci ne peut constituer le fondement normatif de sa théorie, car trop associée au libéralisme. Mais d'autre part, Modood insiste longuement sur le fait qu'on ne doit jamais en venir à essentialiser l'individu dans une culture. Un peu à la manière de Seyla Benhabib (2002), Modood semble alors préférer miser sur la nécessité de pouvoir sortir d'une culture (*agency to exit*), plutôt que sur l'autonomie individuelle. Fondamentalement, il nous semble néanmoins que la possibilité de sortir d'une culture ou d'un groupe, pour un individu, rejoint substantiellement une certaine forme d'autonomie individuelle.

Enfin, tout comme le libéralisme politique chez Rawls (2007) doit favoriser et consolider la cohésion sociale pour les « sociétés moralement diversifiées », le multiculturalisme politique chez Modood a la tâche de contrebalancer les politiques de la différence par un discours et des pratiques qui misent sur ce qui est commun : soit la citoyenneté (Modood, 2013, p. 135). C'est l'idée d'une identité nationale partagée qui prend forme avec la construction d'une trame narrative commune et inclusive faisant place à la diversité (Modood, 2013, p. 137-139). La citoyenneté doit mettre en œuvre des cérémonies nationales et incarner l'esprit de certaines traditions. En ce sens, Modood rejette la proposition habermassienne d'un pur patriotisme constitutionnel²⁵, car

24. Nous avons souligné plus haut que le multiculturalisme libéral est principalement animé par l'obligation morale de reconnaître et d'accommoder la diversité ethnoculturelle, tant que cela n'entrave pas les droits et libertés d'autres citoyens (Maclure, 2010, p. 40).

25. Le patriotisme constitutionnel, pour Habermas, consiste à séparer la citoyenneté de toute identité nationale. La citoyenneté est alors fondée sur des principes civiques et universels que l'on retrouve dans une constitution, lesquels doivent être exempts de toute dimension proprement culturelle (Habermas, 1996, 2000).

cela ne répondrait guère à la nécessaire dimension affective pour « faire société » ; c'est-à-dire pour rassembler la diversité autour d'un monde sensible commun (Modood, 2005, p. 133 ; 2013, p. 137).

1.3.4. Anne Phillips et le multiculturalisme sans culturalisme

L'apport théorique d'Anne Phillips face aux débats sur le multiculturalisme comme pluralisme se trouve principalement condensé dans son ouvrage *Multiculturalism Without Culture* (2007), bien qu'elle défende en partie son propos ailleurs aussi (Phillips, 2008, 2010 ; Phillips et Saharso, 2008). Si le titre de cet ouvrage phare a l'utilité de susciter l'intérêt et la curiosité chez le lecteur, il a toutefois le désavantage de ne pas signifier ce qu'il laisse entendre au premier regard. Le multiculturalisme sans culture de Phillips est un multiculturalisme civique (Maclure, 2010) en ceci qu'il mise principalement sur le dialogue et les interactions culturelles. Il ne propose pas de débarrasser la société ni les individus de toute culture ; mais critique plutôt la tendance à réifier et à essentialiser la culture.

Anne Phillips aborde le multiculturalisme à partir des débats qu'on trouve principalement dans les études féministes. Le fameux texte de Susan Okin (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women ?*²⁶ est d'ailleurs présenté comme le point de départ menant à son enquête. Selon l'auteure, de cette riche littérature issue des études féministes, deux tendances ressortiraient face au multiculturalisme. Phillips les rejette toutes deux, ce qui lui permet ensuite de proposer sa théorie (Phillips, 2007, p. 8). La première tendance serait celle de la célébration d'un certain relativisme culturel. Ici, on refuse naturellement le multiculturalisme, car trop empreint des principes libéraux. Puis, la seconde tendance en viendrait à diaboliser les cultures minoritaires au nom d'un entendement

26. Dans ce texte, Okin (1999) répond par l'affirmative à la question qu'elle se pose. En un mot, son raisonnement suit la logique suivante : la vaste majorité des cultures étant patriarcales, des politiques du multiculturalisme qui permettraient de maintenir vivantes ces cultures enfermeraient donc les femmes dans des pratiques culturelles qui sont contraires à leur émancipation du patriarcat.

circonscrit de ce que doit signifier l'égalité homme-femme, rejetant également le multiculturalisme car il enfermerait les femmes dans une culture.

La théorie de Phillips entretient encore une fois une certaine sensibilité libérale. Toutefois, celle-ci ne fonde pas son approche sur le libéralisme. En effet, sa théorie cherche à consolider « l'agir humain autonome » (*human agency*) (Phillips, 2007, p. 101). Cela dit, Phillips n'entend pas l'autonomie individuelle de la même manière que Kymlicka. Pour Phillips, l'autonomie individuelle est une question de degré plutôt qu'une variable dualiste. En s'appuyant de manière substantielle sur ce qu'en dit Marilyn Friedman (2000), Phillips définit l'autonomie comme la capacité circonstancielle à réfléchir à la manière dont on mène notre vie, mais aussi à la capacité d'en réviser les finalités de sorte que nos choix et nos actions soient les « nôtres » (Phillips, 2007, p. 101). L'exercice de l'autonomie n'est toutefois pas à trouver au sein d'une culture particulière – la culture sociétale chez Kymlicka, par exemple.

Le « multiculturalisme sans culture » de Phillips est animé par trois défis (Phillips, 2007, p. 72). D'abord, il doit proposer un multiculturalisme comme pluralisme qui ne réifie pas les cultures. Ensuite, il doit travailler à déconstruire les stéréotypes culturels. Enfin, il doit être en mesure de lutter contre toute forme de subordination des intérêts des femmes au nom d'une quelconque authenticité culturelle. Ces défis aident à comprendre l'objet de référence de son multiculturalisme, mais aussi ce qu'elle entend par culture et par groupe culturel.

Pour Phillips, la culture doit demeurer un concept, un outil qui aide à comprendre une réalité sociale. Elle écrit : « la culture est un stéréotype, à l'image du genre ou de la classe. C'est-à-dire que la culture consiste en une forme de généralisation qui est certes utile, et nécessaire, pour condenser l'information, mais qu'on ne doit jamais la prendre pour la réalité elle-même »²⁷ (Phillips, 2007, p. 98). À l'inverse, elle n'est donc

27. Traduction libre de : « [...] *culture is a stereotype, just like gender or class, a rough generalisation that can be a useful way of condensing information, but should never be mistaken for the truth* ».

pas une « chose », comme le disait Durkheim (2009). Ainsi, la culture peut à juste titre être vue comme une réalité qui influence de manière profonde et durable le comportement humain individuel et collectif, mais jamais ne doit-on présenter la culture comme un facteur qui « détermine » le comportement humain (Phillips, 2007, p. 10). Une culture n'a pas d'essence (Phillips, 2007, p. 41). Autrement dit, les cultures sont constituées d'individus, et à l'image de ceux-ci, elles changent au gré du temps et des circonstances (Phillips, 2007, p. 33). Enfin, pour Phillips (2007, p. 45), la culture n'est pas territorialement confinée à un seul espace et n'est pas davantage homogène. Différents courants la traversent et la dynamisent. Elle n'est donc pas une *chose* indépendante ; elle est une construction humaine et sociale. Ainsi, le multiculturalisme sans culture de Phillips en est un qui définit la culture de cette manière. En ce sens, il apparaît davantage fécond de reformuler son propos par l'expression « multiculturalisme sans culturalisme », ce dernier étant ici associé à une conception essentialisée de la culture (Modood, 2005, p. 7-9).

En toute logique avec sa conception de la culture, l'objet de référence des politiques du multiculturalisme ne peut être que l'individu. Cela dit, puisque la culture a tout de même une incidence sur le comportement individuel, les politiques du multiculturalisme doivent garder à l'esprit que la culture est un attribut central de l'individu (Phillips, 2007, p. 164). Entendue de la sorte, la sensibilité culturelle qu'une politique peut avoir doit toujours traiter l'individu comme un sujet autonome, et non comme un objet culturel. La mise en œuvre de politiques ou de principes pour gérer la diversité ethnoculturelle peut, selon Phillips, prendre trois voies. La première est la régulation étatique, où une norme minimale est appliquée à toutes et à tous indépendamment des appartenances culturelles particulières (Phillips, 2007, p. 158). Cela incarne *grosso modo* la norme d'un monisme moral, et Phillips la rejette pour cette raison. La deuxième est le droit pour l'individu de se retirer d'une culture (*right to exit*) (Phillips, 2007, p. 160). Un peu à la manière de l'approche de Modood, cette deuxième voie reproche à la première de ne pas être suffisamment sensible aux appartenances culturelles ou de groupes.

On met alors l'accent sur la possibilité, pour l'individu, de se retirer de sa communauté culturelle s'il n'en embrasse plus la norme culturelle. Phillips rejette cette deuxième voie, car le droit de se retirer laisse ultimement tout reposer sur la volonté propre de l'individu (Phillips, 2007, p. 160). Or, Phillips postule que l'individu qui désire se retirer de sa communauté se trouve déjà en position minoritaire dans sa culture, et que la pression culturelle qui accompagne cette situation limite grandement la possibilité de rendre effectif le droit théorique de se retirer. Phillips rejoint à cet égard Jacob Levy (2000) lorsque celui-ci avance qu'avoir une culture, c'est nécessairement avoir des barrières pour en sortir (Phillips, 2007, p. 137). Par ailleurs, l'individu peut vouloir remettre en cause un aspect de sa culture, sans toutefois désirer s'en couper complètement.

Phillips propose alors une troisième voie, celle du dialogue, qui n'est pas sans rappeler les dimensions délibératives qu'on retrouve chez Parekh et Modood. Le dialogue culturel dans l'esprit de Phillips se veut une entreprise du bas vers le haut (*bottom-up*), où les participants au dialogue ne sont pas limités aux seuls représentants « officiels » des groupes culturels. En bref, le dialogue doit permettre une meilleure reconnaissance de la diversité culturelle que ne le fait la régulation étatique classique. Contrairement au droit de se retirer, il permet non seulement aux voix minoritaires au sein des groupes culturels de manifester effectivement leur dissidence, mais il enjoint les cultures à modifier leurs pratiques eu égard aux objections soulevées par les participants. Enfin, à l'image de la raison publique de Rawls (2007) ou encore des valeurs publiques effectives de Parekh (2008), aucun argument qui repose sur une logique d'authenticité ou d'essence culturelle ne devrait être accepté comme « légitime », en ceci que l'interlocuteur doit soumettre des arguments valables pour tous (Phillips, 2007, p. 160-161). C'est donc à partir du dialogue que le « multiculturalisme sans culturalisme » de Phillips propose d'interférer avec les pratiques culturelles illibérales. Les cultures sont appelées à se dynamiser et à changer plutôt qu'à être désertées par leurs parties réfractaires – bien que tout individu doive pouvoir se retirer de sa culture s'il le désire (Phillips, 2007, p. 176).

CONCLUSION

Dans ce premier chapitre, nous avons d'abord distingué les outils analytiques qui structurent nos débats sur le vivre-ensemble selon quatre niveaux conceptuels. Le premier niveau est d'ordre empirique, où il s'agit de l'appréciation factuelle de la diversité ethnoculturelle. Si dans les médias et même dans la littérature on emploie parfois la notion de multiculturalisme pour désigner cette réalité sociodémographique, il faut la rejeter comme telle et la présenter plus justement par l'expression « diversité ethnoculturelle ». Le deuxième niveau renvoie à la mise en œuvre du multiculturalisme, ou encore de l'interculturalisme, par des « politiques publiques ». Le prochain chapitre abordera en détail cette dimension. Pour ce qui est du troisième niveau, il renvoie au multiculturalisme, ou à l'interculturalisme, comme « imaginaire social », c'est-à-dire en tant que dimension intrinsèque d'un projet national. Enfin, le quatrième niveau conceptuel relève des théories normatives du « pluralisme », qui proposent des philosophies englobantes pour penser l'aménagement et la gestion de la diversité ethnoculturelle dans les sociétés complexes.

Bien que plusieurs variantes ou modèles du pluralisme soient soutenus par différents auteurs, il est possible, pour les théories dominantes, de faire ressortir un socle commun de principes pour penser le « pluralisme ». En un mot, on dira du multiculturalisme, ou de l'interculturalisme, comme pluralisme qu'après appréciation de la diversité ethnoculturelle dans une société démocratique donnée, il rejette l'entreprise jacobine ou de l'anglo-conformité qu'est l'assimilation des minorités à la culture dominante. Il soutient ainsi un projet politique normatif de gestion de cette diversité qui favorise l'intégration citoyenne à la société d'accueil. Cette intégration doit alors assurer l'égalité humaine de tous (redistribution) tout autant que l'égal respect des considérations morales de chacun (reconnaissance).

Au-delà de cet entendement partagé, des dissemblances, parfois mineures mais aussi majeures, différencient les théories. Tel que nous l'avons souligné dans ce chapitre, ces différences théoriques et normatives s'expriment principalement autour du rapport au libéralisme, de la position face à l'autonomie

individuelle, de l'objet ou des objets de référence retenus pour fonder chaque théorie, de la compréhension des cultures et des groupes ethnoculturels, mais aussi de la position adoptée face aux groupes ou aux pratiques illibéraux et non libéraux. En fin de compte, on peut identifier trois points de tension englobants entre ces théories.

Premièrement, il s'agit de leur rapport au libéralisme. Bien qu'on convienne que les théories du multiculturalisme sont pour la plupart en accord avec les grands principes du libéralisme, toutes n'embrassent pas le libéralisme pour asseoir leurs fondements. Seul Kymlicka est explicite quant au fait que sa théorie est « libérale » dans ses assises mêmes. À l'inverse, Parekh rejette carrément le libéralisme, car il serait empreint d'un « monisme moral ». Ainsi, en tant que doctrine compréhensive de la vie bonne, le libéralisme ne saurait servir à penser les fondements d'un multiculturalisme qui soit acceptable pour toutes et tous dans une société complexe. Tariq Modood accepte pour sa part de reconnaître une certaine filiation entre le libéralisme et le multiculturalisme qu'il défend, mais il refuse de voir le second comme le produit pur du premier.

Deuxièmement, les théories du multiculturalisme ne proposent pas toutes les mêmes catégories d'analyse pour faire sens des différents types de minorités dans une société complexe. Pour Phillips, il faut surtout éviter de réifier les cultures, quelles qu'elles soient. Toute culture est toujours traversée par de multiples courants en son sein même. Donc, le multiculturalisme ne doit jamais s'intéresser aux « minorités » par l'entremise des groupes ou des communautés *per se*, mais s'y intéresser uniquement par les individus qui, eux, sont porteurs de cultures minoritaires. En ce sens, aucun groupe culturel ne devrait bénéficier d'un traitement plus ou moins différencié de celui des autres ; seul « l'agir humain autonome » importe. À l'inverse, pour Kymlicka, certaines minorités détiennent une culture sociétale – les nations minoritaires, par exemple –, et d'autres non – les minorités issues de l'immigration. On n'accordera donc pas le même traitement différencié pour toutes les minorités dans une société complexe. Pour Kymlicka, ce qui importe est que l'individu ait accès à une culture sociétale dynamique. C'est effectivement celle-ci qui produit le « contexte

de choix » à partir duquel un individu donné peut exercer son autonomie. Ainsi, il faut consolider les fondements institutionnels des minorités qui possèdent une culture sociétale et favoriser l'intégration à une culture sociétale pour les minorités issues de l'immigration. Mais selon Parekh et Modood, l'approche de Kymlicka souffre d'un biais « multinational », alors qu'il accorde une préférence arbitraire aux minorités « nationales » face aux autres types de minorités. Pour Modood, il faut surtout que l'espace politique et démocratique se conjugue avec la présence dynamique d'appartenances et d'identités multiples dans la sphère publique. En comparaison avec Kymlicka, on accorde alors davantage d'importance aux groupes et minorités issus des « nouveaux mouvements sociaux ».

Enfin, troisièmement, les théories du multiculturalisme ne s'entendent pas sur la manière dont on devrait traiter les minorités aux pratiques culturelles non libérales ou illibérales. Parekh, Modood et Phillips s'intéressent à la problématique des pratiques non libérales ou illibérales par le prisme du dialogue culturel. Pour Modood, l'essentiel est que l'individu puisse toujours sortir d'une culture s'il juge que celle-ci lui fait violence – par exemple en recourant à des pratiques culturelles non libérales ou illibérales. Phillips suggère toutefois qu'un individu ne désire pas nécessairement sortir de sa culture, même si celle-ci met de l'avant des pratiques illibérales avec lesquelles il n'est pas d'accord. Ce faisant, Phillips propose qu'il faille lutter contre de telles pratiques en favorisant un dialogue culturel dans lequel les participants qui y prennent part puissent manifester leur dissidence envers les pratiques qu'ils rejettent. Ainsi, les cultures sont appelées à modifier leurs pratiques eu égard aux objections soulevées, et cela évite de faire en sorte que l'individu doive s'arracher d'une culture qui, quelque part, serait constitutive de son identité. Parekh adopte une posture relativement similaire où, pour qu'une pratique culturelle (libérale ou non) soit tolérée ou acceptée dans la cité, il importe qu'elle soit acceptée par les autres participants dans le cadre du processus dialogique et délibératif qui mène à la révision des valeurs publiques effectives. Pour Kymlicka, on adopte une approche différente en ceci qu'on rejettera toute demande pour un droit différencié si elle se présente en tant que restriction

interne – et donc non libérale ou illibérale. Lorsque de telles pratiques culturelles persistent tout de même, Kymlicka suggère que les libéraux ont l'obligation morale de les dénoncer et de chercher à libéraliser leur culture et leurs pratiques.

Cela dit, il est évident que d'autres points de tension persistent au sein de la vaste littérature sur les théories du multiculturalisme, et que plusieurs auteurs clés auraient également mérité, à juste titre, leur place dans ce chapitre. Toutefois, il nous semble que les quatre théories retenues couvrent et reprennent l'essentiel des dimensions par ailleurs théorisées chez Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Charles Taylor, Joseph Carens, James Tully, Monique Deveaux ou encore Jacob Levy. Du moins, ces quatre auteurs fournissent les outils analytiques nécessaires pour faire sens des débats théoriques et normatifs qui occupent la communauté épistémique. Cela dit, ces questionnements théoriques et normatifs n'épuisent pas à eux seuls les débats. Bien que nous y revenions plus longuement dans la deuxième partie de l'ouvrage, les deux prochains chapitres seront plus précisément consacrés à interpréter l'évolution empirique des politiques publiques du multiculturalisme au Canada, au Royaume-Uni et aux Pays-Bas.

CHAPITRE 2

LES TRAJECTOIRES DU MULTICULTURALISME

Tel que nous l'avons indiqué en introduction, l'expérience de la Seconde Guerre mondiale a conduit à l'adoption par l'ONU, en 1948, de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. On devait dorénavant regarder notre prochain à travers une sorte d'aveuglement volontaire (*difference-blinded*) face à ses différences. Un peu à la manière de l'abbé de Sieyès, au temps de la Révolution française, la rationalité qui sous-tend cette démarche est que nos différences doivent être effacées eu égard à l'État de droit, de sorte qu'aucune particularité ethnoculturelle ne puisse faire ombrage à la qualité d'Homme qui subsume chaque individu. Concrètement, cela nous ramène à l'ère des nationalismes (Gellner, 2008), engendrant ainsi des politiques d'assimilation des minorités ethnoculturelles au profit de la culture hôte. Dans la littérature, on attribue communément à ce modèle la dénomination de « jacobin » (Gagnon, 2011) ou d'« anglo-conformité » (Kymlicka, 2001a).

Cette idée de verser exclusivement dans la sphère des droits universels, et non pas particuliers à certaines minorités, était notamment justifiée par le fait que la conception de droits différenciés avait précédemment légitimé l'invasion de la Pologne et

de la Tchécoslovaquie par l'Allemagne nazie sous le motif que ces pays violaient les traités garantissant des droits particuliers pour leurs minorités allemandes (Kymlicka, 2007, p. 29). Or au XX^e siècle, afin de garantir droits et libertés à leurs citoyens, les pays de l'Occident ont majoritairement adhéré à l'idée selon laquelle les droits individuels universels étaient la solution – que l'individu soit culturellement rattaché à une majorité ou à une minorité. Autrement dit, la conception même des droits pour les minorités a été discréditée après la Seconde Guerre mondiale, sous le motif qu'ils n'étaient pas nécessaires à l'effectivité des droits individuels universels.

La «renaissance des droits des minorités» fut alors accompagnée de la perception selon laquelle un État fortement centralisé, unitaire et homogène sur le plan culturel – le modèle de l'État-nation moderne «normal» – était «anachronique» et collait davantage à la réalité du XIX^e siècle qu'à celle de l'aube du XXI^e siècle (Kymlicka, 2007, p. 42). Ainsi, des États tels que le Canada et l'Australie vont adopter, au cours de la décennie 1970, des politiques officielles sur le multiculturalisme en vue de «protéger» leurs minorités. D'autres États, comme les Pays-Bas, vont également adopter des politiques du multiculturalisme, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, pour gérer l'afflux *ad hoc* d'immigrants, quand ailleurs, au Royaume-Uni par exemple, on n'aura jamais adopté de politique globale officielle sur le multiculturalisme, et ce, bien que le pays fait nettement état de ce qu'on peut appeler une «sensibilité multiculturelle» (Kivisto et Faist, 2007).

Les politiques publiques en matière de multiculturalisme prennent des allures et des arrangements législatifs assez variés selon les cas. De manière générale cependant, toutes ont la vocation, ou plutôt la prétention de faciliter une quelconque intégration des minorités ethnoculturelles à la société d'accueil, se détachant ainsi des ambitions assimilatrices. Selon le cas, ces politiques vont se traduire en mécanismes d'accommodement, en délégation d'autonomie plus ou moins étendue pour une certaine autodétermination politique des minorités, en déclarations officielles ou constitutionnelles, en vecteurs du système d'éducation, etc. L'objet de référence des politiques du multiculturalisme varie

également. En Amérique du Nord par exemple, le multiculturalisme peut être associé aux politiques relatives aux nations minoritaires, mais aussi aux minorités issues des peuples autochtones et issues de l'immigration. Toutefois, en Europe, et notamment en Grande-Bretagne, les politiques du multiculturalisme ne renvoient généralement qu'aux minorités issues de l'immigration (Joppke, 2004 ; Kymlicka, 2007, p. 17).

Or si, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, le « multiculturalisme » comme objet de politique publique a été un enjeu clé pour réformer les politiques d'immigration et d'intégration dans bon nombre de démocraties libérales, il n'est plus célébré avec la même insistance au XXI^e siècle. En fait, on critique sévèrement le multiculturalisme, ou on le rejette carrément, dans plusieurs États occidentaux (Joppke, 2004 ; Vertovec et Wessendorf, 2010). Formellement, des politiciens de haut niveau ont déclaré que le multiculturalisme était un échec dans leur pays respectif : Angela Merkel en Allemagne (Weaver, 2010), David Cameron au Royaume-Uni (Cameron, 2011 ; Slack, 2013), Nicolas Sarkozy en France (*Le Figaro*, 2011), Maxime Verhagen aux Pays-Bas (*Dutch News*, 2011), etc. À l'inverse, au Canada, le gouvernement libéral élu en 2015 remet le multiculturalisme au cœur de ses priorités (May, 2015) et déclare, lors du discours du Trône, que « la diversité fait la force du Canada » (Gouverneur général du Canada, 2015).

Dans la société civile, un nombre impressionnant d'essayistes, de chroniqueurs, d'éditorialistes et autres spécialistes de la communication politique font le procès quotidien du multiculturalisme (Vertovec et Wessendorf, 2010). Parmi ces critiques, on condamne souvent le multiculturalisme comme s'il n'était qu'un seul et unique modèle que les États auraient uniformément appliqué et qui aurait uniformément échoué (Scheffer, 2000 ; Bruckner, 2006 ; Phillips, 2006 ; Malik, 2010 ; Bock-Côté, 2016a). Il est évident qu'on critique le multiculturalisme autrement qu'au titre de politique publique ; entre autres, on s'en prend souvent à lui en tant que théorie politique normative. Nous reviendrons en détail sur cet aspect dans le chapitre 4.

Notre objectif, dans ces pages, consiste à démontrer que les politiques publiques en matière de multiculturalisme prennent effectivement des allures et des arrangements législatifs assez variés selon les pays. Nos conclusions permettent de croire en effet que critiquer ou rejeter en bloc le multiculturalisme en tant que politique publique a très peu de valeur analytique. De manière générale, il est néanmoins juste d'affirmer que les modèles du multiculturalisme ont la vocation, ou plutôt la prétention de faciliter une quelconque intégration des minorités ethnoculturelles à la société d'accueil, se détachant ainsi des ambitions assimilatrices du modèle de l'État-nation moderne « normal ».

Selon le cas à l'étude et selon les visées de l'État, ces politiques vont cependant se traduire en divers types de mécanismes, que ce soit sous forme d'accommodements, de délégation d'autonomie plus ou moins étendue pour une certaine autodétermination politique des minorités, de déclarations officielles ou constitutionnelles, de vecteurs du système d'éducation ou autres (Mylonas, 2013). L'objet de référence des politiques du multiculturalisme – c'est-à-dire le type de minorité prioritairement visé – varie également. Bien que cela soit davantage caractéristique du multiculturalisme comme « pluralisme » que du multiculturalisme comme « politique publique », il est parfois associé en Amérique du Nord aux politiques relatives aux nations minoritaires, aux minorités issues des peuples autochtones et aux minorités issues de l'immigration. Toutefois, en Europe, le multiculturalisme ne concerne généralement que les minorités issues de l'immigration (Joppke, 2004 ; Kymlicka, 2007, p. 17).

Dans ce chapitre, nous allons procéder à une comparaison descriptive de la mise en place des politiques publiques du multiculturalisme au Canada, aux Pays-Bas, puis au Royaume-Uni. Deux raisons justifient ce choix. La première est que le développement des politiques du multiculturalisme n'est guère l'affaire d'un seul pays et que dès lors son esprit général – avec toute sa complexité – est plus facilement compréhensible à l'aune d'un tableau comparatif. La seconde est que les cas canadien, néerlandais et britannique sont des comparables significatifs.

Entre autres, la littérature sur le multiculturalisme en Grande-Bretagne prend souvent le Canada en exemple pour souligner un cas plutôt différent du modèle britannique, mais où le multiculturalisme fonctionne relativement bien (Hansen, 2007 ; Fleras, 2009). Puis, on prend souvent l'exemple néerlandais pour évoquer un cas assez similaire au modèle britannique et où l'on aurait récemment procédé à un « retrait » des politiques du multiculturalisme (Joppke, 2004, 2014 ; Meer *et al.*, 2015).

Ce faisant, nous nous sommes principalement appuyés sur une analyse critique de la littérature, mais nous avons également consulté directement quelques rapports publics et législations en la matière. La période historique retenue pour l'analyse va *grosso modo* des années 1960 à aujourd'hui, c'est-à-dire la période où un nouveau chapitre en fait d'intégration des nouveaux arrivants et d'aménagement de la diversité s'opère dans les trois cas à l'étude.

2.1. L'EXPÉRIENCE CANADIENNE

Sur la scène internationale, le Canada est notamment reconnu pour ses politiques du multiculturalisme. Il est souvent cité parce qu'il a su mettre en place un ensemble de politiques publiques du multiculturalisme qui fonctionne et qui dure (Fleras, 2009, p. 58 ; Modood, 2010, p. 7)²⁸. Le Canada a en effet été le premier pays à adopter démocratiquement une loi fédérale sur le multiculturalisme en 1988 (McRoberts, 1999, p. 179), sans compter que le multiculturalisme est une politique canadienne depuis 1971. En bref, le Canada est une fédération qui compte 10 provinces et 3 territoires. Ainsi, le multiculturalisme au Canada renvoie surtout aux mesures adoptées par le gouvernement fédéral. Toutefois, la majorité des provinces ont également légiféré en la matière.

28. Cela ne veut pas dire pour autant qu'aucune critique sérieuse ne lui soit adressée. Au premier plan, soulignons celle de Neil Bissoondath (1995), pour qui le multiculturalisme canadien ne célèbre pas tant la diversité dans l'unité et la cohésion que la folklorisation des cultures et l'isolement des groupes culturels les uns des autres.

Porter un regard sur les événements politiques en amont et en aval de la décennie 1970 peut être instructif afin de comprendre l'esprit que le multiculturalisme canadien embrassera (voir Lapointe-Gagnon, 2013). Si plusieurs ajustements aux politiques du multiculturalisme canadien seront adoptés au fil des décennies, il demeure qu'un esprit global perdure. Il s'agit de favoriser l'intégration des minorités (celles qui sont issues de l'immigration) tout en consolidant l'unité et la cohésion « nationale » canadienne.

Tel que l'ont démontré Gagnon et Iacovino (2007), la deuxième moitié du XX^e siècle au Canada fut caractérisée par deux constructions nationales parallèles : l'une franco-canadienne, à partir de Québec ; l'autre anglo-canadienne, à partir d'Ottawa. Selon l'éditorial d'André Laurendeau dans *Le Devoir* du 20 janvier 1962 (cité dans Haque, 2012, p. 50), ce phénomène aurait engendré l'une des pires crises sociales et politiques que le Canada allait traverser dans son histoire. Laurendeau en appela à la mise sur pied d'une commission d'enquête pour faire le point sur le biculturalisme et le bilinguisme qui, selon lui, formaient le creuset de l'appartenance canadienne (Lapointe-Gagnon, 2014). John Diefenbaker, alors à la tête du gouvernement fédéral du Canada, rejeta l'appel de Laurendeau. Ce seront les Libéraux de Lester B. Pearson, qui prennent le pouvoir en 1963, qui y répondront.

Pearson annonce dans le discours du Trône de son gouvernement la mise sur pied de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme au Canada (cité dans Haque, 2012, p. 50). Les activités de la Commission se dérouleront de juillet 1963 au 31 mars 1971 précisément. Présidée par André Laurendeau²⁹ et Davidson Dunton, la Commission propose notamment d'institutionnaliser le biculturalisme au Canada – reprenant la vision du pacte entre deux peuples égaux autrefois exprimée notoirement par Henri Bourassa et acceptée par bon nombre de Canadiens français (McRoberts, 1999, p. 170).

29. André Laurendeau est toutefois décédé en 1968. Mais la Commission aurait par la suite suivi l'esprit qu'il lui avait donné (Lapointe-Gagnon, 2013, p. 267).

Pour les commissaires, la logique à l'œuvre est que les individus ne peuvent participer à la vie canadienne que par l'intermédiaire de l'une des deux communautés culturelles (franco-canadienne, anglo-canadienne) (McRoberts, 1999, p. 167).

Dès 1969, le gouvernement, alors dirigé par Pierre E. Trudeau, met en œuvre la Loi sur les langues officielles, répondant en quelque sorte à la dimension du bilinguisme de la Commission Laurendeau-Dunton (Wong et Guo, 2011). Par cette loi, Trudeau ouvre cependant la voie pour une scission de la langue de tout référent culturel, contrairement à ce qu'en préconisaient les commissaires. Cette dislocation prendra tout son sens en 1971, lorsque Trudeau présente sa politique sur le multiculturalisme. Pour ce dernier, la participation à la vie politique canadienne relève strictement de l'individu, et les communautés culturelles dominantes ne doivent pas jouir d'une aura particulière à cet égard (Haque, 2012, p. 225). Autrement dit, dans l'« imaginaire social » qu'on tente d'instituer, il ne devait pas y avoir de culture plus canadienne qu'une autre, seulement une mosaïque culturelle sous une seule identité « nationale » commune : l'identité canadienne. Ce projet politique, ou cette « vision Trudeau » (Laforest, 2014), marque le point de départ pour penser le multiculturalisme comme « imaginaire social » au Canada.

La conception de la Commission Laurendeau-Dunton d'un Canada biculturel déplaisait par ailleurs à d'autres forces sociales, pour d'autres motifs. Face aux deux cultures qu'incarne ladite Commission, une « troisième force » émerge : les Canadiens qui ne sont ni d'origine britannique ni d'origine française. Ceux-ci se sentent exclus de cette vision biculturelle du Canada. Dans les audiences de la Commission, ils ont proposé à maintes reprises de miser sur le multiculturalisme plutôt que sur le biculturalisme (Gagnon et Iacovino, 2007, p. 103 ; Lapointe-Gagnon, 2013, p. 274-276). Cette critique a finalement pu s'accorder à celle du cercle des auteurs engagés de *Cité Libre* – dont Pierre Elliott Trudeau est l'un des membres fondateurs. La logique présente

dans les pages de *Cité Libre*, qui plus est celle de Trudeau³⁰, est que si on reconnaît officiellement deux cultures et deux nations au Canada, ce serait l'équivalent de reconnaître la pleine souveraineté du Québec – puisque ce serait ainsi que le système international et interétatique fonctionnerait (McRoberts, 1999, p. 170). On reconnaît ici toute l'emprise symbolique et politique du modèle de l'État-nation moderne « normal » qui découle de la logique de l'ère des nationalismes (chapitre 1). Dès lors, on comprend que la « vision Trudeau », qui se consolidera évidemment en 1982, est peu hospitalière envers toute conception « multinationale » de la fédération canadienne. On y reviendra en deuxième partie de l'ouvrage.

En 1969, le gouvernement du Canada publie un Livre blanc sur les peuples autochtones. Dès lors, on perçoit la rationalité qui allait prévaloir dans le multiculturalisme canadien qu'annonce Trudeau en 1971. Dans ce Livre blanc, le gouvernement du Canada propose de retirer toutes les politiques canadiennes propres aux « affaires indiennes » pour que les Autochtones soient traités uniquement au titre de Canadiens (Cairns, 2000, p. 52). En un mot, c'est l'idée d'une assimilation à une citoyenneté commune (Haque, 2012, p. 41), certes pluraliste, mais mononationale (Bickerton, 2007, p. 222). Ainsi, on dira de l'adoption d'une politique sur le multiculturalisme au Canada en 1971 qu'elle répondait au programme suivant : a) faire face à la montée du nationalisme au Québec ; b) donner suite, ou plutôt « réagir » aux recommandations de la Commission Laurendeau-Dunton ; c) donner voix au chapitre à la « troisième force » et ; d) favoriser l'unité et la cohésion « nationale ». Pour ce faire, on fait de l'identité canadienne une identité fondamentalement multiculturelle, mais mononationale. On « imagine la communauté nationale » de nouveau (voir Anderson, 2006).

30. Pour cet épisode, les historiens se réfèrent habituellement à la critique du Rapport préliminaire de la Commission du Comité pour une politique fonctionnelle, dans les pages de *Cité Libre*. Bien que Trudeau n'ait pas signé la critique en question, il aurait participé de très près à sa rédaction. Sa signature n'y apparaît pas, puisque Trudeau aurait jugé qu'il en serait mieux ainsi s'il se lançait en politique, comme il l'a fait quelques mois plus tard (McRoberts, 1999, p. 169).

Du point de vue des politiques publiques de l'État au Canada, le multiculturalisme signifie officiellement « la gestion de la diversité au moyen de diverses interventions officielles des gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux et des administrations municipales » (Dewing, 2013, p. 1). En 1971, Pierre E. Trudeau présente à la Chambre des communes une politique du multiculturalisme. Celle-ci répond à quatre objectifs (Dewing, 2013, p. 3) :

1. aider les groupes culturels à conserver et à affirmer leur identité ;
2. aider les groupes culturels à surmonter les obstacles qui entravent leur pleine participation à la société canadienne ;
3. promouvoir des échanges fructueux entre tous les groupes culturels au Canada ;
4. aider les immigrants à apprendre au moins l'une des deux langues officielles.

Pour les artisans de la politique du multiculturalisme de 1971, « les obstacles à l'adaptation sociale et à la réussite économique étaient surtout d'ordre culturel et linguistique » (Dewing, 2013, p. 3). Ainsi, les deuxième et troisième objectifs semblent avoir primé sur les autres dans la mise en application de ladite politique (Banting et Kymlicka, 2010, p. 50). Afin de faciliter la mise en œuvre de ces objectifs, le gouvernement fédéral va créer en 1972 la Direction du multiculturalisme au Secrétariat d'État, pour qu'ensuite, en 1973, on mette en place un ministère d'État au Multiculturalisme pour veiller à la concrétisation de la politique du multiculturalisme. Dans la première décennie de son existence, la modeste somme de 200 millions de dollars par année est destinée à la réalisation de ces politiques (Dewing, 2013, p. 3).

Par la suite, le gouvernement libéral dirigé par Trudeau va consolider l'institutionnalisation du multiculturalisme canadien. En 1982, par l'entremise de la *Charte canadienne des droits et libertés*, on va effectivement inscrire le multiculturalisme dans la Constitution canadienne, et ce, sans le consentement du Québec. Fondamentalement, on doit se tourner vers l'article 27, car il correspond au « prisme » à partir duquel les juges doivent interpréter la Constitution (Gagnon, 2000). L'article 27 de la Constitution de 1982 stipule que « [t]oute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation

du patrimoine multiculturel des Canadiens». À la suite des travaux parlementaires, effectués notamment par le Comité permanent de la Chambre des communes sur le multiculturalisme, on adoptera en 1988 à Ottawa la Loi sur le multiculturalisme canadien (LMC), aspirant à clarifier les objectifs et orientations du multiculturalisme (Dewing, 2013, p. 5). En bref, cette mesure législative avait pour but de «faciliter la préservation de la culture et de la langue, de combattre la discrimination, de favoriser la sensibilisation et la compréhension culturelles et de promouvoir au niveau fédéral des changements institutionnels qui tiennent compte de la dimension culturelle» (Dewing, 2013, p. 5).

Cela dit, le paramètre clé à partir duquel on doit interpréter la LMC est le suivant : l'ensemble des organismes gouvernementaux, les ministères et les sociétés d'État «devaient dorénavant prendre des mesures visant à promouvoir la diversité culturelle au Canada, et participer à la conception et à la mise en œuvre de plans, de programmes, de procédures et de stratégies de prise de décisions afin de favoriser une participation entière et équitable des minorités au sein des institutions» (Dewing, 2013, p. 5). On créa ensuite, en 1991, un ministère du Multiculturalisme et de la Citoyenneté. Les objectifs demeurent essentiellement les mêmes, mais on crée plusieurs programmes pour soutenir la LMC – pensons au Programme des relations interraciales et de la compréhension interculturelle, au Programme des cultures et des langues ancestrales, ou encore au Programme d'appui aux communautés et de participation communautaire. Le nouveau ministère aura toutefois la vie courte ; en 1993, on le fusionne avec le ministère du Patrimoine canadien. En 2002, le gouvernement fédéral du Canada établira une Journée canadienne du multiculturalisme (le 27 juin de chaque année). Puis en 2008, la responsabilité du multiculturalisme passe du ministère du Patrimoine canadien au ministère de la Citoyenneté, de l'Immigration et du Multiculturalisme (Dewing, 2013, p. 7). En 2010, trois nouveaux objectifs sont adjoints au Programme du multiculturalisme :

5. bâtir une société intégrée et cohésive sur le plan social ;
6. accroître la sensibilité des institutions aux besoins de la population diversifiée du Canada ;
7. participer activement à des discussions sur le multiculturalisme et la diversité à l'échelle internationale (Dewing, 2013, p. 8).

Depuis l'élection récente à Ottawa d'un gouvernement libéral mené par Justin Trudeau (octobre 2015), les dossiers du multiculturalisme canadien ont à nouveau déménagé pour passer à une autre structure ministérielle, pour retourner au ministère du Patrimoine canadien. Selon Andrew Griffith, ancien directeur général du multiculturalisme au ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration, ce réaménagement institutionnel marque la volonté des Libéraux de replacer le multiculturalisme comme vecteur central de la cohésion nationale canadienne (cité dans May, 2015). D'ailleurs, à l'occasion d'un de ses premiers discours officiels à son nouveau poste de premier ministre du Canada, Justin Trudeau célébrera avec insistance la diversité canadienne, désignant l'adoption de la Loi sur le multiculturalisme canadien comme un des « moments positifs » de l'histoire canadienne (PM, 2015).

En somme, on peut dire que la politique du multiculturalisme au Canada aura connu plusieurs variations et adaptations, mais sans que ses objectifs en soient substantiellement modifiés (Fleras, 2009, p. 58)³¹. Les interprétations des causes et des répercussions de ces politiques du multiculturalisme sont évidemment multiples. Pour certains, le multiculturalisme a été mis en place surtout afin d'assurer l'intégration sociale et de consolider l'unité nationale (Moodley, 1983; Fleras, 2009; Haque, 2012). D'autres soutiennent par ailleurs que c'était principalement pour répondre au « lobby de la troisième force » (Ng, 1995; Wayland, 1997), pour réconcilier le dualisme franco- et anglo-canadien tout en favorisant l'intégration de la diversité issue de l'immigration (Lupul, 1982), pour persuader les minorités qui ne sont ni anglophones ni francophones d'accepter le bilinguisme (Knowles, 1997), ou encore pour favoriser les appuis des Libéraux à l'extérieur du Québec (Wayland, 1997).

Un autre courant interprétatif s'ouvre à partir d'un point de vue davantage québécois. Pour Seymour (2001), Gagnon (2000), Gagnon et Iacovino (2007), Bouchard (2012), McRoberts (1999) et

31. Notamment par le champ lexical employé, certains auteurs (Fleras, 2009) distinguent toutefois trois phases au multiculturalisme canadien. La première (la décennie de 1970) serait caractérisée par l'accent mis sur l'ethnicité pour faire la promotion du multiculturalisme. La seconde (la décennie de 1980) s'articulerait autrement autour du concept d'équité entre les minorités. Enfin la dernière (1990 à nos jours) miserait sur la dimension civique du multiculturalisme et ses mécanismes d'intégration à la sphère nationale canadienne.

plusieurs autres, l'adoption d'une politique du multiculturalisme au Canada était principalement motivée par l'idée de faire face à la montée du nationalisme au Québec. Ce faisant, en adoptant le bilinguisme sur fond de multiculturalisme, on en est venu à nier la spécificité de la nation québécoise et à repenser le principe fédératif, lequel, au regard de bien des Canadiens français à l'époque et de Québécois de nos jours, était à la base du pacte entre les deux peuples qui a mené, à la suite de la Conférence de Québec de 1864, à la Confédération canadienne, en 1867 (Laforest et Mathieu, 2016). En un mot, la politique du multiculturalisme, et plus précisément son enchâssement dans la Constitution de 1982, est perçue par ces auteurs comme « la fin d'un rêve canadien » (Laforest, 1992, 2004) ou plutôt comme la fin de la vision d'un Canada binational, voire multinational.

Enfin, une remarque complémentaire pour signifier que le multiculturalisme au Canada est aussi légalement l'objet de politiques à l'échelle provinciale. Si le Québec fait dans le particulier avec une politique plus ou moins élaborée et affirmée de l'interculturalisme (Québec, 2015) – une adaptation du multiculturalisme qui se veut davantage sensible à la protection de la majorité franco-québécoise sur le territoire du Québec et à l'intégration socioculturelle des minorités à celle-ci (Bouchard et Taylor, 2008; Bouchard, 2012) –, la Colombie-Britannique, l'Ontario, l'Alberta, la Saskatchewan, le Manitoba, le Nouveau-Brunswick, l'Île-du-Prince-Édouard et la Nouvelle-Écosse ont échaufaudé des politiques qui relèvent de l'esprit de la Loi sur le multiculturalisme canadien (Dewing, 2013, p. 10-11).

2.2. L'EXPÉRIENCE NÉERLANDAISE

Les Pays-Bas sont également reconnus pour avoir mis en place des politiques du multiculturalisme pour gérer la diversité ethnoculturelle sur son territoire (Koopmans, 2007; Sniderman et Hagendoorn, 2007; Duyvendak et Scholten, 2009, 2012). Cela dit, depuis une quinzaine d'années, on se tourne vers les Pays-Bas surtout pour souligner le cas d'un modèle du multiculturalisme qui aurait échoué (Carle, 2006), où le gouvernement aurait

procédé à un retrait de ses politiques du multiculturalisme au profit d'une intégration civique forte (Joppke, 2004), voire d'une assimilation des minorités (Vasta, 2007).

À l'instar du Canada et du Royaume-Uni, les Pays-Bas sont une monarchie constitutionnelle. L'essentiel du pouvoir exécutif est à trouver chez le premier ministre du pays, où 12 Parlements provinciaux sont également élus – à noter que leurs compétences autonomes sont plutôt limitées aux seules affaires administratives quotidiennes, contrairement aux provinces du Canada ou aux récentes dévolutions en Écosse, au Pays de Galles et en Irlande du Nord, au Royaume-Uni. Historiquement, les Néerlandais se perçoivent comme l'un des peuples parmi les plus tolérants et les plus libéraux de la planète (Dronker, 2013, p. 127). Cela se refléterait dans la manière dont les Néerlandais ont su, à partir du XIX^e siècle, gérer et aménager les tensions et les conflits entre les groupes religieux. Pour eux, afin d'apaiser les tensions religieuses entre les différents groupes et d'assurer une coexistence pacifique, il incombe à l'État central de financer et de mettre en œuvre un système de piliers institutionnels. Dans le cadre de ce système, chaque groupe religieux (à l'origine, des catholiques et des protestants), et ensuite d'autres groupes non religieux mais idéologiquement orientés (les libéraux, puis les socialistes) pouvaient instaurer leurs propres institutions selon leurs aspirations normatives, linguistiques et culturelles. Chaque groupe désignait des représentants, et ces « élites » se concertaient entre elles sans que les groupes aient nécessairement à le faire. Il s'agit d'une forme embryonnaire du consociationalisme (Lijphart, 1979, 2004). Ainsi, cette coexistence pacifique de groupes aux valeurs parfois irréconciliables fonctionnait grâce à un esprit de tolérance à l'égard des autres groupes, où chaque communauté était appelée à être « souveraine dans [sa] sphère culturelle » (Entzinger, 2006, p. 4). L'émancipation des groupes passait alors par leur émancipation socioculturelle propre, sans qu'il y ait nécessairement de visée d'émancipation commune entre les groupes. Ce système a prévalu jusqu'aux années 1980.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et de la période de décolonisation qui s'ensuivit pour les Pays-Bas, ce pays reçoit de plus en plus de migrants. Ces derniers – provenant essentiellement

du Maroc, de la Turquie et de l'Indonésie – n'étaient toutefois pas perçus comme des immigrants, mais plutôt comme des travailleurs temporaires appelés à retourner dans leurs pays d'origine (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 84). Dans les années 1970, les Néerlandais ne considéraient tout simplement pas les Pays-Bas comme une terre d'immigration (Fleras, 2009, p. 150). Ainsi, devant l'arrivée constante de plus de migrants perçus comme des travailleurs temporaires, les Pays-Bas ont concédé aux nouveaux groupes culturels les mêmes droits qu'aux groupes établis, en matière de piliers institutionnels financés par l'État. La logique était la suivante : ces groupes sont temporaires, aussi bien leur permettre de s'émanciper dans leur sphère socioculturelle propre et qu'ils soient fin prêts et aptes à retourner chez eux une fois leur travail aux Pays-Bas accompli (Entzinger, 2006, p. 3). Mais le fait est que les « travailleurs temporaires » ne retournaient pas dans leurs pays d'origine. À l'inverse, les familles se réunissaient de plus en plus aux Pays-Bas, avec l'intention bien arrêtée d'y rester (Entzinger, 2006, p. 2) – ce que les autorités néerlandaises se sont mises à reconnaître publiquement vers la fin des années 1970 (Van Reekum et Duyvendak, 2012, p. 447).

Ainsi, au tournant des années 1980, le gouvernement néerlandais met en place ce que Duyvendak et Scholten (2012, p. 272) appellent un multiculturalisme *ad hoc*. Plus précisément, en 1983 est adoptée la Politique sur les minorités ethniques destinée à stimuler l'égalité et l'équité entre les groupes culturels et religieux (Fleras, 2009, p. 154). Cette politique ne définira jamais le multiculturalisme de façon claire, mais renvoie tout de même à la consolidation d'une « société ouverte et multiculturelle » (Dronker, 2013, p. 129). Par le fait même, les « travailleurs temporaires » deviennent, pour l'État, des minorités ethniques (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 85). La logique de cette politique – laquelle reproduit *in fine* le système des piliers – est la suivante : l'amélioration des conditions socioculturelles des minorités ethniques favorisera l'amélioration de leurs conditions socioéconomiques (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 85). Ce faisant, l'État finance toujours pleinement « l'émancipation » des minorités ethniques par l'entremise de leurs propres piliers institutionnels (Fleras, 2009, p. 154). Enfin, tel que le fait remarquer

Robert Carle (2006, p. 71), la Politique sur les minorités ethniques de 1983 ne dit strictement rien sur « l'intégration » des minorités à la société néerlandaise.

Vers la fin des années 1980, les Pays-Bas sont frappés par une importante récession économique et par un taux de chômage élevé (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 87). C'est dans ce contexte qu'on adopte, en 1994, une Politique d'intégration qui est appelée à remplacer la Politique sur les minorités ethniques (Fleras, 2009, p. 157). Il faut toutefois garder en tête, prévient Pieter Dronker (2013, p. 129), qu'un conflit entre la majorité néerlandaise sécularisée et les minorités ethniques non sécularisées s'intensifie au cours de la décennie 1990, notamment sous l'influence des essais, éditoriaux et prises de position de l'historien et militant politique Paul Scheffer. Cette Politique d'intégration veut opérer une cassure dans le système des piliers³².

En bref, les minorités ethniques sont désormais désignées comme des immigrants. Puis, une fois leur citoyenneté acquise, on les désigne comme des « allochtones » (Duyvendak et Scholten, 2012, p. 272). Si la politique précédente suivait une logique qui voulait favoriser « l'émancipation des minorités », celle-ci s'aligne davantage sur une logique d'« intégration » à la société néerlandaise et d'« équité » entre les individus. Inversement à la Politique sur les minorités ethniques, la Politique d'intégration avance qu'une amélioration des conditions socioéconomiques est à prioriser sur l'amélioration des conditions socioculturelles (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 87). On parle alors de la mise en place d'une « citoyenneté active ». On observe par ailleurs une tendance à décentraliser les politiques de gestion de la diversité ethnoculturelle, sans toutefois que cela devienne une compétence proprement provinciale (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 88).

Au tournant des années 2000, la « tragédie multiculturelle » observée par Paul Scheffer semble de plus en plus partagée dans la population néerlandaise. Pim Fortuyn, un intellectuel engagé

32. Duyvendak et Scholten (2012, p. 277) montrent toutefois que les politiques mises en place dans les années 1980 perdurent même une fois que la Politique sur les minorités ethniques fut remplacée par la Politique d'intégration.

et « public » en embrasse d'ailleurs les tenants³³ et va jusqu'à fonder un parti politique pour se présenter lui-même au poste de premier ministre. Fortuyn sera toutefois assassiné en 2002, tout juste avant les élections, pour un motif complètement étranger à ce débat sur le multiculturalisme, par un militant pour les droits des animaux. En 2000, le gouvernement adopte néanmoins la Nouvelle politique d'intégration, qui aspire à adapter la Politique d'intégration de 1994 aux « nouvelles réalités socioéconomiques ». À cet égard, notons qu'en 2006, 27 % des membres de la minorité d'origine turque et 21 % de ceux de la minorité marocaine étaient sans-emploi et bénéficiaient de l'assurance-chômage, comparativement à 9 % pour la majorité néerlandaise (Fleras, 2009, p. 151). Or, si en 1994 on parlait de citoyenneté « active », la Nouvelle politique d'intégration renvoie plutôt à l'idée d'une citoyenneté « commune » pour consolider l'unité nationale (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 88). Cette unité passe désormais par l'acquisition de la langue majoritaire et par une conformité aux « valeurs néerlandaises fondamentales ». En un mot, on suit désormais une logique « majoritaire » où les différences socioculturelles – autrefois célébrées par la Loi sur les minorités ethniques de 1983, puis tolérées par la Politique d'intégration de 1994 – sont présentées comme des obstacles à l'intégration (Duyvendak et Scholten, 2009, p. 89). La priorité de l'État néerlandais est désormais la préservation de l'identité nationale plutôt que celle des identités minoritaires (Duyvendak et Scholten, 2012, p. 274). Depuis, les mécanismes d'intégration se veulent de plus en plus sévères et coercitifs (Entzinger, 2006, p. 9-10).

Afin de comprendre pourquoi certains auteurs parlent du cas néerlandais comme ayant procédé à un retrait du multiculturalisme en faveur d'une intégration civique forte (Joppke, 2004), voire d'une assimilation (Vasta, 2007), il est instructif de revenir à la transition entreprise par le gouvernement néerlandais entre la mise en œuvre de la Politique sur les minorités ethniques en 1984 et la Nouvelle politique d'intégration en 2000. Cela dit,

.....
 33. En un mot, la critique de Scheffer est assez similaire à celle qu'a exprimée Neil Bissoondath (1995) à l'égard du Canada, à savoir que le multiculturalisme mis en place conduirait à une ghettoïsation des groupes culturels et à une folklorisation (essentialisée) de leurs pratiques.

il n'est pas de l'ordre de l'évidence que les Pays-Bas ont effectivement rejeté le multiculturalisme (Meer *et al.*, 2015). Duyvendak et Scholten (2012, p. 274) soutiennent d'ailleurs que, depuis l'arrivée au pouvoir en 2010 de la coalition de centre-droit dirigée par le premier ministre Mark Rutte, si le discours gouvernemental tend incontestablement vers des mesures d'assimilation des minorités à la majorité néerlandaise, cela ne s'est pas forcément traduit en politiques publiques concrètes. De même, Koopmans (2007) défend la thèse selon laquelle les Néerlandais auraient intériorisé un « réflexe des piliers » – une sorte de dépendance au sentier (*path dependency*) – où les politiques qu'on associait dans les années 1980 au multiculturalisme n'ont toujours pas été complètement mises au ban.

2.3. L'EXPÉRIENCE BRITANNIQUE

Au Royaume-Uni, depuis les années 1970, on emploie la notion de multiculturalisme tant dans les débats parlementaires, les plateformes des partis politiques, la rhétorique des leaders des communautés ethnoculturelles, les structures et politiques des gouvernements locaux et les analyses en sciences sociales que dans les médias (Vertovec, 1996, p. 50). Pour plusieurs analystes, il apparaît ainsi indéniable qu'une « sensibilité multiculturelle » caractérise l'espace politique britannique contemporain (Kivisto et Faist, 2007). Cela dit, il n'est pas pour autant évident de retracer le parcours du multiculturalisme en tant que politique publique au Royaume-Uni (Vasta, 2007). On n'y a d'ailleurs jamais adopté, au niveau du gouvernement central, une politique générale du multiculturalisme, à l'inverse du Canada par exemple. Au lieu de cela, le multiculturalisme britannique va s'être développé de manière *ad hoc* (Favell, 2001, p. 135), par couches successives (Modood, 2010, p. 9) et par l'intermédiaire de plusieurs sites ou enjeux de politiques publiques (Fleras, 2009, p. 166-167).

Le multiculturalisme comme politique publique au Royaume-Uni s'est principalement exprimé par l'intermédiaire des *Race Relations Acts* (RRA), du système d'éducation (surtout par les *Local Education Authorities*), des autorités et gouvernements locaux (les *Metropolitan Counties*, les *District Councils* et

les *London Boroughs*), mais aussi par certaines législations et par des rapports publics sur la citoyenneté, l'immigration et la naturalisation citoyenne. Ainsi, pour paraphraser Meer et Modood (2013), on doit comprendre le multiculturalisme britannique comme un ensemble de mécanismes et de politiques reconnaissant les nouveaux arrivants comme des minorités « ethniques » et « raciales » – c'est-à-dire comme des minorités issues de l'immigration. L'appui de l'État est donc perçu comme nécessaire afin de concéder aux individus issus de ces minorités un traitement différencié, de sorte qu'ils puissent pleinement exercer leur citoyenneté sans souffrir injustement de discriminations publiques.

De manière générale, on s'entend sur le fait que ce serait principalement en réaction à l'immigration post-Seconde Guerre mondiale que le Royaume-Uni a adopté une posture « multiculturelle » (Hansen, 2007 ; Grillo, 2010, p. 51). Il peut être utile de rappeler qu'en vertu du *British Nationality Act* de 1948, un legs de son passé impérial et de colonisateur, tous les individus qui vivaient dans un pays du Commonwealth étaient automatiquement sujets de la Couronne britannique, et par conséquent avaient directement accès à la citoyenneté britannique s'ils y migraient (Voicu, 2009)³⁴. Les décennies 1950 et 1960 furent alors marquées par l'arrivée massive d'immigrants issus des pays du Commonwealth. Or c'est dans la décennie 1960 que le Royaume-Uni tourne explicitement le dos au modèle de l'assimilation pour se mouvoir vers celui de l'intégration. La fameuse déclaration du *Home Secretary* travailliste d'alors, Roy Jenkins (1967, cité dans Fleras, 2009, p. 181), en fait notamment état : « L'intégration ne doit pas être vue comme un processus d'assimilation, mais plutôt comme l'égale opportunité de s'épanouir dans une société diversifiée sur le plan culturel, et ce, dans un climat de tolérance mutuelle³⁵. » Quelques mois auparavant, un fonctionnaire du ministère de

.....
34. La loi britannique, en ce qui a trait à la citoyenneté, a évolué à plusieurs égards depuis 1948, limitant de plus en plus l'accès à celle-ci. L'évolution de ces lois va au-delà de l'objet du présent chapitre. Toutefois, il est à noter que Voicu (2009) propose une analyse systématique de celles-ci et de leurs conséquences.

35. Traduction libre de : « *I define integration, therefore, not as a flattening process of assimilation but as equal opportunity, coupled with cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance.* »

l'Intérieur avait également fait une déclaration qui peut nous aider à comprendre l'esprit que prendront, au fil des décennies et des arrangements, les *Race Relations Acts* (RRA). Discutant des travaux alors en cours, qui mèneront à l'édification du RRA de 1965, Roy Hattersley avait déclaré que « sans contrôle de l'immigration, l'intégration est impossible ; mais que sans intégration, le contrôle est indéfendable³⁶ » (cité dans Favell, 2001, p. 104). C'est donc par un certain jeu d'équilibre entre contrôle de l'immigration et gestion de l'intégration que s'échafaudent les politiques *ad hoc* du multiculturalisme au Royaume-Uni. À cet égard, on observe que les politiques relatives au contrôle ont été davantage l'apanage des Conservateurs lorsqu'ils étaient au pouvoir, et celles qui concernent l'intégration, le terrain des Travaillistes lorsqu'ils gouvernaient (Back *et al.*, 2002, p. 445 ; Pitcher, 2009, p. 31). Dans les paragraphes qui suivent, nous allons retracer le parcours des législations relatives aux RRA, pour ensuite faire de même avec le système d'éducation et les politiques des autorités locales.

Alors qu'on édifie les politiques de gestion de la diversité ethnoculturelle au Royaume-Uni, les États-Unis vivent un moment clé des luttes pour les droits civiques. À ce propos, ces luttes ont indéniablement influencé le Royaume-Uni dans la manière dont il va concevoir ses politiques du multiculturalisme, ce qui aide alors à comprendre l'accent mis sur les « races » dans celles-ci (Pitcher, 2009, p. 20 ; Modood, 2010, p. 9). Le RRA de 1965, le premier en la matière, criminalise les discriminations et les insultes de nature raciale, ethnique ou nationale dans la plupart des institutions publiques du Royaume-Uni (Hansen, 2007, p. 362). Cela dit, la législation n'influençait guère lesdites discriminations liées à l'emploi, au service bancaire ou encore au marché de l'habitation, ce que la législation des RRA de 1968 viendra corriger (Hansen, 2007, p. 362). En 1976, l'amendement au *Race Relations Act* a pour vocation de corriger les faiblesses perçues dans les législations précédentes : dorénavant, les individus peuvent s'adresser directement à la cour s'ils se croient victimes de discrimination raciale, et on élargit la discrimination aux « effets indirects »

36. Traduction libre de : « *Integration without control is impossible, but control without integration is indefensible.* »

et latents. De plus, on crée par le fait même la *Commission for Racial Equality* afin de superviser la mise en application des RRA (Hansen, 2007, p. 363-364). Puis, conséquence directe de l'arrivée au pouvoir des Travaillistes en 1997, on adopte en 2000 une nouvelle loi sur les relations interraciales (RRA), laquelle vient élargir celle de 1976 à tous les corps publics – y compris, dorénavant, les corps policiers, les universités ainsi que le système de santé – et parapublics – c'est-à-dire divers organismes qui offrent des services publics (Hansen, 2007, p. 366). Cette dernière législation se veut une réponse au Rapport Macpherson – rapport faisant état d'une enquête sur les pratiques de discrimination raciale dans les corps policiers britanniques –, lequel fait suite à la mort du jeune Noir Stephen Lawrence, causée fautivement par un policier (Macpherson, 1999). En bref, les législations relatives aux RRA tentent d'éradiquer les discriminations directes et indirectes liées à la race ou à l'identité ethnoculturelle et de favoriser les « *good race-relations* » (Meer et al., 2015, p. 710).

Le système d'éducation, au Royaume-Uni, est également un lieu important où le multiculturalisme comme politique publique va se déployer (Modood, 2010, p. 77; Mathieu et Laforest, 2015)³⁷. Dès le début des années 1970, Gill (1993, p. 277) observe que le système d'éducation – lequel est fortement décentralisé (Mathieu et Laforest, 2015, p. 91) – tend à reconnaître les parcours différenciés et les identités plurielles des élèves dans les classes, ce qui influence l'approche pédagogique des enseignants. En 1977, le Livre vert *Education in Schools: A Consultative Document* recommande d'ailleurs la préparation d'un curriculum britannique commun qui reconnaîtrait officiellement et prendrait en compte la diversité ethnoculturelle constitutive du Royaume-Uni (King, 1993, p. 4).

37. Avec les mécanismes de dévolutions implantés à la fin des années 1990 par rapport à l'Écosse, à l'Irlande du Nord et au Pays de Galles, les cursus scolaires diffèrent d'un contexte à l'autre. Cela dit, comme en Angleterre, on observe aussi une sensibilité multiculturelle en Écosse (Learning and Teaching Scotland, 2002), ainsi qu'en Irlande du Nord et au Pays de Galles (Kisby et Sloam, 2012).

Quelques années plus tard, en 1985, paraît le Rapport Swann, *Education for All*. Dans ce rapport, on plaide explicitement en faveur d'un curriculum scolaire dans lequel l'éducation multiculturelle serait au cœur de la formation générale (King, 1993, p. 4). En réaction à ce rapport, qui reçoit somme toute l'aval populaire (Favell, 2001, p. 131), le gouvernement conservateur d'alors acceptera de légiférer en la matière et adoptera en 1988 l'*Education Reform Act* (ERA). Il s'agit de la première fois où un gouvernement britannique prend la responsabilité de préparer un curriculum national (Mathieu et Laforest, 2015). L'ERA met alors l'accent sur le « pluralisme culturel » et l'égalité des chances. Il engage les enseignants à aborder les questions du racisme et de la problématique de la discrimination raciale, tout comme il affirme que la diversité raciale, linguistique, culturelle et religieuse doit être traitée avec respect et dignité, en plus d'être vue comme un enrichissement de l'expérience pédagogique pour les élèves (King, 1993, p. 2-3). L'ERA aurait donc pour vocation d'enseigner le vivre-ensemble dans une communauté diversifiée (Tulasiewicz, 1993). Une série de documents du Department of Education and Science (DES) viendront par la suite clarifier le rôle comme la structure de l'ERA. En 1989, on affirme que le curriculum se doit de refléter la diversité culturelle de la société britannique (DES, 1989). Afin de veiller à l'application de cette idée, on met également en place, en 1990, le *School Examinations and Assessment Council* (King, 1993, p. 5).

Dans la foulée de l'ERA, on crée aussi le *National Curriculum Council* (NCC). En 1991, le NCC affirme que la recommandation principale du Rapport Swann de 1985 – soit que l'éducation multiculturelle soit au cœur du programme général – doit être mise en œuvre (King, 1993, p. 9 ; Blair et Arnot, 1993), et ce, un peu à la manière des compétences transversales pour le curriculum scolaire québécois. Le NCC (1990, p. 3) avait d'ailleurs déclaré que cela enrichirait nécessairement l'éducation et l'expérience pédagogique des jeunes. Cela dit, nous devons souligner que l'ERA promeut également l'enseignement des valeurs, des droits et des libertés que les Britanniques partagent « en tant » que citoyens (King 1993, p. 12).

Parallèlement à cela, le Royaume-Uni a soutenu plusieurs programmes qui visent à financer la tenue d'activités et d'initiatives qui font la promotion de la diversité ethnoculturelle ou qui célèbrent le vivre-ensemble (Tolley, 2011). De plus, on note que le Royaume-Uni inclut dans le mandat des diffuseurs médiatiques l'obligation d'afficher une certaine représentation de la diversité ethnoculturelle (Tolley, 2011).

Sur la longue durée, il semble que les gouvernements conservateurs (entre 1979 et 1997) ont limité à l'échelon de l'appareil public central l'édification des politiques d'intégration, délaissant ainsi cette sphère politique aux autorités locales (Back *et al.*, 2002, p. 445 ; Brighton, 2007 ; Fleras, 2009, p. 172). Meer et Modood (2013) parlent à cet égard d'un glissement multiculturel par défaut (*multicultural drift*) de ces politiques aux échelons locaux. À cet égard, les autorités locales ont effectivement joué un rôle important dans la gestion de la diversité ethnoculturelle. Les lois en vigueur leur conféraient d'ailleurs nombre de ressources pour promouvoir l'égalité raciale et ethnique (Singh, 2005, p. 170), et ce sont elles qui ont créé des comités de consultation avec les communautés ethnoculturelles, qui ont mis sur pied des groupes de médiation pour atténuer les tensions raciales et qui ont financé pour une bonne part les organismes qui ont pour vocation de célébrer la diversité ethnoculturelle (Fleras, 2009, p. 169). Ce sont ces autorités locales, de tailles très diverses et à l'influence variable, qui mettront en place les programmes d'éducation citoyenne pour contrer le racisme (Troyna, 1987) et promouvoir l'éducation multiculturelle (Swann, 1985)³⁸. Selon Hewer (2001), ce sont ces autorités locales qui seraient au cœur de la sensibilité multiculturelle britannique. Meer et Modood (2013) soutiennent également que ce sont les débats à l'échelle locale qui auraient donné le ton au Rapport Swann de 1985.

Un réalignement avec les politiques du multiculturalisme se fait donc sentir avec le retour au pouvoir des Travailleurs en 1997 (Poulter, 1998 ; Fleras, 2009, p. 172 ; Grillo, 2010, p. 53).

38. Consulter Vertovec (1996) pour une étude de cas sur les « bienfaits » observés de l'approche multiculturelle dans la ville de Leicester.

En 1997, le *New Labour* a notamment enrichi son discours électoral d'une couleur multiculturelle : on parlait de réinvention de la Grande-Bretagne et de l'identité nationale britannique (Blair, 1997). On encourageait les citoyens à voter travailliste pour une *Cool Britannia* (Leonard, 1997) ouverte sur le monde, diversifiée culturellement et tolérante. Bref, le Parti travailliste se présentait comme celui pour qui « toutes les couleurs sont de bonnes couleurs ». Durant la campagne électorale de 1997, Blair avançait d'ailleurs que le choix de son parti pour former le prochain gouvernement était fondamental pour sauver « l'âme de la nation » (cité dans Pitcher, 2009, p. 42). Quelques mois avant l'élection de 1997, Blair (1997 [1996]) avait par ailleurs publié *New Britain : My Vision of a Young Country*, où il consacre beaucoup d'efforts à s'appropriier le discours nationaliste, autrefois sous la bannière quasi exclusive des Conservateurs. Pour ce faire, Blair (1997) rend notamment interchangeables la « nation » et la « société » britanniques, marquant dès lors le caractère nécessairement diversifié et pluriel de son entreprise (Delanty, 2003, p. 87).

Une fois les Travaillistes portés au pouvoir, les premières années de leur mandat ont incontestablement été animées par une réaffirmation du multiculturalisme au Royaume-Uni (Modood, 2010). Durant les quatre premières années, les principaux membres du cabinet de Blair emploient d'ailleurs fréquemment le terme « multiculturalisme », et certains députés travaillistes sont envoyés au Canada pour étudier la politique canadienne du multiculturalisme (Hansen, 2007, p. 378). En bref, de ces premières années du mandat de Tony Blair, on observe d'abord l'appui moral du gouvernement à la mise sur pied de la *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*³⁹, dirigée par Bhikhu Parekh et financée par l'organisme non gouvernemental Runnymede Trust. De plus, cela s'ajoute à l'adoption en 1998 du *Human Rights Act*, à l'enquête sur la discrimination raciale au sein des corps policiers à la suite du meurtre de Stephen Lawrence et au

39. Ladite commission prépare plus de 140 recommandations, dont la vaste majorité se réclame du multiculturalisme. On y recommande d'ailleurs d'adopter une déclaration officielle sur la présence constitutive de la diversité en Grande-Bretagne, laquelle devrait s'inspirer de l'expérience canadienne (Runnymede Trust, 2002, p. 277).

rapport de Sir William Macpherson qui s'ensuivit, à l'amendement de 2000 aux RRA, au financement public accordé à des écoles confessionnelles non chrétiennes (dont certaines musulmanes), à la multiplication de la représentation des minorités ethnoculturelles au sein de la haute fonction publique, aux travaux parlementaires sur la discrimination plus précisément religieuse, ainsi qu'à l'introduction d'une question sur l'affiliation religieuse dans le recensement annuel de 2001 (Modood, 2010, p. 117).

Des événements internationaux – principalement ceux du 11 septembre 2001 aux États-Unis et l'assassinat politique du cinéaste Théo Van Gogh en 2004 aux Pays-Bas – et nationaux – des conflits ethniques à l'été 2001 dans trois villes anglaises (Bradford, Burnley et Oldham) et surtout les attentats à la bombe dans le métro londonien le 7 juillet 2005 – vont toutefois limiter la célébration du multiculturalisme au Royaume-Uni (Grillo, 2010, p. 53; Modood, 2010, 2013). Ces événements rappellent également le souvenir sensible de l'affaire Rushdie en 1988-1989⁴⁰, amplifiant ainsi les difficultés perçues à l'intégration des minorités musulmanes (Modood, 2010, p. 117).

Le responsable de la *Commission for Racial Equality*, Trevor Phillips, va d'ailleurs déclarer en 2004 que le multiculturalisme en Grande-Bretagne est « mort » (cité dans Hansen, 2007, p. 352). Ce dernier déclare également en 2005 qu'en raison du multiculturalisme, la Grande-Bretagne se dirigerait, sans véritablement s'en rendre compte, vers la ségrégation raciale (« *sleepwalking into segregation* ») (cité dans Grillo, 2010, p. 53). En même temps, le discours des principaux politiciens semble se détacher du multiculturalisme pour se tourner vers le champ lexical de l'intégration civique et de la cohésion sociale (Fleras, 2009, p. 183). Certaines politiques publiques sont d'ailleurs mises en place pour favoriser la cohésion et l'intégration, notamment le *Nationality, Immigration*

40. L'auteur et romancier britannique Salman Rushdie publie en 1988 *Les versets sataniques*, dans lequel on présente le prophète Mahomet d'une manière jugée blasphématoire par plusieurs communautés musulmanes. En 1989, une fatwa de l'ayatollah Khomeini en Iran réclame l'exécution de l'auteur. En Grande-Bretagne, certaines organisations musulmanes demandèrent qu'on retire le livre des librairies. Cela engendra de nombreux conflits sociaux, où les musulmans semblaient perçus par de nombreux Britanniques comme des personnes nécessairement contre la liberté d'expression (Parekh, 2006, p. 295-297).

and Asylum Act de 2002, afin que les minorités et les nouveaux arrivants deviennent davantage *british*, comme le souhaitait l'ancien ministre de l'Intérieur David Blunkett (cité dans Fleras, 2009, p. 183). De même, on instaure des cours d'introduction à la citoyenneté pour les nouveaux arrivants et on met en place une cérémonie d'assermentation « à l'américaine » pour la naturalisation citoyenne (Meer *et al.*, 2015). Ce sont des déclarations et des politiques semblables qui feront dire à certains qu'on assiste en Grande-Bretagne à un retour des politiques d'assimilation et, plus largement, à un retrait des politiques du multiculturalisme (Joppke, 2004, 2014, 2017).

CONCLUSION

En bref, on doit conclure que les modèles particuliers du multiculturalisme comme politique publique ne peuvent guère être présentés comme un seul et unique modèle monolithique. Si le Canada (re)fonde son identité politique par l'édification de ses politiques du multiculturalisme et qu'on y adopte une loi officielle du multiculturalisme qui établit assez précisément les objectifs à favoriser, le Royaume-Uni comme les Pays-Bas ont davantage opéré leur multiculturalisme comme politique publique de manière *ad hoc*. Autrement dit, la source institutionnelle de ces politiques varie considérablement selon le cas à l'étude, tout comme l'appareil public qui est déployé pour les mettre en application. Si les trajectoires canadienne et néerlandaise suivent essentiellement une approche du sommet vers la base (*top-down*), et donc plutôt centralisée, l'entreprise britannique est davantage décentralisée et inspirée d'une dynamique allant de la base vers le sommet (*bottom-up*) et où les autorités locales jouent un rôle prépondérant. Aussi, les impératifs qui ont mené ces trois pays à adopter des politiques du multiculturalisme ne sont pas les mêmes.

Au Canada, il s'agissait initialement de faire face à la montée du nationalisme au Québec, tout en donnant suite aux travaux et aux recommandations de la Commission Laurendeau-Dunton sur le bilinguisme et le biculturalisme. En fin de compte, la rationalité à l'œuvre consistait principalement à favoriser l'unité canadienne et la cohésion nationale. Aux Pays-Bas, suivant une tradition

historique forte de la tolérance, on met en place dans les années 1970-1980 des politiques *ad hoc* en matière de multiculturalisme qui ont pour vocation non pas d'« intégrer » les nouveaux arrivants – qu'on percevait d'ailleurs comme des « travailleurs temporaires » –, mais de leur permettre de maintenir le dynamisme de ce qu'on pourrait appeler leur « culture sociétale » (Kymlicka, 2001a) par l'entremise des piliers juridiques et sociopolitiques. Ainsi, les immigrants demeurant en phase avec leur culture d'origine, on croyait qu'ils allaient pouvoir retourner plus facilement dans leur pays d'origine une fois leur travail en terre néerlandaise effectué. C'est devant le constat que ce n'était pas la dynamique qui s'opérait *de facto*, alors que les immigrants désiraient plutôt rester aux Pays-Bas, que les autorités publiques ont revu leurs politiques en matière d'intégration de la diversité à partir des années 1990. Enfin, au Royaume-Uni, l'abandon du paradigme assimilationniste, vers la fin des années 1960, avait pour vocation d'accueillir dans la société britannique l'arrivée de plus en plus importante de nouveaux citoyens issus des pays du Commonwealth, dont la culture d'origine et les pratiques religieuses différaient substantiellement de celles de la société d'accueil.

Cela dit, on constate tout de même qu'un certain esprit multiculturel traverse les années et les aménagements politiques, juridiques et institutionnels successifs. On pourrait parler à cet effet d'une dépendance au sentier (*path dependency*) des trajectoires institutionnelles face aux politiques du multiculturalisme (Banting et Kymlicka, 2006, p. 6). Par exemple, on observe que dans les trois trajectoires s'est distinguée à un moment une propension à faire en sorte que les minorités issues de l'immigration puissent continuer à préserver et à affirmer leur identité – au Canada, en 1971, par la politique sur le multiculturalisme ; aux Pays-Bas, par le système des piliers institutionnels des années 1970 et la Politique sur les minorités ethniques de 1983 ; et au Royaume-Uni, dans les années 1970-1980, par l'interprétation qu'on fait des RRA et du rôle de la *Commission for Racial Equality*. Bien que ces trajectoires n'aient pas toutes évolué de la même manière ni dans la même direction, il semble qu'une sensibilité à cet égard ait perduré malgré les changements d'orientations politiques officielles (Koopmans, 2007). Néanmoins, tant au Royaume-Uni

qu'aux Pays-Bas, on a déclaré que le multiculturalisme était à rejeter. On devait tourner la page. David Cameron dira même en 2013 que l'adoption des politiques en matière de multiculturalisme fut une « erreur » (Slack, 2013).

Dans tous les cas, il importe de raffiner les analyses et les critiques du multiculturalisme comme politique publique. On ne saurait soutenir par exemple que « le » multiculturalisme, de manière générale, engage nécessairement à la ghettoïsation ou à la segmentation ethnoculturelle (Bissoondath, 1995 ; Bruckner, 2006 ; Bock-Côté, 2016a). D'abord, de tels phénomènes de repli ethnoculturel, à des degrés variables, se produisent dans la vaste majorité, si ce n'est l'ensemble, des démocraties libérales qui hébergent une diversité ethnoculturelle complexe – que ce soit au Royaume-Uni, au Canada, aux États-Unis, aux Pays-Bas, en France, en Australie, etc. Par conséquent, il n'est pas de l'ordre de l'évidence que ce soit une ou des politiques publiques du multiculturalisme précisément qui soient à l'origine causale de ce phénomène. De plus, des études empiriques (Bloemraad, 2006 ; Graham et Phillips, 2007 ; Hyman, Meinhard et Shields, 2011) indiquent que les politiques publiques du multiculturalisme au Canada encouragent effectivement l'intégration de la diversité issue de l'immigration à la société d'accueil et favorisent une intégration plus efficace qu'en contexte où il n'y a pas de telles politiques.

On ne doit cependant pas en conclure que toute critique des politiques du multiculturalisme soit vaine ; simplement, il faut les diriger vers des angles précis et contextualisés (chapitre 4). Par exemple, il nous apparaît tout à fait raisonnable et à propos de critiquer la politique canadienne en matière de multiculturalisme parce qu'elle fait la promotion d'un Canada « *One Nation* » (Burelle, 1995), limitant par conséquent le Canada à reconnaître pleinement sa diversité sociétale constitutive (Laforest, 2014, p. 143-164) – la deuxième partie du présent ouvrage se consacre précisément à cet enjeu. Un constat similaire est pertinent pour le Royaume-Uni, où l'accent mis par les autorités centrales sur la *britishness* comme société multiculturelle ne semble pas laisser suffisamment de place aux nations constituantes de la Grande-Bretagne pour qu'elles s'y reconnaissent (Andrews et Mycock,

2008, p. 146). Il serait également pertinent de scruter la manière dont, aux Pays-Bas, des éléments des politiques *ad hoc* du multiculturalisme des années 1970 et de la Politique sur les minorités ethniques de 1983 sont toujours présents dans l'appareil public, pour indiquer en quoi ils peuvent être perçus comme des facteurs qui limitent ou non l'intégration des nouveaux arrivants.

Dans ce chapitre, nous avons montré que les trajectoires canadienne, néerlandaise et britannique en matière de multiculturalisme se recoupent certes par endroits, mais demeurent foncièrement différenciées. Elles ont également toutes évolué au fil des décennies, et ce, dans leur contexte respectif (voir Mouritsen, 2013). Or s'il peut y avoir un quelconque «échec du multiculturalisme» par rapport aux politiques publiques qui en découlent, on ne saurait généraliser le diagnostic à tous les États qui le pratiquent sans tenir compte de la pluralité des expériences en la matière. Dans le prochain chapitre, nous explorerons plus longuement le portrait britannique en ce qui a trait au multiculturalisme comme politique publique. Pour ce faire, nous y observerons empiriquement et de manière systématique l'état et l'évolution des politiques du multiculturalisme entre 2000 et 2015. À ce propos, nous emploierons la structure méthodologique du *Multicultural Policy Index* proposée par Keith Banting et Will Kymlicka. Cela permettra de juger, à partir d'un index standardisé, valide et fiable, de la trajectoire britannique quant à ses mécanismes politiques, juridiques et institutionnels relatifs au multiculturalisme. Nous serons donc en posture légitime pour corroborer ou infirmer la thèse d'un retrait des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne (Joppke, 2004, 2014), mais aussi pour vérifier si la dépréciation évidente du multiculturalisme dans les discours gouvernementaux en Grande-Bretagne (Cameron, 2011 ; *Daily Mail*, 2013) a une répercussion significative sur l'état du multiculturalisme en tant que politique publique.

CHAPITRE 3

L'ÉCHEC DU MULTICULTURALISME EN GRANDE-BRETAGNE À L'ÉPREUVE DES FAITS

Comme nous venons de le montrer, l'expérience du multiculturalisme en Grande-Bretagne n'est pas plus linéaire que continue. Ce serait d'ailleurs ce qu'on tend à observer dans la majorité des démocraties libérales quant à leurs politiques d'intégration et de naturalisation citoyennes (Freeman, 2004, p. 946). Néanmoins, depuis la fin des années 1960, on peut tout de même retenir du multiculturalisme britannique qu'il se veut un ensemble de mécanismes institutionnels variables et de politiques tant nationales que locales qui ont pour vocation de « reconnaître » les nouveaux arrivants au titre de minorités ethniques et raciales – ce qui, dans le langage britannique, signifie les minorités issues de l'immigration. Cette reconnaissance enjoint par conséquent l'État à soutenir de diverses manières ces minorités en leur concédant un traitement différencié de sorte qu'elles puissent exercer « pleinement » leur citoyenneté (Meer et Modood, 2009). L'intensité avec laquelle de tels arrangements institutionnels et politiques

furent mis en place à quelque peu varié, tout comme l'emplacement effectif de ces politiques – c'est-à-dire l'endroit où elles sont mises en œuvre (gouvernements central ou locaux). Dans tous les cas, on constate que les politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne s'inscrivent généralement par l'intermédiaire du langage de la citoyenneté.

Tel que nous l'avons exposé à la fin du chapitre précédent, on semble observer une recrudescence de l'intérêt envers le multiculturalisme britannique avec le retour au pouvoir des Travailleurs en 1997, après près de 20 ans de gouvernance conservatrice (Poulter, 1998 ; Fleras, 2009, p. 172 ; Grillo, 2010, p. 53). Cette mouvance du *New Labour* a effectivement besoin avec acharnement, dans les années 1990 (Blair, 1997 ; Leonard, 1997), à mettre l'accent sur une citoyenneté diversifiée et sur le dynamisme de la *Britishness* afin de faire en sorte que le parti soit élu majoritaire au Parlement en 1997. C'est l'époque de la *Cool Britannia* (Leonard, 1997). C'est également l'époque où certaines hautes figures de la politique britannique, comme l'ancien ministre travailliste Robin Cook, disent sans sourciller, en entrevue avec des journalistes, que le poulet tikka massala – une recette typiquement indienne – ferait désormais compétition aux *fish'n chips* au titre de mets national (cité dans Modood, 2013, p. 9).

Or les années passent, de même que plusieurs événements aujourd'hui tristement célèbres. À l'image de ce qu'on observe dans plusieurs démocraties libérales, le discours public et surtout politique envers le multiculturalisme connaît parallèlement une variation considérable. À cet égard, le sociologue Christian Joppke (2004, 2014, 2017) soutient que les actions prises par le gouvernement britannique – notamment l'introduction d'un examen pour l'obtention de la citoyenneté, le devoir de prêter allégeance à la Grande-Bretagne lors des cérémonies de naturalisation citoyenne ou encore l'exigence d'une maîtrise minimale de l'anglais pour les nouveaux arrivants – tendent à faire en sorte que le Royaume-Uni se désengage substantiellement du multiculturalisme au profit d'une « intégration civique forte ». *A priori*, cela va dans le sens des prises de position de l'ex-premier ministre britannique David Cameron concernant l'« échec du multiculturalisme » (BBC, 2011).

Mais est-ce réellement le cas ? Autrement dit, est-ce qu'on observe, tel que le présume Joppke (2004, 2014, 2017), une variation des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne ? Théoriquement, suivant le régime parlementaire britannique – où, comme au Canada, il y a fusion ou du moins perméabilité entre les branches exécutive et législative –, le premier ministre a tous les pouvoirs nécessaires afin d'opérer un changement substantiel des politiques qu'il juge insatisfaisantes ou inopérantes. Ainsi, l'interprétation de Joppke est plausible. Néanmoins, Uberoi et Modood (2013, p. 36) ont habilement montré qu'un pays peut à la fois être critique face à certaines politiques liées au multiculturalisme, tout en continuant de mettre en place, de manière générale, un éventail de politiques qui se réclament de cette philosophie. Ceux-ci soulignent alors que la seule manière fiable et valide de conclure au retrait des politiques publiques du multiculturalisme, dans un pays, consiste à en faire l'analyse systématique sur une période historique donnée.

Prenant le Royaume-Uni comme cas type, nous reprendrons la suggestion de Uberoi et Modood et observerons la variation dans la mise en application du multiculturalisme comme politique publique, entre 2000 et 2015. Après avoir circonscrit la problématique qui nous préoccupe dans les pages qui suivent, nous délimiterons ensuite le cadre théorique et méthodologique qui permettra de répondre empiriquement au questionnement esquissé. Enfin, nous présenterons les résultats de cette enquête empirique et pourrons ainsi vérifier si on observe ou non un retrait des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne.

3.1. DE LA DÉPRÉCIATION DU MULTICULTURALISME À SA CONDAMNATION

« *Multiculturalism is dead.* » C'est ce qu'affirmait la une du quotidien britannique *Daily Mail*, le 7 juillet 2006 (Chapman, 2006). C'était exactement un an après les attentats à la bombe dans le métro londonien. Au tournant du siècle, les prises de position des principaux membres de l'exécutif du gouvernement qui appellent à la célébration de la diversité ethnoculturelle, comme celle de Robin Cook que nous venons de citer, semblent

avoir progressivement déserté la vie politique britannique. On va d'ailleurs abondamment reprendre dans les discours politiques la formule de Ted Cantle dégagée de son *Rapport public sur les affrontements dans les villes anglaises* de 2001 et voulant que le multiculturalisme britannique conduise les communautés ethniques et culturelles à vivre des «vies parallèles» dans la société (Home Office, 2001, p. 9). À titre d'exemples, relatons quelques discours et prises de position souvent mobilisés dans la littérature (Modood, 2010, 2013; Vertovec et Wessendorf, 2010; Grillo, 2010).

Dès 2002, en réaction au Rapport Cantle, le secrétaire d'État travailliste David Blunkett se questionne sur le multiculturalisme pour savoir s'il ne privilégierait pas la «différence» aux dépens de la «cohésion sociale» (Blunkett, 2002, p. 6). En 2004, le commissaire en chef de la *Commission for Racial Equality*, Trevor Phillips, déclare que la Grande-Bretagne devrait «abandonner le multiculturalisme», et il revient en 2005 sur la place publique en affirmant qu'en raison du multiculturalisme, les Britanniques se dirigeaient sans trop s'en rendre compte vers la ségrégation raciale et communautaire (cité dans Vertovec et Wessendorf, 2010, p. 5). L'année suivante, la *Secretary of State for Communities and Local Government*, Ruth Kelly, se demande si le multiculturalisme n'encouragerait pas le «vivre-séparé» (*separateness*) plutôt que le vivre-ensemble (Chapman, 2006). Dès 2007, il apparaît d'ailleurs clair pour le chef du Parti conservateur et de l'opposition officielle au Parlement, David Cameron, que le multiculturalisme doit être formellement rejeté en Grande-Bretagne. Il déclare en 2007 que le multiculturalisme contribue à fragiliser l'identité collective britannique (*The Economist*, 2007). Il poursuit en 2008 en affirmant que le multiculturalisme aurait engendré un «apartheid culturel», percevant notamment l'implantation éventuelle de la *sharia* comme une conséquence inévitable du multiculturalisme en Grande-Bretagne (*Daily Mail*, 2008). Celui qui deviendra en 2010 le premier ministre britannique jusqu'à sa démission en 2015 à la suite des résultats du *Brexit* n'a d'ailleurs pas limité ses critiques du multiculturalisme à l'univers des médias. Il déclare en 2007 au Parlement de Westminster que le multiculturalisme constitue «une barrière qui divise la société

britannique» (Cameron, 2007). Puis, une fois au pouvoir en tant que premier ministre, il déclare en février 2011 «l'échec du multiculturalisme d'État» en Grande-Bretagne (BBC, 2011). Ces propos font écho à son passage à Munich, en 2011, à la Conférence de Munich sur la Sécurité, où David Cameron affirme fermement l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne parce que, prétendument, cela «encourage les communautés culturelles à vivre séparément et parallèlement⁴¹» (Cameron, 2011). Dans ce discours, David Cameron laisse également entendre que combattre la radicalisation et l'extrémisme islamiste passe par un rejet du multiculturalisme (Cameron, 2011 ; Crowder, 2013, p. 4). Plus récemment, en réaction au meurtre du soldat Lee Rigby par un extrémiste musulman, David Cameron déclare en 2013 que l'aménagement des politiques britanniques en matière de multiculturalisme fut une «erreur» (Slack, 2013).

En bref, on constate que pour le gouvernement de coalition conservateur-libéral démocrate qui prend le pouvoir en 2010, le multiculturalisme contribuerait d'abord à diviser la société britannique, puis à fragiliser la cohésion sociale ; de plus, il participerait même à façonner un «apartheid culturel». L'ex-premier ministre David Cameron déclare donc solennellement l'échec du multiculturalisme d'État alors qu'il s'adresse au monde entier lors d'une conférence internationale de grande envergure à Munich, aux côtés de la chancelière allemande Angela Merkel. Devant ce portrait de la situation, il est légitime de s'interroger pour savoir quel est l'effet, pour les gouvernements britanniques, de leur appréciation publique du multiculturalisme sur le multiculturalisme comme politique publique. Est-ce que cette dépréciation explicite du multiculturalisme de la part du gouvernement Cameron a une répercussion significative sur les politiques publiques britanniques en matière de multiculturalisme ? Plus largement, est-ce que l'analyse de Christian Joppke (2004, 2014) est juste ?

41. Traduction libre de : « *Multiculturalism [...] encouraged different cultures to live separate lives, apart from each other and the mainstream.* »

Afin de répondre à ce questionnement, nous observerons l'état du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne en 2000, en 2010, de même qu'en 2015. La période d'analyse coïncide *grosso modo* avec la composition des 53^e, 54^e et 55^e Parlements britanniques, respectivement menés par une majorité travailliste (dirigée par Tony Blair, puis par Gordon Brown), ainsi que par une majorité conservatrice-libérale (dirigée par David Cameron et Nick Clegg). Les Travaillistes forment le gouvernement entre 1997 et 2010, et la coalition conservatrice-libérale menée par Cameron, de 2010 à 2015. À la suite des élections générales du 7 mai 2015, le Parti conservateur de David Cameron remporte une majorité de sièges au Parlement et est donc appelé à former le gouvernement du 56^e Parlement britannique. Ce 56^e Parlement ne fait toutefois pas partie de notre échantillon temporel pour l'enquête empirique.

Répondre à ce questionnement permettra de clarifier les débats sur les politiques d'intégration et de naturalisation citoyenne en Grande-Bretagne, qu'on retrouve également dans la plupart des pays européens et nord-américains. Par ailleurs, il est pertinent d'examiner l'état du multiculturalisme comme politique publique en ceci que la déclaration de 2011 de David Cameron stipulant « l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne » fait encore écho aujourd'hui, d'autant plus que l'échec du multiculturalisme fut respectivement déclaré, entre autres, par Angela Merkel en Allemagne, par Maxime Verhagen aux Pays-Bas, puis par Nicolas Sarkozy en France. En bref, en répondant à ce questionnement, nous serons en mesure de corroborer ou d'infirmer la thèse développée par Christian Joppke (2004, 2014) quant au retrait substantiel en Grande-Bretagne du multiculturalisme comme politique publique. De plus, nous serons en posture légitime pour formuler un jugement raisonné face à la portée et à la signification de la fameuse déclaration de David Cameron (BBC, 2011).

3.2. L'ADAPTATION DU CADRE MÉTHODOLOGIQUE DU *MULTICULTURAL POLICY INDEX*

L'objectif de la présente analyse empirique n'est pas l'inférence causale. Nous nous inscrivons plutôt dans une démarche interprétativiste (Della Porta et Keating, 2008, p. 24-25). Notre démarche

est donc motivée par l'acquisition de connaissances tant théoriques, conceptuelles et contextuelles qu'empiriques afin de comprendre et d'interpréter le plus justement et rigoureusement possible un phénomène social et qui plus est politique. Ce faisant, à partir d'une approche analytique de la science politique et de la philosophie politique, les deux premiers chapitres ont permis une clarification conceptuelle du multiculturalisme comme pluralisme d'une part, puis, de l'autre, de dresser un portrait comparatif pour saisir l'expression du multiculturalisme comme politique publique. Au-delà de la clarification conceptuelle, la démarche analytique est également animée par le souci de thématiser et de scruter les débats et enjeux sociaux de sorte que nous puissions en arriver de manière critique à un jugement raisonné – c'est-à-dire à un jugement équilibré entre la conceptualisation théorique et les observations empiriques (Van Parijs, 1991; Maclure, 2013). En ce qui concerne l'objet du présent chapitre, ce jugement raisonné est donc orienté vers la signification et la portée que l'on peut et que l'on devrait accorder à l'échec déclaré du multiculturalisme en Grande-Bretagne. Pour arriver à un tel jugement, la méthode de l'analyse de contenu apparaît très bien outillée en ceci qu'elle permet notamment d'élucider le sens plus ou moins explicite qui se trouve dans les discours, textes juridiques et politiques publiques (Krippendorff, 2013, p. 27-30).

Afin d'observer empiriquement l'évolution du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne, nous reprendrons la grille d'analyse du *Multicultural Policy Index* (MPI) proposée par Keith Banting et Will Kymlicka (MPI, 2015). Suivant la théorisation de Will Kymlicka ([chapitre 1](#)), cet index composite standardisé sur les politiques du multiculturalisme a pour objet d'évaluer périodiquement l'état du multiculturalisme dans 21 pays occidentaux (dont la Grande-Bretagne) en observant l'état des politiques du multiculturalisme. En bref, l'index regroupe les politiques relatives a) aux minorités issues de l'immigration; b) aux nations minoritaires et c) aux minorités issues des peuples autochtones. Nous emploierons alors « partiellement » cette grille d'analyse construite par Keith Banting et Will Kymlicka, en ce sens que nous limiterons nos observations aux politiques du multiculturalisme relatives aux minorités issues de l'immigration.

La Grande-Bretagne ne compte pas de minorités issues de peuples autochtones. De plus, il serait malhonnête d'évaluer l'état du multiculturalisme comme politique publique en combinant les politiques relatives aux minorités issues de l'immigration et celles qui concernent les nations minoritaires, quand on sait qu'en Grande-Bretagne le terme « multiculturalisme » n'est mobilisé qu'en référence à l'immigration (Joppke, 2004 ; Modood, 2013). Les politiques de *dévolution* en Grande-Bretagne, par rapport à l'Écosse, à l'Irlande du Nord et au Pays de Galles ne sont effectivement pas comprises dans l'entendement qu'on a là-bas du multiculturalisme. Nous justifions par ailleurs ce choix d'emprunter la grille d'analyse de Banting et de Kymlicka par le fait qu'elle est un outil standardisé, valide⁴² et fiable (MPI, 2015), et qu'elle a été reprise par de nombreux chercheurs (Koopmans, Michalowski et Waibel, 2012 ; Banting, 2014 ; Bloemraad et Wright, 2014 ; Brady et Finnigan, 2014 ; Meer *et al.*, 2015 ; Soroka *et al.*, 2015). Afin de mesurer l'état et l'évolution dans le temps des politiques du multiculturalisme relatives aux minorités issues de l'immigration, le MPI propose un index composite construit sur huit indicateurs. Nous reprendrons ces indicateurs tels quels. À l'instar de la méthode retenue par le MPI, les sources documentaires pour appréhender ces indicateurs sont d'abord les politiques publiques en place et les lois formellement adoptées par le Parlement britannique – lesquelles sont toutes accessibles à partir du site web du gouvernement britannique (Government of the UK, 2015a, 2015b, 2015c)⁴³. Nous nous appuierons également sur la littérature scientifique pertinente. Enfin, nous irons recueillir certaines informations directement auprès d'organismes significatifs pour notre étude (ex. le site web d'une école primaire en Grande-Bretagne).

42. La validité de la grille n'est toutefois pas sans limite. Nous la critiquerons notamment lors de l'interprétation des résultats, à la fin du présent chapitre.

43. En toute transparence, nous tenons à souligner qu'alors que nous observons l'évolution des lois et de la jurisprudence en Grande-Bretagne, nous nous sommes notamment appuyés sur les travaux de l'organisme EUDO Citizenship Observatory, et plus particulièrement sur le rapport sur la citoyenneté en Grande-Bretagne produit par Caroline Sawyer et Helena Wray (2014).

Le MPI a colligé des résultats concernant l'état du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne pour les années 1980, 2000 et 2010. Ainsi, dans cette analyse empirique (2000 à 2015), nous chercherons d'abord à nous assurer de la fiabilité de l'index en contrevérifiant les informations recueillies dans le rapport du MPI faisant état des résultats de 2000 et 2010 (Tolley, 2011). Ensuite, la contribution originale que nous proposons consistera à mettre à jour la base de données du MPI pour le cas de la Grande-Bretagne, en ce qui concerne les politiques du multiculturalisme relatives aux minorités issues de l'immigration, en date de 2015. Ce faisant, l'analyse commence alors qu'on observe toujours une recrudescence des politiques du multiculturalisme – à la suite de l'arrivée au pouvoir des Travaillistes en 1997 – et s'arrête quelque quatre années après que l'ex-chef de l'exécutif et premier ministre britannique ait déclaré l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne.

Un indicateur, dans le MPI, peut «qualitativement» prendre trois valeurs⁴⁴ : Oui (1 point), Partiellement (0,5 point) et Non (0 point). En fonction des critères retenus pour évaluer chaque indicateur (MPI, 2015), le chercheur est appelé à déterminer si les politiques et mécanismes institutionnels en place y répondent de manière satisfaisante (Oui), y répondent partiellement (Partiellement) ou n'y répondent pas (Non). L'index composite consiste en la somme «quantitative» de ces valeurs, ce qui exprimera une valeur totale x sur un maximum de huit (8) points. Une valeur totale de six (6) et plus sur huit (8) correspond à un aménagement politique «fortement multiculturel»; une valeur totale entre trois (3) et 5,5 sur huit (8) correspond à un aménagement politique «modérément multiculturel»; et une valeur totale de moins de trois (3) sur huit (8) correspond à un aménagement politique qui «n'est pas multiculturel» (Kymlicka, 2007, p. 74). Les critères retenus pour évaluer chaque indicateur sont les suivants⁴⁵.

44. Suivant le cadre théorique de Banting et de Kymlicka, pour deux des huit indicateurs, la valeur «Partiellement» n'est cependant pas possible.

45. Ce qui suit est une adaptation du cadre méthodologique du MPI (2015).

1. Affirmation. L'affirmation constitutionnelle, législative ou parlementaire du multiculturalisme à un palier gouvernemental quelconque «et» l'existence d'un corps politique (ministère, secrétariat ou conseil gouvernemental) pour mettre en œuvre une politique du multiculturalisme.

Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit avoir affirmé l'adoption du multiculturalisme et bénéficier d'un corps politique pour mettre en place des politiques du multiculturalisme. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), le pays peut ne pas avoir adopté de manière explicite le multiculturalisme, mais bénéficier tout de même d'un corps politique pour mettre en place des politiques du multiculturalisme. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), on peut également observer une adoption du multiculturalisme dans certains gouvernements locaux ou municipaux, mais pas au niveau central. Pour obtenir « Non » (0 point), le pays doit ne pas avoir adopté le multiculturalisme et ne pas avoir de corps politique pour mettre en place des politiques du multiculturalisme.

2. Curriculum scolaire. L'adoption du multiculturalisme dans le curriculum scolaire public. Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit avoir formellement inclus le multiculturalisme à son curriculum. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), le pays peut ne pas avoir adopté formellement, ou de manière homogène sur son territoire, le multiculturalisme dans son curriculum. Cela dit, il doit tout de même employer le vocabulaire de l'inclusion, du dialogue culturel et de l'éducation contre le racisme au sein de son curriculum. Pour obtenir « Non » (0 point), le pays doit ne pas avoir inclus le multiculturalisme dans son curriculum.

3. Médias. L'obligation, dans le mandat des diffuseurs médiatiques, d'afficher une certaine représentation de la diversité ethnoculturelle. Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit avoir inclus dans le mandat des diffuseurs médiatiques l'obligation de représenter et d'inclure la diversité ethnoculturelle. Pour obtenir « Non » (0 point), cette dimension ne doit pas faire partie du mandat des diffuseurs médiatiques. Il n'y a pas de valeur partielle pour cet indicateur.

4. Accommodements. Il s'agit ici d'accommodements juridiques pour motifs religieux. Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit accommoder ou permettre des exemptions pour des considérations religieuses. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), le pays doit avoir permis certains accommodements pour motifs religieux, mais en avoir explicitement rejeté d'autres aux caractéristiques pourtant similaires. Pour obtenir « Non » (0 point), le pays doit ne pas permettre d'accommodements pour motifs religieux.

5. Double citoyenneté. Il s'agit de la permission d'avoir une double citoyenneté. Pour obtenir « Oui » (1 point), l'obtention de la citoyenneté du pays en question pour un individu n'est pas conditionnelle au renoncement à toute autre citoyenneté antérieure. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), le pays doit interdire officiellement la double citoyenneté, mais tolérer tout de même cette pratique. Pour obtenir « Non » (0 point), la double citoyenneté ne doit pas être permise : l'obtention de la citoyenneté du pays en question doit être conditionnelle au renoncement de toute autre citoyenneté.

6. Financement de groupes ethnoculturels. Il s'agit ici de financement public d'organisations ou d'activités associées à des groupes ethnoculturels. Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit accorder du financement public pour appuyer des projets et des activités d'organisations ou de groupes ethnoculturels. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), le pays doit accorder du financement public pour épauler certains projets ou activités d'organisations ou de groupes ethnoculturels, sans toutefois l'accorder de manière générale. Pour obtenir « Non » (0 point), le pays ne doit pas accorder de financement public aux groupes ethnoculturels.

7. Éducation bilingue. On parle ici de financement public de l'éducation bilingue ou dans la langue maternelle pour les immigrants. Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit financer l'éducation bilingue ou dans la langue maternelle pour les immigrants. Pour obtenir « Partiellement » (0,5 point), le financement en question doit être disponible dans certaines régions ou villes, mais sans être offert de manière générale dans l'ensemble du pays. Pour obtenir « Non » (0 point), le pays doit ne pas financer l'éducation bilingue ou dans la langue maternelle pour les immigrants.

8. Actions positives. Il s'agit de la mise en œuvre d'actions positives pour les minorités issues de l'immigration et/ou des groupes d'immigrants désavantagés. Pour obtenir « Oui » (1 point), le pays doit avoir mis en place des structures d'action positive pour appuyer les minorités issues de l'immigration et/ou des groupes d'immigrants désavantagés. Pour obtenir « Non » (0 point), le pays doit ne pas avoir de telles structures d'action positive. Enfin, pour ce dernier indicateur, il n'y a pas de valeur partielle. Par « structures d'action positive », on doit entendre des mécanismes officiels qui, en plus de constater le « désavantage » quelconque subi injustement par un immigrant, prévoient un *modus operandi* pour remédier à la situation en question.

3.3. UNE PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

Dans les pages qui suivent, nous confronterons l'appareil des politiques publiques au Royaume-Uni aux huit indicateurs du *Multicultural Policy Index* exposés ci-dessus. En fonction des critères propres à chacun des indicateurs, nous observerons ainsi l'état des politiques publiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne en 2000, en 2010 et en 2015. Ce faisant, nous pourrons corroborer l'analyse produite par l'équipe de chercheurs du MPI pour ce qui est de la Grande-Bretagne en 2000 et 2010, puis nous présenterons de manière originale les données qui correspondent à 2015.

- 1. Affirmation.** *L'affirmation constitutionnelle, législative ou parlementaire du multiculturalisme à un palier gouvernemental quelconque « et » l'existence d'un corps politique (ministère, secrétariat ou conseil gouvernemental) pour mettre en œuvre une politique du multiculturalisme.*

2000 : Non (0 point)

2010 : Non (0 point)

2015 : Non (0 Point)

En bref : Que ce soit en 2000, 2010 ou 2015, le Royaume-Uni n'a pas procédé à l'affirmation constitutionnelle, législative ou parlementaire du multiculturalisme à un palier

gouvernemental quelconque, et n'a pas de corps politique pour mettre en place des politiques du « multiculturalisme » en tant que telles.

Tel que nous l'avons vu au chapitre 2, la Grande-Bretagne n'a pas de politique officielle ou centrale en matière de multiculturalisme comme ce peut être le cas au Canada, par exemple. Cela dit, on note que le Rapport Parekh (Runnymede Trust, 2002, p. 277) a fortement recommandé l'affirmation officielle du multiculturalisme en Grande-Bretagne, conviant d'ailleurs le législateur à s'inspirer de l'expérience canadienne. De plus, tel que le note Tolley (2011) dans le cadre d'un rapport du MPI, nous pouvons souligner qu'entre 2005 et 2009, le gouvernement britannique met en place le programme *Improving Opportunity, Strengthening Society* avec l'objectif d'améliorer les relations raciales et ethniques et de consolider la cohésion sociale (Department for Communities and Local Government, 2009). En 2010, le rapport gouvernemental *Tackling Race Inequality* (Department for Communities and Local Government, 2010) fait également suite à ce programme. À cet égard, le seul engagement novateur significatif de ce rapport consiste en la création d'un fonds pour combattre les inégalités raciales, lequel a pour vocation d'appuyer des initiatives locales et régionales. En ce sens, bien que des corps politiques puissent effectivement exister aux échelles locales et régionales (voir également Indicateur 6. Financement de groupes ethnoculturels), aucun ne relève directement d'une initiative officielle en matière de multiculturalisme. Ce faisant, malgré que l'objectif de combattre les inégalités raciales puisse faire état d'une certaine sensibilité multiculturelle, on n'y affirme toutefois pas une politique du multiculturalisme *per se*. Nous faisons un constat similaire à l'étude du mandat de la *Equality and Human Rights Commission* (Equality and Human Rights Commission, 2015) et du *Equality Act 2010*.

2. Curriculum scolaire. *L'adoption du multiculturalisme dans le curriculum scolaire.*

2000 : Oui (1 point)

2010 : Partiellement (0,5 point)

2015 : Partiellement (0,5 point)

En bref : Dans la foulée du Rapport Swann (1985) et de l'*Education Reform Act* de 1988, on retrouve dans le curriculum scolaire la notion d'éducation multiculturelle. Dans le document gouvernemental qui indique les nouvelles perspectives du curriculum, le *Children's Plan* de 2007, cette notion n'y figure toutefois plus. Depuis, on constate tout de même une certaine sensibilité multiculturelle, alors qu'on emploie le vocabulaire de l'inclusion, du dialogue culturel et de l'éducation contre le racisme dans le curriculum.

Tel que nous l'avons vu au chapitre 2, c'est avec l'*Education Reform Act* de 1988 que la Grande-Bretagne se dote d'un curriculum scolaire (demeurant somme toute plutôt souple et multiforme) qui relève du gouvernement central (Mathieu et Laforest, 2015). Il faut cependant noter que l'éducation est également une compétence déléguée aux autorités écossaises, galloises et nord-irlandaises. Dans les années 1990, tel que le note par ailleurs Erik Bleich (1998), les autorités locales pour l'éducation (*Local Education Authorities*) intègrent formellement le multiculturalisme au curriculum.

Toutefois, on n'a guère consolidé de manière officielle, dans la décennie 2000, la présence du multiculturalisme dans ledit curriculum. Concrètement, avec le Department for Children, Schools and Families (lequel devient en 2010 le Department for Education), on réalise en 2007 le *Children's Plan*, où le « multiculturalisme » ne figure nulle part. Par ce plan d'action, on oblige néanmoins les écoles primaires et secondaires à faire la promotion de la cohésion sociale et de la diversité ethnique et raciale (Department for Children, Schools and Families, 2007, p. 73). Un groupe de recherche (Collectif, 2009) a d'ailleurs démontré que les expériences anglaise et écossaise font état d'un modèle d'éducation à la citoyenneté principalement orienté sur une « approche pluraliste ». C'est un constat qu'on observe également à l'échelle du Pays de Galles et de l'Irlande du Nord (Kerr, Smith et Twine, 2008 ; Kisby et Sloam, 2012). De plus, il faut rappeler qu'en vertu de la *Race Relations Amendment Act* de 2000, les autorités locales pour l'éducation doivent travailler à éliminer toute discrimination raciale ou ethnique et promouvoir l'égalité des chances.

Depuis 2010, le Department for Education (2015) a procédé à la mise à jour de son curriculum, notamment dans le champ de l'éducation à la citoyenneté, sans toutefois qu'on y adopte le multiculturalisme de manière officielle. Les curriculums scolaires, en Grande-Bretagne, demeurent néanmoins fortement teintés par une sensibilité multiculturelle – tant par l'approche pédagogique que par l'orientation de la matière (Mathieu et Laforest, 2015, p. 91) – où le respect et la tolérance envers la diversité sociale, ethnique et culturelle demeurent au carrefour de son approche (Ross, 2000, p. 10 ; Hayden, 2013, p. 9).

3. **Médias.** *L'obligation, dans le mandat des diffuseurs médiatiques, d'afficher une certaine représentation de la diversité ethnoculturelle.*

2000 : Oui (1 point)

2010 : Oui (1 point)

2015 : Oui (1 point)

En bref : Dès 1983, un souci d'inclure une représentation de la diversité ethnoculturelle dans le mandat des diffuseurs médiatiques émerge en Grande-Bretagne avec le rapport gouvernemental *Ethnic Minority Broadcasting*. Depuis, on consolidera ce mandat des diffuseurs médiatiques avec le *Communications Act* de 2003.

Tel que le note également le rapport du MPI de Tolley (2011), un souci d'afficher une représentation de la diversité ethnique et raciale dans l'univers médiatique britannique émerge dès 1983 avec la parution du rapport *Ethnic Minority Broadcasting* de la *Commission for Racial Equality* (Zolf, 1989). Ce rapport demandait aux diffuseurs médiatiques de refléter le visage « multi-racial » de la société. Ce qui fait désormais office de loi à cet égard se trouve dans le *Communications Act* de 2003 – où, depuis, seuls quelques amendements techniques non significatifs pour notre analyse l'ont complété. Cette loi de 2003 s'applique spécialement à l'*Office of Communications*, lequel gère et octroie les mandats de tous les diffuseurs médiatiques en Grande-Bretagne (Office of Communications, 2015). À la section 1 (3), (4 (1)) du

Communications Act de 2003, on lit notamment que l'*Office of Communications* doit prendre en considération les intérêts des diverses communautés ethniques au sein de la Grande-Bretagne.

On trouve également à la section 2 (1), (4) du *Equality Act* de 2010 que tous les secteurs publics – y compris ici les diffuseurs publics – doivent s'efforcer d'éliminer toute discrimination ou harcèlement qui serait associé à la race, à la religion ou à la croyance d'un individu. De plus, on peut noter que le diffuseur public BBC mentionne au titre de ses objectifs fondateurs que sa programmation vise à refléter la diversité ethnique et culturelle qui forme la Grande-Bretagne (BBC, 2010, 2014).

4. Accommodements. *Accommodements juridiques pour motifs religieux.*

2000 : Oui (1 point)

2010 : Oui (1 point)

2015 : Oui (1 point)

En bref : Les aménagements juridiques des *Race Relations Acts*, mais aussi tout spécialement le *Motor-Cycle Crash-Helmets (Religious Exemption) Act* de 1976, font en sorte que la Grande-Bretagne accommode et permet des exemptions pour des considérations religieuses.

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, l'interdiction de discrimination pour motifs religieux, ethniques ou raciaux s'inscrit dans l'aménagement législatif des *Race Relations Acts* (RRA). Dès l'amendement de 1976 à cette législation, on en vint à interdire toute discrimination *indirecte*. Ce faisant, on vient légiférer sur les «effets» discriminatoires latents des lois, bien qu'*a priori* les intentions puissent être non discriminatoires. Le *Race Relations Amendment Act* de 2000 vient finalement élargir l'effectivité de la loi à tous les corps publics et parapublics, en incluant désormais les corps policiers, les universités et le système national de santé.

Tel que le montre aussi Tolley (2011) dans son rapport pour le MPI, c'est en accord avec la logique du RRA de 1976 qu'en 1989 on amendera l'*Employment Act*. Par cet amendement, à la section 3, un précédent juridique aura désormais force de loi en matière d'accommodements juridiques pour motifs religieux. Dans l'*Employment*

Act de 1989, on reconnaît explicitement que l'exigence pour un Sikh de retirer son turban alors qu'il travaille sur un chantier de construction pour qu'il porte un casque protecteur est discriminatoire envers sa religion. L'*Employment Act* de 1989 permet dans ce contexte une forme d'accommodement juridique. Il faut également souligner que l'accommodement prescrit par cette loi de 1989 consolide l'accommodement pour motif religieux que l'on trouve dans le *Motor Cycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act* de 1976, qui avait déjà permis l'exemption pour un Sikh de porter le casque protecteur en motocyclette, lui permettant plutôt de porter le turban sikh, et ce, toujours pour des considérations religieuses.

Soulignons que plus récemment, à compter de 2001, le *Metropolitan Police Service* permet d'accommoder les femmes musulmanes pratiquantes de sorte qu'elles puissent porter le *hijab* alors qu'elles sont en service (Hopkins, 2001; Tolley, 2011). Nous pouvons également souligner qu'en vertu de la section 3 de l'*Employment Equality (Religion or Belief) Regulations* de 2003, on vient consolider l'esprit du *Motor-Cycle Crash-Helmets (Religious Exemption) Act* de 1976, tout comme le législateur vient spécifier à la section 1(3 (1 à 3)) les fondements à partir desquels une discrimination pour motif religieux peut être interprétée.

5. Double citoyenneté. *Permission d'avoir une double citoyenneté.*

2000 : Oui (1 point)

2010 : Oui (1 point)

2015 : Oui (1 point)

En bref : La Grande-Bretagne permet la double citoyenneté.

Tel que nous l'avons noté au [chapitre 2](#), en vertu du *British Nationality Act* de 1948, tous les individus qui vivaient dans un pays du Commonwealth étaient automatiquement sujets de la Couronne britannique. Par conséquent, ceux-ci avaient directement accès à la citoyenneté britannique s'ils y migraient, sans nécessairement avoir à renier leur citoyenneté d'origine (Voicu, 2009). Des restrictions à cet égard ont été apportées, mais depuis, on n'a jamais interdit la double-citoyenneté (Tolley, 2011). À cet égard, on lit très précisément sur le site web du *Home Office* que « la double citoyenneté est

permise en Grande-Bretagne. Cela signifie qu'un individu peut être à la fois citoyen britannique et citoyen d'un autre pays⁴⁶ » (Home Office, 2015).

6. Financement de groupes ethnoculturels. *Financement public d'organisations ou encore d'activités liées à des groupes ethnoculturels.*

2000 : Oui (1 point)

2010 : Oui (1 point)

2015 : Oui (1 point)

En bref : Durant les décennies 1980 et 1990, le *Arts Council of Britain* ainsi que le *Ethnic Minority Grant Program* se chargent notamment d'accorder du financement public pour soutenir des projets et des activités d'organisations ou de groupes ethnoculturels. À partir de 2006, c'est principalement le *Big Lottery Fund* et les programmes régionaux des *Awards for All* qui prennent la relève à cet égard.

Au cours des décennies 1980 et 1990, le Royaume-Uni a mis sur pied le *Arts Council of Britain* (1985) ainsi que le *Ethnic Minority Grant Program* (1992). Tel que le note par ailleurs Tolley (2011) dans son rapport pour le MPI, une part considérable de ces programmes visait précisément les communautés ethniques dans le but de favoriser la réalisation d'activités socioculturelles qui les valorisaient. Pour les années 2000, la *Commission for Racial Equality* (CRE) prévoyait également un fonds budgétaire pour financer des activités organisées par les groupes et communautés ethniques (CRE, 2009, p. 71-72). Toutefois, alors que la CRE fusionne en 2007 avec la *Equality and Human Rights Commission* (EHRC), on ne retrouve plus dans leur budget de tels fonds (EHRC, 2015). Néanmoins, il faut noter que le gouvernement britannique a mis sur pied en 2009 un programme ciblé de deux ans, le *Tackling Race Inequality Funds*, lequel a alors pour objectif de financer les projets de groupes ethniques – sans considération du groupe ethnique en particulier – dans le but de favoriser les « bonnes relations entre les races » (Department for Communities and Local Government, 2010, p. 12).

46. Traduction libre de : « *Dual citizenship (also known as dual nationality) is allowed in the UK. This means you can be a British citizen and also a citizen of other countries.* »

Une plateforme publique permanente pour ce qui est du financement pour les groupes ethnoculturels se trouve par ailleurs dans les programmes *Awards for All* du *Big Lottery Fund* créé en 2006 (Big Lottery Fund, 2015a). Ce fonds, constitué chaque année avec 40 % des sommes recueillies par la loterie nationale, finance les projets et initiatives qui ont pour but d'améliorer les conditions de vie des diverses communautés de la Grande-Bretagne (Big Lottery Fund, 2015a). Un comité central britannique et des sous-comités en Angleterre, en Écosse, en Irlande du Nord et au Pays de Galles sont en place afin de sélectionner les projets et initiatives retenus pour recevoir des sommes de ce Fonds. Enfin, chaque initiative financée doit notamment promouvoir activement la diversité ethnique et culturelle, la participation des communautés ethniques et l'inclusion dans la communauté, et combattre toute forme d'exclusion (Big Lottery Fund, 2015b).

7. Éducation bilingue. *Financement public de l'éducation bilingue ou dans la langue maternelle pour les immigrants.*

2000 : Non (0 point)

2010 : Non (0 point)

2015 : Partiellement (0,5 point)

En bref : De manière générale, le système d'éducation qu'on trouve en Grande-Bretagne est unilingue (on trouve des programmes anglais-gallois au Pays de Galles, mais cela renvoie aux politiques du multiculturalisme relatives aux nations minoritaires, et non aux minorités issues de l'immigration). Toutefois, quelques Écoles libres (*Free Schools*) bilingues financées par l'État font leur entrée en Grande-Bretagne à compter de 2012. De telles écoles bilingues ne sont cependant pas accessibles de manière générale sur le territoire britannique.

Tel que le montre Li Wei (2006, p. 82), le système d'éducation britannique est historiquement fondé sur une approche unilingue. Les Autorités locales pour l'éducation (*Local Education Authorities*) prévoient généralement la possibilité d'accommoder temporairement des étudiants dans les classes ordinaires en finançant la présence d'un assistant bilingue à l'enseignement (Department for Children, Schools and Families, 2007, p. 89; Tolley, 2011). Toutefois, cet «accommodement» est temporaire, et son objectif est d'intégrer le jeune en

difficulté d'apprentissage – en raison de sa langue – au programme général. Autrement dit, on n'y prévoyait pas de programme bilingue parallèle au programme unilingue général (Tolley, 2011). Cela dit, dès la fin des années 1990, des « écoles complémentaires » offrent une instruction bilingue ou dans une langue autre que l'anglais (Tolley, 2011). Ces écoles sont cependant « complémentaires » au programme général, en ceci que les leçons sont offertes après les plages horaires de l'école ordinaire et s'ajoutent donc au curriculum national (Wei, 2006, p. 78). De plus, ces écoles complémentaires ne sont généralement pas financées par l'État britannique (Creese *et al.*, 2006 ; Bonacina et Gafaranga, 2011, p. 322).

On observe toutefois un changement à cet égard depuis l'arrivée au pouvoir du gouvernement conservateur-libéral en 2010. En effet, à partir de 2012, l'État britannique intègre à ses Écoles libres (*Free Schools*) des écoles bilingues. Les Écoles libres sont des écoles financées par l'État, mais qui ne relèvent pas des Autorités locales en éducation (Government of the United Kingdom, 2015d). Elles sont donc davantage autonomes et, sous certaines réserves, ont une légère liberté d'action sur la manière dont le curriculum est enseigné. Depuis 2012 (BBC, 2012), on constate notamment la mise sur pied d'Écoles libres bilingues anglaises-espagnoles (Bilingual Primary School, 2015), anglaises-allemandes (Judith Kerr Primary School, 2015) et anglaises-françaises (École de Wix, 2015). Ces Écoles libres bilingues ne sont toutefois pas présentes partout sur le territoire britannique et se concentrent surtout à Londres et dans quelques grands centres urbains.

8. Actions positives. *Actions positives pour les minorités issues de l'immigration et/ou des groupes d'immigrants désavantagés.*

2000 : Oui (1 point)⁴⁷

2010 : Oui (1 point)

2015 : Oui (1 point)

47. Dans le rapport du MPI de Tolley (2011), il est indiqué que la Grande-Bretagne, en 2000, a mis partiellement en œuvre des actions positives pour les groupes immigrants désavantagés, car ce n'est qu'après l'entrée en vigueur du *Race Relations Amendments Act* de 2000 que tous les appareils publics devaient répondre de la loi. Cela dit, si l'on suit le guide méthodologique du MPI (2015 ; Tolley, 2011), on note que pour l'indicateur 8 « Actions positives », seules les valeurs « Oui » et « Non » sont disponibles. Par conséquent, nous corrigeons ici le rapport du MPI de Tolley (2011) en indiquant « Oui » à la valeur 8 « Actions positives ».

En bref : Avec les aménagements juridiques compris dans la loi (*Race Relations Act*) telle qu'amendée en 2000, de même que dans l'*Equality Act* de 2010, on observe que la Grande-Bretagne a mis en place des structures d'actions positives pour appuyer les minorités issues de l'immigration et les groupes d'immigrants désavantagés.

Les actions positives pour les minorités issues de l'immigration ainsi que pour les groupes d'immigrants désavantagés font partie intégrante du droit britannique. Tel que nous l'avons vu à plusieurs reprises déjà, avec les *Race Relations Acts* et les amendements qui leur ont été ajoutés, notamment avec le *Race Relations Amendment Act* de 2000, on vient interdire toute discrimination, directe comme indirecte, fondée notamment sur la race, l'ethnie, les croyances et la religion. Plus précisément, on note que l'ordre juridique au Royaume-Uni prévoit des actions positives pour subvenir aux besoins fondamentaux des groupes les plus désavantagés, comme les réfugiés (Tolley, 2011). Ainsi, comme le spécifie la section 71 (1 (a et b)) des RRA amendés en 2000, les autorités locales ont le devoir d'éliminer toute discrimination raciale et de promouvoir l'égalité des chances et les bonnes relations entre les individus issus de l'immigration. De plus, la section 2 (2) de l'*Equality Act* de 2010 vient consolider le droit britannique sur l'interdiction de toute discrimination, quand la section 2(1) prévoit les dispositions juridiques pour les actions positives, notamment pour les personnes «désavantagées».

Par ailleurs, un rapport du *Government Equalities Office* (2009, p. 5) affirme que le gouvernement britannique travaille activement à l'augmentation proportionnelle du nombre de ses fonctionnaires qui sont issus des minorités ethniques sous-représentées.

3.4. UNE INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS

Au début de ce troisième chapitre, nous avons rapidement observé l'évolution de l'appréciation du multiculturalisme en Grande-Bretagne selon les principaux membres du gouvernement entre 2000 et 2015. Dès 2002, il semble que le multiculturalisme devient un objet de politique publique qu'on ne célèbre plus. Certains parlent d'ailleurs du «*M-Word*» que les politiciens s'interdisent

de prononcer, si ce n'est pour le critiquer (Vertovec, 2010, p. 92 ; Kymlicka, 2012). En effet, on le critique de plus en plus négativement. Si l'on cherche d'abord à en examiner les effets sur le vivre-ensemble, on constate que pour le gouvernement de coalition qui prend le pouvoir en 2010, le multiculturalisme contribue à diviser la société britannique, à fragiliser la cohésion sociale, et parviendrait même à façonner un « apartheid culturel ». L'ancien premier ministre David Cameron déclare d'ailleurs solennellement l'échec du multiculturalisme d'État alors qu'il s'adresse au monde entier lors d'une conférence internationale de grande envergure, à Munich.

Déjà en 2004, le sociologue Christian Joppke (2004) observait un retrait des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne et prévoyait que ce retrait allait se faire de manière plus prononcée dans les années qui allaient suivre. Si Joppke (2008) tempère en 2008 ses propos de 2004, il revient en force en 2014 en réitérant sa thèse initiale dans un article de la revue *Constellations*, « The retreat is real – but what is the alternative ? » (2014). À cet égard, lorsque le premier ministre britannique David Cameron exprime à quelques reprises l'échec du multiculturalisme d'État, cela peut sembler confirmer un instant la thèse de Joppke. Après tout, c'est quand même le chef de l'exécutif qui déclare l'échec de cet objet de politique publique. David Cameron (Slack, 2013) réitère même en 2013 que la mise en application de politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne a été une « erreur ».

Or, plutôt que de spéculer pour savoir si Joppke proposait une analyse juste, il nous incombait de suivre les recommandations de Uberoi et Modood (2013) et d'observer empiriquement l'évolution du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne pour en juger. Après avoir mené une enquête empirique sur les politiques britanniques du multiculturalisme entre 2000 et 2015, quel est le « jugement raisonné » auquel nous sommes arrivés ? Autrement dit, est-ce que nous avons pu observer, tel que l'avance Joppke (2004, 2014, 2017), une variation du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne ? Est-ce que cette dépréciation explicite du multiculturalisme de

la part du gouvernement Cameron a eu des répercussions significatives sur les politiques publiques britanniques en matière de multiculturalisme ?

En un mot, le jugement raisonné que la présente analyse – théorique et conceptuelle d'une part, puis descriptive et empirique de l'autre – permet légitimement d'avancer est le suivant : entre 2000 et 2015, nous n'avons pas observé de variation significative dans l'aménagement du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne. De manière générale, nous avons même pu observer que la valeur totale du multiculturalisme en Grande-Bretagne, selon les paramètres méthodologiques du MPI, est légèrement supérieure en 2015 qu'elle ne l'était en 2010 et qu'elle se trouve à être égale à ce qu'elle était en 2000. Voici un tableau récapitulatif des résultats obtenus en 2000, 2010 et 2015 selon les huit indicateurs du MPI.

TABLEAU 3.1.

Le multiculturalisme comme politique publique
en Grande-Bretagne en 2000, 2010 et 2015

Indicateurs	2000	2010	2015
1. Affirmation	0	0	0
2. Curriculum scolaire	1	0,5	0,5
3. Médias	1	1	1
4. Accommodements	1	1	1
5. Double citoyenneté	1	1	1
6. Financement des groupes	1	1	1
7. Éducation bilingue	0	0	0,5
8. Actions positives	1	1	1
Total	6	5,5	6

Selon les critères du MPI et l'interprétation de ceux-ci par Will Kymlicka (2007, p. 74), la Grande-Bretagne est même passée d'un aménagement politique « modérément multiculturel » en 2010 (valeur totale entre 3 et 5,5 sur 8) à un aménagement politique « fortement multiculturel » en 2015 (valeur totale entre 6

et 8 sur 8). Nous avons donc observé une stabilité relative pour les politiques britanniques du multiculturalisme de 2000 à 2015 pour les indicateurs 1. Affirmation, 3. Médias, 4. Accommodements, 5. Double citoyenneté, 6. Financement des groupes et 8. Actions positives. Tel que nous l'avons montré dans la section précédente, la stabilité relative observée quant à ces six indicateurs ne signifie pas nécessairement qu'aucune mesure législative ou action politique n'a été apportée à cet effet entre 2000 et 2015. En fait, nous avons observé que pour ces six indicateurs relativement stables, la Grande-Bretagne en est généralement venue à consolider ses pratiques multiculturelles par des amendements législatifs, de nouvelles lois ou encore de nouveaux programmes publics.

Pour ce qui est de l'indicateur 2 (Curriculum scolaire), nous avons constaté qu'entre 2000 et 2010, les termes « multiculturalisme » et « éducation multiculturelle » ont disparu du curriculum britannique. Néanmoins, nous avons nettement observé une certaine sensibilité multiculturelle dans le curriculum scolaire britannique par le vocabulaire employé et par les objectifs énoncés. Enfin, c'est également par rapport au système d'éducation que nous observons une autre variation – positive – dans les politiques britanniques du multiculturalisme entre 2000 et 2015. À l'indicateur 7 (Éducation bilingue), nous avons effectivement constaté que depuis 2012, le Royaume-Uni finance l'introduction d'écoles bilingues à son système d'éducation, bien que celles-ci ne soient pas disponibles partout sur le territoire britannique.

Devant ces observations empiriques quant à l'évolution du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne, nous nous devons d'infirmar la thèse de Joppke. En effet, plutôt que d'observer, conformément à la thèse de Joppke (2004, 2014, 2017), un retrait des politiques britanniques en matière de multiculturalisme, force est de constater que ces politiques demeurent pour l'essentiel stables entre 2000 et 2015. Cela dit, la thèse de Joppke est plus complexe en ceci qu'il avance que le retrait du multiculturalisme s'opère par l'adoption de « politiques d'intégration ». Entre autres, Joppke (2004, p. 252) désigne parmi ces politiques d'intégration l'introduction d'un examen pour l'obtention de la citoyenneté, le devoir de prêter allégeance

à la Grande-Bretagne lors des cérémonies de naturalisation citoyenne et l'exigence d'une maîtrise minimale de l'anglais pour les nouveaux arrivants. Or, aucune des politiques d'intégration qu'il identifie ne se rapporte aux indicateurs retenus par le MPI, ce qui ouvre la porte à deux interprétations.

La première est que les indicateurs retenus par le MPI ne sont pas représentatifs des politiques du multiculturalisme. Autrement dit, cette interprétation remet en question la validité des indicateurs de l'*Index*. À cet égard, il faut souligner que l'index composite du MPI – à l'instar de tout index de la sorte – demeure un instrument analytique général que l'on confronte à des cas particuliers. Ce faisant, il est légitime de remettre sa validité en cause (voir Duyvendak *et al.*, 2013, p. 601). Par exemple, si l'on prend le cas britannique, on peut remettre en question la validité de l'indicateur 2 (Curriculum scolaire) du fait que l'éducation est une compétence largement dévolue aux nations régionales de la Grande-Bretagne et que ce n'est qu'assez récemment (en 1988) que la Grande-Bretagne s'est dotée d'un curriculum scolaire (bien que souple et multiforme). Ainsi, si l'on observe l'état des lieux avant 1988, la Grande-Bretagne ne pouvait obtenir « Oui » à cet indicateur, et ce, même si on imagine le scénario fictif où toutes les Autorités locales d'éducation d'alors avaient affirmé le multiculturalisme comme fondement de leur structure pédagogique. Toutefois, le MPI a été employé et testé dans de nombreuses études scientifiques et semble pour le moins satisfaisant en ce qui a trait aux 21 cas que le MPI analyse systématiquement. Pour ces raisons, nous nous permettons de rejeter cette première interprétation.

La seconde interprétation possible est que Joppke se représente le lien entre les politiques du multiculturalisme et les politiques d'intégration tel un jeu à somme nulle. C'est-à-dire que pour lui, l'introduction d'un examen pour l'obtention de la citoyenneté, le devoir de prêter allégeance à la Grande-Bretagne lors des cérémonies de naturalisation citoyenne et l'exigence d'une maîtrise minimale de l'anglais pour les nouveaux arrivants signifient nécessairement le retrait du multiculturalisme. Cette seconde interprétation – bien qu'elle soit plutôt déconnectée des principales

théories du multiculturalisme comme pluralisme⁴⁸ – apparaît davantage féconde pour interpréter la thèse de Joppke face aux résultats empiriques que nous avons présentés dans ce chapitre⁴⁹. Dans tous les cas, le jugement raisonné auquel nous sommes arrivés nous engage à infirmer la thèse de Joppke (2004, 2014).

Enfin, pour ce qui est de savoir si la dépréciation explicite du multiculturalisme de la part du gouvernement Cameron (2010-2015) a eu des répercussions significatives sur les politiques publiques britanniques en matière de multiculturalisme, nous devons répondre par la négative. En effet, que l'adoption de politiques du multiculturalisme ait été une « erreur » (Slack, 2013) ou non, et bien que le premier ministre du Royaume-Uni ait déclaré l'échec du multiculturalisme en 2011 (Cameron, 2011), cela n'empêche pas le fait que le multiculturalisme comme politique publique soit demeuré relativement stable. Plus encore, c'est lors du mandat de la coalition conservatrice-libérale menée par David Cameron que la Grande-Bretagne a fait un léger bond, selon le gabarit méthodologique du MPI, vers un aménagement politique « fortement multiculturel ». Ainsi, qu'on présente le multiculturalisme comme ce « *M-Word* » qu'on ne doit pas prononcer, sauf pour en faire la critique, n'a pas eu de répercussions significatives sur les politiques publiques britanniques en matière de multiculturalisme.

CONCLUSION

Nous avons constaté, entre 2000 et 2015, une dépréciation du multiculturalisme dans les discours gouvernementaux britanniques. Le chef de l'exécutif du gouvernement de coalition conservateur-libéral, David Cameron, est allé jusqu'à déclarer publiquement l'échec du multiculturalisme d'État lors d'une

48. À cet égard, soulignons que le Rapport Parekh (2002, p. 55), ouvertement en faveur du multiculturalisme, recommandait notamment au gouvernement britannique d'inclure une cérémonie de naturalisation citoyenne en s'inspirant des pratiques américaines.

49. Dans le chapitre suivant, nous allons nous interroger plus longuement sur cette interprétation de jeu à somme nulle entre les politiques du multiculturalisme et les politiques d'inclusion.

importante conférence internationale, à Munich. Dès le début des années 2000, certains analystes (Joppke, 2004, 2014) ont suggéré que la Grande-Bretagne se désengagerait significativement du multiculturalisme au profit de politiques d'intégration forte. Nous nous sommes alors questionnés sur la validité de cette analyse. Plus précisément, nous nous sommes interrogés pour savoir si, entre 2000 et 2015, on pouvait observer une variation significative des politiques publiques britanniques en matière de multiculturalisme. Par le fait même, nous avons voulu savoir si la dépréciation évidente du multiculturalisme dans les discours gouvernementaux de la coalition conservatrice-libérale menée par David Cameron (2010-2015) avait eu des répercussions sur l'état du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne.

En nous appropriant la grille méthodologique du *Multicultural Policy Index* (MPI) proposée par Keith Banting et Will Kymlicka, nous avons examiné, à partir de huit indicateurs précis, l'évolution du multiculturalisme comme politique publique entre 2000 et 2015 en Grande-Bretagne. Le MPI ayant déjà colligé les données pour 2000 et 2010, notre contribution originale a donc été de mettre à jour, en 2015 et pour la Grande-Bretagne, cet *Index* sur les politiques du multiculturalisme relatives aux minorités issues de l'immigration. En bref, nous avons observé une stabilité relative du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne entre 2000 et 2015. À cet égard, nous avons noté qu'en 2015, la Grande-Bretagne faisait preuve d'un aménagement politique « fortement multiculturel », comparativement à un aménagement « modérément multiculturel » en 2010. Ainsi, la dépréciation du multiculturalisme véhiculée par le gouvernement Cameron (2010-2015) n'aura pas eu de répercussions significatives sur l'état du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne.

Dans le prochain chapitre, nous allons poursuivre la réflexion autour de notre jugement raisonné. Nous proposerons notamment une interprétation de la portée et de la signification que l'on peut légitimement accorder aux propos de David Cameron quant à l'échec déclaré du multiculturalisme. Ce faisant, nous

reviendrons sur les débats qui tendent à opposer, tel un jeu à somme nulle, les politiques du multiculturalisme et les politiques d'intégration. À cet égard, nous adhérons aux conclusions de Meer et Modood (2009, 2013), à savoir qu'on observe un rééquilibrage civique (*civic re-balancing*) des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne – notamment par rapport aux mesures d'intégration et de cohésion sociale –, sans toutefois observer un désengagement formel envers le multiculturalisme. Nous nous appuyons également sur les expériences canadienne et néerlandaise en matière de multiculturalisme pour interpréter la stabilité relative du multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne, et ce, malgré le fait que le chef du gouvernement en ait déclaré l'échec en 2011.

CHAPITRE 4

L'ÉCHEC DU MULTICULTURALISME ?

En 2011, David Cameron (2011) déclare l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne. Des déclarations de la sorte ont également été prononcées par des politiciens influents dans la plupart des démocraties libérales (Vertovec et Wessendorf, 2010). Souvent, on doit comprendre que cela engage le multiculturalisme en tant que politique publique, en ceci que le terme « d'État » confine l'expression du multiculturalisme dont il est question à sa mise en application par les appareils publics (Laborde, 2011). Cela dit, David Cameron, alors chef de l'opposition officielle à la Chambre des communes de Westminster, déclare en 2007 que la « doctrine du multiculturalisme d'État » doit être « discréditée » (cité dans le *Daily Mail*, 2008). À cet égard, celui qui exercera les fonctions de premier ministre de la Grande-Bretagne de 2010 à 2016 s'en était autrement pris au multiculturalisme comme pluralisme.

Dans ce chapitre, nous allons d'abord chercher à interpréter la portée et la signification que l'on peut légitimement accorder à ces critiques sévères du multiculturalisme qu'a fait siennes David Cameron. Ce faisant, nous allons explorer quelques pistes interprétatives qui pourraient expliquer pourquoi l'aménagement

politico-institutionnel britannique en fait de politiques du multiculturalisme demeure pour l'essentiel stable, alors que de plus en plus de voix se font entendre en ce qui concerne l'échec présumé du multiculturalisme (Vertovec et Wessendorf, 2010) et le retrait des politiques qui s'en inspirent (Joppke, 2004, 2014, 2017). Nous allons notamment enrichir la discussion à l'aide des expériences canadienne et néerlandaise. Enfin suivra une analyse sur l'écart souvent énorme qui sépare les principales critiques du multiculturalisme dans les débats publics des sociétés complexes de ce que proposent effectivement les théories prédominantes sur le multiculturalisme. En bref, ce chapitre a pour vocation d'expliquer le jugement raisonné auquel une analyse tant théorique et conceptuelle qu'empirique nous convie.

4.1. DE L'ÉCHEC DÉCLARÉ DU MULTICULTURALISME

Avant de nous pencher sur l'interprétation que l'on peut légitimement accorder aux déclarations de David Cameron (*Daily Mail*, 2008 ; Cameron, 2011 ; Slack, 2013) en ce qui concerne le multiculturalisme en Grande-Bretagne, revenons d'abord rapidement sur la signification qu'on ne peut pas leur accorder. Pour le « spectateur étranger », pour emprunter cette métaphore, entendre le premier ministre britannique déclarer l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne lors d'une importante conférence internationale peut facilement induire à la conclusion – erronée – selon laquelle la Grande-Bretagne prend formellement ses distances face aux politiques du multiculturalisme. À cet égard, ce même spectateur étranger peut légitimement supposer qu'un retrait des politiques britanniques du multiculturalisme s'effectue ou encore s'est effectué, puisque c'est « normalement » le processus qui s'ensuit lorsqu'un chef d'État ou de gouvernement déclare l'échec d'un objet de politique publique (Jacob, 2010, p. 257-265).

Or, en nous appuyant sur l'analyse empirique effectuée dans le troisième chapitre, nous pouvons légitimement soutenir que ce ne fut pas le cas. Autrement dit, nous avons observé – par une analyse systématique de l'état des politiques britanniques en matière de multiculturalisme, selon la grille méthodologique du *Multicultural Policy Index* – que l'appareil institutionnel du multiculturalisme

comme politique publique au Royaume-Uni, entre 2000 et 2015, s'est en fait consolidé. En effet, toujours selon le gabarit méthodologique du MPI, l'ensemble politico-institutionnel britannique est passé d'un aménagement « modérément multiculturel » en 2010 à un aménagement « fortement multiculturel » en 2015, ce qui correspond également à l'aménagement qui était en vigueur en 2000. Ainsi, nous pouvons affirmer avec force que la déclaration de David Cameron (2011), eu égard à l'échec du multiculturalisme d'État, ne peut pas être interprétée comme la prémisse d'un retrait des politiques du multiculturalisme en Grande-Bretagne, du moins pour ce qui est du 55^e Parlement (2010-2015). Autrement, nous aurions observé un recul entre le moment où David Cameron a prononcé ce discours à Munich (2011) et la fin du 55^e Parlement britannique, dirigé par la coalition conservatrice-libérale menée par David Cameron (mai 2015).

Cela dit, si nous n'observons pas de retrait des politiques du multiculturalisme, contrairement à ce qu'a soutenu le sociologue Christian Joppke (2004, 2014, 2017), nous observons néanmoins la mise en œuvre de politiques d'intégration citoyenne et civique (Squire, 2005). Entre autres, pensons à l'établissement de tests de citoyenneté, de langue et d'intégration qu'instaure le *Nationality, Immigration and Asylum Act* de 2002, ou encore à l'introduction d'une cérémonie d'intronisation citoyenne où le nouvel arrivant doit prêter allégeance à la Grande-Bretagne (Kostakopoulou, 2010, p. 832-833). Ce sont par ailleurs ces mêmes politiques d'intégration civique qui ont fait dire à Joppke (2004, 2014) qu'on assiste à un retrait des politiques du multiculturalisme. Comme nous l'avons affirmé au chapitre précédent, une telle interprétation présente les politiques du multiculturalisme et les politiques d'intégration comme faisant partie d'un jeu à somme nulle (Meer et Modood, 2009 ; Kymlicka, 2012, p. 20 ; Meer et Modood, 2013, p. 79). Joppke (2004, 2014) n'est cependant pas le seul à adopter une telle interprétation binaire entre multiculturalisme et intégration. On retrouve notamment cette logique chez Joanna Fomina (2006, p. 421), encore chez Joppke (2009, p. 466-470) et à un certain égard chez Dora Kostakopoulou (2010, p. 837).

D'un point de vue théorique, si l'on confronte cette vision d'un jeu à somme nulle entre le multiculturalisme et les politiques d'intégration, force est de constater que l'intégration est un vecteur central du multiculturalisme comme pluralisme⁵⁰. À cet égard, nous avons soutenu au premier chapitre que le multiculturalisme consiste en un projet politique normatif de gestion de la diversité qui favorise notamment l'intégration citoyenne à la société d'accueil. En ce qui concerne les tests de langue et de citoyenneté, aucun des théoriciens dont nous avons discuté au premier chapitre ne propose de les mettre au ban de la vie commune. Au contraire, Kymlicka (2001b, p. 275-289) soutient avec force, en prenant notamment exemple sur le Québec au sein du Canada, qu'une culture sociétale, aussi multiculturelle (ou interculturelle) aspire-t-elle à être, doit s'appuyer sur une langue commune pour qu'une vie publique dynamique puisse être soutenue par l'intermédiaire d'une culture sociétale.

Pour ce qui est des cérémonies d'intronisation citoyenne et de l'obligation de prêter allégeance au pays, il apparaît pour le moins curieux qu'on emploie cet argument pour avancer qu'un retrait des politiques du multiculturalisme s'opère. En effet, c'est bien la *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* – on ne peut plus animée par une sensibilité multiculturaliste – qui fait sienne la recommandation d'implanter une cérémonie d'intronisation citoyenne (Runnymede Trust, 2002, p. 48). Pour Bhikhu Parekh et les autres commissaires, une telle cérémonie « à l'américaine » permet notamment la consolidation de la charge affective et symbolique associée à l'acquisition de la citoyenneté, alors que les nouveaux arrivants sont plus à même d'embrasser les valeurs communes du pays.

Ainsi, plutôt que de se présenter comme un jeu à somme nulle, les politiques du multiculturalisme et les politiques d'intégration peuvent bien souvent s'alimenter l'une l'autre, sans

50. Des propositions communautariennes du multiculturalisme (Maclure, 2010) pourraient certes refuser toute forme d'intégration, où la « communauté » doit demeurer « pure » de tout agent extérieur. Toutefois, il faut admettre que ces positions sont rares dans la littérature. Par exemple, on peut constater certains éléments d'une telle logique chez Maffesoli (2007), mais ce dernier n'emploiera jamais le terme « multiculturalisme » pour définir sa position.

nécessairement entrer en conflit. En bref, on dira que les politiques d'intégration, si elles peuvent effectivement contribuer à « épaisir » (*thickening*) le contenu normatif de la citoyenneté, demeurent en accord avec les politiques du multiculturalisme lorsqu'elles sont d'orientation davantage « pluraliste » qu'« assimilationniste » (voir Koopmans, Statham, Giugni et Passy, 2005, p. 51-54 ; Goodman, 2010, p. 757-758). Autrement dit, tant que les politiques d'intégration conservent un esprit « libéral », en ne s'appuyant pas sur des stratégies coercitives et prohibitives – par exemple refuser la pratique de la double citoyenneté – nous n'avons aucune raison d'opposer les politiques d'intégration et les politiques du multiculturalisme (Kymlicka, 2012, p. 20). Proposer cette interprétation n'est cependant pas l'équivalent de nier toute répercussion de ces politiques d'intégration sur l'aménagement politico-institutionnel du multiculturalisme en Grande-Bretagne. L'analyse de Nasar Meer et Tariq Modood (2009, 2013) nous apparaît, dans cette perspective, juste et nuancée. Ces derniers rejettent également la thèse de Joppke (2004) selon laquelle on observerait un retrait des politiques du multiculturalisme. Ils rejettent aussi la logique selon laquelle les politiques du multiculturalisme et de l'intégration fonctionneraient comme un jeu à somme nulle. Meer et Modood (2013, p. 80) proposent plutôt d'interpréter la mise en œuvre de ces politiques d'intégration comme un rééquilibrage civique (*civic re-balancing*) des politiques britanniques en matière de multiculturalisme. Autrement dit, plutôt que de contribuer à freiner les politiques du multiculturalisme, les politiques d'intégration viennent s'ajouter à l'aménagement politico-institutionnel du multiculturalisme, générant par le fait même ce qu'on pourrait appeler un « coefficient d'intégration civique » plus élevé au sein du multiculturalisme comme politique publique. L'analyse rigoureuse d'un coefficient de la sorte nécessiterait cependant la construction théorique et méthodologique d'un index similaire au MPI (voir Goodman, 2010).

À ce propos, nous soutenons ultimement que les indicateurs retenus par le MPI sont fiables et valides pour saisir empiriquement le multiculturalisme comme politique publique, où néanmoins un coefficient d'intégration civique plus ou moins prononcé pourrait, en quelque sorte, venir « qualifier » l'aménagement

politico-institutionnel d'un cas donné. Cela dit, il demeure légitime de critiquer la pondération accordée à chacun des indicateurs. C'est-à-dire que pour le MPI, tous les indicateurs ont, ultimement, la même valeur. Or il semble que le premier indicateur – est-ce qu'il y a ou non affirmation d'une politique officielle du multiculturalisme et la présence d'un corps politique pour la mettre en application – possède une valeur substantielle supérieure vis-à-vis de la philosophie générale derrière les politiques publiques en matière de multiculturalisme si on le compare, par exemple, au septième indicateur – soit la possibilité d'enseigner le curriculum scolaire selon une approche pédagogique bilingue. En ce sens, nous pouvons légitimement appeler à relativiser le score obtenu par le Royaume-Uni en 2015 sur le MPI. Bien que possédant un aménagement politico-institutionnel « fortement multiculturel », il faut considérer le fait que le Royaume-Uni n'a pas et n'a jamais adopté de politique centrale officielle en matière de multiculturalisme.

Au chapitre 2, nous avons vu que malgré un discours officiel des autorités publiques néerlandaises quant au retrait du multiculturalisme (Vasta, 2007), il n'est pas évident qu'on puisse affirmer que les Pays-Bas ont effectivement rejeté ces politiques de leur aménagement politico-institutionnel (Meer *et al.*, 2015). À cet égard, Koopmans (2007, p. 4) soutient que les Néerlandais auraient intériorisé un « réflexe des piliers » qui fait en sorte que les autorités publiques continuent *de facto* à fonctionner selon certaines politiques du multiculturalisme mises en place dans les années 1980 – bien que, depuis, d'autres politiques se soient ajoutées. En ce sens, cela rejoint la thèse de Keith Banting et de Will Kymlicka (2006, p. 6) selon laquelle le multiculturalisme fait désormais partie intégrante de la législation, de la jurisprudence et des institutions politiques de plusieurs pays de l'Occident. Ce faisant, alors que de plus en plus de voix se font entendre pour prétendre à l'échec du multiculturalisme (Vertovec et Wessendorf, 2010) ou au retrait des politiques qui s'en inspirent (Joppke, 2004, 2014), nous pouvons avancer que plusieurs pays ont développé une certaine dépendance au sentier (*path dependency*) eu égard au multiculturalisme comme politique publique.

De plus, les expériences nationales ou étatiques de gestion de la diversité ethnoculturelle demeurent fortement influencées par la trajectoire particulière de ces nations et par l'image qu'elles se font d'elles-mêmes (Mouritsen, 2013 ; Meer *et al.*, 2015, p. 706). Du moins, cela semble caractéristique des expériences britannique, canadienne et néerlandaise. En effet, l'identité de la Grande-Bretagne, notamment marquée par son passé impérial, est fondamentalement et intrinsèquement diversifiée – ce qui n'est pas nécessairement le cas pour l'imaginaire des identités proprement anglaise, écossaise, irlandaise du Nord ou galloise (Kumar, 2003). On l'a par ailleurs vu aux chapitres 2 et 3, le multiculturalisme comme politique publique en Grande-Bretagne se décline en de multiples expressions législatives et politiques, et ce, dès les années 1960. Ainsi, sans affirmer que la déclaration de Cameron (2011) sur l'échec du multiculturalisme d'État est vide de sens, nous croyons qu'elle aurait difficilement pu se traduire en une procédure draconienne de retrait des politiques du multiculturalisme, en ce sens qu'elles sont imbriquées dans une multitude de textes juridiques et de programmes politiques.

4.2. L'ÉCHEC DÉCLARÉ DU MULTICULTURALISME FACE À SES THÉORICIENS : ANALYSE D'UN DIALOGUE DE SOURDS

Tel que l'approfondissent Vertovec, Wessendorf et leurs collaborateurs, il est désormais courant d'entendre dans les discours politiques du monde occidental des déclarations concernant « l'échec du multiculturalisme » (Vertovec et Wessendorf, 2010 ; Lentin et Titley, 2011). De même, plusieurs intellectuels, essayistes, chroniqueurs, éditorialistes et autres spécialistes de la communication politique font le procès quotidien du multiculturalisme. Toutefois, cet échec déclaré et la signification de ces critiques sont tout sauf univoques. Si nous nous sommes intéressés précédemment à confronter aux faits la thèse du retrait des politiques du multiculturalisme en prenant comme cas le Royaume-Uni, nous confronterons maintenant les principales critiques adressées au multiculturalisme comme pluralisme dans les débats publics à ce qu'en disent ses principaux théoriciens ([chapitre 1](#)).

En bref, on observe dans la sphère publique – québécoise, canadienne, britannique, française, belge, néerlandaise, australienne, etc. – un nombre impressionnant d'acteurs sociaux et politiques qui formulent de sévères critiques à l'égard du multiculturalisme. Parmi les critiques les plus récurrentes et englobantes (Vertovec et Wessendorf, 2010, p. 6-12 ; Boucher, 2016a, p. 64-67), on avance que le multiculturalisme : a) est un dogmatisme doctrinaire⁵¹ ; b) engage à la segmentation ethnoculturelle et à l'essentialisation de l'individu dans une culture⁵² ; c) refuse les valeurs communes ou universelles⁵³ ; et d) est porteur d'un relativisme moral et culturel⁵⁴. Depuis une quinzaine d'années, ces critiques sont reprises par plusieurs politiciens de haut niveau, et ce, un peu partout en Occident – entre autres, pensons à Angela Merkel (Weaver, 2010), à David Cameron (2007, 2011), à Nicolas Sarkozy (*Le Figaro*, 2011) ou encore à Maxime Verhagen (*Dutch News*, 2011).

Évidemment, ces critiques sont toutes également légitimes⁵⁵. Le multiculturalisme a effectivement pénétré en profondeur la culture politique de la vaste majorité des démocraties libérales (Banting et Kymlicka, 2006, p. 6). Il n'est donc pas surprenant, après avoir déclaré au tournant des années 2000 que « nous sommes désormais tous multiculturalistes » (Glazer, 1997) ou encore que

51. Entre autres, consulter Bissoondath (1995), Phillips (2006), Gerard (2006), Wheatcroft (2006), Rioux (2014), Bock-Côté (2016a), Poupart (2015) et Martineau (2016).

52. Entre autres, voir Bissoondath (1995), Scheffer (2000), Bruckner (2006), O'Sullivan (2007), Malik (2010), Provencher (2012), Blanchet-Gravel (2013), Guirous (2016) et Bock-Côté (cité dans Sévilla, 2016).

53. Entre autres, consulter Blunkett (2002), Wolf (2005), O'Sullivan (2007), Phillips (2013), Blanchet-Gravel (2014), Bauman (cité dans Della Serra, 2015), Bock-Côté (2016a) et Albrechtsen (2016).

54. Entre autres, voir Bissoondath (1995), Phillips (2005 ; 2006), Bock-Côté (2007 ; 2013), Blanchet-Gravel (2015), Bauman (cité dans Della Serra, 2015) et Martineau (2015).

55. Dans ce qui suit, nous attaquerons ces critiques en particulier. Nous n'allons cependant pas approfondir l'ensemble des éléments qui, par ailleurs, peuvent être plus ou moins pertinents dans le reste de leur argumentation sur un objet connexe. Par exemple, bien que nous critiquions sévèrement *Le multiculturalisme comme religion politique* de Bock-Côté (2016a) lorsqu'il propose que le multiculturalisme est essentiellement communautaire dans sa conceptualisation, nous n'aborderons cependant pas la lecture assez juste qu'il propose pour faire sens du groupe porteur qui en serait venu à défendre le multiculturalisme dans la sphère publique – c'est-à-dire *grosso modo* la gauche post-soixante-huitarde qui aurait remplacé le « prolétaire » par le « minoritaire » au titre de sujet révolutionnaire.

le multiculturalisme a « gagné la partie » (Kymlicka, 1999), qu'un certain retour du balancier de ceux qui ne sont pas d'accord se produise (Barry, 2001). Cela dit, on reprend d'un contexte à l'autre les mêmes formules et les mêmes critiques eu égard au multiculturalisme comme pluralisme (Vertovec et Wessendorf, 2010), sans toutefois tenir compte de ce que disent à cet effet les principaux théoriciens du multiculturalisme. Aussi, les critiques semblent souvent évacuer plus ou moins consciemment et systématiquement la théorisation de l'objet – le multiculturalisme –, qu'ils s'efforcent pourtant de dénoncer avec acharnement. Selon Jocelyn Maclure (2016, p. 253-256), cela fait en sorte que les principales critiques du multiculturalisme dans la sphère publique sont en fait des « version[s] désespérément caricaturale[s] et très faiblement fondée[s] sur les faits des positions pluralistes ».

Dans les pages qui suivent, nous mettrons en tension les quatre principales critiques du multiculturalisme identifiées ci-dessus avec ce que proposent quelques-uns des théoriciens du multiculturalisme les plus discutés dans la littérature scientifique – Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Tariq Modood et Anne Phillips ([chapitre 1](#)). En bref, nous observons que le multiculturalisme comme pluralisme offre des réponses précises à ces critiques et permet de croire qu'il est outillé pour leur faire face. Il faut tout de même reconnaître qu'on critique le multiculturalisme sur davantage de tableaux que ceux que nous venons d'esquisser, puis que les quatre auteurs qui forment le corpus théorique ne sauraient épuiser à eux seuls l'univers du multiculturalisme comme pluralisme. Cela dit, nous pourrions tout de même en dégager des conclusions instructives pour le débat public en matière de vivre-ensemble.

Enfin, en tentant de déconstruire les sophistiques et les logiques fallacieuses autour des principales critiques du multiculturalisme véhiculées dans la cité, il importe de souligner que nous ne tentons pas pour autant de discréditer toute critique du pluralisme. Au contraire, l'objectif est d'attaquer les points faibles et angles morts de ces critiques et de les confronter aux nuances qu'offre la théorie politique. Il serait alors tout à fait avisé et pertinent pour l'avancement des débats publics que les détracteurs du multiculturalisme répliquent sérieusement à ce qui suit.

4.2.1. Le multiculturalisme est un dogmatisme doctrinaire

À la lecture des chapitres du livre de Vertovec et Wessendorf (2010), où l'on explore l'état des débats sur le multiculturalisme dans plusieurs pays européens, il semble régner en Europe – et à un degré moindre, mais tout de même significatif, en Amérique du Nord –, un « fantasme » à limiter toute représentation du multiculturalisme à son expression communautarienne (Giddens, 2006 ; Maclure, 2010). Le multiculturalisme, qu'on présente alors comme une « religion » ou une « religion séculière » (Poupart, 2015), reprendrait la logique dogmatique du marxisme chez les uns (Bock-Côté, 2016a) et serait nécessairement « communautaire » dans sa nature (Bruckner, 2006, p. 175 ; Blanchet-Gravel, 2013, p. 28 ; Bock-Côté, 2016b, p. 209). Pour comprendre l'image du multiculturalisme communautaire, on peut se représenter le système des millets qui prévalait sous l'Empire ottoman – en bref, un contexte politique où différents groupes se forment en piliers ethnoculturels, chacun muni de ses propres institutions, où ils cohabitent plus ou moins pacifiquement sur un territoire donné sans qu'aucune interaction entre les membres desdits piliers soit prévue ni encouragée. Comme nous l'avons vu au chapitre 2, les décennies 1970 et 1980 aux Pays-Bas étaient aussi marquées par un certain communautarisme dans la manière dont on implanta les politiques d'aménagement de la diversité ethnoculturelle.

Toutefois, il se trouve que le multiculturalisme communautaire soit pratiquement orphelin d'auteurs qui s'en réclament dans la littérature (Iverson, 2010 ; Rattansi, 2011 ; Crowder, 2013). Pour le dire franchement, on peine sérieusement à trouver un chercheur qui mette de l'avant une telle proposition. Ce fantasme à voir le multiculturalisme comme un dogmatisme doctrinaire – c'est-à-dire de se le représenter étroitement comme un courant idéologique qui repose sur des vérités incontestées et incontestables en ce qui concerne la manière de gérer le fait de la diversité –, qui plus est communautaire, ignore donc l'ensemble plutôt diversifié de l'approfondissement théorique de cet objet – le multiculturalisme – qu'il s'acharne pourtant à dénoncer.

Limitant notre analyse aux quatre théoriciens du multiculturalisme retenus au premier chapitre, force est de constater que des distinctions considérables les séparent et les distinguent. Par exemple, le livre *Rethinking Multiculturalism*, de Parekh (2006), se veut en partie une réponse à *La citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale pour le droit des minorités* de Kymlicka (2001a). À cet égard, Parekh (2006, p. 99-108) reproche à Kymlicka d'opter pour une théorie proprement « libérale » afin de penser le multiculturalisme. Devant cette critique, Kymlicka (2001b) s'attarda à lui répondre. Dans les deux cas, il est intéressant d'observer qu'entre la parution initiale de la *Théorie libérale pour le droit des minorités* de Kymlicka (en 1995) et de *Rethinking Multiculturalism* de Parekh (en 2000), et la publication de *Politics in the Vernacular* de Kymlicka (2001b) et de la deuxième édition – revue – du livre de Parekh (en 2006), les deux auteurs procèdent à une réévaluation de leur propre théorie en rectifiant le tir là où l'autre l'avait notamment critiqué. C'est effectivement ce qu'on observe pour ce qui est du rapport entre le multiculturalisme comme pluralisme universel de Parekh et le libéralisme, où le philosophe politique reconnaît ultimement que « puisque sa théorie repose sur des principes par ailleurs chers au libéralisme, elle est libérale dans son orientation⁵⁶ » (Parekh, 2006, p. 370). De même, Kymlicka réagit à la critique émise à son égard par Parekh dans *Rethinking Multiculturalism* en reconnaissant que le fait de fonder sa théorie du multiculturalisme sur le libéralisme limite la capacité de certains groupes ethnoculturels à formuler des demandes pour un traitement différencié qui soient « acceptables » ou « recevables » dans le cadre de sa théorie (Kymlicka, 2001b, p. 56-66). Somme toute, il s'agit toutefois, pour Kymlicka, d'une limite raisonnable (Kymlicka, 2001b, p. 57) – ce qui semble échapper aux critiques du multiculturalisme.

Enfin, il est pertinent, si l'on cherche à désarçonner la critique du multiculturalisme vu comme un dogmatisme doctrinaire, de rappeler les trois courants qui traversent le multiculturalisme : libéral, civique et communautarien (MacLure, 2010).

56. Traduction libre de : « *Since it has a strong commitment to important liberal values, the theory I propose is liberal in its orientation.* »

En ce sens, les logiques normatives et conceptuelles sur lesquelles s'appuient les courants libéraux et communautariens sont tout aussi éloignées l'une de l'autre que le multiculturalisme libéral (Kymlicka, 2001a) et le républicanisme laïque ou « à la française » (Peña-Ruiz, 2005). Ainsi, on ne saurait qualifier l'univers du multiculturalisme comme pluralisme de dogmatisme doctrinaire sans s'enfermer d'abord soi-même dans une telle logique doctrinaire.

4.2.2. Le multiculturalisme engage à la segmentation ethnoculturelle et à l'essentialisation de l'individu dans une culture

L'idée selon laquelle le multiculturalisme engagerait effectivement à segmenter la société et à essentialiser les individus dans une culture est une critique récurrente. Pascal Bruckner (2006, p. 169) suggère que « sous couvert de respecter les différences culturelles ou religieuses (credo de base du multiculturalisme), on enferme les individus dans une définition ethnique ou raciale ». De même, selon Jérôme Blanchet-Gravel, le multiculturalisme engage à la « préservation intégrale des cultures » et « conduit tout droit au morcellement communautaire » (2013, p. 23) en ce sens qu'il « favorise inéluctablement la ghettoïsation » (2013, p. 27), alors que pour Kenan Malik (2010) ou Neil Bissoondath (1995), le multiculturalisme enferme carrément les individus dans des « boîtes culturelles et ethniques ».

Tel que nous l'avons vu au premier chapitre, l'objet de l'ouvrage *Multiculturalism without Culture* de Phillips (2007) consiste à répondre à cette critique et à la réfuter. Phillips propose effectivement une théorie du multiculturalisme qui s'appuie expressément sur le fait qu'on ne doit pas réifier les cultures, alors qu'en aucun cas celles-ci ne peuvent légitimement être présentées comme porteuses d'une « essence » qui en viendrait à « déterminer » le comportement humain. C'est parce que la culture a un effet sur le comportement individuel que les politiques du multiculturalisme doivent garder à l'esprit que la culture est un attribut fondamental de l'individu (Phillips, 2007, p. 164). Néanmoins, la sensibilité culturelle qu'une politique peut avoir doit toujours traiter l'individu comme un sujet autonome, et non comme un objet culturel déterminé.

C'est en ce sens que Phillips propose un dialogue culturel où l'individu, de quelque appartenance culturelle qu'il soit, peut publiquement afficher sa dissidence eu égard à certains courants qui peuvent traverser sa culture. Cela permettrait alors à l'individu de transformer potentiellement sa culture « de l'intérieur » (Phillips, 2007, p. 176). C'est dans une logique relativement similaire que Modood (2013) propose des mécanismes pour que l'individu soit en mesure de « sortir [effectivement] de sa culture » (*agency to exit*), si telle est sa volonté. Quant à Parekh (2006), il propose que le dialogue culturel génère une certaine cohésion ou unité nationale, en ce sens que tous les individus de la société sont appelés à y participer. Dans tous les cas, ou plutôt dans les trois formes de dialogue culturel que proposent respectivement Phillips, Modood et Parekh, l'appel à l'argument de l'authenticité culturelle afin de demander un traitement différencié – que cela se traduise en demandes d'accommodement raisonnable ou en la transformation des « valeurs publiques effectives » – ne peut constituer un motif légitime ou raisonnable. En effet, à l'image de la « raison publique » rawlsienne, seuls les arguments raisonnables et légitimement recevables par tous peuvent moralement exiger un traitement particulier ou différencié.

Nous pouvons également nuancer en rappelant que si la théorie de Kymlicka (2001a) prévoit des droits d'autodétermination pour les nations minoritaires et les minorités issues des peuples autochtones, elle prévoit autrement des « droits polyethniques » pour les minorités issues de l'immigration. Ces droits polyethniques ont ensuite tous pour vocation de favoriser l'intégration de ces minorités issues de l'immigration à une culture sociétale (Kymlicka, 2001a, p. 24). À cet égard, si ces penseurs du multiculturalisme proposent effectivement des droits particuliers ou différenciés, en aucun cas ils ne prévoient des mesures législatives ou politiques qui favoriseraient la segmentation ethno-culturelle et l'émergence de « vies parallèles » dans la société. En ce sens, rappelons la distinction, fondamentale pour Kymlicka (2001a, p. 60-61), entre les mesures de protection externe – c'est-à-dire des mesures qui servent à assurer une relation égalitaire entre les groupes minoritaires et la majorité – et les contraintes internes – soit des mécanismes qui ont pour rôle de limiter

l'autonomie individuelle des commettants d'un groupe donné au nom justement d'une quelconque « essence » ou « authenticité » culturelle. Les mesures de protection externe, ces politiques que Kymlicka envisage respectivement pour les trois types de minorités (nationales, issues de l'immigration et issues des peuples autochtones), ont donc pour objectif d'équilibrer les rapports de force dans la société et, pour ce qui est des minorités issues de l'immigration plus particulièrement, de favoriser leur intégration à une culture sociétale. À l'inverse, Kymlicka propose de rejeter toute forme de « contrainte interne » qui chercherait à limiter l'autonomie de l'individu au nom de la préservation d'une quelconque « pureté » culturelle.

En ce sens, que ce soit par une entreprise dialogique ou encore par l'intégration des minorités issues de l'immigration à une culture sociétale donnée, les quatre théoriciens suggèrent que le multiculturalisme œuvre à limiter toute forme de segmentation ethnoculturelle dans la société. Sur le plan empirique, les études de Graham et Phillips (2007, p. 160-165) sont également instructives quant à ce questionnement légitime des détracteurs du multiculturalisme, en ce sens qu'elles démontrent qu'au Canada, un pays ayant adopté des politiques officielles en matière de multiculturalisme (chapitre 2), aucune ville ne fait état d'une population majoritairement constituée d'« un » groupe ethnoculturel issu de l'immigration (Manaï, 2015 ; Boucher, 2016a, p. 70). Ainsi, si ghettoïsation il y a, il ne semble pourtant pas que ce phénomène prenne l'ampleur suggérée par les critiques. De plus, que ce soit à partir d'une prémisse libérale ou encore au titre de *modus operandi* pour penser le dialogue culturel, les quatre approches discutées refusent catégoriquement l'idée d'essentialiser les individus dans une culture pour penser le vivre-ensemble.

4.2.3. Le multiculturalisme refuse les valeurs communes ou universelles

Pour Mathieu Bock-Côté (2016a), « le multiculturalisme repose en fait sur l'oblitération préalable de la culture nationale. Le multiculturalisme entend neutraliser et même déconstruire la notion même de “culture de convergence” » (p. 191). Le multiculturalisme

nierait ainsi sa filiation par rapport à l'universalisme du monde occidental (Phillips, 2013 ; Poupart, 2015). En bref, pour plusieurs « [l']universalisme est donc aux antipodes du multiculturalisme » (Blanchet-Gravel, 2015, p. 131).

Des quatre théories du multiculturalisme qui composent le corpus documentaire retenu, toutes se réclament de l'universel ou de l'universalisme dans leur construction théorique. Pareillement, toutes ont pour vocation de favoriser la consolidation de valeurs communes. D'abord, avec Kymlicka, soulignons que les droits différenciés respectivement proposés pour les trois types de minorités ont tous pour objectif de rendre effectives les valeurs universelles du libéralisme. Pour ce qui est des droits différenciés pour les nations minoritaires ou les minorités issues des peuples autochtones, ils ont tous comme objectif de consolider une culture sociétale, laquelle se présente comme ce « contexte de choix » nécessaire à partir duquel un individu peut pleinement exercer sa liberté et son autonomie individuelle – ou plus largement, les valeurs universelles libérales. Autrement dit, la culture sociétale se veut génératrice de valeurs communes. Par ailleurs, en ce qui concerne les minorités issues de l'immigration, Kymlicka leur réserve non pas des droits différenciés à proprement parler, de sorte qu'elles forment ou consolident une culture sociétale, mais plutôt des droits « polyethniques » qui servent tous le principe d'une intégration à une culture sociétale donnée. Les droits polyethniques ont donc pour vocation de favoriser la cohésion sociale au sein d'une culture sociétale, cette dernière prenant justement la forme d'une certaine culture de convergence.

Du côté de Parekh (2006), l'objectif ultime de son dialogue culturel, du fait qu'il propose d'inclure tous les membres de la société à son expression, consiste à faire émerger le socle d'une identité commune – ou plutôt partagée, dirait Modood (2013). Parekh suggère effectivement que le dialogue culturel forme, révisé et consolide ce qu'il appelle les valeurs publiques effectives, c'est-à-dire ces valeurs universelles exemptes d'attache directe ou conséquente d'une « doctrine compréhensive » – tel que le libéralisme. Complétant Parekh sur ce point, Modood (2013) propose quant à lui que le rôle fondamental du dialogue culturel est de

contrebalancer les particularismes de la société par la citoyenneté commune que tous partagent. Le dialogue doit donc consolider une conception de l'identité nationale inclusive qui soit partagée par tous. De plus, Modood prévoit expressément l'apport de mécanismes symboliques pour favoriser la dimension affective de la citoyenneté – par exemple, il pense à des cérémonies d'assermentation citoyenne –, de manière à favoriser la cohésion nationale et à aller « au-delà » des différences de chacun, sans toutefois les nier ou les diminuer. Cette idée fut également centrale dans la démarche de Parekh alors qu'il dirigeait les travaux de la *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (Runnymede Trust, 2002). Quant à Phillips, sa contribution aux théories du multiculturalisme est justement de fonder ce pluralisme sur des bases universelles en luttant fermement contre le relativisme moral ou culturel.

4.2.4. Le multiculturalisme est porteur d'un relativisme moral et culturel

Cette dernière critique, qui est souvent connexe à l'une ou l'autre des précédentes, est certainement la plus commune. Consistant à « sacrifier la diversité », le multiculturalisme refuserait « systématiquement d'établir une norme qui s'impose à tous » (Bock-Côté, 2016a, p. 117). Ainsi, le multiculturalisme « condui[rait] tout droit au relativisme, lequel soutient que toutes les valeurs seraient moralement égales » (Blanchet-Gravel, 2013, p. 59).

Dans *Multiculturalism without Culture*, Anne Phillips étudie le multiculturalisme en prenant comme point d'ancrage le livre de Susan Okin (1999) qui pose la question suivante : « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? » Okin suggère que le multiculturalisme, en célébrant la diversité culturelle, permet finalement la reproduction de cultures non libérales qui « enferment » les femmes dans des pratiques culturelles patriarcales. L'argument central de Phillips consiste alors à proposer un dialogue culturel où les femmes, mais aussi tout individu en position minoritaire, puisse exprimer sa dissidence face à quelque pratique culturelle que ce soit et de l'exposer à ce qu'on pourrait appeler le tribunal délibératif du dialogue culturel. En un mot, le multiculturalisme,

pour Phillips, doit mettre en œuvre des mécanismes et des institutions qui permettent aux individus d'exercer leur pleine autonomie individuelle, ce qui suppose au premier chef la possibilité de critiquer certaines pratiques culturelles et certains préceptes moraux d'attaches culturelles. C'est d'une manière similaire que Modood (2013) propose que le dialogue culturel soit perçu comme un processus continu d'évaluation morale. De même, Parekh (2006) suggère que le dialogue sert à remettre en cause les principes moraux qui apparaissent pour certains comme intouchables.

Enfin, la critique qui perçoit le multiculturalisme comme porteur d'un relativisme moral ou culturel s'attache généralement à l'idée selon laquelle le multiculturalisme n'est pas outillé pour critiquer ou rejeter des pratiques telles que la polygamie ou la clitoridectomie et autres « mutilations corporelles » pour motifs culturels ou religieux. Les quatre auteurs discutés critiquent tous ces pratiques (Parekh, 2006, p. 351). Que ce soit à partir d'une culture sociétale génératrice de valeurs communes ou par l'édification dynamique de valeurs publiques effectives, ce n'est pas parce que ces auteurs rejettent l'idée d'une vérité (morale) transcendante qu'ils adhèrent au relativisme. Au contraire, tel que nous venons de le rappeler, ils rejettent tout argument fondé sur l'idée d'une essence ou d'une authenticité culturelle ; ils cherchent plutôt des principes moraux universellement valables et raisonnablement recevables par toutes et tous. En un mot, en respectant la dignité morale et humaine de tous en leur reconnaissant une appartenance culturelle plus ou moins prononcée et singulière, on ne tolère pas pour autant l'expression des pratiques culturelles qui cherchent à enfermer l'individu dans une culture et qui limitent par conséquent son autonomie (Maclure et Taylor, 2010, p. 79-140).

CONCLUSION

L'échec déclaré du multiculturalisme :
expression d'une déraison politique ?

Dans son ouvrage *Enlightenment 2.0*, le philosophe politique canadien Joseph Heath (2014) propose une analyse en profondeur des tensions entre la « raison » et la « passion » dans le monde politique contemporain. Croisant la littérature issue des champs

de la philosophie analytique, de l'anthropologie sociale et de la psychologie sociale, Heath soutient que l'univers politique qui nous entoure, en Occident, carbure à la « déraison ». Plus précisément, un des axes principaux de son analyse consiste à exposer les logiques discursives et argumentaires des politiciens, des partis politiques et des spécialistes de la communication politique. Pour appuyer son analyse théorique et conceptuelle, Joseph Heath se penche notamment sur les expériences politiques américaine, canadienne et britannique (Heath, 2014, p. 9).

Ce philosophe de l'Université de Toronto affirme que notre univers politique s'alimente de « déraison », puisqu'il s'éloigne des théories scientifiques et de la « raison » au profit d'un appel continu au « sens commun » pour justifier les actions entreprises (Heath, 2014, p. 9). Cet appel à l'autorité morale indéfectible du sens commun ferait en sorte que les citoyens acceptent comme « légitimes » les déclarations ou prises de position qui, bien que potentiellement fausses, apparaissent comme « sincères » (Heath, 2014, p. 237)⁵⁷. En un mot, selon Heath, ce qui importe de plus en plus dans les débats publics n'est pas la véracité de ce qu'un politicien avance, mais plutôt la manière dont il va le présenter publiquement. Autrement dit, l'important pour un politicien serait de trouver une manière de faire résonner ses propos sur le plan émotionnel auprès des citoyens et de réussir à aller les chercher dans leurs instincts viscéraux (*gut-feelings*) (Heath, 2014, p. 238)⁵⁸. Cela serait caractéristique de ce qu'on désigne comme la « post-factualité » ou les « sociétés post-factuelles ».

En ce sens, le monde politique n'a que reproduit la logique qu'a faite sienne depuis longtemps l'univers publicitaire. En effet, l'idée consiste à trouver des formules discursives qui vont imprégner les intuitions et les émotions fortes des citoyens (Heath, 2014, p. 242). Une fois cette formule trouvée, il suffirait de la répéter

57. On ne saurait trouver de meilleur exemple que la figure de Donald Trump, aux États-Unis, lors de la campagne à l'investiture républicaine, puis de la campagne présidentielle de 2016, qu'il a remportée contre Hillary Clinton et le Parti démocrate.

58. Cette piste d'analyse semble par ailleurs féconde pour comprendre et analyser l'idée, pour Justin Trudeau, de faire de la « politique autrement » depuis son élection comme premier ministre du Canada en 2015.

continuellement. Que les propos soient véridiques ou non, ils finiront par être représentés dans les imaginaires sociaux. De plus, Joseph Heath (2014, p. 240) insiste sur l'importance des chaînes de nouvelles en continu à la télévision, où désormais le politicien habile n'a qu'à placer au bon endroit et au bon moment sa formule discursive ou sa déclaration pour que les médias se chargent de répéter ce message sur toutes les tribunes. À cet égard, les médias sociaux occupent une fonction très similaire.

À titre d'exemple, Heath (2014, p. 6) relate le cas de la campagne électorale fédérale canadienne de 2008, où le Parti conservateur a critiqué avec acharnement le Nouveau Parti démocratique (NPD), lui reprochant d'appuyer une taxe sur le carbone, alors que le NPD n'avait jamais donné son aval à une telle mesure. Les députés du Parti conservateur, répétant *ad nauseam* sur toutes les tribunes que le NPD était favorable à cette « taxe carbone anti-travailleurs » (*job-killing carbon tax*), ont alors considérablement réussi à associer, dans l'imaginaire social, la taxe sur le carbone au NPD, alors que son programme politique s'en dissociait formellement (Heath, 2014, p. 7).

Or il semble légitime d'appliquer, au moins partiellement, le cadre analytique de Joseph Heath (2014) aux déclarations politiques en ce qui a trait à l'échec du multiculturalisme. D'abord, il s'agit en effet généralement d'un appel au « sens commun ». Alors que les politiciens britanniques, par exemple, critiquent de la sorte le multiculturalisme, plusieurs spécialistes (Giddens, 2006 ; Laborde, 2011) ont pris la parole pour dénoncer le fait que ces politiciens ignorent volontairement l'approfondissement théorique qui entoure le multiculturalisme. On présente alors ces déclarations comme « allant de soi », c'est-à-dire à l'image du sens commun. À ce propos, Heath (2014, p. 8) dit que si une déclaration exige une explication soutenue, nuancée, c'est qu'elle n'est pas de l'ordre du sens commun.

Des déclarations remettant fortement en cause le multiculturalisme, comme celles des ministres britanniques David Blunkett (2002) et Ruth Kelly, citée dans le *Daily Mail* (Chapman, 2006) ([chapitre 3](#)), ont toutes deux été faites en réponse à des traumatismes sociaux. Celle de David Blunkett revenait sur les

émeutes de 2001 dans trois villes anglaises, et sa formule selon laquelle le multiculturalisme a insidieusement dirigé le Royaume-Uni vers l'établissement d'un régime de ségrégation (« *multiculturalism has UK sleepwalking into segregation* ») a abondamment été reproduite dans les médias (BBC, 2005). D'ailleurs, cette déclaration voulait reprendre la formule de Ted Cantle, auteur du Rapport Cantle sur lesdites émeutes de 2001 (Home Office, 2001), selon laquelle on observait l'émergence de « vies parallèles » dans la société britannique. Cela dit, l'analyse de Cantle, beaucoup plus nuancée, n'insinue pas que le multiculturalisme en soit directement la cause, mais que le problème consiste plutôt dans le manque d'interactions sociales entre les groupes ethnoculturels (Modood, 2010, p. 120). Cantle (2012) est par ailleurs l'auteur d'un important ouvrage théorique sur l'interculturalité ([chapitre 7](#)), où il propose des mécanismes pour penser le dialogue culturel dans les grandes villes européennes.

C'est en s'appuyant sur une logique similaire que Ruth Kelly, citée dans le *Daily Mail* (Chapman, 2006), répond aux attentats à la bombe dans le métro londonien, en 2005. Au fond, l'analyse de Heath (2014) apparaît assez juste. En effet, ces politiciens, plutôt que d'élaborer longtemps sur l'objet des critiques qu'ils émettent, insistent au contraire sur une formule discursive frappante – qui s'abreuve bien plus du sens commun que d'une explication scientifique soutenue. On répète ensuite ces propos de diverses manières, puis les médias (sociaux) les relaient naturellement dans le fil des actualités.

Il semble que cette analyse convienne également à la fameuse déclaration de David Cameron (2011) concernant l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne. En effet, Cameron a fait cette déclaration lors d'une conférence sur la sécurité internationale, à Munich. Quelques semaines auparavant, la chancelière allemande Angela Merkel avait déclaré devant les membres de son parti politique que le multiculturalisme d'État avait fermement échoué en Allemagne (Weaver, 2010). C'est ensuite à ses côtés, à Munich, que David Cameron a repris une formule quasi identique – soit « l'échec du multiculturalisme d'État en Grande-Bretagne ». On observe par ailleurs que dans les jours qui ont suivi,

des déclarations semblables ont été faites par Nicolas Sarkozy en France (*Le Figaro*, 2011) et par Maxime Verhagen aux Pays-Bas (*Dutch News*, 2011). À cet égard, ni en Allemagne ni en France n'a-t-on formellement mis en œuvre des politiques qui s'inspirent du multiculturalisme. Ces déclarations étaient donc au moins partiellement motivées par l'objectif d'aller toucher les instincts viscéraux et les émotions fortes des citoyens. Chacune à leur manière, ces déclarations ont ainsi contribué à faire de « l'échec du multiculturalisme » un objet de sens commun qu'on accepte tel quel. En ce sens, comme le veut la thèse de Joseph Heath (2014), les rectifications « scientifiques » et les explications théoriques semblent superficielles aux yeux de plusieurs, en ceci que le « sens commun » face à cette problématique est déjà identifié et partagé.

Doit-on en conclure que toute analyse rigoureuse et en profondeur est inutile ? En effet, le sens commun n'a-t-il pas déjà gagné l'imaginaire social ? Pas nécessairement. Il serait autrement assez décourageant, après avoir écrit ces pages, d'en arriver à une telle conclusion ! D'une part, tel que l'indique avec force Joseph Heath (2014), nos instincts ne sont pas suffisants pour affronter les problématiques sociales et politiques, notamment celles qui sont liées au vivre-ensemble. Il faut donc insister sur la « raison » pour indiquer les faiblesses et les « culs-de-sac » de la logique instinctive. En ce qui concerne l'objet du présent ouvrage, il faut donc également répéter l'importance de distinguer, dans les débats sur le multiculturalisme ou l'interculturalisme, entre *a*) l'appréciation factuelle de la diversité ethnoculturelle, *b*) l'aménagement institutionnel des politiques publiques en matière de multiculturalisme ou d'interculturalisme ; *c*) la conception idéologique ou l'imaginaire social du multiculturalisme ou de l'interculturalisme dans certains pays ; et *d*) les constructions théoriques et normatives qui proposent des manières de gérer cette diversité ethnoculturelle. Dès lors, en contribuant de la sorte à thématiser les débats et en clarifiant les concepts qui les habitent, nous pouvons espérer contribuer à « restaurer la santé de nos débats politiques » (Heath, 2014) ou à « retrouver la raison » (Maclure, 2016) en ce qui concerne les enjeux qui gravitent autour du vivre-ensemble. C'est également en observant de manière systématique et empirique l'état et l'évolution des politiques publiques en matière de multiculturalisme que nous

sommes en posture légitime pour contrecarrer les déclarations non véridiques – bien que sincères, pouvons-nous supposer – d'acteurs politiques en ce qui concerne l'échec ou le retrait des politiques du multiculturalisme.

D'autre part, les trois chapitres précédents aident à comprendre la charge émotive associée au terme « multiculturalisme » dans les imaginaires européens. Le multiculturalisme y semble effectivement réduit à sa dimension communautarienne, alors que son expression politique se veut limitée aux minorités issues de l'immigration. À l'inverse, on semble proposer que des politiques d'intégration soient en mesure de prendre le relais des politiques du multiculturalisme – bien que celles-ci renvoient ultimement à des schèmes théoriques et normatifs qui peuvent tout autant se renforcer que s'opposer. Or, c'est peut-être l'expression discursive du « multiculturalisme » qui est un échec, et non pas la logique normative qui la sous-tend (Kymlicka, 2016).

À cet égard, il faut revenir un instant sur les principales critiques adressées au multiculturalisme comme pluralisme dans les débats publics. Il semble que l'expression répétée et généralisée de ces critiques du multiculturalisme participe, en quelque sorte, à une forme de déraison politique. On fait effectivement appel à des formules qui raisonnent sur le plan émotif et qui se réclament du sens commun – « le multiculturalisme repose sur l'inversion du devoir d'intégration » (Bock-Côté, 2014) ; « le multiculturalisme, c'est le mépris de nous-mêmes » (Blanchet-Gravel, 2013, p. 20) ; « le multiculturalisme est un racisme qui se prend pour un antiracisme » (Provencher, 2012) ; « le multiculturalisme est une tragédie » (Scheffer, 2000), etc. – tout en évacuant plus ou moins systématiquement l'approfondissement théorique de l'objet critiqué. Cela ne signifie évidemment pas que critiquer le multiculturalisme soit une entreprise vaine. Bien au contraire, sans (esprit) critique, les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes risquent de faire du surplace.

Afin de contribuer de manière perspicace et constructive à ces débats, il importe seulement de faire preuve d'une certaine générosité herméneutique à l'égard de nos opposants. En bref, cela signifie prendre au sérieux « l'adéquation entre les énoncés

et les faits, la rigueur argumentative et la cohérence logique» (Maclure, 2016, p. 253). De même, si les critiques du multiculturalisme s'intéressent non pas à la construction théorique et normative du pluralisme, mais plutôt à ses effets politiques, il est nécessaire de s'appuyer sur des études rigoureuses et empiriques avant de sauter hâtivement à des conclusions alarmantes. En ce sens, ce n'est pas parce que les théoriciens du multiculturalisme fournissent des réponses aux quatre critiques que nous avons soulevées que les critiques en question ne sont pas légitimes en soi ; si les effets politiques pressentis se produisent, il faudra nécessairement que les théoriciens du pluralisme réactualisent et revoient leurs propos.

Enfin, pour les années à venir, les débats qui tournent autour du vivre-ensemble seront certainement au cœur des préoccupations pour les sociétés démocratiques et libérales de plus en plus diversifiées. Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes risquent effectivement de marquer profondément le paysage politique du XXI^e siècle. À cet égard, la première partie du présent ouvrage s'est limitée à discuter des défis qui ont trait à l'aménagement de la diversité issue de l'immigration. Dans la deuxième partie, nous nous intéresserons à une autre dimension tout aussi fondamentale : les défis en matière d'aménagement de la diversité « sociale ». En ce sens, les défis du pluralisme qui concernent la diversité sociale ont surtout à voir avec la cohabitation de différents partenaires au sein d'une association politique. Ainsi, une difficulté majeure consiste à penser les modalités d'un vivre-ensemble équitable et raisonnable envers toutes et tous dans le contexte sociopolitique d'une nation minoritaire – donc, un partenaire minoritaire au sein d'un État multinational –, elle-même majoritaire face à sa propre diversité interne. Par conséquent, les catégories analytiques ainsi que la littérature mobilisée dans la première partie serviront de fondements théoriques et conceptuels afin d'approfondir nos réflexions sur les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes.

En somme, il incombe aux décideurs politiques d'adopter des politiques pour gérer la diversité ethnoculturelle en constante complexification sur leur territoire. À cet égard, le sens commun a

ses limites – tout comme en a certainement la réflexion théorique et scientifique. Les spécialistes de la question ne doivent néanmoins pas jouer à la « chaise vide » dans les débats sociaux qui s'y intéressent (Maclure, 2016, p. 27). Il y a une polarisation sociale considérable, et le politologue ou le philosophe politique analytique est appelé à prendre sa place dans tout cela. Son rôle n'est cependant pas de remplacer le législateur. Si humble soit-elle, sa fonction – fondamentale, peut-on dire, pour une vie démocratique saine – est plutôt d'éclairer les débats et de faire ressortir la sophistique et les logiques fallacieuses. Aussi, nous dirons que son rôle est de proposer des solutions aux impasses politiques qui se présentent et à fournir des pistes de réflexion devant l'indignation qui peut nous habiter lorsque nous sommes confrontés aux injustices sociales.

La polarisation des opinions en ce qui concerne la manière de procéder afin de « vivre ensemble » n'est donc pas un problème en soi ; l'absence d'une telle polarisation serait beaucoup plus pré-occupante. À ce propos, il est avisé de retenir les enseignements du philosophe Karl Popper. Pour ce dernier, la progression des idées émerge de leur confrontation. Ainsi, on n'avancera collectivement que si on continue à « faire société », avec tous les débats et enjeux que cela entraîne inévitablement.

PARTIE II

DE L'AMÉNAGEMENT DE LA DIVERSITÉ SOCIÉTALE

Dans cette seconde partie, nous nous intéresserons aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes à partir d'un angle d'approche quelque peu différent de celui que nous avons privilégié jusqu'à présent. Si les quatre premiers chapitres abordent principalement les défis que pose l'aménagement de la diversité « issue de l'immigration » dans les sociétés d'accueil, les chapitres qui suivent participent d'un effort d'exploration conceptuelle et de théorisation de l'aménagement de la diversité « sociétale » au sein des ensembles étatiques multinationaux. Ce faisant, une dimension normative sur ce à quoi « devrait » ressembler le vivre-ensemble dans une fédération multinationale – ou un État multinational qui évolue dans une dynamique fédérale – sera davantage mise de l'avant. Autrement dit, nous nous intéresserons particulièrement aux modalités de cohabitation harmonieuse de plusieurs projets nationaux au sein d'un seul État souverain. Pour ce faire, le cas auquel nous nous référerons principalement est la fédération canadienne, qui célèbre en 2017 le 150^e anniversaire de sa fondation comme entité fédérale moderne, c'est-à-dire l'avènement de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, ou Loi constitutionnelle de 1867.

Non seulement la fédération canadienne est-elle le pays dans lequel j'évolue moi-même en tant que citoyen, mais il s'agit d'un cas type de « société complexe » (Gagnon et Tully, 2001). D'un point de vue sociologique, le Canada fait effectivement état d'une « étrange multiplicité », comme le souligne James Tully. En effet, territorialement divisé en 10 provinces et 3 territoires, le Canada comprend un groupe (national) majoritaire anglophone, une nation minoritaire québécoise territorialement concentrée dans la province de Québec, plus de 600 communautés autochtones qu'on peut regrouper en quelque 60 communautés nationales dispersées un peu partout sur le territoire canadien, une minorité nationale anglophone située au sein de la province de Québec, une population (nationale) acadienne concentrée principalement dans la province du Nouveau-Brunswick et une communauté francophone dispersée dans plusieurs provinces. Nous pourrions aussi parler d'une nation minoritaire qui se déploie à Terre-Neuve (Vézina, 2014). À des degrés variables, toutes ces minorités possèdent ou désirent posséder une culture sociétale

(plus ou moins développée) afin de « faire société » par leurs propres institutions et de jouir ainsi d'une certaine forme d'autonomie gouvernementale. C'est précisément ce qui les caractérise en tant que sujets de la diversité sociétale : elles aspirent à « faire » société et non pas à en intégrer une. En ce sens, les défis du pluralisme que ce type de diversité met de l'avant diffèrent de ceux que génère l'aménagement de la diversité issue de l'immigration. Nous nous intéressons effectivement aux conditions légitimes et raisonnables permettant la cohabitation de la diversité sociétale profonde au sein d'un espace étatique singulier.

Évidemment, nous ne saurions dans ces quelques chapitres couvrir de manière satisfaisante l'ensemble des défis que pose la diversité sociétale, ne serait-ce que parce que nous limitons notre regard au cas de la fédération canadienne. Dans les chapitres qui suivent, nous nous limiterons donc aux défis qui guettent la cohabitation des nations minoritaires et des peuples autochtones au sein d'une fédération multinationale. Le Québec, les nations autochtones qui évoluent au Canada ainsi que la fédération canadienne, plus largement, seront les objets d'étude privilégiés. Néanmoins, les réflexions et conclusions auxquelles nous en arriverons se veulent instructives et pertinentes pour les comparables significatifs.

CHAPITRE 5

LES NATIONS FRAGILES EN CONTEXTE MULTINATIONAL

Il y a un peu plus de 20 ans, en 1995, Anthony D. Smith fondait la revue scientifique *Nations and Nationalism* (Smith *et al.*, 1995). Modernistes, primordialistes et ethnosymbolistes ont majoritairement entretenu les pages de celle-ci de leurs débats, aspirant à mieux comprendre et expliquer le nationalisme. En fait, la vaste majorité des théories ayant fait école dans l'étude des nations et des nationalismes – pensons notamment à celles qu'ont mises de l'avant Tom Nairn (1977), John Breuilly (1982), Eric J. Hobsbawm (1990), Ernest Gellner (2008), Benedict Anderson (2006), Miroslav Hroch (1996), Anthony D. Smith (1995), Michael Billig (1995), Craig Calhoun (1997), Rogers Brubaker (2004a) et tant d'autres – y ont été présentées, discutées ou critiquées. En bref, le primordialisme, le modernisme et l'ethnosymbolisme correspondent aux trois principales écoles de pensée qui se sont développées au XX^e siècle pour faire sens des nations et des nationalismes.

Le primordialisme, largement abandonné par les chercheurs contemporains, soutient que les nations consistent en une unité naturelle, universelle et transhistorique de division du genre humain (Özkirimli, 2010, p. 49). Bien sûr, les tenants du primordialisme reconnaissent que les nations n'ont pas toujours

pris le visage qu'on leur prête de nos jours, mais ils refusent la lecture selon laquelle ce serait la modernité et l'industrialisation qui donna naissance aux nations. Parmi les défenseurs de cette approche, on pense d'abord à Pierre van den Berghe (1981), mais aussi, à des degrés divers, à Edward Shils (1957) et à Clifford Geertz (1973). Le modernisme, qui récuse formellement l'approche des primordialistes, et en particulier l'approche sociobiologiste que prône van den Berghe (1981), donne à penser que les nations et les nationalismes sont des produits de la modernité, ou plutôt la conséquence de certains phénomènes sociaux typiquement modernes – comme le capitalisme, l'industrialisation, l'urbanisation, la sécularisation des sociétés et la mise en œuvre d'appareils bureaucratiques sophistiqués (Özkirimli, 2010, p. 72). Le projet du nationalisme, si on reprend la formule clé d'Ernest Gellner (2008, p. 2), est de faire coïncider les frontières de la nation avec les frontières politiques, de sorte que la « haute culture » de la nation englobe tous les particularismes ethnoculturels présents sur le territoire. En plus de Gellner, les auteurs les plus influents du courant moderniste sont sans conteste Benedict Anderson (2006) et Miroslav Hroch (1996). Enfin, une troisième interprétation d'ensemble fut proposée par Anthony D. Smith (1995), qu'on reconnaît généralement au titre de l'ethnosymbolisme. La construction théorique de Smith se veut une réponse critique aux insuffisances et aux angles morts qu'il perçoit dans les paradigmes tant primordialiste que moderniste. Ainsi, l'ethnosymbolisme se caractérise essentiellement par l'idée selon laquelle l'étude des nations et des nationalismes doit s'effectuer sur la « longue durée », et donc réussir à comprendre et à expliquer la continuité historique et symbolique qui prend origine dans les « ethnies »⁵⁹, puis qui aboutit ultimement, à l'ère moderne, en nations et en nationalismes (Özkirimli, 2010, p. 143). Ce faisant, Smith suggère que l'étude des nations et des nationalismes ne prend pas uniquement des dimensions institutionnelles et objectives comme variables explicatives, mais qu'on s'intéresse également aux éléments plus subjectifs qui ont trait aux traditions, aux valeurs, aux mythes et aux imaginaires politiques. Au Québec, l'interprétation qu'on

59. Smith (1986) emploie l'expression française et utilise l'italique.

peut faire des travaux de Gérard Bouchard (1999, 2000, 2012, 2013, 2016) invite à le présenter comme un défenseur de cette approche – bien qu’il ne s’en réclame pas lui-même.

Au regard de cette littérature riche, les États dont les frontières n’aspirent pas, ou n’aspirent plus à coïncider avec celles d’une nation sont généralement dépeints comme des accidents de l’histoire moderne (Anderson, 2006 ; Gellner, 2008). Ainsi, les nationalismes minoritaires au sein d’ensembles étatiques complexes sont souvent considérés comme l’expression rétrograde de communautés ethniques qui aspireraient à faire coïncider les frontières de la nation avec celles d’un nouvel État (Trudeau, 1967 ; Hobsbawm, 1990 ; Ignatieff, 1993 ; Kedourie, 1994 [1960]). Cette lecture, surtout caractéristique d’une application rigide du cadre théorique moderniste, n’est donc pas très hospitalière envers les projets nationaux minoritaires. Cela dit, en comparaison avec les approches alternatives, il nous semble tout de même que l’ethnosymbolisme offre un cadre d’analyse plus englobant.

Avant d’aller plus loin et d’aborder le concept au cœur du présent chapitre – celui des « nations fragiles » –, il faut prendre le temps de définir ce que nous entendons par nation et par nationalisme. Bien que cette tâche puisse être périlleuse en raison du nombre impressionnant de définitions qu’on trouve dans la littérature, il semble que le professeur émérite de l’Université Laval, Louis Balthazar, en offre une qui est pertinente et englobante. Dans *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*, Balthazar (2013, p. 23) suggère qu’une nation correspond à « un groupe de personnes qui, au-delà d’unités élémentaires comme la famille, le clan, la tribu, acceptent de vivre ensemble sur un territoire donné, partagent un certain nombre de valeurs, d’habitudes, de souvenirs et d’aspirations, parlent la même langue (le plus souvent) et sont régis par une organisation politique ». Pour ce qui est du nationalisme, le même auteur suggère qu’il correspond à « un mouvement qui consiste à accorder une priorité à l’appartenance nationale et à lutter pour une meilleure reconnaissance de la nation à laquelle on appartient » (Balthazar, 2013, p. 22).

Ainsi, on comprend qu'une nation n'a pas à être souveraine ni majoritaire pour exister de manière légitime, et que le nationalisme peut également s'épanouir au sein d'un État multinational.

Ces définitions sont intéressantes en ce sens qu'on comprend facilement comment le nationalisme n'est pas nécessairement opposé au libéralisme – bien qu'il puisse l'être, évidemment. Dans ces pages, ce sera surtout l'idée d'un nationalisme libéral qui sera mise de l'avant (Tamir, 1995 ; Kymlicka, 2001a ; Gagnon, 2008 ; Kennedy, 2013). En bref, dans la construction théorique du nationalisme libéral, « l'individu ne disparaît plus derrière la mobilisation [nationale], il préserve son choix, contrôle son degré de loyauté, refuse toute prétention à l'homogénéisation sociale et culturelle impliquant la disparition d'un fort pluralisme protecteur au nom d'une culture unique à laquelle s'identifierait la nation tout entière » (Hermet *et al.*, 2015, p. 203). La nation est toutefois un élément important et structurant pour que l'individu puisse jouir de ses droits et libertés démocratiques, en ce sens que c'est elle qui fournit le cadre politique et institutionnel – une culture sociétale – qui offre à l'individu un véritable « contexte de choix » (Kymlicka, 2001a, p. 124-125 ; [chapitre 1](#)).

Dans l'étude des nations et des nationalismes, une littérature riche et diversifiée a été développée au cours des trois dernières décennies, littérature qui accorde une place de choix aux nations minoritaires. Principalement, on en vient à définir les nations minoritaires qui évoluent dans un contexte multinational au titre de « petites nations » (Kundera, 2005 ; Cardinal et Papillon, 2011) ou « petits peuples » (Abulof, 2009), en tant que « nations sans États » (Keating, 1997a ; Guibernau, 1999) ou « États régionaux » (Ohmae, 1993, 1995).

Chacun de ces concepts a sa pertinence et ses limites. Le couple « petite nation »/« petit peuple », par exemple, permet d'appréhender avec justesse la « psychologie » (Kundera, 2005) et la « moralité » (Abulof, 2009, 2015) du « petit » lorsque mis en tension avec les récits historiques des « grandes nations » (Greenfeld, 1993). Autrement dit, ces concepts permettent d'investir théoriquement et conceptuellement les éléments subjectifs qui intéressaient Anthony D. Smith. Cependant, le concept de « petite

nation » est limité dans sa capacité à prendre en compte la nature du système politique auquel participe cette « petitesse » nationale, plaçant ainsi sur un pied d'égalité ou de comparaison des États souverains (p. ex. la Pologne, Israël) avec des nations minoritaires (p. ex. le Québec, la Catalogne) et même des minorités nationales (p. ex. les Afrikaners, les Anglo-Québécois) (Abulof, 2015). Pour ce qui est du concept de « nations sans États », s'il marque bien la distinction entre les nations souveraines et non souveraines, il tend néanmoins à camoufler le fait qu'une nation minoritaire tel le Québec dispose effectivement d'un appareil étatique et institutionnel considérable – et ce, malgré le fait qu'il partage sa souveraineté avec les autres provinces et territoires canadiens et les peuples autochtones. Enfin, le concept d'« État régional », s'il renvoie avec Kenichi Ohmae (1995) au fait de disposer d'institutions économiques autonomes plus ou moins développées et qui entretiennent des liens avec d'autres cercles (*infra*- comme *supra*-nationaux) de gouvernance, il élargit cependant l'objet d'étude à des communautés fort différentes qui ne se considèrent pas nécessairement comme des nations (Ohmae, 1993 ; Cardinal et Papillon, 2011).

Dans ce chapitre, nous proposons de définir les nations minoritaires qui évoluent en contexte multinational et démocratique comme des « nations fragiles ». Bien qu'elles ne soient pas consolidées territorialement et s'organisent différemment, il nous apparaît nécessaire de considérer les nations autochtones, notamment celles qui évoluent au sein de la fédération canadienne, en tant que nations fragiles. Il faut néanmoins les distinguer. Nous dirons donc du Québec qu'il est une nation minoritaire fragile – et parfois simplement une nation fragile – et des peuples autochtones qu'ils forment des nations autochtones fragiles.

Ce faisant, nous soutiendrons que le concept de nation fragile permet de recouper, puis de dépasser à la fois les autres concepts discutés plus haut et qu'on retrouve dans la littérature. Plus précisément, il permet de saisir l'esprit complexe des nations minoritaires dans ses dimensions tant subjectives (mythes socio-politiques et psychologie du petit), qu'objectives (capacité de développement institutionnel limitée). Il faut cependant reconnaître

que le fait qu'un concept partage à la fois des dimensions pratique/subjective et analytique/objective peut mener à une certaine équivocité terminologique (Brubaker et Cooper, 2000). Cela permet néanmoins d'appréhender un phénomène social dont les caractéristiques se présentent sous différentes perspectives (Dufour, 2015, p. 362-363). Enfin, employer le cadre des « nations fragiles » nous offre un concept qu'on peut opérationnaliser plus facilement sur le plan empirique que celui qui est généralement employé dans la littérature – celui de « petites nations ».

Dans ce chapitre, notre propos prendra le Québec comme cas type de nation fragile – le prochain chapitre reviendra plus longuement sur l'expérience des nations autochtones au Canada. Notons aussi que les conclusions auxquelles nous arriverons se veulent pertinentes pour la comparaison avec les expériences de comparables significatifs, par exemple les cas écossais, gallois, catalan, basque, corse, flamand, sud-tyrolien, portoricain, etc. En tant que nations fragiles, ces cas évoluent tous au titre de nation minoritaire en contexte multinational – du moins sur le plan sociétal.

Dans un premier temps, nous explorerons la pertinence du concept de nation fragile dans sa dimension subjective. Cela permettra d'interpréter le sens des mythes sociopolitiques qui orientent l'agir et la réflexivité des acteurs sociaux qui se réclament d'une appartenance à une nation minoritaire en contexte multinational – et plus particulièrement en lien avec le Québec. Nous présenterons ensuite brièvement le cadre analytique qui permet d'opérationnaliser et d'interpréter la fragilité institutionnelle relative des nations minoritaires – cadre analytique qui sera développé plus en détail au prochain chapitre. Puis, en lien avec les nations fragiles, nous discuterons rapidement des différents entendements qu'on trouve dans la littérature pour discuter des fédérations et du fédéralisme. Enfin, ayant rejeté la logique territoriale ou unitaire du fédéralisme au profit de celle qui est proprement multinationale, nous déterminerons, à partir des écrits du philosophe Bhikhu Parekh ([chapitre 1](#)), une méthode de raisonnement optimale pour penser l'être et le devenir de la fédération canadienne, ou ce que nous appelons l'« agir fédéral » en contexte multinational.

5.1. LA DIMENSION SUBJECTIVE DES NATIONS FRAGILES

Dans la foulée des travaux du sociologue Pierre Bourdieu, Brubaker et Cooper (2005, p. 62) soutiennent que, dans sa dimension « pratique » ou « subjective », un concept renvoie à son utilisation dans sa forme « parlée » et qu'on le retrouve généralement dans le langage ordinaire ou coutumier des acteurs sociaux et politiques. C'est également dans sa dimension pratique que des entrepreneurs politiques emploieront généralement des concepts. Ainsi, on dira qu'en tant que catégorie pratique ou subjective, un concept est souvent difficile à opérationnaliser (Brubaker, 2004b, p. 16) : ses contours sont poreux, voire variables, sa portée est plus ou moins circonscrite, puis ses manifestations sont irrégulières. C'est pour cette raison que Brubaker (2004b, p. 22 ; Brubaker et Cooper, 2005) suggère aux chercheurs d'étudier non pas l'expression pratique d'un phénomène social, mais plutôt de s'en tenir à ses catégories analytiques. Ce faisant, le chercheur évitera de « reproduire » ou encore de « renforcer » son objet d'étude lorsqu'il en fait l'analyse.

Bien que les enseignements de Brubaker soient à garder à l'esprit, nous suggérerons au contraire que l'analyse en sciences sociales peut très bien se concilier avec une appréhension normative – s'intéressant alors aux questions de justice sociale et d'équité par l'intermédiaire d'un cadre théorique et analytique (Van Parijs, 1991 ; Gagnon, 2011 ; Maclure, 2013). Ainsi, si l'étude d'un phénomène social doit pouvoir s'opérer à partir de bases proprement analytiques, il n'y a pas d'inconvénient majeur à ce qu'un raisonnement normatif, s'approchant alors d'une catégorie « pratique » ou « subjective », l'accompagne par ailleurs. C'est du moins l'esprit qui guide la présente analyse.

Pour ce qui est du concept à l'étude, nous pouvons d'abord comprendre la fragilité des nations à partir de ce qu'Alain-G. Gagnon appelle « l'âge des incertitudes » en ce qui concerne le développement et l'émancipation des nations minoritaires. Pour Gagnon (2011), cet âge – principalement caractérisé par la création d'un marché économique mondialisé, d'une américanisation des cultures, du déclin de l'engagement civique et de l'atomisation sociale de l'individu – se pose conséquemment en menace réelle

pour la survie culturelle et identitaire des nations minoritaires. Le concept de « nations fragiles » renvoie alors à ces nations minoritaires qui, bien que majoritaires sur un territoire ou dans un contexte donné, apparaissent aux yeux des acteurs sociaux et politiques comme minoritaires par rapport à d'autres forces sociales et politiques – généralement face au groupe porteur (et majoritaire) qui contrôle les pouvoirs de l'État (Rocher, 2012a ; Mylonas, 2013). Pour paraphraser Milan Kundera, nous dirons que pour les acteurs sociaux qui se réclament d'une appartenance à une nation fragile, l'existence de leur nation n'est pas pour eux « une certitude qui va de soi, mais toujours une question, un pari, un risque » (Kundera, 2005, p. 47). À l'inverse, rappelle Kundera (2005, p. 48), lorsque les citoyens des « grandes nations » se représentent symboliquement leur communauté politique d'appartenance, ils n'auraient à l'esprit que des idées de « grandeur » et d'« éternité ».

Ainsi, dans sa dimension subjective, la fragilité d'une nation s'exprime par le langage coutumier des acteurs sociaux, par l'inquiétude existentielle de la disparition possible et potentielle de la communauté nationale. En bref, les acteurs sociaux et politiques qui se sentent appartenir à une nation fragile ont ce sentiment que les pages que l'histoire écrira ont très peu à voir avec leur expérience nationale particulière et craignent par conséquent pour la pérennité de celle-ci.

En ce sens, le langage ordinaire des acteurs sociaux et politiques au Québec témoigne d'une sensibilité particulière pour cette dimension pratique du concept de nation fragile (Létourneau, 2014). Dans sa vaste étude de la dynamique des imaginaires collectifs afin de déterminer quels sont les repères symboliques à partir desquels les collectivités en viennent à s'inscrire dans le temps et dans l'espace, Gérard Bouchard (2013, 2014) propose une analyse soutenue des mythes fondateurs des Québécoises et des Québécois. En un mot, les mythes sociaux et nationaux qu'appréhende Bouchard prennent forme précisément dans le langage ordinaire des agents sociaux (Bouchard, 2013, p. 2) – dans la conscience individuelle et collective des Québécoises et des

Québécois, dirait Marcel Rioux (1968). À cet égard, ces mythes et imaginaires semblent correspondre assez fidèlement à l'expression « subjective » du concept de nation fragile pour le Québec.

Il est pertinent de revenir sur ce que Bouchard appelle les deux mythes directeurs (*master myths*) de l'imaginaire québécois. Le premier renvoie au mythe du « colonisé ». Son champ lexical comprend les formules langagières telles que « l'oppression collective », « l'humiliation », « l'exploitation » et plus généralement l'expression du sentiment d'un « état de dépendance » (Bouchard, 2013, p. 7). Que ce soit la figure expressive du « peuple né pour un petit pain » ou encore des « Nègres blancs d'Amérique » de Pierre Vallières, ce mythe prend racine dans cette vision d'une nation colonisée et dominée par des forces sociopolitiques tant externes – par les empires français puis britannique, dit Bouchard (2013, p. 7), ensuite par le Canada anglais et même par le « capitalisme américain » – qu'internes – l'Église catholique du Québec pré-1960 (Bouchard, 2013, p. 7; Mathieu et Laforest, 2016). Par effet de contraste, de Louis Cyr à Maurice « Rocket » Richard en passant par Alexis le Trotteur, nous pouvons dire qu'à partir de ce premier mythe directeur, les acteurs sociaux du Québec ont célébré plusieurs histoires, contes et légendes qui rêvent du Québécois ou de la Québécoise qui parvient à surmonter cette fragilité (Ouellette et Vézina, 2009). Il demeure néanmoins que c'est un sentiment de fragilité existentielle qui est le moteur narratif de ces mécanismes d'« autoreprésentation ».

Le second mythe directeur déterminé par Bouchard renvoie plus directement à l'état d'une culture minoritaire fragile et menacée de sa propre disparition (Bouchard, 2013, p. 10). C'est le mythe de la « survivance ». Il s'agit de l'expression symbolique du « miracle démographique » d'une petite communauté francophone et catholique au milieu d'un « océan anglo-saxon ». C'est l'incarnation des *Belles histoires des pays d'en haut*, c'est-à-dire celle d'un peuple qui, pour survivre, doit se replier sur lui-même, sur ses traditions et sur « la terre des aïeux ». Pour employer l'expression de Marcel Rioux, le mythe de la survivance dans les imaginaires québécois correspond au devoir collectif de préserver cet « héritage sacré » – religion catholique, langue française, traditions et coutumes – reçu des ancêtres pour le transmettre « intact » aux descendants (Rioux, 1968).

Par ailleurs, nous pouvons souligner que l'émergence même de la discipline de l'ethnologie en Amérique du Nord francophone, pour laquelle l'Université Laval jouera un rôle pionnier, est animée par un tel nationalisme ou mythe de la survivance (Bergeron, 2005, p. 29). En effet, c'est devant « [l']alarme du péril francophone » et dans « un contexte d'inquiétude, liée à une prise de conscience de la fragilité du fait français en Amérique du Nord, que Luc Lacourcière échafaude son projet de Chaire de folklore et d'archives, qui voit le jour en 1944 [à l'Université Laval] » (Bricault, Desdouits et Sarny, 2004, p. 28). Nous pouvons même avancer que l'émergence des musées au Québec au cours du XX^e siècle s'inscrit dans cette trame nationale symbolique où, devant un destin incertain, on opère une dynamique de réappropriation et de documentation des traditions culturelles (Bergeron, 2005, p. 17; voir aussi Bricault *et al.*, 2004, p. 26). Ce serait également

[c]et intérêt pour la survivance [qui] conduit le gouvernement du Québec et plus particulièrement Esdras Minville, conseiller technique du ministère des Affaires municipales, de l'Industrie et du Commerce, à mettre en place en 1937 une « équipe de chercheurs chargée de parcourir le Québec pour en documenter *les richesses culturelles et industrielles* » (Bergeron, 2005, p. 19; voir aussi Genest, 2002, p. 50).

En bref, nous pouvons dire que la dimension subjective du concept de nation fragile s'exprime par l'intermédiaire de la « conscience d'un destin national fragile », ou plutôt incertain (Carlà, 2007; Gagnon, 2011). Au terme d'une importante étude empirique à propos des imaginaires au Québec, l'historien Jocelyn Létourneau montre à cet égard que

à l'âge où les jeunes se bâtissent une première vision et version systématique du passé de leur société, sorte de bible historique sur laquelle ils s'appuieront possiblement durant toute leur vie, c'est entre quarante et cinquante pour cent d'entre eux qui se représentent l'expérience québécoise sur le mode du parcours brisé, freiné, amoché ou estropié, en tout cas dérangé ou contrarié (Létourneau, 2014, p. 52).

Néanmoins, l'expression ordinaire – ou plutôt « banale » (Billig, 1995) – d'un sentiment de fragilité pour une communauté nationale minoritaire ne doit pas être entendue comme une fatalité

indépassable, mais bien davantage comme l'un des défis majeurs que les démocraties complexes devront surmonter et apprendre à gérer. Bien que nous n'attaquions pas de front dans ce chapitre ce cadre d'analyse de la dimension subjective de la fragilité nationale, le lecteur de ces lignes aura compris qu'il s'appliquerait tout aussi bien au cas des nations autochtones qu'aux comparables significatifs du Québec que sont notamment l'Écosse, la Catalogne ou le Tyrol du Sud (Mathieu et Guénette, à paraître)⁶⁰. Qu'on pense à l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle de 1869, à l'Acte des sauvages de 1876 et de 1880, à l'Acte de l'avancement des sauvages de 1884, à la Loi sur les Indiens qui se consolide tout au long du XX^e siècle, ou plus largement à l'entreprise assimilatrice des pensionnats pour les Autochtones, ceux-ci ont souffert de traumatismes historiques majeurs qui ont façonné sans conteste un imaginaire de la fragilité. D'ailleurs, la thèse de doctorat de Jean-Olivier Roy (2015) en offre un portrait critique fort intéressant.

En continuité avec les efforts de théorisation de Kymlicka (2001a) et de Bouchard (2012), il semble néanmoins possible de limiter les effets caractéristiques d'une « psychologie du petit » vécus par les acteurs qui évoluent dans le cadre politique d'une nation fragile, en stabilisant les fondements institutionnels et symboliques de ce qui participe à l'exercice de leur projet national de citoyenneté de première proximité. En ce sens, le concept de nation fragile renvoie aussi à une dimension proprement « analytique » et « objective » qui se rapporte à la capacité relative des nations minoritaires ou autochtones en contexte multinational à institutionnaliser leurs cultures sociétales de manière autonome.

60. Simplement, les « mythes directeurs » symbolisant la fragilité ou la psychologie du petit dans leur narration nationale seraient différents et propres à leur contexte respectif (Mathieu et Guénette, à paraître). Par exemple, pour la Catalogne, on peut penser à l'abolition de la *Generalitat* (gouvernement catalan) au XVII^e siècle à la suite des efforts de centralisation de Madrid, et à l'apparition d'une dynamique similaire avec l'arrivée au pouvoir du régime Franco en 1939 (Keating, 1997b, p. 138-143). Pour le Tyrol du Sud, on n'a qu'à penser aux politiques d'« italianisation » et aux tentatives répétées d'assimilation des Sud-Tyroliens sous le régime Mussolini, surtout dans l'entre-deux-guerres (Grote, 2012, p. 35-45).

5.2. LA DIMENSION OBJECTIVE DES NATIONS FRAGILES

Tel que nous l'avons indiqué précédemment, nous désignons au titre de « nations fragiles » les nations minoritaires en contexte multinational et démocratique – ce qui, plus largement, doit pouvoir inclure les nations autochtones. Si la catégorie « pratique » du concept de « nation fragile » s'intéresse à cette fragilité à partir de ses dimensions subjectives (mythes, imaginaires, représentations sociales), sa catégorie « analytique », comme le recommande Brubaker (2005, p. 18), s'attarde plutôt à des dimensions objectives (institutions, compétences juridiques au sein de l'ordre constitutionnel). Ainsi, en comparaison avec les nations souveraines, les nations minoritaires font état d'un degré de fragilité plus significatif, car elles ne disposent pas nécessairement de l'ensemble des leviers juridico-constitutionnels permettant de protéger, puis de consolider leur culture sociétale distincte. Pour toute communauté politique, on dira qu'une culture sociétale renvoie à l'ensemble des institutions sociales, politiques et juridiques qui lui permettent de « faire société », c'est-à-dire de favoriser une vie citoyenne et démocratique équitable et un vivre-ensemble pacifique (Kymlicka, 2001a ; Thériault, 2007). Recoupant en bonne partie la définition de nation qu'offre Louis Balthazar, Will Kymlicka (2001a, p. 34) suggère qu'une culture sociétale s'exprime généralement par une langue particulière, puisqu'elle est aussi territorialement concentrée dans un espace précis ou défini. Il s'agit de deux caractéristiques que les nations minoritaires possèdent, mais qui la plupart du temps échappent en partie aux peuples autochtones. Certes, les peuples autochtones possèdent leurs propres langues vernaculaires, et on retrouve plusieurs foyers institutionnels concentrés territorialement (« réserves indiennes⁶¹ » et municipalités) où évoluent la

61. La notion de « réserves indiennes », bien qu'il s'agisse du terme officiel et légal au Canada, peut être considérée par certains comme péjorative. Lorsque nous en ferons usage dans ces pages, nous ne l'emploierons pas dans un sens péjoratif, mais en nous référant plutôt à la définition légale à laquelle elle renvoie : « Les réserves indiennes sont des terres de compétence fédérale réservées à l'usage et au bénéfice exclusif des Indiens ; un conseil de bande peut y adopter des résolutions pour en contrôler l'usage. Les établissements sont des parcelles de terre sans statut sur lesquelles sont installées des bandes indiennes, mais un conseil de bande ne peut adopter de résolutions en vue d'en réglementer l'usage, car ces terres n'ont jamais été officiellement réservées à leur usage. Le gouvernement fédéral

majorité des membres des Premières Nations, des Inuits et des Métis au Canada. Néanmoins, ces communautés autochtones ou réserves sont généralement trop petites en fait de population et de géographie pour que s'établissent des cultures sociétales bénéficiant d'un développement institutionnel similaire à ce que l'on observe pour le Québec, par exemple. De plus, la population d'une même communauté nationale autochtone est souvent divisée sur quelques réserves ou municipalités plus ou moins distancées les unes des autres. Ainsi, de manière générale, il apparaît difficile d'aménager en « sociétés globales » (Dumont, 1962) les cultures sociétales qui se développent sur les « réserves » – ou les municipalités dans le cas des Inuits – de sorte qu'une culture sociétale soit à même d'organiser de manière autonome une vie sociale, culturelle et politique investie des institutions nécessaires pour s'autogouverner (Langlois, 1991). Pour ce faire, il semble porteur d'envisager des institutions communes et partagées entre les communautés autochtones qui, bien que dispersées les unes des autres, pourraient ainsi s'entraider dans cette entreprise, tout en demeurant autonomes. Dans le chapitre suivant, nous approfondirons cette problématique en développant l'idée de cultures sociétales « multiscalaires » pour les peuples autochtones.

Or, pour revenir aux cas de nations minoritaires comme le Québec, existe-t-il un degré minimal d'institutionnalisation qu'une nation fragile doit pouvoir maintenir eu égard à sa culture sociétale afin que le cadre étatique multinational dans lequel elle évolue permette l'expression d'un vivre-ensemble raisonnable, équitable et donc hospitalier envers les différents projets nationaux qui s'y déploient ? Fournir des éléments de réponse à ce questionnement exigerait une étude empirique de nature comparative et approfondie qui dépasse les objectifs du présent ouvrage. Et encore, il est tout sauf évident qu'« un » degré minimal d'institutionnalisation de la culture sociétale des nations fragiles soit universellement valable pour tous les cas. En effet, le

administre les terres des réserves indiennes et offre des services aux communautés qui y résident ou qui vivent dans les établissements. Chez les Inuits, le régime est plutôt de type municipal et relève entièrement du Québec » (Secrétariat aux Affaires autochtones du Québec, 2009). Ainsi, dans la discussion qui suit, nous parlerons des « réserves et municipalités » autochtones.

contexte importe. Néanmoins, il semble possible, pour l'instant, de déterminer quels sont les ancrages institutionnels significatifs qui permettent à une nation fragile territorialement concentrée de développer une culture sociétale dynamique et autonome. À cet égard, les ancrages institutionnels significatifs qui permettent aux nations autochtones fragiles de s'émanciper seront différents en raison de la nature multiscalaire de leurs cultures sociétales. Nous y reviendrons plus précisément au prochain chapitre⁶².

Je suggère de comprendre cet ensemble institutionnel porteur du développement de la culture sociétale d'une nation fragile à l'image de la théorie des capabilités pour l'expérience d'une justice sociale réelle pour les individus (Nussbaum, 2011 ; Sen, 2012, p. 81-106). Sen (2012, p. 309-315) et Nussbaum (2011), critiquant la théorisation dite idéale des conditions de la justice (Rawls, 2009), proposent une liste de « capabilités » – par exemple, bénéficier de conditions sanitaires minimales ou encore de la liberté de son corps (Nussbaum, 2011, p. 17-46). Selon eux, ces capabilités permettent de penser les conditions non idéales pour l'expérience d'une justice sociale réelle où l'individu peut effectivement se développer dans sa dignité. Cette liste de capabilités, moyennant quelque 10 conditions, selon Nussbaum (2011, p. 17), n'est pas fondée sur un ordre lexicographique ou hiérarchique. Plutôt, chacun des éléments se veut intrinsèquement complémentaire et en relation avec les autres. En effet, les ancrages institutionnels significatifs pour le développement de la culture sociétale d'une nation fragile territorialement concentrée que nous désignerons dans les pages qui suivent – et que nous approfondirons au chapitre suivant – se veulent tous complémentaires. Cela formera alors un « tout » qui peut prendre et prendra effectivement des aménagements variés en fonction du contexte à l'étude. La finalité qui sous-tend cette démarche consiste alors à reconnaître les aménagements institutionnels permettant de favoriser l'expérience démocratique d'une plus grande autonomie pour la

62. Ceci se veut un effort d'approfondissement théorique et normatif des caractéristiques que le collègue juriste Dave Guénette et moi-même avons déterminées dans le cadre des *Mélanges en l'honneur de José Woehrling* pour faire l'étude comparée des « nations fragiles » en droit constitutionnel (Mathieu et Guénette, à paraître).

culture sociétale d'une nation fragile, en tenant expressément compte du contexte dans lequel elle se trouve – soit celui d'un ensemble étatique multinational. À l'inverse, il s'agit donc des fondements à partir desquels on peut penser les conditions pour un vivre-ensemble légitime et équitable envers toutes et tous dans une démocratie multinationale.

La dimension objective du concept de nation fragile correspond donc au cadre d'analyse que nous pouvons établir afin de mesurer, puis de comparer la capacité juridique et constitutionnelle des nations fragiles à développer de manière autonome leur culture sociétale. La détermination et la justification des variables pertinentes à cet effet s'appuient *a priori* sur un ensemble cohérent de principes normatifs qui visent à favoriser un vivre-ensemble raisonnable, légitime et acceptable pour tous en contexte multinational. Plus largement, ce cadre analytique correspond aux fondements conceptuels et méthodologiques de l'*Index des cultures sociétales* (ICS)⁶³. Suivant les enseignements du regretté Ronald Watts (1996, p. 2), la comparaison à partir d'un tel index standardisé permet de déterminer quels sont les types d'aménagements existants qui sont stables et qui apparaissent comme raisonnables pour tous les partenaires de l'État multinational. Par ailleurs, cela permet de reconnaître les causes récurrentes qui semblent mener à une impasse ou à un rapport de domination plutôt que de cohabitation entre le groupe majoritaire et la ou les nations fragiles – ce qu'une dynamique pluraliste et hospitalière envers la diversité sociétale profonde doit impérativement rejeter (Taylor, 1994 ; Tully, 1996, p. 17 ; Gagnon et Mathieu, à paraître). Bien qu'une étude comparative entre divers cas de nations fragiles ne sera pas entreprise dans ces pages, l'approfondissement théorique de ce cadre d'analyse demeure pertinent pour l'étude du rapport Québec-Canada, eu égard à la capacité du premier à se développer institutionnellement au sein du second.

63. Pour une discussion détaillée du cadre méthodologique et pour une pleine opérationnalisation de l'*Index des cultures sociétales*, voir Mathieu et Guénette (à paraître).

L'examen analytique du concept de nation fragile permet de repérer six leviers juridico-constitutionnels, ou conditions (**chapitre 6**), qui apparaissent comme fondamentaux pour que *a*) une nation minoritaire territorialement concentrée en contexte multinational et démocratique puisse y développer une culture sociétale dynamique et autonome, puis *b*) que l'ensemble multinational soit réellement hospitalier envers sa diversité sociétale interne. Ces leviers juridico-constitutionnels ont trait : 1) à la reconnaissance nationale ; 2) aux droits linguistiques ; 3) aux compétences en matière d'immigration et d'intégration ; 4) à l'autonomie fiscale ; 5) aux compétences en matière d'auto-détermination interne ; et 6) aux compétences en matière d'autodétermination externe.

De même, à partir de considérations institutionnelles similaires bien que différentes, la variante autochtone du concept de nation fragile permet de proposer une reconfiguration de l'ordre constitutionnel pour que la fédération canadienne évolue de manière à ce que les cultures sociétales autochtones multiscalaires puissent se développer et se consolider. Cette reconfiguration de l'ordre constitutionnel canadien se comprend par : 1) l'introduction d'un troisième ordre de gouvernement ; 2) l'inscription dans le droit constitutionnel canadien des traités signés avec les Autochtones (fédéralisme par traités) ; 3) l'approfondissement d'un fédéralisme asymétrique lié au principe de « personnalité » (Bauer, 2000 ; Renner, 2005) en faveur des peuples autochtones ; et 4) la reconfiguration, en termes conséquents, du rôle de l'Assemblée des Premières Nations⁶⁴.

Il s'agit là d'aménagements institutionnels et d'une esquisse de proposition pour une reconfiguration de l'ordre constitutionnel que les fédérations multinationales comme le Canada – et les États multinationaux qui évoluent par le prisme d'une dynamique fédérale ou fédéralisante (Palermo, 2008, p. 43) – devrait concéder aux nations fragiles présentes sur leur territoire si elles

64. L'Assemblée des Premières Nations sera utilisée à titre indicatif. Cela dit, afin de remplir la mission que nous lui prêterons, il serait nécessaire qu'elle dégage un espace afin d'inclure certaines communautés qui ne sont pas représentées en son sein, par exemple les Métis, les Inuits, les Cris ou encore les Naskapis.

désirent vivre à la hauteur des principes de la cohabitation pluraliste plutôt que ceux de la domination moniste (Gagnon et Tully, 2001 ; Gagnon et Mathieu, à paraître).

Nous opérationnaliserons ces leviers juridico-constitutionnels et l'étendue de cette reconfiguration de l'ordre constitutionnel canadien au chapitre suivant. Pour l'instant, il faut revenir sur les différents entendements que la littérature offre pour saisir la complexité du fédéralisme et des fédérations. Nous désignerons ensuite, à partir des écrits du philosophe Bhikhu Parekh, une méthode de raisonnement optimale pour penser l'être et le devenir de la fédération canadienne, ou ce que nous appelons la dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational.

5.3. LA FÉDÉRATION ET LE FÉDÉRALISME : LES LOGIQUES TERRITORIALES ET MULTINATIONALES

Dans notre monde en constante complexification, le fédéralisme apparaît comme une voie prometteuse pour l'avenir (Gagnon, 2008, p. 17 ; 2011). Comme le note par exemple Wayne Norman (2006, p. 74), il y a au moins quatre fois plus de nations territorialement organisées et mues par un désir plus ou moins prononcé pour une forme d'autonomie gouvernementale qu'il y a d'États. L'idée d'un État pour chacune de ces nations apparaît donc tout simplement impraticable. D'ailleurs, une telle proposition semble pratiquement orpheline de chercheurs sérieux pour la défendre. Cela dit, si une « culture fédérale » (Gagnon, 2008, p. 159-160), ou ce que nous désignons subséquentement au titre d'un « agir fédéral », est prometteuse pour un vivre-ensemble harmonieux et hospitalier envers tous dans les ensembles étatiques multinationaux, le fédéralisme *per se* ne l'est pas nécessairement. En effet, dans les imaginaires et dans la littérature, le modèle phare de la fédération – qui reflète et projette donc l'idée du fédéralisme dans le monde entier – est celui des États-Unis (Kymlicka, 2009, p. 28 ; Requejo, 2009 ; Hueglin, 2013, p. 187), c'est-à-dire une fédération territoriale et unitaire.

En un mot, une fédération territoriale consiste généralement en une communauté politique mononationale qui, pour « faire société » et dans un esprit d'efficacité ou d'efficience de la gouvernance, divise son territoire en divers ensembles administratifs chargés d'organiser les affaires locales et régionales. Ce faisant, la fédération territoriale en vient naturellement à développer une conception de la culture fédérale qui traite toutes les composantes de la fédération de la même manière, présupposant qu'un exercice plus ou moins substantiel de la citoyenneté de première proximité pour les individus n'a pas de répercussions significatives sur leur accomplissement et leur dignité en tant que citoyen (Gagnon, 2008, p. 16). Pour emprunter le langage de Daniel Elazar (1987, p. 66), nous dirons qu'un fédéralisme territorial met de l'avant une conception « consolidée » de l'unité politique, où l'on tente de dépolitiser ou de minimiser l'effet politique de la diversité. En effet, le *demos* étant « un », la citoyenneté s'exprime ultimement, et hiérarchiquement, au niveau de l'appareil étatique central ou fédéral. Appliquer une telle « culture fédérale » territoriale et unitaire à un ensemble multinational, qui est en fait composé de *demoi* et non d'un unique *demos*, revient ainsi, pour le dire dans des termes qui ont le mérite de la clarté, à appliquer la « raison du plus fort » (Gagnon, 2008 ; Burgess et Gagnon, 2014). C'est l'adoption d'une telle dynamique qui fut à l'œuvre avec le rapatriement de la Constitution canadienne, en 1982 (Bernard, 2013, p. 11 ; chapitre 2), et c'est précisément pour cette raison que Guy Laforest résume l'« esprit » de 1982 par une formule-choc : « Trudeau et la fin d'un rêve canadien » (Laforest, 1992).

C'est paradoxalement un Américain, William Livingston (1956, p. 310-314), qui souligne assez tôt dans le développement des études en la matière que le fédéralisme doit être compris, par sa nature même, comme « antimajoritaire ». Selon lui, les entités fédérées doivent avoir la garantie constitutionnelle que leurs champs de compétence ne seront pas empiétés par un autre ordre gouvernemental. Daniel Elazar emploie une formule similaire lorsqu'il suggère qu'une fédération doit rejeter la conception consolidée de l'unité politique au profit d'une conception « fédérale » de celle-ci. En bref, une conception fédérale de l'unité

politique embrasse l'esprit de la non-domination (Pettit, 1997), en ce sens que non seulement elle est à l'aise avec l'expression politique de la diversité, mais que la rendre légitime est *de facto* et *de jure* sa finalité (Elazar, 1987, p. 66). Pour Philip Pettit (1997, p. 271), la notion de non-domination renvoie à l'idée selon laquelle un individu ou une collectivité peut librement se mouvoir et s'exprimer sans souffrir de l'interférence arbitraire d'une autre personne ou partie. Ainsi, une conception fédérale de l'unité politique doit s'assurer que les diverses composantes de la diversité sociétale constitutive de l'association politique peuvent s'émanciper de manière autonome, par l'entremise de leurs propres institutions, sans que le groupe majoritaire ou autrui puisse s'insérer unilatéralement dans ce processus (Larmore, 2001, p. 229).

La portée de cet enseignement se voit nécessairement amplifiée lorsqu'on se tourne du côté des fédérations « multinationales ». Pour la diversité sociétale profonde qui se trouve à être minoritaire dans un tel ensemble étatique, le fédéralisme territorial est ainsi limité dans sa capacité à être pleinement réceptif ou hospitalier envers la dignité des projets nationaux respectifs, où l'association politique évolue trop souvent par le prisme de la domination – politique et symbolique – du groupe majoritaire envers les minorités (Webber, 1994, p. 26). C'est donc dans un esprit similaire à ce que propose Philip Pettit (1997) qu'il faut (re)penser le fédéralisme en contexte multinational. Dans la prochaine section, c'est ce que nous proposerons par l'intermédiaire de la dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational.

Voie optimale afin d'aménager et d'affirmer les diverses identités collectives, selon Gagnon (2008, p. 16), le fédéralisme multinational prévoit expressément « des mesures équitables permettant d'offrir aux membres de chacune des communautés nationales cohabitant au sein d'une fédération les mêmes possibilités d'accomplissement ». En effet, les fédérations multinationales doivent être entendues comme des sociétés politiques composées de plusieurs communautés nationales qui, néanmoins, font le vœu de partager un destin commun (Pierré-Caps, 1995, p. 9). Ce destin commun ou partagé doit cependant être mis en équilibre avec l'impératif d'accommoder ces diverses communautés

nationales, et au premier chef celles qui sont minoritaires, de sorte qu'elles puissent développer un degré d'autonomie gouvernementale satisfaisant (Norman, 2006, p. 87-88). En un mot, nous dirons qu'une fédération multinationale doit vivre selon une dynamique de l'« agir fédéral » qui permet et favorise l'émancipation des nations minoritaires au sein de l'ensemble multinational (Resnick, 1994 ; Webber, 1994 ; Kymlicka, 2001 ; Blindenbacher et Watts, 2003 ; Parent, 2011 ; Gagnon, 2011 ; Seymour et Gagnon, 2012).

Inversement, trop de fédérations multinationales n'ont de multinational que leur composition sociologique (McRoberts, 2001, p. 71), en ce sens qu'elles évoluent en contractant un « déficit fédératif » plus ou moins important en matière de fédéralisme (multinational) (Caron, Laforest et Vallières-Roland, 2009). Or quelles sont les conditions de l'« agir fédéral », en contexte multinational, qui permettent à l'ensemble des composantes sociétales de l'association politique de faire évoluer, dans leur pleine dignité, leurs projets de citoyenneté de premières proximités, tout en favorisant un climat de confiance propice à l'émergence d'une solidarité fédérale ?

Tel que l'observent Gagnon (2011, p. 160) et Rocher (2012, p. 82), la vaste majorité des études sur le fédéralisme évite d'aborder l'angle proprement normatif qui devrait guider les principes de l'« agir fédéral », se contentant d'observer et de comparer les mécanismes institutionnels à l'œuvre. Si cette démarche est fondamentale pour constituer un bassin de connaissances empiriques, elle ne saurait épuiser la nécessaire enquête normative qui seule permet d'attaquer de front le questionnement esquissé ici, c'est-à-dire de déterminer les conditions à partir desquelles il est raisonnable et légitime de penser un vivre-ensemble et un vivre-séparé en contexte multinational (LaSelva, 1996 ; Norman, 2001 ; Hueglin, 2013).

Comme le suggère habilement Jeremy Webber (1994, p. 22), il n'apparaît pas raisonnable d'exiger des partenaires dans une fédération qu'ils vouent une loyauté « inconditionnelle » à l'État fédéral. Connaissant trop bien les raisons que l'histoire enseigne, les nations minoritaires en contexte multinational, par exemple, ne sauraient donner un chèque en blanc au groupe majoritaire

pour penser et exécuter le vivre-ensemble (Karmis et Rocher, 2012). Partant de ce postulat, la prochaine section du présent chapitre s'intéresse au schème de raisonnement (libéral) à partir duquel nous pourrions penser, au prochain chapitre, les « conditions » qui sont gages à la fois de l'émancipation des composantes de la diversité sociétale interne de la fédération canadienne, de l'émergence ou de la consolidation d'un sentiment de confiance et de reconnaissance mutuelle entre les partenaires de l'association politique, et par conséquent d'une conception fédérale de l'unité politique.

CONCLUSION

Deux conceptions du libéralisme et l'agir fédéral
en contexte multinational

Tel que le souligne à juste titre Alain-G. Gagnon (1993, 2008), la théorie politique libérale qui s'est développée dans le monde occidental des derniers siècles fait preuve d'un net préjugé en faveur d'un libéralisme « procédurier » aveugle aux différences (voir Gagnon et Mathieu, à paraître). La relance même de la philosophie politique au XX^e siècle en ce qui concerne les termes pour une justice sociale, avec la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls en 1971, participe activement à ce mouvement. Ainsi que le synthétise Gagnon, on trouve dans les écrits de Chandran Kukathas (1992, 2003) une systématisation de cet entendement du libéralisme procédurier aveugle aux différences :

(a) d'abord, la théorie libérale est *individualiste*, parce qu'elle affirme ou présume la primauté morale de la personne face aux revendications de toute collectivité sociale ; (b) ensuite, elle est *égalitaire*, puisqu'elle confère le même statut moral à tous les individus et nie l'importance d'un ordre légal ou politique différenciant les valeurs morales ; (c) finalement, elle est *universaliste*, car elle atteste l'unité morale de l'espèce humaine, passant ainsi outre le rôle de toute autre forme d'expression culturelle (Gagnon, 2008, p. 61).

Évidemment, critiquer cet entendement du libéralisme ne revient pas à rejeter en bloc ses principes ni à nier certains de ses mérites. Néanmoins, en contexte de diversité sociétale et

ethnoculturelle profonde, il nous incombe de le dépasser pour nous déplacer vers un libéralisme davantage hospitalier aux différences (Taylor, 1993 ; Gagnon et Laforest, 1993). De surcroît, il importe, en contexte multinational, d'éviter le prisme du « monisme moral » (Parekh, 2006, p. 124-125) à partir duquel le libéralisme procédurier justifie le modèle de l'État-nation moderne « normal » (Laforest, 2014, p. 48). Pour ce faire, Iris Marion Young (1990), Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (2001a), James Tully (1995), Ferran Requejo (2009), Bhikhu Parekh (2006) et Tariq Modood (2013) ont significativement contribué à paver la voie. Pour l'argument que nous défendrons dans les pages qui suivent, nous dirons du schème de raisonnement qui permettra de penser une dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational, qu'il doit impérativement permettre aux « groupes nationaux en présence [de faire] preuve de concessions mutuelles, de tolérance et de respect pour la diversité, [de sorte] qu'ils entretiennent et solidifient le lien de confiance entre les partenaires, tout en adhérant à des valeurs partagées » (Gagnon, 2011, p. 163 ; Karmis et Rocher, 2012).

Avec Alain-G. Gagnon, nous avons défendu l'idée que le vivre-ensemble dans les sociétés complexes devrait s'opérer à l'aune de la dynamique de l'« agir hospitalier » (Gagnon et Mathieu, à paraître). Reprenant en partie les enseignements du philosophe Daniel Innerarity (2009), nous soutenons que dans son entendement le plus simple, le concept de l'agir hospitalier renvoie à la recherche d'équilibres ponctués entre deux dispositions qui peuvent parfois entrer en conflit. En bref, « l'agir » consiste en la capacité d'action, pour quelqu'un ou pour une institution donnée, sur son environnement, et son caractère « hospitalier », provenant du latin médiéval *hospitalarius*, désigne la propension à « accueillir autrui ». L'agir hospitalier, c'est accepter l'imprévu et l'incertitude devant la contingence que génère la diversité (profonde). En bref, il s'agit ainsi d'une combinaison des principes de la « modération » chez Montesquieu, mais aussi de la « dignité » chez Hume et de la « justice » chez Rawls (Gagnon, 2011, p. 178-186).

Ce que nous appelons dans ces pages la dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational se réclame d'une dynamique normative similaire. Ce faisant, l'agir fédéral en contexte multinational, c'est aussi accepter de ne pas pouvoir contrôler unilatéralement l'environnement social et politique, et être à la recherche du compromis et de l'équilibre pour gérer les conflits inhérents au vivre-ensemble. Plus précisément, en contexte multinational, cela signifie pour le groupe majoritaire qu'il ne doit pas tenter de contrôler unilatéralement l'environnement social et politique qui caractérise l'État dans lequel il se déploie, et pour les nations minoritaires, cela signifie également d'accepter qu'elles doivent composer avec un ou plusieurs « autrui significatifs » dans leur légitime entreprise d'émancipation nationale.

Afin de conjuguer la dynamique de l'agir fédéral avec un schème de raisonnement qui permette d'orienter en conséquence les actions des institutions qui gouvernent les sociétés complexes, il apparaît porteur de puiser dans les mécanismes que Bhikhu Parekh (2006) propose pour penser l'édification des « valeurs publiques effectives » (*public operative values*). Tel que nous l'avons abordé au chapitre 1, Parekh propose une formule originale de dialogue (inter)culturel pour qu'on en vienne à concilier les particularismes identitaires et culturels avec une visée normative universelle, tout en dépassant les limites du monisme moral qui participe du libéralisme procédurier aveugle aux différences. Ultimement, d'un tel dialogue doivent émerger les valeurs publiques effectives. À l'issue du dialogue, un « contrat moral » émerge, et celui-ci doit être compris comme faisant état des valeurs publiques effectives. Celles-ci doivent ensuite trouver inscription dans les lois, dans les politiques publiques ou encore dans les textes constitutionnels (Parekh, 2006, p. 363). Ces valeurs publiques effectives doivent également constituer une partie intégrante de l'identité collective et de l'imaginaire politique de notre existence commune, et ainsi orienter l'esprit que prendront les relations entre les citoyens – et, pourrions-nous ajouter, les communautés nationales.

L'idée générale derrière cette notion de dialogue chez Parekh se comprend ainsi : lorsqu'un individu ou le représentant d'un groupe ethnoculturel ou national minoritaire fait une demande pour un quelconque traitement particulier ou différencié – une certaine norme asymétrique –, celui-ci doit convaincre la communauté politique large du bien-fondé de sa demande, et celle-ci doit recevoir les arguments présentés de bonne foi (Parekh, 2006, p. 136). Si le demandeur s'en montre incapable, la communauté politique doit rejeter la demande. À l'inverse, s'il se montre persuasif et que son argumentaire est satisfaisant aux yeux des autres participants, on doit modifier en conséquence l'appareil des valeurs publiques effectives, celles-ci étant entendues comme dynamiques, ou plutôt comme des « points fixes, mais provisoires » (Rawls, 2007, 2009).

Dans l'esprit de la théorie de Parekh, le dialogue cherche à faire en sorte que les appartenances culturelles – et sociétales – ne soient pas vécues comme des identités cadennassées. Un peu à la manière de la « raison publique » chez Rawls (2004), les demandes doivent toujours se présenter et se justifier devant les autres citoyens, de tous les groupes présents. Cela encouragerait les cultures à remettre en cause les fins qu'elles pourraient autrement percevoir comme sacrées ou intouchables (Phillips, 2007). En même temps, puisque tous sont appelés à participer au dialogue⁶⁵ et à la formation du socle des valeurs constitutives de l'identité commune – ou fédérale – cela vient consolider l'unité de la communauté politique large (Tully, 1995). En effet, il s'agit des éléments clés pour penser l'association politique au titre de « communauté de communautés et d'individus » (Parekh, 2006) – par rapport à la fédération canadienne, nous pourrions reformuler cela plus justement en tant que projet pour une fédération multinationale. Autrement dit, nous pouvons soutenir avec Parekh que l'identité fédérale sera partagée, car tous participent au « contrat moral » qui lui donne sa forme, mais aussi parce que le schème

65. Minimalemt par l'intermédiaire d'un représentant.

de raisonnement pour y arriver favorise l'émergence et la consolidation d'un lien de confiance entre les différents partenaires de l'association politique (Karmis et Rocher, 2012 ; Russell, 2012).

Ainsi, il apparaît porteur et surtout légitime d'exiger des représentants politiques en contexte multinational qu'ils redynamisent la norme en matière de vivre-ensemble selon la perspective de l'« agir fédéral », en reconnaissant au moins deux pôles identitaires et d'intégration principaux – groupe majoritaire, nation minoritaire –, tout en reconnaissant proprement les minorités ethnoculturelles présentes et arrivantes. À partir de ce schème de raisonnement, nous nous efforcerons dans le prochain chapitre de cerner trois ensembles de conditions – pour la nation fragile québécoise, pour les nations autochtones fragiles et pour le groupe majoritaire dans le Canada anglophone – qu'une fédération multinationale devrait inscrire à son ordre constitutionnel afin de vivre selon les principes de l'« agir fédéral ».

CHAPITRE 6

LES CONDITIONS POUR UNE DYNAMIQUE DE L'AGIR FÉDÉRAL EN CONTEXTE MULTINATIONAL

Au chapitre précédent, nous avons d'abord défini ce que nous entendons par « nations fragiles », appréhendant alors leurs dimensions subjectives et « imaginaires », puis celles qui sont plus objectives et institutionnelles. On doit donc comprendre la fragilité d'une nation comme un phénomène participant d'un continuum de degrés et non pas d'une logique binaire du tout ou rien. De plus, il est pertinent de rappeler que la fragilité relative d'une nation, tant subjective qu'objective, n'est pas une fatalité ou quelque chose qu'une communauté nationale ne saurait surmonter. En fait, il s'agit d'une réalité avec laquelle les démocraties libérales complexes doivent impérativement apprendre à composer. Autrement dit, il est à la fois possible et nécessaire que les démocraties multinationales, qui plus est les fédérations multinationales, apprennent à « accommoder » leur diversité sociétale profonde et constitutive (Taylor, 1994 ; Resnick, 2012). En effet, si l'on suit le schème de raisonnement exposé au chapitre

précédent, qui rejette un libéralisme procédurier aveugle aux différences au profit d'un libéralisme hospitalier envers la diversité, les ensembles étatiques multinationaux ont le devoir moral et politique d'accommoder le désir des nations minoritaires et des peuples autochtones de s'émanciper politiquement et culturellement. Généralement, cette émancipation passera par le prisme d'une certaine autonomie gouvernementale ou autodétermination politique, c'est-à-dire la consolidation d'un espace légal et politique qui permet le développement institutionnel de cultures sociétales minoritaires.

Reconnaissant les traumatismes historiques, ou plus largement les imaginaires de la fragilité qui guettent les représentations politiques de ces minorités sociétales internes, il faut maintenant penser, par l'entremise de la dynamique de l'agir fédéral, les conditions à partir desquelles une fédération multinationale peut effectivement leur permettre de s'émanciper. Néanmoins, puisque la fragilité constitutive d'une nation minoritaire comme le Québec ne participe pas exactement de la même dynamique que celle qui est exprimée par les peuples autochtones au Canada, nous ne saurions prévoir «une» solution ou «une» seule politique pour tous. Ce faisant, tout au long de ce chapitre nous creuserons les vecteurs de l'asymétrie constitutionnelle qui pourraient et devraient être à l'œuvre dans une fédération multinationale tel le Canada. De même, comme le soulignent à juste titre les penseurs du fédéralisme (Watts, 1966 ; Elazar, 1987, p. 64), si les conditions des minorités sociétales internes vont largement dans le sens de l'autonomie politique (*self-rule*), il faut cependant réfléchir également aux conditions qui favorisent en retour la gouvernance partagée (*shared-rule*), l'unité, la stabilité politique ainsi que la solidarité fédérale.

Cerner le plus précisément possible cet ensemble diversifié et asymétrique de «conditions» pour un vivre-ensemble hospitalier envers la diversité sociétale profonde et constitutive d'une fédération multinationale est précisément l'objet du présent chapitre. La fédération canadienne sera l'exemple à partir duquel nous penserons ces conditions. Cela dit, l'objectif est d'en venir

à exposer la logique d'une culture fédérale multinationale qui témoignerait d'une avenue politique possible et raisonnable pour les comparables significatifs du Canada.

Pour reprendre la formule de James Tully (1995), la fédération canadienne est effectivement constituée d'une «étrange multiplicité». La diversité sociétale constitutive du Canada comprend minimalement un groupe majoritaire anglophone – lui-même traversé par une impressionnante diversité ethnoculturelle –, une nation minoritaire territorialement concentrée dans la province de Québec – elle aussi traversée par une diversité ethnoculturelle majeure, comprenant à la fois une minorité nationale anglophone, des peuples autochtones ainsi que des minorités issues de l'immigration –, et une soixantaine de nations autochtones regroupées en quelque 663 communautés dispersées un peu partout sur le territoire canadien (Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA], 1993). Ces trois composantes sociétales distinctes posent un défi de taille pour penser et appliquer les conditions de l'«agir fédéral» à la fédération canadienne (Gagnon et Laforest, 1993).

Le propos de ce chapitre sera divisé en trois parties. Premièrement, embrassant la logique d'un fédéralisme multinational par l'intermédiaire d'un libéralisme hospitalier envers la diversité ([chapitre 5](#)), nous nous intéresserons aux défis qui guettent une nation fragile minoritaire. Plus précisément, embrassant le point de vue de la nation fragile québécoise, nous nous interrogerons à savoir quelles sont les conditions nécessaires pour que la dynamique de l'agir fédéral permette son émancipation dans le cadre de la fédération canadienne. Deuxièmement, dans la foulée des travaux de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015), nous nous intéresserons de manière similaire aux défis qui interpellent les peuples autochtones au Canada. Leur fragilité constitutive étant le résultat d'une dynamique quelque peu différente de celle d'«une» nation minoritaire territorialement concentrée comme c'est le cas pour le Québec, il faut penser autrement les conditions permettant l'émancipation des peuples autochtones. Plus précisément, nous nous interrogerons pour savoir comment concilier une juste reconnaissance de l'identité et des revendications légitimes des peuples autochtones avec l'ordre

politique et constitutionnel canadien. En retour, nous pouvons souligner à nouveau que la légitimité de l'ordre politique et constitutionnel canadien n'est pas inconditionnelle. Notamment, elle est fonction de sa capacité à instaurer un environnement au sein duquel tous les partenaires de l'association politique sont traités en tant qu'égaux. Enfin, troisièmement, ayant discuté des conditions pour que les diverses composantes minoritaires de la diversité sociétale constitutive de la fédération canadienne puissent s'émanciper au sein de l'ordre juridique et politique, nous nous intéresserons aux conditions du groupe majoritaire. Celui-ci, évidemment lui-même traversé par une diversité ethnoculturelle majeure, peut raisonnablement et légitimement revendiquer que l'aménagement politique qui participe de la dynamique de l'« agir fédéral » tienne compte de l'unité et de la stabilité de l'association politique ainsi que de la solidarité fédérale (Norman, 2001, p. 107). Autrement dit, la dernière section de ce chapitre s'intéressera aux éléments qui permettraient à une fédération multinationale comme le Canada, qui reconnaîtrait et mettrait en place les conditions des peuples autochtones et d'une nation minoritaire québécoise, de consolider l'unité fédérale et la stabilité de son projet politique englobant.

6.1. LES CONDITIONS DE LA NATION MINORITAIRE QUÉBÉCOISE

Tel que le collègue Dave Guénette et moi-même l'avons défini (Mathieu et Guénette, à paraître), le Québec est une nation fragile minoritaire qui évolue dans le contexte d'une fédération (multinationale). Comme nous l'avons indiqué au [chapitre 5](#), les nations de cette catégorie sont « fragiles », d'un point de vue institutionnel ou objectif, car elles ne disposent pas nécessairement de l'ensemble des leviers juridiques, constitutionnels et politiques qui leur permettraient de développer et idéalement de consolider leur culture sociétale. Rappelons qu'une culture sociétale renvoie à l'ensemble des institutions sociales, politiques et juridiques qui permettent généralement aux communautés politiques de « faire société », c'est-à-dire de favoriser une vie citoyenne et démocratique équitable et un vivre-ensemble pacifique (Kymlicka, 2001a; Thériault, 2007). Suivant la théorisation

de Will Kymlicka (2001a, p. 34), on retiendra aussi qu'une culture sociétale s'exprime généralement par une langue particulière, qui est aussi territorialement concentrée dans un espace défini – soit deux caractéristiques que les nations minoritaires possèdent, mais qui la plupart du temps échappent trop souvent aux peuples autochtones. En effet, plusieurs des institutions par lesquelles les peuples autochtones peuvent réalistement développer et consolider leurs cultures sociétales dépassent les communautés regroupées dans les réserves ou les municipalités autochtones. Pour cette raison, nous parlerons de cultures sociétales autochtones multiscalaires. C'est en ce sens qu'il apparaît difficile de traiter de la fragilité des nations minoritaires et des nations autochtones sous un même angle d'analyse. Penser les conditions pour une autonomie gouvernementale qui permette aux nations autochtones de développer et de vivre leur citoyenneté de première proximité n'engage pas aux mêmes moyens que ceux que nous dégagerons pour la nation fragile québécoise.

Généralement, les nations minoritaires ne sont pas entièrement autonomes pour réaliser leur désir de consolider les fondements institutionnels et symboliques qui leur permettent de « faire société ». En effet, elles évoluent dans un ordre politique et constitutionnel qui les dépasse et les englobe à la fois. C'est pourquoi la vaste majorité, si ce n'est la totalité des fédérations et autres entités multinationales demeurent empreintes, jusqu'à un certain point, d'une dynamique de domination du groupe majoritaire à l'égard des minorités (Gagnon, 2008 ; Resnick, 2012, p. 73-74). Nous dirons cependant de la dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational qu'elle doit nécessairement se déployer de manière que l'ordre constitutionnel en vigueur permette sans ambiguïté à la ou aux nations minoritaires fragiles présentes de développer et de consolider de manière autonome leur propre culture sociétale (Nootens, 2016, p. 141).

Dave Guénette et moi-même avons développé l'idée d'un *Index des cultures sociétales* (ICS) qui permet d'observer et de comparer différents ensembles étatiques multinationaux selon la capacité des nations fragiles à développer leur culture sociétale à partir de leurs institutions autonomes (Mathieu et Guénette, à

paraître). Suivant les enseignements de Ronald Watts (1996, p. 2), comparer ainsi différentes fédérations ou entités multinationales sur l'*Index* permet de retracer les causes et les éléments qui sont gages d'équité dans le fonctionnement des fédérations multinationales, et à l'inverse ce qui semble poser particulièrement problème.

Dans ce qui suit, nous reviendrons sur les six leviers juridico-constitutionnels que nous avons déterminés au titre de variables constitutives de l'ICS – c'est-à-dire : 1) reconnaissance nationale ; 2) droits linguistiques ; 3) compétences en matière d'immigration et d'intégration ; 4) autonomie fiscale ; 5) autodétermination interne ; et 6) autodétermination externe. Celles-ci trouvent toutes ancrage dans l'ordre constitutionnel. Cela nous apparaît cohérent puisque, malgré le fait que le dynamisme d'une culture sociétale s'apprécie à l'aune d'une sociologie politique, les fondements institutionnels qui *a priori* permettent un tel dynamisme s'inscrivent nécessairement dans la distribution des compétences législatives et exécutives entre les divers ordres de gouvernement d'une fédération (Watts, 2007, p. 234 ; Burgess et Gagnon, 2014) – pour la fédération canadienne, surtout les articles 91 à 95 de la Loi constitutionnelle de 1867. Suivant le schème de raisonnement du libéralisme hospitalier envers la diversité esquissé au chapitre précédent, nous défendrons, d'un point de vue normatif, les raisons pour lesquelles les autres partenaires de la fédération canadienne devraient accepter d'inscrire à l'ordre constitutionnel un ensemble de conditions venant de la perspective de la nation fragile québécoise. Seulement là, l'« agir fédéral » saurait fournir les jalons constitutionnels afin d'être pleinement hospitalier envers les nations minoritaires fragiles en contexte multinational. Les éléments que nous présenterons ci-dessous cherchent à approfondir une dynamique asymétrique entre les ordres de gouvernements – fédéral et provincial – au Canada. Il est pertinent de souligner que cette asymétrie souhaitée n'aspire pas à créer deux ou plusieurs communautés politiques « inégales » au sein de la fédération canadienne, mais bien à permettre de dégager un espace de liberté, d'autonomie et d'émancipation tant culturelle que politique pour l'ensemble de la diversité sociétale constitutive de l'association politique.

Nous pouvons aussi souligner le fait que les six conditions qui suivent – c'est également le cas pour les conditions eu égard aux peuples autochtones et au groupe majoritaire – s'inscrivent toutes en accord avec les quatre principes qui fondent la nature du régime politique canadien selon la Cour suprême du Canada, dans son *Renvoi relatif à la sécession du Québec* rendu en 1998. Ces principes sont le fédéralisme, la démocratie, le constitutionnalisme et la primauté du droit, puis le respect des droits des minorités. Bien sûr, les conditions que nous proposerons appellent à un changement de l'ordre constitutionnel canadien, voire à un bouleversement de celui-ci que certains jugeront sans doute majeur. Toutefois, ces changements ont pour vocation de s'inscrire dans l'évolution naturelle d'un ordre constitutionnel. Un peu à l'image de la métaphore de la Constitution vue comme un arbre vivant qui est nettement enraciné dans l'histoire et participe d'un « écosystème » particulier, nous considérons que de nouvelles branches peuvent toujours apparaître, se distancier, s'entrecroiser, voire se chevaucher par endroits (Brouillet et Gagnon, à paraître).

Bien entendu, dans la pratique, il faut accepter que des aménagements constitutionnels puissent ne répondre que partiellement aux conditions que nous présenterons dans les paragraphes qui suivent. Il faudra alors convaincre nos « autres significatifs » d'aller de l'avant et d'investir encore plus cette direction. Cependant, il serait contreproductif d'interpréter ce cadre analytique dans l'esprit d'une logique du « tout ou rien ». Après tout, la « fédération parfaite » n'existe pas (Laforest, 2014, p. 132 ; 1998). La présente démarche devrait plutôt être comprise comme un moyen en vue d'investir la dynamique de l'« agir fédéral », tout en gardant toujours en tête le contexte dans lequel on se trouve.

6.1.1. La reconnaissance nationale

La première condition est à la fois symbolique et politique, c'est celle de la « reconnaissance nationale ». En nous inspirant du philosophe Charles Taylor (1992, 1994, p. 42), nous soutenons qu'une identité nationale s'exprime et s'entretient de manière dialogique, et que la non- ou mal-reconnaissance de son identité distincte de la part d'un autrui significatif consiste en un

tort moral sérieux. Le sérieux de ce tort, qui s'exprime alors par le sentiment d'une carence de reconnaissance (Seymour, 2010) ou d'un exil intérieur (Laforest, 2014), a des conséquences majeures sur la capacité des nations minoritaires à gérer et à traiter de manière raisonnable et équitable leurs propres minorités (Wimmer, 1997) – nous reviendrons en détail sur cette question au [chapitre 7](#). En bref, en n'étant pas reconnu dans sa spécificité par ses autrui significatifs, c'est-à-dire les autres partenaires de la fédération, la nation minoritaire peut en venir à la conclusion selon laquelle le fait de reconnaître les composantes de sa propre diversité interne participe à fragiliser ses « fondements symboliques ». C'est du moins l'impression que nous gardons de l'épisode de la « crise des accommodements raisonnables » au Québec, en 2007-2008 (Bouchard et Taylor, 2008 ; Gagnon, 2010 ; Mathieu et Laforest, 2016 ; Gagnon et St-Louis, 2016). Concrètement, une nation fragile peut alors légitimement revendiquer devant ses partenaires une mention de reconnaissance à son égard au sein de l'ordre constitutionnel, de même qu'insister pour obtenir certains pouvoirs particuliers au sein de l'État afin de cultiver sa spécificité nationale (des formes quelconques d'asymétrie constitutionnelle).

6.1.2. Les droits linguistiques

Deuxièmement, il s'agit des conditions en matière de « droits linguistiques ». Nous appréhendons ici la langue comme une manière d'« agir », laquelle reflète, ou a pour vocation de refléter, une certaine identité culturelle (Carlà, 2007). De même, c'est ultimement par une langue commune et standardisée que la culture sociétale peut être diffusée et partagée (Gellner, 2008, p. 26), et que la communauté nationale peut en venir à s'« imaginer » comme telle (Anderson, 2006, p. 44-45). C'est également par une langue particulière que s'institutionnalise une communauté nationale et qu'elle éduque sa jeunesse, ses futurs citoyens (Anderson, 2006, p. 115-116). En un mot, la capacité de « faire société » et de fonctionner collectivement par l'intermédiaire d'une culture sociétale, pour une nation minoritaire fragile, dépend grandement de la présence de certaines protections

juridiques en matière linguistique⁶⁶ (Gagnon, 2000 ; Kymlicka, 2001a, p. 71 ; Thériault, 2007). À ce propos, José Woehrling et Pierre Noreau (2005, p. 127-128) soulignent que « pour qu'une langue minoritaire puisse être maintenue et transmise, il faut qu'elle puisse être enseignée, ou mieux encore servir de langue d'enseignement ». Concrètement, une nation fragile peut alors légitimement revendiquer devant ses partenaires la possibilité de choisir sa langue officielle et d'en faire la langue prédominante au sein de son système d'éducation.

6.1.3. Les compétences en matière d'immigration et d'intégration

La troisième condition a trait aux « compétences en matière d'immigration et d'intégration ». D'abord, la nation minoritaire doit pouvoir exercer un contrôle sur le volume de l'immigration arrivant sur son territoire, de sorte que la communauté nationale soit en mesure d'intégrer ses nouveaux arrivants de manière raisonnable et équitable (McGarry, 1998 ; Kymlicka, 2001a, p. 285). Cela semble aller de soi pour une communauté nationale majoritaire ou souveraine. Or il est raisonnable d'insister pour qu'une nation minoritaire puisse également contrôler le flux de nouveaux arrivants qui participeront au dynamisme de sa culture sociétale et de sa vie politique commune. D'égale importance, la nation minoritaire doit pouvoir exercer un contrôle sur les termes de l'intégration, sans quoi les nouveaux arrivants pourraient *a fortiori* s'intégrer uniquement à la culture majoritaire (Carens, 1995 ; Kymlicka, 2001a, p. 285-286 ; Boucher, 2016b, p. 28), ce qui, par la force de la raison, en viendrait à affaiblir les institutions de la culture sociétale de la nation fragile. Par exemple, gardant en tête la situation du Québec au sein du Canada, il apparaît fondamental que le Québec puisse insister pour que les nouveaux arrivants s'intègrent à « sa » culture sociétale et non pas uniquement à la culture sociétale anglo-canadienne. Sinon, il semble clair que les fondements symboliques de la nation minoritaire ne sauraient demeurer dynamiques et pénétrer d'une quelconque manière les imaginaires de toutes les citoyennes et

66. Comme dans toute règle générale, on trouve ici des exceptions. Par exemple, on peut qualifier l'Écosse de nation fragile, néanmoins l'enjeu linguistique ne recouvre plus une telle dimension.

de tous les citoyens qui s'installent au Québec. Concrètement, une nation minoritaire fragile peut alors légitimement revendiquer devant ses partenaires le pouvoir d'établir sa propre politique générale en matière d'immigration et d'intégration, et d'exercer un pouvoir sur la sélection de ses immigrants. Nous ferons une proposition plus détaillée qui va dans cette direction au chapitre 7.

6.1.4. L'autonomie fiscale

La quatrième condition se rapporte à l'« autonomie fiscale ». Celle-ci, pour une nation fragile, est d'une importance fondamentale afin que la nation minoritaire ait ses propres moyens pour financer ses programmes publics et consolider sa culture sociétale (Watts, 1996, p. 39 ; McEwen, 2006, p. 252 ; Gagnon, 2011, p. 139). Plus généralement, l'autonomie fiscale constitue, pour une nation fragile, une condition nécessaire pouvant lui permettre de réaliser son plein épanouissement en tant qu'entité nationale distincte, notamment sur le plan du filet social de l'État-providence (Béland et Lecours, 2004, 2006 ; Benedikter, 2008, p. 108 ; Noël, 2009, p. 276). Concrètement, en s'inspirant notamment de l'attitude de Claude Ryan (1999) face aux rapports entre le Québec et l'ordre gouvernemental fédéral, il est raisonnable de soutenir qu'une nation minoritaire fragile peut légitimement revendiquer devant ses partenaires le pouvoir de percevoir ses propres taxes et impôts, mais également le droit de faire partie d'un système de redistribution interne des recettes fiscales au sein de la fédération – à l'image du programme canadien de péréquation.

6.1.5. L'autodétermination interne

La cinquième condition concerne l'« autodétermination interne ». Puisqu'une nation fragile fait partie d'un ensemble multinational, elle doit être habilitée à entamer des négociations ou des discussions sur l'ordre constitutionnel en vigueur, tout comme elle doit être en mesure d'influencer le processus constituant, en toute cohérence avec son besoin d'autodétermination interne. En tant que « pouvoirs constituants », les autres membres-partenaires de l'ensemble multinational ont alors le devoir de tenir compte des demandes légitimes de la nation minoritaire fragile

(Woehrling, 1999, p. 19 ; Nootens, 2016, p. 137). En effet, si ce n'est pas le cas, la fragilité de la nation se voit amplifiée d'une « structure de domination », ou « camisole de force » (Tully, 1996, p. 16 ; Pettit, 1997). Concrètement, et non sans lien avec les conclusions du *Renvoi relatif à la sécession du Québec* de la Cour suprême du Canada (1998), il est raisonnable de soutenir qu'une nation minoritaire fragile peut légitimement revendiquer devant ses partenaires la capacité d'amorcer une révision de la Constitution, de même que d'obtenir un droit de veto dans le cadre du processus constituant – du moins, minimalement eu égard à toutes les questions qui touchent directement la nation fragile.

6.1.6. L'autodétermination externe

Enfin, la sixième condition est l'« autodétermination externe ». Comme le rappelle Alain Dieckhoff (2001, p. 348 ; Tully, 2001, p. 2-3), la présence d'une diversité sociétale dans un ensemble étatique multinational engendre son lot d'instabilité et de tensions politiques. Toutefois, cette « incertitude » doit être perçue comme inhérente au vivre-ensemble démocratique dans un ensemble multinational (Kymlicka, 2001a, p. 118 ; Burgess, 2006, 2009 ; Gagnon, 2008). Ultimement, il semble raisonnable d'accorder à une nation minoritaire fragile, alors en carence de reconnaissance et dont l'accès légal aux piliers fondamentaux pour la consolidation de sa culture sociétale apparaît comme insuffisant, le droit légitime d'entamer un exercice démocratique pour une éventuelle sécession, et ce, dans l'esprit général du droit à l'autodétermination des peuples (Weinstock, 2001 ; Parent, 2011 ; Gagnon, 2011, p. 5 ; Sanjaume-Calvet, à paraître). Ce dernier levier juridico-constitutionnel est donc celui de l'option ultime, lorsqu'on se trouve face à un ordre constitutionnel stérile (Norman, 2006, p. 77). Concrètement, une nation minoritaire fragile peut alors légitimement revendiquer devant ses partenaires le droit d'organiser une consultation populaire sur son territoire, puis exiger de la part de l'ordre constitutionnel la reconnaissance de son droit de faire sécession, et ce, que des conditions s'imposent ou non.

* * *

Les lecteurs de ces lignes auront certainement compris que la fédération canadienne est, jusqu'à un certain degré, hospitalière envers la nation minoritaire fragile qu'est le Québec (Mathieu et Guénette, à paraître). Cependant, force est de constater qu'elle n'est tout de même pas dépourvue de certains dispositifs politiques et constitutionnels marqués par un esprit de domination du majoritaire. En bref, sur le plan de la reconnaissance nationale, on pourrait parler d'une reconnaissance partielle. Il y a bel et bien des éléments de reconnaissance du Québec comme société distincte dans l'ordre constitutionnel canadien – par exemple les articles 93, 94 et 133 de la Loi constitutionnelle de 1867 –, tout comme on observe une certaine asymétrie *de facto*, mais pas *de jure*, en faveur du Québec – pensons à l'article 41d) de la Loi constitutionnelle de 1982 qui assure une protection de la présence de trois juges du Québec sur le banc de la Cour suprême. Aussi, le Québec a fait l'objet de deux mentions de reconnaissance – comme société distincte et nation⁶⁷ – à la Chambre des communes, mais sans que cela ne soit formalisé *de jure* par le pouvoir constituant.

En matière de droits linguistiques, le Canada se trouve à être plutôt hospitalier envers la nation fragile québécoise. Malgré les changements apportés par la révision constitutionnelle, qui « banalisent » en quelque sorte l'esprit énoncé du législateur (Poirier, 2016), l'Assemblée nationale du Québec a tout de même adopté en 1977 la Loi 101, la *Charte de la langue française*, qui proclame à son article premier que « [l]e français est la langue officielle du Québec ». En pratique, force est de constater cependant que la *Charte canadienne des droits et libertés* contribue significativement à encadrer et « à limiter la marge de manœuvre de l'État québécois en matière de politique d'aménagement linguistique » (Rocher, 2013, p. 123), et plus largement en matière de toute politique à visée collective pour le Québec. Enfin, la Loi 101 a tout de même permis de faire du français la langue de la justice, de l'administration, du travail, du commerce et de l'enseignement. Le français est donc indéniablement la langue dominante au Québec.

67. Le 27 novembre 2006, la Chambre des communes à Ottawa a adopté la motion suivante : « Que cette Chambre reconnaisse que les Québécois et les Québécoises forment une nation au sein d'un Canada uni. »

En ce qui concerne les compétences en matière d'immigration et d'intégration, il est avisé de parler d'une hospitalité partielle⁶⁸ (Brun et Brouillet, 2002, p. 55-66). Nous y reviendrons plus en détail au chapitre 7, mais nous pouvons déjà noter qu'en ce domaine, l'image reprise par Laforest (2014) selon laquelle les provinces sont *grosso modo* perçues comme les gouvernements «*junior*» face au gouvernement fédéral «*senior*» est tout à fait appropriée. En effet, qualifiant d'une «*précarité constitutionnelle absolue*» les pouvoirs québécois en matière d'immigration, Henri Brun et Eugénie Brouillet affirment à juste titre que la Constitution du Canada «*est articulée de manière à permettre au Parlement fédéral et au gouvernement du Canada d'exercer s'ils le souhaitent la plénitude de la compétence étatique en matière d'immigration*» (2002, p. 86).

Pour ce qui est du levier juridico-constitutionnel de l'autonomie fiscale, le Québec évolue dans un contexte assez hospitalier envers sa différence (art. 92 (2) de la Loi constitutionnelle de 1867; art. 36 de la Loi constitutionnelle de 1982). Le Québec peut effectivement percevoir ses propres taxes et impôts à partir de ses institutions autonomes, et ce, afin de poursuivre des «*objectifs provinciaux*». De même, contrairement à d'autres compétences constitutionnelles partagées entre les divers ordres de gouvernements – en matière d'immigration et d'intégration, par exemple –, l'interprétation jurisprudentielle qui prévaut au pays laisse croire que des «*lois fiscales fédérales et provinciales dans un même champ ne peuvent pratiquement pas être incompatibles*» (Brun, Tremblay et Brouillet, 2014, p. 485). Aussi, soulignons que le Québec bénéficie du système canadien de redistribution interne des recettes fiscales (système de la péréquation), selon lequel l'État central s'engage à faire des paiements «*propres à donner aux gouvernements provinciaux des revenus suffisants pour les mettre en mesure d'assurer les services publics à un niveau de qualité et de fiscalité sensiblement comparables*»

68. Pour André Burelle (1995, 2005), qui était présent lors des négociations sur l'aménagement de l'ordre constitutionnel au temps du rapatriement de la Constitution, en 1982, le Québec, comme les autres provinces, jouit d'une latitude suffisante en la matière. D'un point de vue pratique, son interprétation est raisonnable. Cela dit, sur le plan du droit constitutionnel *in abstracto*, elle semble manquer de profondeur analytique.

(art. 36, Loi constitutionnelle de 1982). Selon le politologue Alain Noël, il faut tout de même reconnaître la présence d'un certain déséquilibre fiscal entre Ottawa et les provinces. Ce déséquilibre serait amplifié par le « pouvoir de dépenser » du fédéral, lequel n'est toutefois possible « que parce que le gouvernement fédéral dispose de ressources dont il n'a pas besoin pour assumer les responsabilités associées à ses propres compétences » (Noël, 2008, p. 23). Dans les faits, force est tout de même de constater que le Québec s'en sort plutôt bien face à ce déséquilibre fiscal. En effet, en 2017-2018, au titre des principaux transferts du fédéral envers les provinces, le Québec recevra 11,081 milliards de dollars en péréquation, sur un budget total à diviser entre les provinces qui grimpe à 18,254 milliards de dollars (Ministère des Finances du Canada, 2017).

En ce qui a trait à l'autodétermination interne, le Québec bénéficie d'un ancrage considérable (art. 46 (1) de la Loi constitutionnelle de 1982), bien que le droit de veto du Québec sur les révisions constitutionnelles ne s'étende pas à toutes les matières qui le concernent directement (art. 38 et 42 de la Loi constitutionnelle de 1982). En effet, pour toutes les matières qui *a*) requièrent l'unanimité des provinces et du Parlement fédéral afin d'être révisées et d'entrer en vigueur⁶⁹ et *b*) portent sur les arrangements spéciaux qui concernent le Québec⁷⁰, celui-ci dispose *de facto* d'un droit de veto. Pour toutes les autres questions, soit celles qui tombent sous l'égide de la procédure normale de l'article 38 de la Loi constitutionnelle de 1982 – comme le partage des compétences et les droits et libertés de la personne –, l'accord du Québec n'est pas nécessaire. Sur un autre plan, tel que le montre Dave Guénette (2016, p. 46), le Québec jouit néanmoins d'un droit d'initiative formel au sein du processus de révision de la Constitution canadienne – et ce, au même titre que le Sénat, la Chambre des communes et les autres assemblées législatives provinciales.

69. Voir la *Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*, 1982, c. 11 (R.-U.), art. 41.

70. Voir la *Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*, 1982, c. 11 (R.-U.), art. 43.

Enfin, en matière d'autodétermination externe, les observateurs du monde entier se tournent vers la dynamique Québec-Canada pour y voir un exemple en la matière (Brie, 2016). Le *Renvoi relatif à la sécession du Québec* de la Cour suprême du Canada apparaît assez équilibré et hospitalier envers la nation fragile québécoise (Tully, 2001, p. 7). Brièvement, en 1998, en réponse au référendum de 1995 sur la souveraineté de la province, le gouvernement canadien a demandé à la Cour suprême si le Québec pouvait, en vertu du droit constitutionnel canadien et du droit international, faire sécession du reste du Canada. Dans son jugement, la Cour suprême a affirmé que

[l]e rejet clairement exprimé par le peuple du Québec de l'ordre constitutionnel existant conférerait clairement légitimité aux revendications sécessionnistes, et imposerait aux autres provinces et au gouvernement fédéral l'obligation de prendre en considération et de respecter cette expression de la volonté démocratique en engageant des négociations » (Cour suprême du Canada, 1998, § 88).

En ce sens, nous pouvons dégager de ce renvoi non seulement la reconnaissance du droit du Québec de faire sécession, mais également trois éléments qui devraient l'accompagner, soit une question claire, une réponse claire et la tenue de négociations entre les partenaires sur le processus de sécession. Mais au contraire, il est difficile de voir autre chose que mauvaise foi et dynamique de domination dans la Loi sur la clarté que s'est empressée d'adopter la législature fédérale au lendemain du renvoi de la Cour suprême (Gagnon et Mathieu, à paraître). Or, nettement, l'esprit de cette loi, qui accorde *in fine* au seul Parlement de l'État central le droit de juger de ces trois critères, est celui d'une camisole de force (voir Tully, 1996).

L'ensemble des conditions que nous proposons de mettre de l'avant dans une dynamique de l'« agir fédéral » pour que la nation fragile québécoise puisse s'émanciper au sein de l'association politique canadienne – afin de corriger les « déficits fédératifs » en matière de fédéralisme multinational que nous venons d'exposer dans les paragraphes précédents – peut très bien s'inscrire dans une révision asymétrique des compétences attribuées aux ordres de gouvernement fédéral et provincial. En outre, il semble que ces

conditions suivent un esprit fédéral et démocratique qui reconnaît le constitutionnalisme et la primauté du droit, tout comme cela aspire à s'opérer dans le plus grand respect de la dignité des minorités. Il s'agit d'une culture fédérale que se sont par ailleurs efforcés de mettre de l'avant plusieurs penseurs et acteurs politiques au Canada. Entre autres, pensons au trio de la Conférence de Québec de 1864 que sont George-Étienne Cartier, Alexander T. Galt et Thomas D'Arcy McGee ; aux principes du fédéralisme qu'exposa l'ancien ministre responsable des relations intergouvernementales du Québec, Benoît Pelletier (2010, p. 26), ou encore Claude Ryan (1999) ; sans oublier les Henri Bourassa et André Laurendeau (LaSelva, 1996 ; Lapointe-Gagnon, 2013 ; Laforest, 2014 ; Laforest et Mathieu, 2016).

Les conditions de la nation fragile québécoise étant exposées, abordons maintenant les conditions des peuples autochtones. Puisque jusqu'ici nous n'avons que survolé les problématiques précisément autochtones, permettez-nous d'entamer cette deuxième sous-section par un bref retour sociologique, politique, juridique et historique de la situation des Premières Nations qui évoluent au Canada.

6.2. LES CONDITIONS DES PEUPLES AUTOCHTONES

Selon la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), qui a publié son rapport final en 1996, le Canada compte une soixantaine de nations autochtones, qu'on peut ensuite décomposer en quelque 600 communautés autochtones qui se retrouvent un peu partout sur le territoire canadien. L'Assemblée des Premières Nations (APN) en dénombre 663 plus exactement (APN, 2016). Bien que certains contestent cette idée (Flanagan, 2000), il est courant d'aborder les nations autochtones au Canada au titre des « premiers peuples », en ce sens qu'ils occupaient déjà le territoire lorsque les puissances européennes « découvrirent » le continent américain. En Amérique comme ailleurs, le sort réservé à ces premiers peuples varie d'un pays à l'autre. Nous ne surprenons cependant pas le lecteur en avançant que la vaste majorité des traitements accordés aux peuples autochtones ont été en quelque sorte injustes. C'est d'ailleurs la Commission de vérité et

réconciliation du Canada qui, dans son Rapport final, qualifie le traitement réservé aux peuples autochtones, notamment en ce qui concerne l'institution des pensionnats autochtones, de « génocide culturel » (2015, p. 1).

Contrairement à la dynamique à l'œuvre aux États-Unis d'Amérique, certains droits particuliers aux peuples autochtones sont inscrits dans l'ordre constitutionnel canadien – ce qui leur confère un statut fondamental qu'une simple loi ordinaire émanant d'une assemblée législative ne saurait bouleverser (Leclair, 2013 ; Coyle, 2014). Cela n'est vrai, cependant, que depuis l'entrée en vigueur de la Loi constitutionnelle de 1982. Avant l'avènement de cette phase des relations entre les peuples autochtones et les autorités gouvernementales au Canada – laquelle perdure – on peut reconnaître trois autres périodes ou phases distinctes (CRPA, 1996, p. 39-41 ; Roy, 2015, p. 1-2). À noter que, selon la CRPA elle-même, « il arrive que ces étapes se chevauchent ou qu'elles ne débutent pas au même moment dans les différentes régions » (CRPA, 1996, p. 39).

La première phase serait celle des « deux mondes étanches », c'est-à-dire le moment où les puissances européennes s'installent graduellement sur le continent américain et commencent à entrer en contact avec les populations autochtones. L'ouvrage de David Hackett Fischer (2011) *Le rêve de Champlain* est remarquable pour s'immiscer dans l'univers des relations voulues et entretenues entre Samuel de Champlain et les populations autochtones sur les berges du Saint-Laurent à l'aube du XVII^e siècle. La deuxième phase est celle de « l'interaction et de la coopération », là où les colons européens entretiennent de nombreuses alliances avec les « sauvages » – alliances d'ailleurs formalisées par plusieurs traités de « nation à nation ». Pensons par exemple à la *Proclamation royale* de 1763 où le Souverain britannique indique qu'il « s'associe » avec les nations autochtones, leur promettant notamment de « n'accorder sous aucun prétexte des permis d'arpentage ni aucun titre de propriété » sur les « territoires indiens » (Affaires autochtones et du Nord du Canada [AANC], 2016). C'est ce genre de traité qui fait dire au juriste et politologue Peter H. Russell (1993 ; 2012) que le Canada n'a jamais « conquis » les premiers peuples.

Généralement, les Autochtones qui habitent le territoire canadien partagent aussi cette idée selon laquelle ils n'ont jamais été conquis par le Canada ou quelque puissance étrangère que ce soit (Aatami, 2002, p. 243).

C'est à juste titre que la CRPA définit cette phase comme celle des « interactions et de la coopération ». À peu près en même temps que la Proclamation royale, sous les directives de sir William Johnson, les peuples autochtones et les autorités britanniques ont signé ce qu'on reconnaît aujourd'hui comme le Traité de Niagara (Borrows, 1997, p. 155). Tel que l'indique Russell,

[e]n 1764, sir William Johnson, le surintendant britannique des Affaires indiennes du Nord, a rencontré approximativement 2000 chefs représentant vingt-quatre nations au Fort de Niagara. Le mandat de Johnson était de persuader les leaders autochtones de maintenir des relations avec les Britanniques sur la base de cette promesse incluse dans la Proclamation royale [ci-discutée]. Au cours d'une cérémonie très longue et très élaborée, Johnson, pour le compte de la Couronne britannique, ainsi que les chefs autochtones, au nom de leur nation, ont consenti à cette entente [le Traité de Niagara] de coexistence pacifique (Russell, 2012, p. 117).

Ainsi, un peu à la manière de l'Acte de Québec de 1774 pour les Canadiens français, le Traité de Niagara est appelé à jouer pour les peuples autochtones le rôle de fondement juridique et symbolique pour penser le Canada à travers le prisme de la fédération multinationale. En effet, les intentions hospitalières de sir William Johnson envers la diversité sociétale étaient claires, à l'occasion de la signature du Traité de Niagara. En témoignent ces quelques mots qu'il écrivit au commandant en chef britannique de l'Amérique du Nord, Thomas Gage :

Vous pouvez être certain qu'aucune des nations indiennes ne se déclarera jamais *sujet*, et elles refuseront toujours de se considérer à ce titre, tant et aussi longtemps qu'elles auront des terres où se réfugier. L'idée même de s'assujettir les terrorise profondément (cité dans Stone, 1865, p. 121)⁷¹.

71. Traduction libre de : « *You may be assured that none of the Six Nations or Western Indians ever declared themselves subjects, or will ever consider themselves in that light, while they have any men or an open country to retire to. The very idea of subjugation would fill them with horror.* »

Cela dit, l'évanescence de cette période de cohabitation fera place à une panoplie de mesures de domination du majoritaire (Coyle, 2011).

La troisième phase, selon la CRPA, en est une de « déracinement et d'assimilation ». Cette période est effectivement marquée par une dynamique de « marginalisation progressive des Autochtones pendant la phase de colonisation » (Roy, 2015, p. 2). Le déracinement à l'œuvre est à la fois au sens propre du terme, c'est-à-dire physique, mais il est également culturel. Qu'on pense à l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle de 1869, à l'Acte des sauvages de 1876 et de 1880, à l'Acte de l'avancement des sauvages de 1884, et même à la Loi sur les Indiens qui se consolide tout au long du XX^e siècle, la logique qui prévaut en est une selon laquelle les Autochtones sont porteurs d'une culture civilisationnelle inférieure – moralement, politiquement, juridiquement, etc. – à la civilisation chrétienne et européenne (Coyle, 2011, p. 618). Tout comme le recommanda Lord Durham à la suite des soulèvements des patriotes de 1837 et 1838 pour les Canadiens français, ces politiques se voulaient émancipatrices pour les peuples autochtones, cherchant à les débarrasser de leurs béquilles culturelles arriérées – c'était bien la mission des pensionnats pour les Autochtones. En ce sens, il apparaît évident que le Livre blanc sur la politique indienne de 1969 du gouvernement libéral fédéral repose sur la même logique à l'égard des peuples autochtones que le Rapport Durham de 1839 à l'égard des Canadiens français. Cela dit, les réactions – légitimes – des peuples autochtones au Livre blanc ont été si importantes qu'elles forcèrent le gouvernement fédéral à revoir sa stratégie relationnelle avec les Autochtones.

Cela mène à la quatrième et actuelle phase des relations entre les autorités gouvernementales du Canada et les Autochtones, celle que la CRPA nomme « négociation et renouveau ». Tel que l'indique Jean-Olivier Roy,

[i]l s'agit d'une véritable résurgence marquée par des gains à plusieurs niveaux. Soulignons d'abord le droit de vote au niveau fédéral en 1960 et dans les provinces à des dates quelque peu antérieures ou postérieures. Ensuite, des décisions favorables des tribunaux, notamment dans le contexte du développement hydroélectrique de la Baie James avec le jugement Malouf, mais

aussi dans la clarification de la notion de droits ancestraux, par les jugements *Calder*, *Sparrow*, *Van Der Peet* et *Powley*, et dans celle du titre aborigène, par les jugements *Delgamuukw* et *Tsilhqot'in*. Notons aussi les diverses ententes d'autonomie gouvernementale telles que la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et la Paix des braves au Québec et les diverses ententes d'autonomie gouvernementale ailleurs au Canada, comme l'entente avec les Nisga'as de la Colombie-Britannique ou la création du Nunavut, et les négociations dans le but d'en arriver à de telles ententes, au Québec et dans le reste du Canada. La reconnaissance des Autochtones et de leurs droits ancestraux dans la Loi constitutionnelle de 1982 constitua elle aussi un moment charnière, tout comme celle des peuples autochtones par le gouvernement de René Lévesque en 1985. Enfin, au niveau international, nous ne pouvons passer sous silence les actions entreprises à l'ONU, dont le résultat le plus évident est la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones adoptée par l'Assemblée générale en 2007, et signée par le Canada en 2010 (Roy, 2015, p. 8).

Or, depuis 1982, des droits ancestraux pour les peuples autochtones sont reconnus dans l'ordre constitutionnel canadien. À ce propos, l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 se lit comme suit :

Les droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés [...] Il est entendu que sont compris parmi les droits issus de traités [...] les droits existants issus d'accords sur des revendications territoriales ou ceux susceptibles d'être ainsi acquis.

Si la constitutionnalisation de ces droits les place au-dessus des simples lois ordinaires que peut adopter une législature élue, elle a aussi pour effet de circonscrire la manière dont ces droits peuvent être mobilisés – comme c'est le cas, à une autre échelle, avec la *Charte canadienne des droits et libertés* face à la marge de manœuvre du Québec en matière de protection linguistique (Rocher, 2013). Par exemple, il peut s'avérer très difficile, voire impossible dans certaines circonstances – pensons au cas des peuples autochtones nomades –, d'en venir à reconnaître juridiquement l'«authenticité» d'une pratique autochtone pour qu'elle puisse s'inscrire en tant que droit ancestral (Leclair, 2013, p. 307).

Plus largement, les droits particuliers qu'on reconnaît aux peuples autochtones au Canada sont négociés et mis en place à la suite d'ententes et de traités entre les autorités gouvernementales – généralement fédérales, mais parfois aussi provinciales (Gagnon et Rocher, 2002) – et des communautés autochtones désignées (Motard, 2013 ; Otis, 2014). Dans cette trajectoire, le politologue Martin Papillon souligne que ces « traités modernes » ont une importance majeure dans les relations entretenues avec les Premières Nations. Néanmoins, Papillon (2012 ; Papillon et Lord, 2013) remarque que les procédures menant à ces traités sont souvent marquées par une dynamique de domination, bien davantage que de cohabitation. Si les peuples autochtones espèrent que ces traités leur permettront d'accroître leur autonomie – de développer leurs cultures sociétales –, de s'engager dans des relations renouvelées et de négocier d'égal à égal avec l'État (Moses, 2002), « les gouvernements conçoivent encore aujourd'hui ces ententes d'abord comme une transaction foncière permettant de clarifier, et surtout de limiter, la portée des droits ancestraux sur le territoire » (Papillon et Lord, 2013, p. 345 ; Ross-Tremblay et Hamidi, 2013 ; Coyle, 2014, p. 286).

Il apparaît porteur de penser la trajectoire de ces traités sur le long terme, en remontant au moins jusqu'aux efforts de sir William Johnson quant au Traité de Niagara de 1764, afin de repenser la dynamique de « négociation et de renouveau » de la présente époque à partir du prisme du « fédéralisme par traités » (Henderson, 1994). Comme le fait remarquer Alan Cairns (2000, p. 181), le fédéralisme par traités permettrait de transformer et de faire évoluer l'esprit fédéral au Canada, et ce, dans le sens de ce qu'on a associé dans ces pages à la dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational. Cela permettrait d'approfondir la nature asymétrique du fédéralisme multinational (Hueglin, 1993 p. 11). Les « conditions » des peuples autochtones peuvent s'inscrire dans cette trajectoire.

Dans tous les cas, pour rejoindre les peuples autochtones dans leur désir d'être traités au titre de partenaires égaux de la fédération canadienne et de s'émanciper politiquement et culturellement par leurs institutions autonomes, il apparaît fondamental

d'inscrire à la réflexion certaines conditions. Ultimement, nous ne risquons pas de nous tromper en avançant qu'une dynamique de l'« agir fédéral » en contexte multinational, comme ce devrait être le cas au Canada, doit reconnaître un nouvel ou « troisième » ordre de gouvernement⁷² ; celui des peuples autochtones – en plus, donc, des instances fédérales et provinciales. Ce troisième ordre de gouvernement servirait à penser les fondements de cultures sociétales autochtones autonomes, et ce, à partir d'une dynamique multiscalaire. Les conditions des peuples autochtones que nous discuterons ici doivent être comprises en continuité ou prolongement des propositions mises de l'avant dans l'Accord de Charlottetown (1992) et des recommandations de la CRPA (1996) (Courchene, 1993). Or comment justifier une réforme en profondeur de la nature du fédéralisme au Canada avec l'établissement d'un troisième ordre de gouvernement par l'intermédiaire du schème de raisonnement dont on a hérité des enseignements de Bhikhu Parekh (chapitre 5) ?

Les travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA, 1993) sont fort instructifs pour comprendre les fondements à partir desquels les droits ancestraux des peuples autochtones doivent être interprétés dans l'édifice juridique canadien. Il faut réitérer avec la CRPA que les droits ancestraux ne sont pas une invention moderne et récente des tribunaux pour que les Canadiens se repentent du traitement visiblement injuste réservé aux premiers occupants du territoire. Bien au contraire,

[c]'est l'une des doctrines les plus anciennes et les plus vivaces du droit canadien. Elle se retrouve dans les nombreux traités de paix et d'amitié conclus aux XVII^e et XVIII^e siècles entre les peuples autochtones et les Couronnes française et britannique, dans la *Proclamation royale de 1763* et dans d'autres documents de la même période, dans les traités signés en Ontario, dans l'Ouest et dans le Nord-Ouest à la fin du XIX^e siècle et au début du

72. Dans le langage du fédéralisme multinational, lorsque nous avançons l'idée d'un « troisième » ordre de gouvernement pour les nations autochtones au Canada, nous n'insinuons évidemment pas que les « Premiers » peuples obtiendraient un ordre de gouvernement soumis aux deux autres. Le qualificatif de « troisième » découle uniquement du fait qu'il existe actuellement deux ordres de gouvernement dans l'architecture constitutionnelle canadienne, et que nous suggérons d'en introduire un nouveau.

XX^e siècle, dans les nombreuses lois, y compris les plus anciennes, qui traitent des affaires autochtones et, source non la moindre, dans une série de décisions judiciaires échelonnées sur près de deux siècles (CRPA, 1993, p. 10).

Or il apparaît fondamental que l'on doive considérer sérieusement cela pour (re)penser les devoirs et les obligations envers les peuples autochtones et la manière dont l'ordre constitutionnel canadien pourrait promouvoir un exercice raisonnable et légitime d'autonomie gouvernementale pour ceux-ci. Nous ne saurions néanmoins appliquer un raisonnement identique à ce que nous avons proposé pour les nations minoritaires fragiles afin de penser les conditions de l'« agir fédéral » en ce qui concerne les peuples autochtones. En effet, les nations fragiles autochtones sur le territoire canadien n'étant pas territorialement concentrées au sein d'« un » territoire – comme c'est le cas pour le Québec, par exemple –, elles peuvent difficilement être porteuses de « cultures sociétales » largement développées sur le plan institutionnel (Courchene, 1993). Certes, quelques nations autochtones bénéficient de cultures sociétales et d'un réseau institutionnel développés et concentrés. Pensons par exemple au développement institutionnel de la nation crie qui, notamment à la suite de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, s'est vu reconnaître « une série de droits précis, sanctionnables devant les tribunaux, touchant le maintien et le développement de leur culture et de leurs communautés tout en leur réservant un rôle important dans les projets de mise en valeur des ressources du territoire » (Gourdeau, 2002, p. 25). Cependant, plusieurs nations autochtones sont trop éclatées territorialement pour que les communautés qui en découlent soient suffisamment peuplées et que des « cultures sociétales », au sens où Kymlicka l'entend, se développent pleinement. Autrement dit, à l'image des peuples autochtones, leurs cultures sociétales ne sont pas territorialement concentrées au sein d'« une » province ou d'« un » seul territoire – ce qui les fait nécessairement déroger de la définition qu'en donne Kymlicka (2001a, p. 34). À cet égard, que la constitution de leurs cultures sociétales ne réponde pas aux critères établis par Kymlicka ne les rend pas pour autant « inférieures » à celles qui sont effectivement territorialement concentrées – elles sont simplement différentes.

Ainsi, il apparaît difficile de traiter les nations minoritaires et les nations autochtones au titre de « comparables significatifs » sur cet enjeu précis (Laforest, 2016). Or il faut faire preuve d'imagination et de résilience, et penser les conditions pour une autonomie gouvernementale qui permettent aux nations autochtones de vivre leur citoyenneté de première proximité par l'entremise du développement de cultures sociétales autonomes. La proposition que nous privilégierons est d'interpréter le développement de ces cultures sociétales autochtones à partir d'une dynamique multiscale. À l'image du principe de la subsidiarité chez Althusius (Norman et Karmis, 2005, p. 27-28), cette dynamique sous-tend l'idée selon laquelle les institutions seront développées à différentes échelles, où certaines pourraient être partagées ou communes entre les communautés autochtones, mais aussi entre différentes nations autochtones. Autrement dit, les cultures sociétales autochtones pourraient se développer institutionnellement à partir de plusieurs niveaux de gouvernance – allant de la réserve ou de la municipalité à l'Assemblée des Premières Nations, en passant par les communautés nationales autochtones. Il nous incombe également de réfléchir aux rapports qu'entretiennent, ou que pourraient entretenir, les membres des communautés autochtones qui ne vivent plus au sein des réserves et des cultures sociétales autochtones, l'espace urbain étant devenu le milieu de vie choisi par un nombre important de membres des communautés autochtones.

Il faut donc trouver une manière de concilier le légitime désir d'autonomie politique et culturelle des peuples autochtones avec l'ordre constitutionnel canadien – lesquels ne sont pas, *a priori*, « déconnectés ou incommensurables » (Tully, 2007, p. 312). Pour ce faire, on doit premièrement inscrire ce désir de liberté dans l'horizon du droit des peuples autochtones à l'autodétermination. Faute de trouver des mots plus justes, on nous permettra de citer dans son entièreté un autre passage clé de la CRPA (1993, p. 41) :

En un mot, le droit des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale a de solides assises dans les règles de droit actuelles du Canada, même en l'absence de dispositions constitutionnelles explicites analogues à celles proposées dans l'Accord constitutionnel de Charlottetown en 1992. Le fondement initial de ce droit a été le statut autonome des nations autochtones au

moment de leur association avec les Couronnes française et britannique. Le droit des peuples autochtones de diriger leurs propres affaires a été reconnu dans les usages des sociétés en présence et il constitue une prémisses implicite de bien des traités. Il est passé dans la doctrine de *common law* touchant les droits ancestraux, laquelle a été élaborée au cours des XVII^e et XVIII^e siècles pour former un ensemble de règles de droit fondamentales régissant les rapports entre les peuples autochtones et les peuples européens qui venaient s'établir en Amérique. *Ce sont là de bonnes raisons de conclure que le droit à l'autonomie constitutionnelle [...] figure parmi les droits ancestraux ou issus de traités que garantit le paragraphe 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982. Il s'agit d'un droit à caractère organique qui peut s'exercer au moyen de mesures prises par les peuples autochtones dans les domaines centraux du champ de compétence autochtone* (CRPA, 1993, p. 41, italiques de l'auteur).

Sans circonscrire un ensemble de conditions prescriptives aussi précises que nous l'avons fait pour la nation fragile québécoise, nous suggérerons plus largement 1) de creuser l'idée d'un troisième ordre de gouvernement dans l'édifice du fédéralisme canadien, lequel 2) s'enracinerait dans le principe du fédéralisme par traités. Ensuite 3), en s'inspirant des lumières des penseurs austro-hongrois Karl Renner et Otto Bauer, nous nous intéresserons à la manière selon laquelle la force d'attraction des cultures sociétales des premiers peuples pourrait dépasser et consolider à la fois l'espace territorial de leurs réserves et de leurs municipalités. Enfin 4), nous avancerons une proposition afin de repenser, en ces termes, le rôle de l'Assemblée des Premières Nations. Ainsi, l'objectif n'est pas de prescrire aux peuples autochtones ce qu'ils doivent faire pour s'émanciper. Nous aspirons plutôt à proposer une avenue théorique et normative qui, nous semble-t-il, favoriserait la mise en place du socle institutionnel à partir duquel ils pourraient mener leurs luttes. Autrement dit, l'idée est de les accompagner dans l'entreprise de « leur émancipation en restituant leur statut de peuples libres et en instaurant un rapport non colonial entre eux et la société environnante » (Tully, 2007, p. 310).

6.2.1. Un troisième ordre de gouvernement

S'appuyant sur l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 concernant le droit inhérent des peuples autochtones à l'autodétermination, l'Accord de Charlottetown – lequel fut rejeté par une majorité

de Canadiens lors des référendums du 26 octobre 1992 – prévoyait l'introduction d'un troisième ordre de gouvernement au Canada au profit des peuples autochtones. Les peuples autochtones auraient ainsi bénéficié de compétences constitutionnelles propres, et d'autres qui auraient été partagées avec les ordres fédéral et provinciaux de gouvernements au Canada (Cairns, 2000, p. 81-82).

Du fait que les peuples autochtones n'ont jamais été formellement «conquis» par le Canada (Russell, 2012), il apparaît raisonnable d'endosser l'idée d'un troisième ordre de gouvernement, distinct et non subordonné aux deux autres, pour les Autochtones. En ce sens, si la CRPA avait «de bonnes raisons de conclure que le droit à l'autodétermination constitutionnelle [...] figure parmi les droits ancestraux ou issus de traités que garantit le paragraphe 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982» (1996, p. 41), il semble y avoir de bonnes raisons de soutenir qu'un troisième ordre de gouvernement serait tout désigné pour l'investir pleinement. De plus, comme nous l'avons vu à la section précédente et au premier chapitre, les peuples autochtones représentent un type de minorité qu'il faut distinguer des minorités issues de l'immigration et des nations minoritaires. Il faut donc penser à une manière de répondre à leurs besoins et à leurs attentes, ce qui, nécessairement, supposera un traitement différencié – et asymétrique – de ce que nous proposons pour les autres types de minorités.

À cet égard, le fédéralisme canadien à deux ordres de gouvernement est limité en la matière, car on ne saurait raisonnablement suggérer aux 60 nations autochtones de se déplacer sur «un» territoire précis de sorte qu'elles forment ensemble une majorité numérique dans une «province». Non seulement cela serait difficilement opérable concrètement – au premier chef, que faire des populations déjà installées? –, mais cela ferait fondamentalement violence au rapport qu'entretiennent les Autochtones avec le territoire et la Terre dans leur conception de la vie bonne et de leur identité (Roy, 2015, p. 106). Dans tous les cas, ce troisième ordre de gouvernement devrait bénéficier de compétences propres, et/ou partagées, eu égard à un panier de compétences similaires à celles qui sont décrétées aux articles 91 à 95 de la Loi constitutionnelle de 1867 pour les gouvernements provinciaux et fédéral.

Évidemment, nous devons repenser minimalement le cadre d'application de ces mêmes dispositions eu égard aux provinces – nous aborderons cette question subséquentement. En bref, il s'agit de penser, pour le bénéfice des peuples autochtones, un troisième ordre de gouvernement qui leur permettrait et aurait pour mission d'assurer: a) la pérennité et le dynamisme de leurs fondements symboliques et culturels; b) l'accès à des services efficaces et autonomes en matière de filet social ou d'État providence; c) un développement économique en lien avec leurs intérêts régionaux et nationaux; d) une négociation d'égal à égal lorsqu'une entreprise ou un autre gouvernement veut exploiter une ressource naturelle qui se trouve sur leurs territoires ou à proximité de ceux-ci; et e) un certain développement du droit autochtone pour ce qui s'apparente au droit civil (Franks, 1987, p. 35-36). Sans ce troisième ordre de gouvernement, il semble effectivement plus difficile d'imaginer un scénario dans lequel les nations autochtones s'émanciperaient de la tutelle – légale et politique – d'un autre gouvernement. Afin d'investir, de légitimer et ultimement de réaliser une telle proposition, il est pertinent de nous tourner vers la formule des traités. Autrement dit, nous ne défendons guère l'édification d'un troisième ordre de gouvernement pour les Autochtones simplement pour répondre au « principe de l'occupation antérieure au contact européen », mais bien en raison des multiples traités que les représentants autochtones et de la Couronne britannique, puis du Canada ont signés.

6.2.2. Le fédéralisme par traités

Dès l'arrivée des premiers colons en Amérique du Nord, on négocia le vivre-ensemble par l'intermédiaire de traités (Barsh et Henderson, 1982). En bref, la logique cardinale pour comprendre le fédéralisme par traités dans le cadre canadien consiste à percevoir les « traités » signés tout au long de l'histoire de la construction de la fédération canadienne, notamment avec les Autochtones, comme faisant partie intégrale de l'ordre constitutionnel (White, 2002, p. 89). Les traités avec les nations autochtones signifient donc autant d'inscriptions de leur existence à l'ordre constitutionnel en tant que partenaires « égaux » à l'association politique canadienne.

Ainsi, du point de vue de l'universitaire autochtone Andrew Bear Robe (1992, p. 6-8), le fédéralisme par traités permet de s'ancrer historiquement dans la trajectoire longue, rappelant les relations qui prévalaient entre les Autochtones et la Couronne au début de la colonisation en Amérique du Nord. De même, pour James Youngblood Henderson (1994, p. 326), le fédéralisme par traités doit être compris comme un concept constitutionnel qui, d'une part permet aux peuples autochtones de (re)prendre en main leur destin et leur vie politique, puis de l'autre est essentiel afin de contrebalancer les effets pervers du colonialisme à l'égard des nations autochtones. En ce sens, toute la légitimité, mais aussi la légalité requise pour penser l'établissement d'un troisième ordre de gouvernement au Canada peut découler de la logique même du fédéralisme par traités (White, 2002, p. 93).

De plus, si le fédéralisme par traités invite d'abord à penser aux modalités de la gouvernance autonome des nations autochtones – où l'on comprend bien que les peuples autochtones voient dans cette dynamique l'occasion d'inscrire légalement leur droit à s'autogouverner (Moses, 2002, p. 247) –, l'accord qui découle de ces mêmes traités a également à voir avec le « fédéralisme » plus largement. Tel que le souligne White (2002, p. 92), « le fédéralisme par traités ne fait pas que légitimer un ordre de gouvernement pour les Autochtones, il nécessite aussi le développement de relations pour définir la manière dont on va organiser les "compétences partagées"⁷³ ». Le fédéralisme par traités investit donc à la fois la dimension de la gouvernance autonome et celle de la gouvernance partagée.

Il faut toutefois souligner que le fédéralisme par traités, et même l'introduction d'un troisième ordre de gouvernement pour les Autochtones, ne régleraient pas pour autant la représentation passablement limitée des Autochtones et de leurs intérêts au sein du Parlement de la fédération canadienne. Néanmoins, leur participation active au sein d'autres instances de la gouvernance partagée pourrait être augmentée considérablement.

73. Traduction libre de : « *Treaty federalism thus not only legitimizes an Aboriginal order of government, it also requires the development of relationships specifying just how the "shared responsibilities" take form.* »

En fonction de la volonté politique du gouvernement fédéral, la nomination à la Chambre Haute de sénateurs autochtones indépendants pourrait contribuer à renverser cette tendance – ce qui est du domaine du possible en passant par la réforme du mode de nomination des sénateurs (Pratte, 2017). De même, suivant la recommandation de la CRPA, il serait toujours envisageable d'introduire dans l'architecture institutionnelle de la fédération canadienne une «Chambre des Premiers peuples, qui deviendrait un élément du Parlement de pair avec la Chambre des communes et le Sénat» (AANC, 2010). Cela dit, l'introduction d'un troisième ordre de gouvernement pour les Autochtones serait surtout l'occasion de formaliser dans l'ordre constitutionnel canadien le rôle *a)* du Conseil de la fédération et *b)* de la Conférence des premiers ministres.

En bref, l'idée serait d'approfondir ce que Laforest (2014, p. 150) appelle «l'approche Charest-Pelletier». En 2003, sous le leadership du premier ministre du Québec nouvellement en fonction, Jean Charest, et du ministre des Affaires intergouvernementales du Québec, Benoît Pelletier,

[l]es premiers ministres ont convenu de créer un Conseil de la fédération dans le cadre de leur plan visant à assumer un rôle de leadership dans la revitalisation de la Fédération canadienne et à mettre en place un système fédéral plus constructif et plus coopératif [...] En vertu de la Constitution, les deux ordres de gouvernement au Canada ont un statut égal, aucun n'étant subordonné à l'autre, sont souverains dans leurs propres domaines de compétence et, conséquemment, doivent avoir les ressources adéquates pour exercer leurs responsabilités [...] Il y a un besoin d'instituer une nouvelle ère de collaboration intergouvernementale par le biais d'une concertation constructive entre les partenaires de la Fédération [...] et de faire preuve de leur engagement à exercer un leadership par l'innovation institutionnelle (Préambule de l'Entente fondatrice, Conseil de la fédération, 2003).

Le rôle du Conseil de la fédération consiste ainsi à agir de sorte que le gouvernement central ne soit pas et ne s'estime pas «le seul gardien du bien commun en régime fédéral» (Laforest, 2014, p. 135). L'intégration des peuples autochtones au Conseil de la fédération inviterait donc à ajouter au moins un siège à la table des partenaires de l'association politique, lequel leur serait

attitré, et bien sûr à modifier quelque peu l'Entente fondatrice de sorte qu'on reconnaisse trois ordres de gouvernement. On pourrait sans trop de difficulté imaginer une manière suivant laquelle l'Assemblée des Premières Nations désignerait démocratiquement celle ou celui qui exercerait le rôle de premier ministre ou son équivalent (voir la sous-section 6.2.4⁷⁴).

Ensuite, il faudrait revoir d'une manière similaire le rôle de la Conférence des premiers ministres – cette institution au potentiel fédéralisant extraordinaire, mais néanmoins « maillon faible » de la culture fédérale au Canada, selon Martin Papillon et Richard Simeon (2004). Institution clé de la coopération entre les gouvernements des provinces et le gouvernement central, les racines historiques de la Conférence des premiers ministres remontent à l'émergence de la fédération canadienne moderne, en 1867, bien qu'on dût attendre quelque 40 années pour que sa première édition se concrétise (Papillon et Simeon, 2004, p. 116). Suivant un certain activisme judiciaire mené par l'évolution jurisprudentielle des jugements du Comité judiciaire du Conseil privé (l'ancêtre institutionnel de la Cour suprême du Canada), mais surtout en raison de la construction de l'État-providence au Canada, la Conférence des premiers ministres a pris de l'ampleur dans l'entre-deux-guerres et après la Seconde Guerre mondiale. En effet, l'élargissement d'un filet social au Canada exigeait une concertation et une coopération accrue entre les ordres de gouvernement, en ce sens que les compétences liées aux domaines « sociaux » sont surtout du ressort des provinces, mais les moyens pour exécuter quoi que ce soit dans ces domaines étaient encore largement monopolisés par le gouvernement central. Cependant, pour plusieurs raisons – entre autres le désir exprimé par les gouvernements de Pierre Trudeau de ne pas accorder trop de marge de manœuvre politique aux provinces pour penser l'évolution

74. Tel que nous l'avons indiqué plus haut, l'Assemblée des Premières Nations est utilisée à titre indicatif. Cela dit, afin de remplir la mission qu'on lui prête, il serait nécessaire qu'elle dégage un espace afin d'inclure certaines communautés qui ne sont pas représentées en son sein, par exemple les Métis, les Inuits, les Cris ou encore les Naskapis. De même, nous pouvons souligner qu'un certain déficit démocratique est à l'œuvre dans l'organisation de l'APN, en ceci que les représentants de l'Assemblée sont élus non pas au vote populaire, mais le sont de manière indirecte par l'intermédiaire de certains représentants.

du Canada, et l'échec politique de cette institution à formaliser la place du Québec au sein de l'ordre constitutionnel canadien lors des rondes constitutionnelles de Meech et de Charlottetown (Gagnon, 1994) –, la Conférence des premiers ministres a échoué depuis les années 1990 à assurer une saine coopération entre les partenaires de la Fédération (Laforest et Montigny, 2009, p. 134 ; Laforest, 2014, p. 152). En bref, quatre dimensions interreliées caractérisent les principaux problèmes de cette institution, selon Papillon et Simeon (2004, p. 114) : 1) le caractère *ad hoc* et sporadique des rencontres ; 2) l'omnipotence du premier ministre fédéral pour décider de la (non)tenue des rencontres ; 3) l'absence de règles et de procédures claires pour le fonctionnement de l'institution ; et 4) l'absence d'appareil bureaucratique pour assurer une continuité et une mémoire institutionnelle.

L'introduction d'un troisième ordre de gouvernement pour les peuples autochtones pourrait alors servir de tremplin pour inscrire l'existence de cette institution – et le Conseil de la fédération – à l'ordre constitutionnel, y ajouter la présence d'au moins un représentant autochtone, puis en formaliser les procédures et la tenue régulière ou annuelle. En complémentarité avec le Conseil de la fédération, la Conférence des premiers ministres pourrait alors servir de lieu privilégié pour la gouverne partagée au sein de la fédération canadienne, où les tensions et conflits liés à la mise en œuvre politique des champs de compétences propres ou partagés des différents ordres de gouvernement seraient négociés et aménagés sur une base régulière et systématique. Bref, en plus de décoloniser le système politique canadien à l'égard des peuples autochtones, ce serait l'occasion d'approfondir les mécanismes de coopération et de concertation entre les différents partenaires dans les modalités de la gouvernance fédérale canadienne (Laforest et Montigny, 2009).

Dans l'esprit de l'« agir fédéral » en contexte multinational, l'idée du fédéralisme par traités permet donc premièrement de penser et d'appliquer, par un troisième ordre de gouvernement, le principe légitime de l'autodétermination des peuples autochtones (Henderson, 1994). Qui plus est, cela permet également de réfléchir aux types d'institutions qui doivent régir à la fois cette

autodétermination politique et les rapports avec les autres ordres de gouvernement, notamment au chapitre des compétences partagées. Or en s'inscrivant dans la trajectoire du fédéralisme par traités, il apparaît porteur pour les nations autochtones d'investir l'idée d'un troisième ordre de gouvernement pour ainsi canaliser leurs revendications politiques. Cependant, les peuples autochtones ne sont pas territorialement concentrés dans « un » même espace où ils formeraient une majorité au sein d'une province, par exemple ; et leurs territoires réservés se superposent en quelque sorte à ceux des provinces. Alors penser l'exécution et l'application de ce troisième ordre de gouvernement nécessite encore une fois de faire preuve d'imagination et de résilience.

6.2.3. Le principe de « personnalité » et l'autonomie des nations autochtones

Les théoriciens politiques ont imaginé diverses clés d'analyse et propositions normatives pour penser et réaliser l'aménagement de la diversité sociétale profonde en contexte de société plurielle, divisée, voire fragmentée. Les penseurs et acteurs politiques austro-hongrois Karl Renner et Otto Bauer ont proposé, au tournant du XX^e siècle, un modèle d'aménagement de la diversité sociétale qui semble porteur – du moins en partie – pour la situation des nations autochtones qui évoluent au Canada. Récusant formellement le modèle « centraliste-autonomiste » – c'est-à-dire ce que nous avons désigné précédemment au titre de modèle « normal » de l'État-nation moderne –, car il fait violence à la diversité nationale constitutive de plusieurs États, Renner et Bauer réfléchissent à la manière de faire cohabiter durablement plusieurs nations au sein d'un même État sans qu'aucune n'en domine formellement une ou plusieurs autres (Renner, 2005 [1899] ; Bauer, 2000 [1907]). L'œuvre conjointe de Renner et de Bauer apparaît pertinente pour la suite de la discussion, en ceci que ces penseurs mettent de l'avant une conception de la nation qui semble rejoindre l'entendement qu'en ont plusieurs autochtones (Patton, 2005 ; Kymlicka, 2005). De même, ils permettent de penser la manière selon laquelle le caractère multiscalaire des cultures sociétales autochtones peut évoluer.

Évidemment, Renner et Bauer, tous deux membres influents du Parti social-démocrate austro-hongrois de leur époque, désiraient trouver un *modus operandi* qui éviterait l'éclatement de l'Empire de la double monarchie austro-hongroise. Ils avaient donc précisément ce contexte en tête lorsqu'ils réfléchissaient, et leur objectif était surtout de trouver un aménagement qui permettrait aux nations autrichiennes et hongroises, beaucoup plus peuplées que les nations autochtones, de cohabiter au sein d'un même État (Nimni, 2005). Ainsi, nous ne proposons pas d'appliquer *ipso facto* leurs propositions, mais plutôt de mettre à profit les principes de base qu'ils nous ont légués.

Dans *La question des nationalités et la social-démocratie*, Otto Bauer définit la nation comme « l'ensemble des hommes liés par la communauté de destin en une communauté de caractère⁷⁵ » (Bauer, 2000, p. 117). Ce faisant, Bauer n'entend pas le fait qu'appartenir à une nation revient à être soumis à un destin qui nous dépasse ; il suggère plutôt que les membres d'une nation font l'expérience d'un destin qu'ils partagent, et ce, en raison des relations et du « caractère » qu'ils développent ensemble. Pour Bauer, c'est donc la communalité de cette expérience vécue qui différencie la communauté nationale des autres types de communautés. En ce sens, tel que le souligne Ephraïm Nimni (1994, p. 163-164), l'existence individuelle est intimement liée à l'expérience culturelle et nationale chez Bauer. Karl Renner (2005, p. 24-25) rejoint substantiellement Bauer sur ce point, où pour lui la nation correspond à une « communauté culturelle et spirituelle » (McGarry et Moore, 2005, p. 65). Ainsi, tout comme Bauer – et influencé en cela par l'historien allemand Friedrich Meinecke (Nimni, 1999, p. 226) –, Renner suggère que la « personnalité » de tout membre d'une communauté nationale traduit et produit toujours une certaine image de sa culture nationale (Patton, 2005, p. 135).

Empreinte d'un certain caractère « primordialiste » pour penser la nation (Bauböck, 2005, p. 84), la rationalité de Renner et de Bauer semble alors assez proche de l'entendement qu'en ont « la plupart

75. Traduction libre de : « *The nation is the totality of human beings bound together by a community of fate into a community of character.* »

des auteurs nationalistes autochtones», lesquels en «présentent une conception manifestement primordialiste» (Roy, 2015, p. 97). Par exemple, pour Taiaiake Alfred (1995, p. 190) ou pour Leanne Simpson (2008), bien qu'on ne pense pas pour autant la nation autochtone comme «figée» dans le temps, celle-ci semble bien participer d'un noyau culturel et spirituel bien enraciné dans l'histoire, si ce n'est dans des temps immémoriaux (Roy, 2015, p. 96-98).

Or cette brève discussion théorique sur la nation permet de comprendre que, pour les Autochtones, si la communauté nationale évoque nettement des rapports symboliques importants avec le territoire et la Terre, elle peut «être» et exister tout en étant dispersée entre plusieurs réserves ou municipalités plus ou moins distancées les unes des autres. De même, celle ou celui qui quitte une réserve ou une municipalité pour s'installer en milieu urbain ou simplement hors réserve n'a pas nécessairement l'intention de se couper de sa communauté nationale, qu'il transporte culturellement et spirituellement avec sa «personnalité», comme le suggéraient Renner et Bauer. Nous appellerons ce phénomène le principe de la «personnalité».

Ainsi, les cultures sociétales autochtones qui ont pour vocation d'institutionnaliser leurs piliers nationaux ne devraient pas nécessairement être concentrées uniquement sur une seule «réserve». Elles devraient plutôt pouvoir s'organiser à partir de multiples réseaux et échelles de gouvernance – donc de manière multiscalaire. La proposition mise de l'avant par Renner (2005, p. 26) et Bauer (2000, p. 259) eu égard aux liens que peuvent entretenir les individus exilés ou expulsés de leur foyer national au sein de leur État multinational consiste à penser la nation comme une «corporation»⁷⁶. Simplement, on dira d'une corporation qu'elle est caractérisée par quatre éléments : 1) «la maîtrise de son développement» ; 2) «l'autonomie interne» ; 3) «la reconnaissance de sa personnalité morale par les pouvoirs publics» ; et 4) «l'octroi d'un sceau destiné à authentifier les actes de la corporation» (Verger, 1999, p. 34-35).

76. Le concept de «corporation» est aujourd'hui chargé, symboliquement, surtout par son corolaire «capitaliste». Ce n'est toutefois pas dans cette filiation que nous l'emploierons.

Donc, en prolongement du principe de « personnalité », la nation comme corporation peut se développer en parallèle et au sein d'une communauté nationale (minoritaire), sans nécessairement entrer en conflit avec cette dernière pour exister, et assurer sa croissance librement et de manière autonome. L'exemple que donne régulièrement Renner (2005) est celui de la diversité des communautés religieuses au sein d'un même espace politique. Celles-ci maîtrisant toutes leur développement en jouissant d'une « autonomie interne », les pouvoirs publics peuvent reconnaître plusieurs communautés religieuses sur un même territoire, et ces dernières peuvent respectivement se développer institutionnellement en parallèle sur un espace plus ou moins large et défini. En raison du principe de « personnalité », où l'affiliation de l'individu sera conséquente de son appartenance à une « communauté culturelle et spirituelle », il n'y a donc pas de raisons pour que différents réseaux institutionnels ne puissent pas cohabiter, voire se croiser potentiellement. Nécessairement, des foyers, ou espaces territoriaux, émergent en fonction de la densité des membres présents à des endroits précis. Cela dit, une même communauté religieuse peut implanter des établissements au-delà d'un seul espace territorial et cohabiter avec d'autres communautés religieuses qui fonctionnent aussi de la sorte.

C'est selon une dynamique similaire qu'il nous apparaît raisonnable de proposer d'organiser un troisième ordre de gouvernement au Canada, pour les peuples autochtones, à partir du principe de « personnalité ». Évidemment, cela n'équivaut pas à rejeter toute base territoriale – ce qui n'était pas davantage le cas chez Bauer et Renner (Kymlicka, 2005, p. 122). Il s'agit plutôt d'investir le caractère multiscalaire des cultures sociétales autochtones. Celles-ci s'organisent nécessairement à partir des réserves ou des municipalités autochtones, mais toutes les institutions qui en découlent n'ont pas à se retrouver également dans toutes les réserves. En tant que « corporations » autonomes formellement reconnues par le système politique et légal, chaque communauté nationale devrait pouvoir décider de la répartition de ses institutions entre les réserves et les municipalités ; ensuite, un regroupement ou l'ensemble des nations autochtones pourrait

travailler de concert pour aménager des institutions communes ou partagées que les nations individuelles pourraient difficilement soutenir – une université, par exemple.

De plus, quant aux Autochtones qui vivent hors réserve, le principe de « personnalité » est instructif. Non seulement on pourrait penser à une méthode où les ressortissants autochtones qui désirent maintenir leur affiliation avec leur nation puissent (in)directement contribuer à ses taxes et impôts – par exemple, par des ententes entre les nations autochtones et les gouvernements des différentes provinces, advenant que cela devienne une compétence du troisième ordre de gouvernement –, mais ces mêmes ententes pourraient formaliser les termes à partir desquels les compétences partagées entre les divers ordres de gouvernement pourraient s'opérer. Ici, le Conseil de la fédération et la Conférence des premiers ministres pourraient tous deux jouer un rôle majeur. Ainsi, les compétences en matière d'éducation, de politiques culturelles ou linguistiques, de religion, de filet social ou de programmes sociaux, de droit civil, de santé, de taxation, de médias – bref, tout ce qui concerne le développement institutionnel d'une culture sociétale – peuvent être partagées de manière asymétrique entre, par exemple, une nation minoritaire territorialement concentrée dans une province, disons le Québec, et les 11 nations autochtones qui évoluent aussi sur ce même territoire. Mais pour ce faire, il importe que des espaces formels de discussion, de négociation et de coopération fassent partie de l'architecture politique et institutionnelle de la fédération.

Enfin, suivant l'esprit des principales recommandations de la CRPA, l'aménagement du principe de « personnalité » et d'un fédéralisme par traités par l'entremise d'un troisième ordre de gouvernement au Canada permettrait de supprimer les résidus d'un régime colonial et de domination de l'État canadien à l'égard des peuples autochtones. En accord avec la définition donnée d'une nation comme « corporation », ces derniers seraient à même de définir et d'opérationnaliser par eux-mêmes et pour eux-mêmes leurs propres critères d'appartenance nationale et d'identifier démocratiquement leurs propres représentants politiques. Autrement dit, cette « possibilité pour les nations autochtones de

s'autodéfinir joue[rait] par conséquent un rôle symbolique dans un esprit de décolonisation du droit canadien, ainsi qu'un rôle fort concret et réel dans ce processus» (Motard, 2013, p. 504).

6.2.4. La reconsidération de l'Assemblée des Premières Nations

L'Assemblée des Premières Nations (APN) est une organisation «de défense des intérêts [autochtones] qui représente les citoyens des Premières Nations au Canada» (APN, 2016). Organisés selon une structure confédérale, les Chefs ou dirigeants des Premières Nations de partout au Canada dirigent ensemble les travaux de l'APN, entre autres «par la voie de résolutions adoptées dans le cadre d'Assemblées des Chefs qui se tiennent au moins deux fois par année» (APN, 2016). Pour le fonctionnement de l'APN, sont élus *grosso modo* tous les trois ans un Chef national, 10 Chefs régionaux, des présidents des trois comités des aînés, des femmes et des jeunes. En bref,

[l]e rôle du Chef national et de l'APN est de défendre les intérêts des Premières Nations tel que selon le mandat leur étant conféré par les Chefs en Assemblée. À l'échelle nationale [entendre l'ensemble du Canada], ce rôle comprend la facilitation et la coordination de discussions et de dialogues, des activités et des campagnes de sensibilisation, des analyses juridiques et politiques, et la communication avec les gouvernements, notamment en ce qui concerne l'édification de relations entre les Premières Nations et la Couronne ainsi qu'avec les secteurs publics et privés et la population en général (APN, 2016).

Gardant cela à l'esprit, il apparaît raisonnable de proposer aux peuples autochtones de revoir le rôle qu'ils confèrent à l'Assemblée des Premières Nations par le prisme d'un troisième ordre de gouvernement au Canada. Entre autres, l'APN, ou une institution similaire, pourrait être le pivot central afin de mettre en œuvre la participation des peuples autochtones aux institutions de gouverne partagée. La mission de l'APN resterait alors essentiellement la même, mais les peuples autochtones seraient investis d'un rapport de force beaucoup plus avantageux et d'une institution autonome majeure pour développer et consolider leurs cultures sociétales à partir d'une dynamique multiscalaire. En effet, chaque communauté nationale autochtone assurerait

de manière autonome la croissance de sa culture sociétale au maximum de ses capacités, puis l'APN pourrait ensuite gérer des institutions régionales communes ou partagées pour compléter le tableau. Par exemple, on pourrait penser qu'un effort concerté des peuples autochtones pourrait donner naissance à une université gouvernée par les Autochtones. À long terme, une telle institution commune formerait des citoyens d'autant plus aptes à administrer le bon fonctionnement de l'APN.

Il y a tout lieu de croire qu'en reconfigurant leur appareil institutionnel « confédéral », les quelque 663 communautés autochtones, par l'entremise des 60 nations autochtones du Canada, auraient voix au chapitre quant à une autonomie politique et culturelle significative. Il ne faudrait cependant pas que cela serve à homogénéiser les différentes revendications des Autochtones au Canada. Autrement dit, il faudrait que ce nouvel appareil institutionnel puisse constituer un tremplin afin que s'expriment les multiples voix autochtones et que les divergences entre les populations de l'Est et de l'Ouest, du Nord et du Sud, au Canada, soient amplifiées et non muselées, dans ce processus. Suivant l'esprit de l'unité fédérale (Elazar, 1987) au cœur de l'agir fédéral multinational, il faut que les diverses perspectives et les multiples identités soient pleinement légitimes au sein de la fédération canadienne.

Cela serait également une manière de réinvestir et de redynamiser les institutions de gouvernance partagée au sein de la fédération. Ainsi, et plus fondamentalement, on viendrait creuser la logique d'une asymétrie institutionnelle pour penser le fédéralisme multinational au Canada (Webber, 1994, p. 259) – un fédéralisme qui est véritablement hospitalier envers la diversité sociétale profonde et constitutive de l'association politique qu'il réunit.

On sait que le projet national autochtone est mu par un désir de se distancier du modèle occidental de la nation, mais il est par ailleurs indéniable que ce même projet s'articule à partir d'un imaginaire qui rejoint en partie le modèle occidental (Roy, 2015, p. 88). En effet, que ce soit en raison des contacts interculturels ou de l'hégémonie du discours de la modernité dans l'univers

symbolique qui entoure les peuples autochtones au Canada, les Autochtones sont nécessairement influencés par l'Occident. À cet égard, les propositions dont nous discutons ici reconnaissent cette influence certaine de la modernité et de l'Occident sur les projets nationaux des Autochtones, mais elles se détachent substantiellement du monisme moral hérité d'un libéralisme procédurier aveugle aux différences, ce qui permet de croire qu'elles seraient raisonnables et légitimes aux yeux des Autochtones. Ultimement, ce ne sont ici que des propositions dont les Autochtones pourront débattre. Cela dit, après cette discussion sur la dimension de l'autonomie politique des entités constituantes de la fédération, nous examinerons maintenant les conditions que le groupe majoritaire pourrait mettre en place pour penser et réaliser une telle fédération multinationale.

6.3. LES CONDITIONS DU GROUPE MAJORITAIRE

Le politologue Ronald L. Watts, de l'Université Queen's, à Kingston en Ontario, est sans doute l'un des chercheurs qui ont le plus contribué à l'avancement des connaissances sur le fédéralisme et les fédérations. Dans son ouvrage phare paru en 1966 *New Federations: Experiments in the Commonwealth*, Watts discute longuement des éléments de gouvernance autonome, ou d'autonomie politique, pour les provinces ou les entités sous-étatiques. Selon Watts (1966, 1996), il importe tout autant de penser les éléments de gouvernance partagée, soit ce qui rassemble ou unifie la diversité constitutive de la fédération. Autrement dit, le dessein d'une fédération, qui plus est d'une fédération multinationale, est de (ré)concilier – de manière harmonieuse et hospitalière pour la diversité – ses dynamiques centrifuges et ses dynamiques centripètes. C'est précisément ce que sous-tend la formule d'« unité fédérale » de Daniel Elazar, c'est-à-dire favoriser et réaliser l'unité, sans pour autant freiner ou minimiser l'expression de la diversité (1987, p. 64). La condition *sine qua non* du groupe majoritaire, dans une fédération multinationale, pour qu'il embrasse la dynamique de l'agir fédéral est que l'unité de l'ensemble étatique soit favorisée autant que possible. De même, le groupe majoritaire sera généralement intéressé à mettre en place des conditions relatives

à la stabilité et à l'efficacité de la gouvernance. Ce sont du moins les éléments sur lesquels une bonne partie des chercheurs anglo-canadiens insistent le plus lorsqu'ils travaillent sur le fédéralisme (Banting et Simeon, 1983 ; Banting, 1987 ; Cairns, 2000 ; Flanagan, 2000 ; Bakvis et Skogstad, 2002).

Avant d'approfondir davantage les conditions du groupe majoritaire, il importe de rappeler que selon la dynamique de l'agir fédéral, on ne saurait sacrifier le respect d'une éthique politique hospitalière envers la diversité sociétale au profit d'une esthétique pragmatique qui serait au service, coûte que coûte, de l'unité et de la stabilité du pays. En ce sens, il nous apparaît légitime et raisonnable, à cette étape, de rappeler que le fait de la diversité sociétale profonde dans un État génère en soi certains conflits et tensions politiques (Dieckhoff, 2001, p. 248). Ainsi, il faut accepter comme « normal » qu'une certaine instabilité – notamment pour des raisons « identitaires » (Noël, 2013, p. 176) – fasse partie du paysage politique d'une fédération multinationale (Gagnon, 1993, p. 20). Autrement dit, le groupe majoritaire ne saurait imposer des limites importantes aux conditions mises en place par les composantes minoritaires de la diversité sociétale de la fédération, et cela au nom de l'unité politique – ce qui reviendrait à imposer une dynamique de domination (Pettit, 1997) plutôt que de cohabitation. Cela dit, il ne faudrait pas non plus penser la diversité aux dépens de toute forme d'« unité » fédérale.

Dans ce qui suit, nous défendrons l'argument selon lequel les conditions de la nation fragile québécoise et des peuples autochtones contribuent à l'approfondissement de l'exercice démocratique et à la pérennité de la fédération canadienne 1) en ceci qu'elles favorisent le développement et la consolidation d'une dynamique de « confiance » politique. Ensuite, 2) nous soutiendrons qu'en plus de contribuer inversement à un sentiment de méfiance politique, le fait de restreindre significativement l'atteinte de ces conditions ne contribue pas à consolider, ni même à favoriser l'unité politique. Enfin, 3) nous montrerons de quelles manières le fait d'embrasser une dynamique fédérale asymétrique, en plus de répondre aux conditions des minorités sociétales internes, est désirable pour le groupe majoritaire.

6.3.1. La confiance politique et l'unité fédérale

En 2012, dans le cadre des travaux du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales, les politologues Dimitrios Karmis et François Rocher ont publié l'ouvrage collectif *La dynamique confiance/méfiance dans les démocraties multinationales*. Tel qu'ils l'indiquent en introduction, l'objet d'étude qu'est la « confiance » a connu un développement important dans les sciences sociales à partir des années 1990 (Fukuyama, 1995 ; Putnam, 2000 ; Rothstein, 2005). Mais ces études portent essentiellement sur la dimension « cognitive » de la confiance et se situent surtout à l'échelle interpersonnelle. Selon ces études, on accepte généralement l'idée qu'une dynamique de « confiance » entre deux individus soit importante pour soutenir une relation saine et stable. En effet, les deux parties développent ainsi une disposition cognitive leur faisant croire que l'autre tiendra ses promesses et n'interviendra pas en sa défaveur – ce qui permet, dans l'univers de la théorie des jeux, de penser à des rondes multiples qui n'essuient pas la logique d'un jeu à somme nulle entre deux ou plusieurs partenaires. Néanmoins, on n'observe pas ce type de relations uniquement à l'échelle interpersonnelle. Il s'inscrit aussi dans une réalité politique. Dans l'espace politique, la dynamique confiance-méfiance

se mesure à partir de l'équilibre qui existe entre les groupes nationaux majoritaires et minoritaires. Dans un contexte où les rapports de pouvoir sont asymétriques, les attentes de réciprocité à l'endroit de la confiance doivent aussi être asymétriques. En d'autres termes, de par son poids politique, le groupe le plus influent n'a pas à faire confiance aux partenaires minoritaires puisque ses intérêts sont préservés par le simple fait d'exercer le pouvoir [...] Il n'a pas nécessairement besoin de compter sur la confiance des interlocuteurs minoritaires pour gouverner. La confiance facilite les relations et la gouverne, mais n'en constitue pas une condition préalable. Par contre, pour les groupes minoritaires, il en va autrement. La stabilité politique nécessite l'établissement d'un lien de confiance reposant sur la conviction que les décisions prises ne lui seront pas néfastes. Pour qu'il adhère aux changements proposés, il doit disposer de raisons, fondées sur l'expérience, lui laissant croire que ses intérêts ont été et continueront à être pris en compte (Rocher, 2012b, p. 141-142).

Ainsi, en plus de poursuivre une éthique politique hospitalière envers la diversité sociétale profonde, il devient intéressant pour le groupe majoritaire, d'un point de vue pragmatique, d'accorder le genre de conditions que nous avons exposées précédemment concernant la nation fragile québécoise et les nations fragiles autochtones. En effet, les conséquences d'un refus catégorique à cet égard risqueraient d'engendrer plus d'instabilité qu'en causerait leur acceptation (Norman, 2006, p. 192). Nous y reviendrons à la prochaine sous-section.

Dans tous les cas, dans une fédération multinationale, il faut étudier la relation politique de la confiance entre les partenaires à l'image d'une « dynamique », « en ce sens qu'elle évolue au fil du temps ; se construit par l'accumulation des expériences » (Rocher, 2012b, p. 143). En contexte multinational, nous croyons qu'il est porteur de suivre les pas de Peter Russell en récupérant la formule de Russell Hardin afin de saisir le sens que prend cette dynamique de confiance-méfiance entre les partenaires : c'est-à-dire celle des « intérêts intégrés » (Russell, 2012, p. 118). En bref, Hardin (2006, p. 6) entend par « intérêts intégrés » l'idée selon laquelle : « [j]e crois que tu es digne de confiance parce que je crois qu'il est dans ton intérêt de prendre au sérieux mes intérêts ».

Or, indépendamment de cette dynamique, le groupe majoritaire risque d'indiquer que toute reconnaissance d'une diversité sociétale profonde, tel que nous le proposons dans ce chapitre, est corrosive pour l'unité politique, car elle vient renforcer ce qui distingue les citoyens entre eux au sein de l'association politique (Cairns, 2000, p. 7-8). C'est précisément pour cette raison que plusieurs refusent le terme de « nations » pour parler du Québec et des peuples autochtones au Canada (Cairns, 2000, p. 93 ; Flanagan, 2000, p. 6 ; Jedwab, 2004). Cela nous apparaît comme une conséquence de l'intériorisation, dans les sociétés contemporaines, du mythe de l'État-nation moderne « normal » (Parekh, 2006, p. 188-189 ; Laforest, 2014, p. 48), c'est-à-dire ce que Elazar (1987, p. 66) désigne par l'expression « unité consolidée ». Une telle vision est contreproductive pour que les partenaires d'une fédération multinationale développent des « intérêts intégrés ».

À l'inverse, selon James Tully (1995, p. 197-198), une reconnaissance mutuelle entre les partenaires d'un ensemble multinational contribue à façonner l'unité et à développer un sentiment de confiance. Tully souligne qu'un individu, pour qui son projet de citoyenneté de première proximité n'est pas reconnu officiellement par les autres partenaires, risque de se sentir exclu ou non désiré au sein de l'association politique. Inversement, être reconnu dans sa spécificité lui permettra d'acquérir un sentiment d'appartenance et d'identification si, et seulement si, son groupe d'appartenance a son mot à dire sur les principes qui guident l'entreprise politique du vivre-ensemble, puis que son identité culturelle distincte est reconnue et affirmée dans les institutions politiques.

Dans une logique similaire, le groupe majoritaire peut soutenir qu'une telle reconnaissance de la diversité sociétale profonde façonnera des ghettos ethnoculturels qui diviseront l'association politique plutôt que de travailler à son unité (Cairns, 2000, p. 212). D'une part, un peu à l'image du multiculturalisme sans culturalisme d'Anne Phillips ([chapitre 1](#)), « une association constitutionnelle qui reconnaît la diversité culturelle [...] fournit le fondement social nécessaire pour une réflexion critique et l'expression d'une différence d'opinion sur les institutions culturelles et les traditions d'interprétation propres à chacun » (Tully, 1995, p. 207 ; Parekh, 2006)⁷⁷. De plus, l'idée d'un troisième ordre de gouvernement, pour les peuples autochtones, et celle d'un fédéralisme asymétrique renouvelé, pour le Québec – et les peuples autochtones –, nécessitent des relations intergouvernementales soutenues et continues avec le gouvernement central. D'autre part, il ne faut pas confondre l'image d'une unité « consolidée » avec celle de l'unité fédérale. Comme l'indique Peter Russell, l'idée d'une confiance construite sur des « intérêts intégrés » dans une fédération multinationale « est très loin de la confiance fondée sur le fait que les membres de la communauté politique partagent une vision commune de la citoyenneté » (Russell, 2012, p. 136).

77. Traduction libre de : « *A Constitutional association which recognises and accommodates cultural diversity [...] provides the social basis for critical reflection on and dissent from one's own cultural institutions and traditions of interpretation.* »

Bien entendu, reconnaître la diversité sociétale profonde dans une fédération multinationale génère en soi une certaine instabilité politique. Toutefois, la reconnaître ne signifie pas renoncer à l'unité – on doit simplement s'accorder sur une conception non holistique de l'unité politique fédérale – ; tout comme ne pas reconnaître la diversité n'est pas nécessairement gage d'unité et de stabilité politique.

6.3.2. La méfiance politique et l'instabilité fédérale

La confiance politique est une « dynamique ». En ce sens, cette dynamique peut également prendre le visage de la « méfiance » entre les partenaires d'une fédération multinationale. Si le groupe majoritaire peut désirer coûte que coûte l'unité et la stabilité politique, il est possible que des entrepreneurs politiques, suivant l'esprit d'un libéralisme procédurier aveugle aux différences, empruntent un discours assimilationniste soutenant que la démocratie se portera mieux si toutes et tous participent exclusivement du même projet de citoyenneté « une et indivisible ». À long terme, si l'assimilation est totale, il se peut que ce projet génère effectivement stabilité et unité politique. Toutefois, ce serait faire preuve d'une logique de la domination du majoritaire, de la *Raison du plus fort* (Gagnon, 2008), qui ne saurait en aucun cas se réconcilier avec la dynamique de l'agir fédéral. Or si, du point de vue de l'éthique du politique ([chapitre 5](#)), on doit impérativement rejeter une telle entreprise, qu'en est-il de la perspective pragmatique ?

La formule des « intérêts intégrés » de Russell Hardin conduit à la proposition « je crois que tu es digne de confiance parce que je crois qu'il est dans ton intérêt de prendre au sérieux mes intérêts ». Mais est-il dans l'intérêt du groupe majoritaire de prendre au sérieux les intérêts, ou plutôt les conditions des groupes sociétaux minoritaires ? Les travaux empiriques de Réjean Pelletier et Jérôme Couture (2012), puis d'Adam Holesch (2016) sont très instructifs à cet égard. Comparant le rapport Québec-Canada à la relation Catalogne-Espagne, Pelletier et Couture montrent que la confiance envers les institutions est une donnée fondamentale pour le bon fonctionnement d'une démocratie multinationale, en ce sens que cela détermine les capacités et les contraintes d'agir

des dirigeants politiques. Autrement dit, au-delà de l'unité et de la stabilité politique, une confiance politique élevée augmente la marge de manœuvre des gouvernements pour gérer les problèmes qui se présentent (Pelletier et Couture, 2012, p. 292). La confiance entre les partenaires d'une fédération multinationale a donc un rôle important à jouer pour assurer une gouvernance efficace, mais surtout légitime.

Par ailleurs, comme le suppose Alan Cairns (2000, p. 155), une reconnaissance officielle et constitutionnalisée de la diversité sociétale profonde a-t-elle nécessairement un effet corrosif sur l'unité et la stabilité politique ? Si l'on accepte l'idée qu'un taux élevé de confiance à l'endroit des institutions politiques et des gouvernements de l'État central dans une fédération multinationale soit gage d'une unité et d'une stabilité politiques plus grandes que si la situation était inverse, il faudrait répondre par la négative à la question ci-dessus – et ainsi infirmer la thèse de Cairns. Pour le dire dans les mots de Pelletier et Couture :

En ce qui a trait à la confiance accordée aux institutions politiques centrales, la différence est peu marquée entre les tenants d'une double identité et les tenants d'une identification à la nation majoritaire seulement [...] Ceux qui se définissent uniquement par leur appartenance à la nation minoritaire se différencient davantage des deux autres groupes en faisant nettement moins confiance aux institutions politiques centrales (Pelletier et Couture, 2012, p. 310).

Ainsi, l'objectif pour le groupe majoritaire devrait être de favoriser l'émergence d'un sentiment minimal d'appartenance envers l'État englobant, sans pour autant chercher à limiter l'expression d'un attachement plus ou moins important pour les individus envers leur citoyenneté de première proximité. De plus, comme nous l'avons souligné précédemment, une reconnaissance de la diversité est en soi un moteur symbolique pour façonner une certaine identification au projet politique plus large – car on ne s'en voit pas exclu. Autrement dit, « les autorités politiques de l'État central multinational devraient accepter et reconnaître cette double identité qui est source de confiance au lieu de s'y opposer ou de l'ignorer » (Pelletier et Couture, 2012, p. 316 ; Holesch, 2016, p. 249). À l'inverse, le sentiment d'une « carence de reconnaissance » (Seymour, 2010) ou d'être un « exilé de l'intérieur »

dans son propre pays (Laforest, 2014) risque de générer un ressac identitaire où les individus qui se sentent appartenir à une collectivité minoritaire vont rejeter l'identité politique englobante, car celle-ci leur semblera participer d'une dynamique de la domination à l'égard de la dignité de leur projet de citoyenneté de première proximité.

6.3.3. L'asymétrie et les intérêts du groupe majoritaire

Pour le groupe majoritaire au Canada, accepter le projet d'une fédération multinationale supposerait de revoir substantiellement les mythes fondateurs qui soutiennent largement leur vision de l'État canadien, c'est-à-dire un Canada (*One Nation*) où toutes les provinces doivent être traitées de la même manière (McRoberts, 1999 ; Bouchard, 2013, 2014). Nous aborderons plus en profondeur cet aspect dans le prochain chapitre. Cela dit, embrasser l'esprit d'une fédération multinationale permettrait également au groupe majoritaire d'avoir une meilleure compréhension de ses intérêts en tant que communauté politique « nationale » distincte, ou minimalement en tant que communauté politique « linguistique » particulière. Que le groupe majoritaire au Canada s'identifie comme une « nation », ou plus librement au titre de communauté linguistique, importe peu pour le reste de la discussion (Resnick, 1994 ; Kymlicka, 1998), l'idée étant plutôt d'étudier les intérêts propres qu'ont les Canadiens anglophones en tant que communauté politique au sein de la fédération (Kymlicka, 1998, p. 159). Distinguer ces intérêts permet à la fois d'alimenter leur désir pour un fédéralisme multinational asymétrique – car ce type de fédéralisme serait plus à même de répondre à leurs besoins ou leurs intérêts – et d'accroître leur compréhension des conditions proposées pour les peuples autochtones et les Québécois. Autrement dit, il s'agit d'approfondir l'idée des « intérêts intégrés » de Russell Hardin.

Or quels sont ces intérêts du groupe majoritaire ? En quelque sorte, ils recoupent les conditions que nous avons soulignées précédemment : désir d'unité et de stabilité politiques, mais aussi d'une gouvernance efficace. Ajoutons à cela ce que Kymlicka (1998,

p. 163) désigne en tant que désir des Canadiens anglophones de ne pas être contraints par une division trop rigide des pouvoirs et des compétences entre les ordres de gouvernement central et provincial. C'est-à-dire que les Canadiens anglophones, ayant acquis et fortement intériorisé l'idée d'une communauté nationale pancanadienne, ne veulent pas qu'une division des compétences entre le gouvernement central et les gouvernements provinciaux limite ou retarde l'accomplissement de certains projets politiques et sociaux (Kymlicka, 2001b, p. 254-255). Ce faisant, nous nous accordons avec Kymlicka, selon qui un fédéralisme asymétrique renouvelé permettrait aux provinces anglophones du Canada de former des alliances plus ou moins vastes et compréhensives où elles accepteraient ensemble de limiter le rôle de leurs gouvernements provinciaux au profit d'une intervention accrue mais délimitée du gouvernement central dans leurs champs de compétences. Non seulement cela permettrait aux Canadiens anglophones d'assurer un plus grand dynamisme de leur culture sociétale anglo-canadienne et de leurs intérêts en tant que communauté politique anglophone, mais cela consisterait en soi en un effort d'éducation continue sur la valeur et l'importance d'institutions fédérales asymétriques pour les minorités sociétales. Autrement dit, si tel était leur désir, un regroupement de provinces anglophones pourrait légitimer le pouvoir fédéral de dépenser dans certaines de leurs compétences provinciales.

Somme toute, adopter une telle posture permettrait au groupe majoritaire de vivre plus fidèlement envers leur conception d'une unité « consolidée » au sein de la communauté politique anglophone, sans pour autant empêcher le développement d'une unité fédérale à proprement parler. De plus, cela favoriserait l'acceptation de l'asymétrie envers les minorités sociétales internes, car elle ne serait plus perçue comme un mécanisme uniquement au service des minoritaires. Enfin, en approfondissant la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational, cela favoriserait l'inscription à l'ordre constitutionnel canadien des conditions qui permettent de vivre ensemble selon une confiance politique façonnée par des « intérêts intégrés ».

CONCLUSION

Devant ces éléments, il n'y a pas de raisons ou d'arguments légitimes qu'un libéralisme hospitalier envers la diversité saurait invoquer pour justifier la non-recevabilité des conditions proposées dans ce chapitre. En bref, dans un esprit similaire à l'entreprise de Laforest (1998), nous avons investi et suggéré trois ensembles de conditions qui devraient guider l'entreprise d'une fédération multinationale selon la dynamique de l'agir fédéral. Dans les trois cas, ces conditions ont pour vocation de favoriser l'émancipation des partenaires au sein de l'association politique, et plus précisément de leur permettre de développer et de consolider leurs cultures sociétales de manière autonome. Dans le premier ensemble, nous avons abordé les conditions de la nation fragile québécoise. Le Québec est une nation minoritaire territorialement concentrée dans la province de Québec. Les conditions du Québec – 1) la reconnaissance nationale; 2) les droits linguistiques; 3) les compétences en matière d'immigration et d'intégration; 4) l'autonomie fiscale; 5) l'autodétermination interne; et 6) l'autodétermination externe – pourraient donc trouver inscription à l'ordre constitutionnel canadien par la reconfiguration de manière asymétrique du partage des compétences entre les ordres de gouvernement central et provincial.

Le deuxième ensemble de conditions, celles des peuples autochtones, nécessiterait qu'on repense plus en profondeur la nature du fédéralisme multinational canadien. Néanmoins, ces conditions vont toutes dans le sens d'une plus grande asymétrie pour penser et appliquer un traitement équitable et hospitalier envers la diversité sociétale profonde et constitutive d'une fédération multinationale. En bref, pour structurer et favoriser la consolidation des cultures sociétales multiscalaires des peuples autochtones, nous avons suggéré 1) de creuser l'idée d'un troisième ordre de gouvernement dans l'édifice du fédéralisme canadien, lequel 2) s'enracinerait dans le principe du fédéralisme par traités. Ensuite, 3) en s'inspirant du principe de « personnalité » et de la nation comme « corporation », nous nous sommes intéressés à la manière selon laquelle la force d'attraction des cultures sociétales des Premières Nations pourrait dépasser et consolider à la

fois l'espace territorial de leurs réserves ou de leurs municipalités. Enfin, 4) nous avons fait la proposition de repenser en ces termes le rôle de l'Assemblée des Premières Nations.

Enfin, le troisième ensemble de conditions correspond aux attentes du groupe majoritaire. Pour celui-ci, penser les conditions de l'agir fédéral en contexte multinational ne doit pas se faire au détriment de l'unité et de la stabilité politique, et cela ne doit pas freiner l'efficacité de la gouvernance politique. Ces conditions, légitimes, peuvent toutes être remplies si l'on applique la dynamique de l'agir fédéral et les conditions des minorités sociétales internes. En effet, nous avons soutenu que cela contribuerait à l'unité et à la stabilité de la fédération canadienne 1) en ce sens que cela favorise le développement et la consolidation d'une dynamique de la « confiance » politique entre les partenaires de l'association politique. Ensuite, 2) nous avons montré qu'en plus de contribuer inversement à un sentiment de méfiance politique, le fait de restreindre significativement l'atteinte de ces conditions ne contribue pas à consolider ni même à favoriser l'unité et la stabilité politiques. Enfin, 3) sur le plan de l'efficacité de la gouvernance politique, nous avons souligné de quelles manières le fait d'embrasser une dynamique fédérale asymétrique, en plus de répondre aux conditions des minorités sociétales, est désirable pour le groupe majoritaire.

Au chapitre suivant, nous rassemblerons les dimensions subjectives ([chapitre 5](#)) et objectives ([chapitre 6](#)) de la fragilité nationale en investissant le cas du Québec par rapport au modèle d'aménagement de la diversité (ethno)culturelle que nous avons jugé optimal pour les nations minoritaires, elles-mêmes majoritaires face à leur propre diversité ethnoculturelle interne. Cela nous amenera par la suite à discuter plus en détail de quelques-uns des changements à apporter à l'ordre constitutionnel canadien pour qu'il s'approche davantage de la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational.

CHAPITRE 7

LA RECONSIDÉRATION DU PLURALISME EN CONTEXTE MULTINATIONAL

Au chapitre 5, nous avons défendu une conception de l'« agir fédéral » – laquelle découle de l'esprit du fédéralisme multinational – et proposé un schème de raisonnement qui permettrait, nous semble-t-il, de progresser dans cette direction. Nous avons ensuite déterminé au chapitre 6 trois ensembles de conditions pour penser une dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational qui soit hospitalière envers la diversité sociétale profonde et constitutive d'une société complexe telle que celle du Canada. Dans ce chapitre-ci, nous proposerons de revisiter et de repenser le modèle canadien du pluralisme. Ce faisant, nous suggérons qu'il est possible et fécond, pour creuser la dynamique de l'agir fédéral, de combiner la dynamique du multiculturalisme et celle de l'interculturalisme (*contra* Parekh, 2016), et ce, dans l'esprit d'approfondir une logique de l'asymétrie constitutionnelle en matière d'aménagement de la diversité sociétale profonde. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons principalement à la nation fragile québécoise, qui évolue dans l'ensemble multinational canadien.

Le propos de ce chapitre sera divisé en deux temps. Premièrement, nous approfondirons la discussion théorique entamée au chapitre premier concernant le pluralisme. Ce faisant, nous reviendrons sur les différences et surtout les ressemblances ou complémentarités entre les modèles du pluralisme que sont l'interculturalisme et le multiculturalisme. Après avoir distingué sur le plan théorique et normatif ces deux modèles du pluralisme, nous explorerons les limites raisonnables et légitimes à imposer aux mesures de traitement *ad hoc* préférentiel pour le groupe majoritaire – lui-même minoritaire dans l'ensemble multinational – que propose l'interculturalisme (Bouchard, 2012). Cela permettra également d'aborder les « conditions négatives » de la minorité nationale anglophone du Québec pour penser la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational. Deuxièmement, dans un esprit similaire à celui des travaux de la Commission Pépin-Robart sur l'unité canadienne, nous proposerons une reconfiguration asymétrique du modèle canadien en matière d'aménagement de la diversité – ethnoculturelle et sociétale. Nous nous interrogerons d'abord sur les modalités que pourrait prendre une combinaison de l'interculturalisme pour la nation fragile québécoise et du multiculturalisme pour le groupe majoritaire anglophone à l'échelle canadienne. Ainsi, faisant suite aux conditions des minorités sociétales internes ([chapitre 6](#)), nous discuterons des répercussions politiques et symboliques de quelques changements clés à apporter à l'ordre constitutionnel, si le désir est de vivre, au Canada, selon la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational. En bref, nous traiterons du défi que représente une refonte en profondeur des imaginaires politiques du groupe majoritaire pour penser le Canada telle une fédération proprement « multinationale ».

7.1. L'INTERCULTURALISME COMME MODÈLE DU PLURALISME DES NATIONS FRAGILES

Dans ce chapitre, nous soutiendrons l'idée que l'interculturalisme s'impose comme modèle de prédilection afin de penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle dans le contexte des nations fragiles. En effet, en raison des dimensions subjectives tout autant qu'objectives de la fragilité des nations minoritaires qui évoluent

en contexte multinational⁷⁸, l'interculturalisme semble être le modèle universellement valable pour penser un vivre-ensemble respectueux de la majorité – elle-même minoritaire – et des minorités qui cohabitent avec elle. Ce faisant, nous proposons d'opérer d'abord un recadrage, puis un triple décalage en ce qui concerne la littérature qui porte sur l'interculturalisme.

Un recadrage, car l'interculturalisme dont il est ici question est circonscrit à son expression en tant que modèle théorique et normatif du pluralisme – nous le distinguons alors de la dynamique de l'« interculturalité » ou des « villes interculturelles » telle qu'elle est proposée par le Conseil de l'Europe (2015), Ted Cantle (2012, 2016), Ricard Zapata-Barrero (2016) ou encore Bob White (2016)⁷⁹. En effet, cette dynamique de l'interculturalité s'intéresse plus particulièrement aux interactions dialogiques et à la rencontre culturelle dans les (grandes) villes contemporaines. À travers le prisme de l'interculturalité, on semble vouloir éliminer, ou du moins minimiser, l'effet politique des rapports de force dans la société, où chaque individu participera au dialogue interculturel en tant qu'acteur « minoritaire », ou précisément authentique face à sa trajectoire personnelle particulière. La dynamique de l'interculturalité apparaît intéressante pour penser plusieurs initiatives de dialogue interculturel au sein des grandes villes qui hébergent effectivement une « super-diversité » (Vertovec, 2010). Au sein de tels espaces, la majorité étatique ou nationale n'a effectivement plus le poids culturel et symbolique qu'elle exerce à l'habitude, et il y a lieu d'espérer pour les partisans de cette approche que s'opère une dynamique de dialogue « entre minoritaires » – idéalement

78. Ultiment, nous ne voyons pas d'objection fondamentale pour penser l'interculturalisme au titre de modèle d'aménagement de la diversité pour les peuples autochtones. Néanmoins, les peuples autochtones ne sont généralement pas constitués en tant que sociétés d'accueil et n'accueillent effectivement pas une diversité ethnoculturelle issue de l'immigration comparable à ce qu'on retrouve pour des nations minoritaires comme le Québec, la Catalogne, l'Écosse, etc. C'est pourquoi la présente discussion s'intéresse particulièrement aux nations minoritaires. Cela dit, suivant quelques ajustements, nous croyons que la logique normative de l'interculturalisme pourrait intéresser les peuples autochtones s'ils désiraient creuser la question.

79. François Boucher (2016a, p. 65) fait la distinction entre l'interculturalisme « interactionniste » et l'interculturalisme « majoritariste », où le premier représente *grosso modo* ce que nous désignons ici au titre de l'interculturalité et le second correspond essentiellement à ce que nous disons de l'interculturalisme. Consulter aussi Karmis (2003).

déprise de toute forme de domination ou même de rapport de force. Toutefois, la dynamique de l'interculturalité ne saurait faire l'économie de penser le rapport de ces grandes villes avec le reste de la société dans laquelle elles évoluent. Autrement dit, bien que ces grandes villes incarnent à elles seules de petites « sociétés complexes », il demeure qu'elles font également partie des défis du pluralisme à l'échelle de la société englobante. En ce sens, l'interculturalisme dont il sera question dans ces pages est distinct de la dynamique de l'interculturalité, mais il n'est pas nécessairement opposé ou contraire à l'expression de celle-ci dans les (grandes) villes (voir Gagnon et Jouve, 2009).

Au Québec comme ailleurs, depuis une quinzaine d'années, l'interculturalisme est de plus en plus l'objet de discussions et de débats en ce qui concerne le modèle du pluralisme qui pourrait venir pallier aux difficultés que rencontre le multiculturalisme (Meer, Modood et Zapata-Barrero, 2016 ; Kymlicka, 2016). Charles Taylor (2016, p. viii) soutient néanmoins qu'on n'a pas encore su articuler de cadre théorique qui, d'une part, rendrait justice aux différences entre l'inter- et le multiculturalisme, et qui, d'autre part, permettrait de déterminer nettement les contextes où l'interculturalisme devrait être considéré, et inversement ceux où le multiculturalisme serait plus approprié. Nous espérons ici contribuer à cette discussion en proposant un cadre théorique qui répond à cette problématique.

Comme nous venons de le voir, Cattle (2012, 2016) et Zapata-Barrero (2016) soutiennent que l'interculturalisme, ou plutôt la dynamique de l'interculturalité propose un cadre théorique entièrement original face au multiculturalisme. Selon ces auteurs, l'interculturalité se préoccupe effectivement davantage des questions de cohésion sociale et de gestion de la diversité ethnoculturelle à l'échelle de la ville, contrairement au multiculturalisme qui opérerait plutôt au niveau étatique et sociétal. À l'inverse, Meer et Modood (2016), puis Kymlicka (2016) soutiennent que l'interculturalisme n'offre pas de perspective normative et théorique qui soit différente du multiculturalisme. Au mieux, l'interculturalisme pourrait être perçu comme complémentaire au multiculturalisme (Meer et Modood, 2016), ou plus simplement

comme une stratégie rhétorique se nourrissant des critiques qui s'en prennent précisément au multiculturalisme (Kymlicka, 2016). Dans une perspective québécoise, Bouchard (2012, 2016), Gagnon (2000), Gagnon et Iacovino (2007, 2016), Rocher (2015), puis Rocher et White (2014) suggèrent que l'interculturalisme constitue une alternative au multiculturalisme canadien pour gérer la diversité ethnoculturelle. Autrement dit, pour ces auteurs, l'interculturalisme est « un point de vue québécois » pour penser le pluralisme. Enfin, selon Patrick Loobuyck (2016), l'interculturalisme doit être compris comme une proposition normative originale qui se rapproche à la fois du nationalisme libéral, du patriotisme constitutionnel et du multiculturalisme. À cet égard, Parekh (2016, p. 279) soutient toutefois qu'on ne saurait combiner l'inter- et le multiculturalisme en une seule théorie « supérieure » du pluralisme. De même, selon notre collègue François Boucher (2016b, p. 37), « les tentatives pour distinguer l'interculturalisme du multiculturalisme se soldent par un échec ». Nous espérons montrer qu'il y a lieu d'être plus optimiste en la matière.

En bref, l'interculturalisme comme modèle théorique et normatif du pluralisme s'intéresse à la gestion sociétale et institutionnelle de la diversité ethnoculturelle (Gagnon, 2000). Tel que nous l'avons indiqué au chapitre premier, on dira donc du pluralisme qu'il regroupe différents modèles théoriques – principalement le multiculturalisme et l'interculturalisme, qui peuvent à leur tour être orientés par une sensibilité libérale, civique ou communautarienne (Maclure, 2010, p. 40-41). De manière générale, nous suggérons que les modèles du pluralisme proposent tous des arrangements plus ou moins équilibrés afin de répondre à trois impératifs⁸⁰ : 1) ils rejettent l'entreprise de l'« assimilation » des minorités ; 2) ils mettent en œuvre des droits différenciés ou particuliers aux divers types de minorités par le prisme de la « reconnaissance » ; et 3) ils favorisent l'« intégration » des minorités issues de

80. Rappelons que les modèles sur lesquels nous nous basons principalement sont ceux qui ont été proposés par Taylor (1992 ; 1994), Maclure et Taylor (2010), Kymlicka (2001a), Parekh (2006), Phillips (2007), Modood (2013), Meer, Modood et Zapata-Barrero (2016), Benhabib (2002), Bouchard (2012), Gagnon (2000) et Gagnon et Iacovino (2016). Les travaux de May (2016), de Crowder (2013), de Rattansi (2011), de Levey (2010) et de Maclure (2010) nous ont également inspirés.

l'immigration à la société d'accueil. L'interculturalisme, comme le multiculturalisme, embrasse ces trois principes (Weinstock, 2013, p. 107). Ce qui les différencie principalement, ce n'est donc pas tant la nature des principes qu'ils ont pour vocation de défendre, mais plutôt l'intensité avec laquelle ils interprètent ces principes. Plus précisément, ce qui les différencie consiste en l'« imaginaire social » à partir duquel on pense le pluralisme ([chapitre 1](#)) ; et cela influence en conséquence la pondération à partir de laquelle ils se représentent ou se racontent leurs obligations envers les minorités.

Or tant l'inter- que le multiculturalisme partent indubitablement du premier principe, qui rejette l'assimilation des minorités ethnoculturelles à la société d'accueil (Kymlicka, 2001a ; Parekh, 2006 ; Bouchard, 2012 ; Gagnon et Iacovino, 2016). La différence majeure vient du fait que l'interculturalisme désire mettre prioritairement l'accent sur le dernier principe, à savoir l'intégration des minorités issues de l'immigration à la société d'accueil, pour ensuite se préoccuper de la reconnaissance des minorités par l'octroi de droits différenciés (Gagnon, 2000 ; Bouchard, 2012, p. 39). Le multiculturalisme embrasse une dynamique un peu différente, où il désire d'abord concentrer ses efforts à appliquer le second principe – la reconnaissance de droits différenciés ou particuliers pour les minorités –, alors qu'il misera par la suite sur l'intégration des minorités à la société d'accueil (Modood, 2014, p. 11 ; Gagnon *et al.*, 2014, p. 19-20). Il faut tout de même souligner qu'en insistant d'abord sur l'intégration des minorités ethnoculturelles à la société d'accueil, l'interculturalisme opère ce désir d'intégration par le prisme de droits différenciés ou de mécanismes de reconnaissance envers ces minorités. De même, lorsque le multiculturalisme insiste d'abord sur les mesures de reconnaissance et de droits différenciés pour les minorités issues de l'immigration, la finalité poursuivie consiste ultimement en leur intégration à la société d'accueil. Donc, la distinction première entre l'interculturalisme et le multiculturalisme repose dans l'« imaginaire », ou la narration large à partir de laquelle ces modèles s'engagent dans la voie du pluralisme.

Le fait symbolique de cette distinction entre les deux modèles n'est pas à minimiser ; en effet, il s'agit de l'imaginaire social à partir duquel la société pense le pluralisme. Par exemple, pour une

communauté nationale qui est majoritaire à l'échelle d'un État, n'éprouvant dès lors pas d'inquiétude existentielle profonde quant à sa pérennité en tant que telle, il semble raisonnable d'insister d'abord sur la reconnaissance des minorités dans le processus plus large de leur intégration à la société d'accueil. Du fait majoritaire de la communauté nationale, les fondements symboliques qui lui permettent de « faire société » semblent et sont effectivement bien protégés tant sur le plan politique que sur le plan juridique (Rocher, 2012b, p. 141). À l'inverse, pour une nation minoritaire fragile, inquiète et incertaine de son avenir comme communauté nationale, il est beaucoup plus approprié et raisonnable de s'imaginer la dynamique du pluralisme, si c'est à partir d'une intégration des minorités ethnoculturelles qu'on reconnaît à celles-ci des droits différenciés. Cela tempère alors l'imaginaire de la fragilité nationale à l'œuvre, en ceci que la reconnaissance des minorités ethnoculturelles est premièrement présentée dans l'horizon de leur intégration à la société d'accueil. Autrement dit, du point de vue de la nation fragile et de l'interculturalisme, c'est à partir de l'intégration des minorités ethnoculturelles à la société d'accueil qu'on pense les devoirs en matière de reconnaissance. D'une manière un peu différente, du point de vue de la nation majoritaire et du multiculturalisme, c'est à partir des devoirs en matière de reconnaissance des minorités ethnoculturelles qu'on pense l'intégration à la société d'accueil.

Pour reprendre la formule de Gérard Bouchard (2012, p. 30-40), l'interculturalisme part du paradigme de la dualité – où l'on reconnaît l'existence d'une majorité culturelle plus ou moins définie et de minorités ethnoculturelles qu'il importe d'intégrer à celle-ci –, alors que le multiculturalisme part plutôt du paradigme de la diversité – où, un peu à l'image de la dynamique de l'interculturalité, il n'existerait dans la société que des « minorités » ou des groupes minoritaires qui doivent trouver une manière de vivre ensemble. Cette deuxième trajectoire fut caractéristique du projet multiculturel enclenché au Canada par Pierre Elliott Trudeau – Loi sur les langues officielles (1969), Politique canadienne du multiculturalisme (1971), article 27 de la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982), puis la consolidation de tout cela dans la Loi sur le multiculturalisme canadien (1988) – dans sa réaction à la

Commission Laurendeau-Dunton (chapitre 2). Le groupe majoritaire ne craignant pas, voire n'imaginant pas qu'il puisse disparaître en tant que tel, il est prêt à se raconter la narration du pluralisme comme s'il n'existait pas ; comme s'il n'opérait pas de rapport de force dans la société ou n'en nécessitait pas – bien que, implicitement, le rapport de force est bien présent (Maclure et Taylor, 2010, p. 86). C'est une dimension qu'on observe généralement dans les nationalismes majoritaires, ces derniers étant souvent hésitants à reconnaître qu'ils participent eux-mêmes à un quelconque nationalisme (Lecours et Nootens, 2007).

Du fait de la fragilité – tant subjective (mythes, imaginaires) qu'objective (institutions limitées) – des nations minoritaires en contexte multinational, l'interculturalisme apparaît alors davantage intéressant pour un cas comme le Québec. En effet, dans l'imaginaire de l'interculturalisme, on insiste prioritairement sur l'intégration des nouveaux arrivants à sa culture sociétale, mais sans pour autant négliger ses devoirs en matière de reconnaissance (Modood, 2014, p. 11). Ainsi, le triple décalage que nous proposons face à ce qu'on retrouve généralement dans la littérature (Bouchard, 2012, 2016 ; Rocher et White, 2014 ; Gagnon et Iacovino, 2016) se comprend ainsi : l'interculturalisme *a*) est pensé non pas par l'intermédiaire du cadre de l'État-nation, mais plutôt par celui de la multination ; *b*) n'est donc pas contraire ou opposé au multiculturalisme, mais plutôt complémentaire – où un État multinational peut très bien adopter un modèle asymétrique en matière de pluralisme et soutenir l'interculturalisme pour la ou les nations fragiles qui l'habitent et le multiculturalisme pour le groupe majoritaire – ; et *c*) n'est plus limité à être « un point de vue québécois » (Bouchard, 2012), mais représente bien le modèle du pluralisme universellement valable pour les cas de nations minoritaires fragiles. Cela dit, ce triple décalage ne nécessite pas pour autant qu'on rejette les fondements normatifs sur lesquels ces auteurs font reposer l'interculturalisme.

Subséquemment, nous proposerons de revoir l'édifice des politiques publiques en matière d'aménagement de la diversité au Canada en combinant l'interculturalisme et le multiculturalisme. Bien qu'une telle démarche semble difficilement réalisable selon

certain, dont Parekh (2016, p. 279), elle apparaît plus simplement comme le prolongement naturel de la théorisation que propose le philosophe Will Kymlicka (2001a). Autrement dit, l'architecture théorique proposée par Kymlicka (2001a) nous semble pertinente pour imaginer cette « théorie supérieure » du pluralisme, combinant les dynamiques de l'interculturalisme et du multiculturalisme dans le cadre d'une société complexe. En effet, comme nous l'avons vu au [chapitre 1](#), lui-même distingue les types de droits particuliers ou différenciés que le groupe majoritaire doit concéder aux minorités selon la nature des groupes minoritaires – c'est-à-dire des minorités issues de l'immigration, des peuples autochtones ou encore des nations minoritaires. Pour le dire simplement, nous ne voyons pas d'incompatibilité majeure à inscrire dans la philosophie englobante du pluralisme que soumet Kymlicka (2001a), et plus précisément dans sa compréhension des droits pour les « minorités nationales », un interculturalisme tel que celui que défendent Bouchard (2012, 2016), Gagnon (2000), Gagnon et Iacovino (2007 ; 2016) ou encore Rocher (2015).

7.1.1. L'interculturalisme et les droits des nations minoritaires chez Will Kymlicka

Si l'on se penche sur les principales dimensions de l'interculturalisme selon Gérard Bouchard (2012) – un incontournable dans la littérature lorsqu'on aborde l'interculturalisme –, on constate un rapprochement significatif avec ce que Kymlicka prévoit en fait de droits pour les « minorités nationales », tout comme cela permet de creuser davantage l'expression de ces droits différenciés ou asymétriques. Précisons encore une fois que ce que Kymlicka entend par « minorité nationale » renvoie à ce que nous avons défini dans ces pages au titre de nation minoritaire ([chapitre 1](#)).

Pour Bouchard (2012), sept composantes caractérisent principalement l'interculturalisme en tant qu'expression du pluralisme. Premièrement, l'interculturalisme garantit un égal respect des droits de tous, et ce, par l'entremise d'un État de droit. S'accordant avec le principe de la reconnaissance, c'est-à-dire reconnaître un égal respect ou une égale dignité à l'ensemble des individus, l'interculturalisme préconise une pratique judicieuse

et responsable des accommodements raisonnables (Bouchard, 2012, p. 54), tout comme c'est le cas dans la théorie de Kymlicka (2001b, p. 30). Ces accommodements doivent alors être compris comme un amortisseur du choc migratoire qui tient compte du capital socioculturel des nouveaux arrivants, ce qui, en jetant des passerelles entre les différentes cultures et la société d'accueil, se veut un tremplin facilitant l'intégration sociale.

Deuxièmement, l'interculturalisme propose à la nation fragile que sa langue d'usage commune soit institutionnalisée au rang de langue principale de la vie civique et de la culture commune. Au Québec par exemple, la langue française, perçue comme dénominateur commun de tous les Québécois, est alors vectrice d'intégration sociale. La langue incarne cette idée de « convergence culturelle et nationale » pour tous les Québécois (Rocher, 2015, p. 40). De même, en plus de créer un certain sentiment d'appartenance, c'est la langue qui donne accès aux débats publics, aux contenus de l'enseignement scolaire, aux médias, à la vie politique, à l'histoire nationale et, plus largement, au marché de l'emploi et à la vie culturelle (Rocher, Rocher et Labelle, 1995 ; Gagnon, 2000).

Troisièmement, en accord avec la théorisation de Kymlicka (2001a), l'interculturalisme reconnaît la diversité ethnoculturelle comme composante intrinsèque de la nation présente et en devenir. L'idée est alors d'élargir constamment le champ d'un « nous inclusif » (Bouchard, 2012, p. 58). En parlant de l'expérience québécoise, Joseph Carens (2000, p. 133) synthétise bien l'esprit qu'incarne l'interculturalisme lorsqu'il déclare qu'« en intégrant les immigrants, le Québec ne transforme pas seulement l'identité des nouveaux arrivants, mais transforme par le fait même sa propre identité en tant que communauté nationale⁸¹ ».

Quatrièmement, l'interculturalisme pense l'intégration tel un processus à double sens. Il s'agit de faciliter l'adaptation des immigrants à la société d'accueil, mais ceux-ci doivent accepter en retour l'ordre juridique et les institutions qui gouvernent celle-là

81. Traduction libre de : « *In integrating immigrants, Quebec is transforming not only their identity but its own as well.* »

(Bouchard, 2012, p. 65) – ce qui correspond à la sphère des « droits polyethniques » que Kymlicka préconise pour les minorités issues de l’immigration. En ce sens, l’interculturalisme complète cette dimension des droits particuliers de protection des minorités issues de l’immigration par l’introduction de mesures de traitement *ad hoc* préférentiel pour la majorité (Meer, Modood et Zapata-Barrero, 2016, p. 18) – laquelle est à son tour une minorité face à d’autres forces sociales dans l’État qui l’englobe. Ainsi, la nation fragile bénéficiera à l’occasion de ce genre d’« accommodements raisonnables » pour protéger ses « fondements symboliques » (Bouchard, 2012, 2016), ou plus largement sa culture sociétale. Ces mesures de « protection externe », pour reprendre le vocabulaire de Kymlicka, ne doivent toutefois pas causer de torts sérieux aux autres minorités ethnoculturelles dans l’exercice de leurs droits fondamentaux.

Néanmoins, ce cautionnement normatif pour des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel pour la nation fragile pourrait parfois se traduire en mesures de « restrictions internes » ([chapitre 1](#)). Comment, donc, distinguer les mesures qui sont raisonnables et légitimes de celles qui ne le sont pas ? Il nous semble que la littérature souffre d’une carence importante pour répondre à ce questionnement des plus importants. Nous aborderons donc précisément cette dimension à la prochaine sous-section.

Cinquièmement, l’interculturalisme fait la promotion des rapprochements et des interactions entre groupes culturels pour appuyer la démarche d’intégration. Prenant la forme d’un dialogue, ces échanges doivent contribuer « à rapprocher non seulement les minorités entre elles, mais aussi les membres de la majorité et des minorités » (Bouchard, 2012, p. 66). Kymlicka (2001a) entend un processus fort similaire lorsqu’il aborde l’intégration des nouveaux arrivants à une culture sociétale donnée.

Sixièmement, l’interculturalisme insiste sur le développement d’une culture commune comme rencontre de la diversité. Pour ce faire, il propose la construction d’une culture commune formée de deux grandes composantes. D’abord, elle fait appel à des éléments d’ordre prescriptif – langue de la vie civique et publique, les chartes et les lois qui s’imposent à tous les citoyens

(égalité, justice, liberté, démocratie, respect de la vie humaine, non-violence, autonomie de l'État et des religions) (Bouchard, 2012, p. 68). Puis, elle fait appel à « des normes ou modèles correspondant à des valeurs largement partagées, mais non codifiées (la solidarité, l'autonomie personnelle, le respect mutuel, le sens du bien commun, le respect du passé, le civisme) » (Bouchard, 2012, p. 69). À cet égard, ces deux grandes composantes sont plutôt rapprochées de la conception d'un nationalisme libéral (Tamir, 1995 ; Kennedy, 2013, p. 32 ; Loobuyck, 2016) avec lequel Kymlicka semble tout à fait à l'aise (Kymlicka, 2001a, p. 2).

Enfin, septièmement, l'interculturalisme fait la promotion d'une culture sociétale nationale comme incarnation dynamique de la culture commune. Autrement dit, on doit comprendre la culture sociétale de la nation fragile minoritaire comme celle qui incarne les « valeurs publiques effectives » (Parekh, 2006), tel que nous en avons discuté au chapitre 5. Cette culture sociétale nationale comme incarnation dynamique de la culture commune a donc pour vocation de faire la promotion d'une citoyenneté active et d'une appartenance nationale qui rencontrent la vivacité des identités multiples et décomplexées de ses membres.

En ce sens, l'interculturalisme semble embrasser les conditions nécessaires pour rejoindre l'expérience d'une « citoyenneté multiculturelle » telle que l'entend Kymlicka (2001a), tout comme il s'inscrit naturellement dans l'horizon de la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational. Ce modèle du pluralisme est effectivement hospitalier envers la diversité ethnoculturelle qui évolue conjointement avec la nation fragile. De plus, en raison des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel que l'interculturalisme propose, ce modèle du pluralisme permet d'atténuer symboliquement et politiquement la fragilité tant subjective qu'objective d'une nation minoritaire comme le Québec. Il demeure qu'il serait déraisonnable de ne pas encadrer ces mesures de traitement *ad hoc* préférentiel, encadrement sans lequel la protection des fondements symboliques et de la culture sociétale de la nation fragile pourrait s'opérer au détriment des politiques de la reconnaissance qu'on se doit de mettre en place pour les minorités internes du Québec.

7.1.2. Les limites raisonnables à l'exercice des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel

Dans la logique de l'interculturalisme, Gérard Bouchard (2011, p. 413) suggère qu'en tant que communauté politique libérale de plein droit, le Québec – comme les nations fragiles – peut légitimement bénéficier d'une marge de manœuvre *ad hoc* ou d'un traitement *ad hoc* préférentiel⁸² afin de protéger et de consolider sa culture sociétale distincte. Bouchard (2011, p. 452) indique que de telles marges de manœuvre *ad hoc* existent dans toutes les sociétés, ce qui fait qu'il ne désigne pas ce mécanisme comme propre à l'interculturalisme. Juste en partie, ce raisonnement pose problème du fait que Bouchard pense l'interculturalisme par le prisme de l'État-nation. Dans le cadre d'un État-nation, la majorité, du fait de son statut majoritaire (Rocher, 2012b, p. 141), en vient effectivement à exercer, par la force des choses, un mouvement similaire à ce que nous présentons ici au titre de marge de manœuvre *ad hoc*. Néanmoins, tel que nous le proposons dans ces pages, l'inscrire systématiquement dans une théorisation de l'interculturalisme pour les nations fragiles prend tout son sens lorsque le cadre d'application est celui de la multination et non plus celui de l'État-nation.

Or certains auteurs (Buchanan, 1997 ; Weinstock, 1999 ; Patten, 1999 ; Moore, 1999 ; Benhabib, 2002, p. 66) remettent cependant en cause le bien-fondé d'une telle approche qui viserait à cultiver et à préserver une identité culturelle particulière plutôt qu'une autre, ou toutes à la fois. À cet égard, il semble nécessaire de creuser le questionnement suivant : en contexte de démocratie libérale et pluraliste, la disposition d'un traitement *ad hoc* préférentiel en faveur d'une nation minoritaire fragile est-elle raisonnable et équitable envers toutes et tous ?

Afin de fournir des éléments de réponse à ce questionnement, il faut d'abord circonscrire plus précisément ce qu'on entend par « marge de manœuvre *ad hoc* » ou « traitement *ad hoc* préférentiel » envers le groupe majoritaire qui, il faut le rappeler, est lui-même

82. Nous emploierons les formules « marges de manœuvre *ad hoc* » et « traitements *ad hoc* préférentiels » de manière interchangeable.

une nation minoritaire. Un peu à la manière de David Miller (1995) ou de Margaret Canovan (1996), Gérard Bouchard (2012, p. 121) soutient qu'il est essentiel pour toute société pluraliste de maintenir un certain degré de «capital culturel», sorte de «fondement symbolique» qui sert de repère pour l'agir collectif et le vivre-ensemble (voir Banfield, 1958; Putnam, 2000). Autrement dit, «toute société a besoin d'un fondement symbolique (identité, mémoire, etc.) pour assurer son équilibre» (Bouchard, 2011, p. 417). Nous pouvons également soutenir dans la foulée de Maclure et Taylor (2010, p. 86) que, même d'une perspective foncièrement libérale, «il est normal que certaines normes publiques s'enracinent dans les attributs et intérêts de la majorité». C'est également ce que soutiennent Kymlicka (2001a, p. 80-81) et Spinner-Halev (1994, p. 12) lorsqu'ils avancent qu'aucune démocratie libérale n'est véritablement neutre, d'un point de vue culturel.

Ainsi, si l'on accepte le raisonnement de Kymlicka (2001a, p. 137) selon lequel une société libérale «juste» doit minimale-ment s'assurer de fournir un cadre social et institutionnel – une culture sociétale – permettant à toutes et à tous d'être autonomes et de jouir de droits et de libertés individuels, il n'y a aucune raison profonde dans le libéralisme qui oblige à refuser aux nations minoritaires ce qu'on accepte ou tolère pour les nations majoritaires ou souveraines. En d'autres mots, si une nation minoritaire bénéficie d'une culture sociétale dynamique, elle offre alors les mêmes conditions à l'égalité des chances et d'épanouissement pour les individus que l'offre la culture sociétale d'une nation majoritaire (Spinner-Halev, 1994, p. 140-166; Carens, 2000, p. 123-125). Or, afin de permettre le dynamisme de la culture sociétale des nations fragiles, il apparaît *a priori* raisonnable de soutenir la légitimité d'une certaine marge de manœuvre *ad hoc* qui, à son tour, permet de consolider au besoin les fondements symboliques qui assurent à toute collectivité politique la possibilité de «faire société». Cela dit, comment et où fixer les limites d'une telle marge de manœuvre *ad hoc*?

La réponse qu'offre Bouchard nous apparaît insatisfaisante : les aménagements sous forme d'une marge de manœuvre *ad hoc* ne seraient légitimes que s'ils «passent le test des tribunaux»

(Bouchard, 2012, p. 136). Par un effort de générosité herméneutique, nous dirons néanmoins que pour Bouchard, ce qui importe est que ces marges de manœuvre ou traitements préférentiels demeurent en accord avec les droits et libertés fondamentaux que protègent les chartes et les constitutions. De manière similaire, nous pourrions dire avec Kymlicka (2001a, p. 60-61) que ces aménagements devraient s'inscrire dans la trajectoire des « mesures de protection externe » – ayant pour vocation d'équilibrer les rapports de force entre les groupes majoritaire et minoritaires –, alors qu'on devrait au contraire refuser les mesures de « contrainte interne » – c'est-à-dire des traitements préférentiels qui supposent de limiter la liberté d'action des commettants d'un groupe donné au nom de la préservation de l'authenticité culturelle de celui-ci. Que les traitements *ad hoc* préférentiels doivent passer le « test des tribunaux » est évidemment important, mais on se limite trop fortement à un cadre légaliste pour une entreprise qui nous apparaît de l'ordre du normatif. De même, la distinction qu'offre Kymlicka laisse place à d'importants angles morts.

Pour Bouchard (2011, p. 452), l'exemple d'un cas type pour un tel aménagement *ad hoc* préférentiel consiste en la Loi 101, la *Charte de la langue française* du Québec⁸³. Ayant cela en tête, si on se tourne du côté d'un comparable significatif du Québec en tant que nation fragile, la Catalogne, il faudrait alors paradoxalement en conclure qu'une formule similaire à la Loi 101 pour la Catalogne ne serait pas recevable – c'est-à-dire qu'elle ne passerait pas « le test des tribunaux ». Aussi, cet exemple, qui apparaît nettement légitime en tant que marge de manœuvre *ad hoc*, permet de lever le voile sur un angle mort de la théorisation de Kymlicka – un problème qu'il reconnaît lui-même (Kymlicka, 2001b, p. 287). En effet, la Loi 101 ou *Charte de la langue française* se veut indubitablement une mesure de protection externe. Elle suppose néanmoins une certaine limite à la liberté d'action des Québécoises et des Québécois de langue française et des nouveaux arrivants, notamment en ce qui concerne la langue d'éducation pour leurs enfants. En quelque sorte, cela en fait alors une mesure

83. Nous reviendrons plus en détail sur les éléments qui caractérisent la *Charte de la langue française* dans quelques paragraphes.

de contrainte interne. Il faut donc trouver un cadre d'analyse normatif plus élaboré en la matière, qui ne s'abandonne pas trop facilement à une rationalité légaliste quelque peu tautologique.

Pour revenir au problème que soulève le raisonnement de Bouchard pour penser le cadre d'application des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel, examinons pourquoi il est insuffisant lorsqu'on universalise la logique de l'interculturalisme à d'autres cas de nations fragiles. Autrement dit, est-ce qu'une mesure similaire à la *Charte de la langue française* pour le Québec « passerait le test des tribunaux » en contexte catalan ? L'Espagne étant constitutionnellement « une et indivisible » et faisant du castillan la langue officielle du pays (Constitution espagnole 1978, sec. 3, § 1), le Tribunal constitutionnel (STC 31/2010, § 29) a soutenu qu'il serait anticonstitutionnel de restreindre à une catégorie d'Espagnols le droit à une éducation en castillan – ce que l'équivalent d'une Loi 101 en Catalogne aurait nécessairement inclus. Or, afin de pallier à l'argumentaire de Bouchard, que nous considérons insatisfaisant pour un raisonnement normatif sur cet enjeu, nous proposons de juger de la légitimité de telles marges de manœuvre *ad hoc* selon qu'elles passent ou non le « test du pluralisme ».

En s'inspirant directement des travaux du politologue de l'Université d'Ottawa Dimitrios Karmis (2003, p. 89-90), nous présenterons trois critères qui permettent de juger du « pluralisme » d'une politique, selon qu'elle permet ou non l'expression d'une citoyenneté plurielle et différenciée. Pour la suite de la discussion, nous nous approprierons les critères de Karmis en les reformulant quelque peu – ce que nous appellerons le test du pluralisme. Premièrement, il s'agit du critère de « l'inclusion possible » : est-ce que la marge de manœuvre *ad hoc* permet de rendre accessible l'inclusion à toutes les citoyennes et à tous les citoyens ? Deuxièmement, il s'agit du critère de « l'inclusion symbolique » : la marge de manœuvre *ad hoc* est-elle inclusive au sens où elle permet la représentation et l'affirmation des pratiques, des institutions et de la mémoire de l'ensemble des communautés culturelles qui évoluent au sein de la société ? Enfin, troisièmement, il s'agit du critère de « l'inclusion profonde » : la marge de manœuvre *ad hoc* est-elle inclusive au sens où elle est compatible avec la pluralité

des modalités d'appartenance des citoyens, y compris avec d'autres identités nationales minoritaires ? Il nous semble qu'une telle grille d'analyse permettrait de juger raisonnablement de la légitimité ou non de l'expression d'une marge de manœuvre *ad hoc*.

À ce propos, nous analyserons donc la recevabilité de l'expression d'un cas type de ce que Bouchard appelle les marges de manœuvre *ad hoc* : la Loi 101, la *Charte de la langue française* du Québec. Répond-elle au critère de l'inclusion possible ? La Loi 101 fait du français « la langue de l'État et de la Loi aussi bien que la langue normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des communications, du commerce et des affaires » (Charte de la langue française, préambule). Ainsi, ne pas bénéficier d'une connaissance minimale du français limite significativement l'inclusion possible. Cela étant, Québec met à la disposition des citoyens du Québec et des nouveaux arrivants des cours de francisation à temps partiel, à temps plein, en ligne ou encore en milieu de travail (Québec, 2016a). Qui plus est, une formule d'aide financière (allocation pour frais de transport, frais de garderie et frais de participation) est disponible (Québec, 2016b). Eu égard à ces dispositions, qui ne sont pas exhaustives en matière d'appui à la francisation, force est de reconnaître que la Loi 101 répond au critère de l'inclusion possible.

Ensuite, la Loi 101 répond-elle au critère de l'inclusion symbolique ? À cet égard, adopter le français comme langue commune au Québec a justement pour objectif de favoriser l'échange et le dialogue entre les cultures (Carens, 1995), tel qu'en témoignent les multiples orientations officielles du gouvernement du Québec : *Autant de façons d'être Québécois* (1981) ; *Au Québec pour bâtir ensemble* (1990) ; *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* (2000) ; *La diversité : une valeur ajoutée* (2008) ; *Politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion* (2016). En parallèle, force est de reconnaître que l'école québécoise fait une place non négligeable à l'apport des différentes minorités ethnoculturelles dans ses cours Histoire et éducation à la citoyenneté ainsi que Éthique et culture religieuse (Mathieu et Laforest, 2015, p. 91-92). En ce sens, l'imposition d'une langue commune

particulière, en l'occurrence le français, n'empêche pas de rendre l'inclusion accessible à toutes les citoyennes et à tous les citoyens. Le cas à l'étude satisfait donc le critère de l'inclusion symbolique.

Enfin, la Loi 101 répond-elle au critère de l'inclusion profonde? Dans son texte même, la *Charte de la langue française* (Préambule) précise que « [l']Assemblée nationale reconnaît aux Amérindiens et aux Inuits du Québec, descendants des premiers habitants du pays, le droit qu'ils ont de maintenir et de développer leur langue et culture d'origine ». De même, à son article 73, on vient reconnaître le droit pour les enfants des citoyens québécois appartenant à la minorité nationale anglophone au Québec de recevoir un enseignement en anglais. Ainsi, la Loi 101 prévoit expressément une disposition afin de satisfaire le critère de l'inclusion profonde, la rendant compatible avec la pluralité des modalités d'appartenance des citoyens, y compris avec d'autres identités nationales minoritaires.

En somme, l'argument défendu ici est que le fait de s'en remettre au « test des tribunaux » n'est pas gage de respect de critères normatifs fondamentaux en matière de pluralisme et de vivre-ensemble. Il apparaît donc davantage avisé de chercher à contester la légitimité des marges de manœuvre *ad hoc* à partir d'une grille d'analyse normative, en l'occurrence à partir du « test du pluralisme » que nous avons fait découler des travaux de Dimitrios Karmis (2003). Autrement dit, on ne peut pas nécessairement soutenir, de manière générale, que l'expression de marges de manœuvre *ad hoc* ou de traitement préférentiel en faveur de la nation fragile est raisonnable et équitable envers tous. Ce qu'il est possible de faire, toutefois, consiste à juger des marges de manœuvre *ad hoc* particulières qui sont proposées selon qu'elles sont ou non raisonnables et équitables envers tous. À cet égard, il semble que le « test du pluralisme » peut aussi servir de rempart à une minorité nationale qui, comme c'est le cas des anglophones du Québec, désire pouvoir continuer à vivre dans la dignité de leur projet national sans être dominée arbitrairement par la majorité – francophone dans le cas présent.

Le « test du pluralisme » eu égard aux mesures de traitement *ad hoc* préférentiel permet dès lors de penser les « conditions négatives » d'une minorité nationale qui évolue au sein d'une

nation minoritaire en contexte multinational. Ainsi, nous ne croyons pas qu'il faille garantir un ensemble de conditions positives – comme celui que nous avons exposé au [chapitre 6](#) pour le Québec et les peuples autochtones – pour assurer à la minorité nationale que sa culture sociétale se développe. En effet, la culture sociétale de la minorité nationale anglophone du Québec étant structurellement et institutionnellement liée à celle du groupe majoritaire à l'échelle canadienne, son dynamisme est assuré du fait que la majorité peut « s'imposer par la normativité juridique ou par le contrôle des institutions » (Rocher, 2012b, p. 141).

Or quel genre de marge de manœuvre *ad hoc* ou traitement préférentiel ne passerait pas le « test du pluralisme », ou ne serait pas raisonnable et légitime envers toutes et tous ? Nous croyons que le projet de loi 60, la *Charte des valeurs*⁸⁴, proposé par le Parti québécois en 2013-2014, est pertinent à cet effet. Projet de loi majeur dans le paysage politique québécois contemporain, c'est avec ce projet que le mandat du gouvernement péquiste minoritaire dirigé par Pauline Marois en 2013-2014 aura surtout retenu l'attention des médias et du public (Mathieu et Laforest, 2016).

Le projet de loi n° 60 a été déposé devant l'Assemblée nationale du Québec par le ministre Bernard Drainville – ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne –, lors de la première session de la 40^e législature, le 7 novembre 2013. La *Charte des valeurs*, si instituée, aspirait à ce

que les droits et libertés fondamentaux qui [sont prévus dans la *Charte des droits et libertés de la personne*] s'exercent dans le respect des valeurs que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci, tout en tenant compte des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique (Assemblée nationale, 2013, p. 2).

84. Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement – ci-après nommée *Charte des valeurs*. Afin de consulter la *Charte des valeurs* : < <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html> >.

La lecture des finalités objectives qui sont explicitement prônées par la *Charte des valeurs* la présente comme une mesure de traitement *ad hoc* préférentiel pour la majorité – elle-même minoritaire – afin de consolider ses fondements symboliques et sa culture sociétale. De plus, nous dirions que, *a priori*, ces finalités n'ont pas de raisons de ne pas passer « le test du pluralisme ». La problématique tournait plutôt autour des moyens employés pour atteindre ces finalités. Autrement dit, il va de soi que l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français, la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse de l'État ou son caractère laïque, ainsi qu'une sensibilité envers les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec n'ont rien, en tant que tels, de contraire aux trois critères du « test du pluralisme ».

Concrètement, en ce qui a trait aux dispositions prévues pour mettre ces finalités objectives en œuvre, la charte était appelée à modifier ou à amender la Loi sur l'Assemblée nationale, la *Charte des droits et libertés de la personne*, ainsi que la Loi sur les services de garde éducatifs à l'enfance⁸⁵. Il s'agissait d'affirmer officiellement et de manière institutionnalisée que « l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci constituent des valeurs fondamentales de la nation québécoise » (Assemblée nationale, 2013, p. 14). Plus précisément, les objectifs affirmés de la charte s'articulaient autour de cinq orientations, soit : 1) baliser les accommodements dans la *Charte québécoise des droits et libertés* et y inscrire la neutralité religieuse de l'État ; 2) prévoir un devoir de réserve et de neutralité religieuse pour le personnel de l'État sur les heures de travail ; 3) interdire les signes religieux ostentatoires pour le personnel de l'État sur les heures de travail⁸⁶ ; 4) rendre obligatoire le

85. Voir le chapitre XI de la *Charte des valeurs* pour les modifications exactes qu'on proposait d'apporter.

86. Une période d'adaptation de un an était prévue pour les ministères, les sociétés d'État, les écoles primaires et secondaires publiques, les CPE et garderies privées subventionnés, les juges, les policiers et les agents correctionnels. Par ailleurs, une période de transition, pouvant aller jusqu'à cinq ans, était possible pour les établissements de santé, les cégeps et universités, les municipalités ainsi que les arrondissements.

visage découvert lorsqu'on donne ou reçoit un service de l'État ; et 5) établir une politique de mise en œuvre pour gérer les demandes d'accommodement et assurer la neutralité de l'État (Québec, 2013).

À cet égard, il apparaît légitime de soutenir que le projet de loi 60, la *Charte des valeurs*, porté par le Parti québécois en 2013-2014 outrepassait les limites du pluralisme, et que c'est pourquoi il devenait raisonnablement impossible de l'accepter au titre de marge de manœuvre *ad hoc* légitime pour protéger les fondements symboliques de la nation fragile québécoise. En effet, si l'on accepte le raisonnement selon lequel le port d'un signe religieux ostentatoire, tel un foulard pour une femme musulmane, peut revêtir une importance fondamentale afin qu'une personne puisse vivre dans la dignité sa conception de la vie bonne – cela n'est donc pas qu'une simple « préférence » ou « goût dispendieux » (MacLure et Taylor, 2010, p. 97) –, les limites imposées par le projet de loi auraient empêché une réelle « inclusion possible » de toutes et de tous (Côté et Mathieu, 2016, p. 394-397). En effet, le « devoir de neutralité religieuse » que prévoit la *Charte des valeurs* aurait requis d'une telle personne « une faculté supérieure d'abstraction, d'objectivation ou de jugement individuel au motif qu'elles entretiennent [*sic*] des opinions et des croyances déterminées "en matière religieuse" » (Côté et Mathieu, 2016, p. 396). De plus, « étant donné qu'en vertu de l'article 13 [de la *Charte des valeurs*], "les dispositions des articles 3 à 6⁸⁷ sont réputées faire partie intégrante des conditions de travail des personnes à qui elles s'appliquent", devoir faire preuve de neutralité religieuse se distingue malaisément d'une obligation supplémentaire faite à une personne reconnue compétente par ailleurs » (Côté et Mathieu, 2016, p. 396).

87. Les articles 3 à 6 de la *Charte des valeurs* se lisent comme suit : « 3. Un membre du personnel d'un organisme public doit faire preuve de neutralité religieuse dans l'exercice de ses fonctions. 4. Un membre du personnel d'un organisme public doit faire preuve de réserve en ce qui a trait à l'expression de ses croyances religieuses dans l'exercice de ses fonctions. [...] 5. Un membre du personnel d'un organisme public ne doit pas porter, dans l'exercice de ses fonctions, un objet, tel un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse. [...] 6. Un membre du personnel d'un organisme public doit exercer ses fonctions à visage découvert, sauf s'il est tenu de le couvrir notamment en raison de ses conditions de travail ou des exigences propres à ses fonctions ou à l'exécution de certaines tâches. »

Ainsi, sur le plan de l'« inclusion symbolique », on observe que la *Charte des valeurs* imposait *de facto* une limite significativement plus élevée à l'expression publique de l'identité religieuse pour les pratiquants de certaines religions (les sikhs et les musulmans, surtout) comparés aux chrétiens ou aux laïques – c'est-à-dire la vaste majorité des citoyens de la société d'accueil. Cette disposition avait pour effet de limiter plutôt que de représenter et d'affirmer les pratiques, les institutions et la mémoire de l'ensemble des communautés culturelles qui évoluent au sein de la société. De plus, il va sans dire que l'interprétation selon laquelle le maintien du crucifix derrière le siège du président de l'Assemblée nationale du Québec était raisonnable, selon le projet de *Charte des valeurs*, limitait significativement l'« inclusion symbolique » de toutes et de tous face à cette institution qui, fondamentalement, doit être le lieu d'accueil par excellence de toutes les Québécoises et de tous les Québécois. Enfin, pour ces mêmes raisons, précisément, le projet de loi 60 du Parti québécois limitait considérablement l'exercice du critère de l'« inclusion profonde ».

En ce sens, nous suggérons que le projet de *Charte des valeurs* du Parti québécois en 2013-2014 n'était pas une marge de manœuvre raisonnable et légitime envers toutes et tous. Cela dit, il ne faudrait pas pour autant diaboliser les intentions du Parti québécois, qui, sans doute, désirait proposer un projet de loi qui aurait servi à protéger et à consolider les fondements symboliques et la culture sociétale de la nation fragile québécoise. Il semble plus raisonnable de proposer une interprétation selon laquelle le Parti québécois a entrepris une lecture ou une narration nationale « républicaine-conservatrice » (Mathieu et Laforest, 2016).

En bref, on dira que la logique ou la rationalité des républicains-conservateurs s'articule autour de cinq paramètres : 1) une critique conservatrice du modernisme ; 2) la militance pour une laïcité stricte ; 3) un rejet véhément du multiculturalisme et de l'interculturalisme (lesquels sont associés au même projet) ; 4) le refus de la pratique d'accommodement raisonnable (pour motifs religieux, du moins) ; et 5) l'affirmation du projet national comme projet fondamental de la majorité historique francophone (Mathieu et Laforest, 2016, p. 381-382). Pour emprunter la typologie de Liah Greenfeld (1993),

une logique républicaine-conservatrice pense la nation à travers le prisme du nationalisme « collectiviste-civique », lequel est historiquement associé au cas français. Pour les tenants de cette vision du nationalisme, la nation constitue un Tout – elle est « une et indivisible », pour reprendre l'expression française – où le projet national doit être compris comme une fin en soi, c'est-à-dire doté d'une volonté propre. Au Québec, ce groupe, qu'on reconnaît parfois comme le tenant de la « nouvelle sensibilité historique », affirme le poids historique et le rôle prépondérant de la majorité franco-catholique du Québec (Beauchemin, 2002, 2004, 2015 ; Bock-Côté, 2007, 2012). La vision républicaine-conservatrice est certainement légitime en soi – elle participe d'une vision du bien commun logique et cohérente (Dumont, 1993 ; Thériault, 2005). Cela dit, ses principes fondateurs lui font nécessairement embrasser un libéralisme procédurier aveugle aux différences, lequel accouche naturellement d'une vision « consolidée » de l'unité politique (Elazar, 1987). Se trouvant alors contraire à la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational ([chapitre 5](#)), c'est pour cette raison qu'un projet de *Charte des valeurs* qui s'édifie sur la logique républicaine-conservatrice ne passe pas le « test du pluralisme » et n'apparaît pas raisonnable et légitime à l'égard de toutes et de tous dans une société complexe.

Cela dit, maintenant que nous avons montré que l'interculturalisme et le multiculturalisme peuvent théoriquement cohabiter au sein d'une construction asymétrique du pluralisme, où l'interculturalisme peut très bien s'inscrire dans le prolongement de droits particuliers aux nations minoritaires (Kymlicka, 2001a), comment concilier l'interculturalisme et le multiculturalisme, du point de vue des politiques publiques ?

7.2. UN MODÈLE ASYMÉTRIQUE DU PLURALISME POUR LA FÉDÉRATION CANADIENNE

Pour ces remarques conclusives, je me permets de vous adresser la parole, chères lectrices, chers lecteurs, à la première personne. Car au terme de cette étude sur les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes, il s'agit non seulement des conclusions auxquelles

j'en arrive à la suite d'une réflexion normative argumentée, mais c'est aussi le message que je désire transmettre comme citoyen engagé dans la cité. En bref, je suggère d'intégrer au modèle du pluralisme canadien l'interculturalisme comme dynamique à la fois institutionnelle et symbolique d'asymétrie constitutionnelle *de jure* en faveur de la nation fragile québécoise (voir Holesch, 2016, p. 204). Cela contribuerait non seulement à accentuer le degré d'autonomie à partir duquel le Québec peut développer sa culture sociétale distincte (Rocher, 2013, p. 123), mais, de surcroît, cela consacrerait dans l'ordre constitutionnel une dimension qui reconnaîtrait formellement la fédération canadienne comme « *multinationale* ». Cela m'apparaît un jalon important pour faire progresser le Canada vers la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational.

Quelques formulations de la Loi constitutionnelle de 1982 et de la *Charte canadienne des droits et libertés* devraient par conséquent être révisées en conséquence. Comme l'observe Guy Laforest (2014, p. 147), il serait d'abord nécessaire que l'article premier de la Loi constitutionnelle de 1982 désigne l'association politique canadienne non pas au titre de « société libre et démocratique », mais bien de « fédération multinationale libre et démocratique ». Une fois ce changement apporté, il faudrait ensuite modifier l'article 27 de la Loi constitutionnelle de 1982, lequel se lit comme suit : « Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens. » Je propose l'amendement suivant : « Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine pluraliste des Canadiens. Dans le respect du droit à l'autodétermination des peuples autochtones, cela s'opère par l'articulation des modèles multiculturel canadien et interculturel québécois, reposant chacun sur le dynamisme de sociétés d'accueil distinctes. »

Si l'on comprend l'interculturalisme et le multiculturalisme comme deux modèles complémentaires, mais distincts du pluralisme – en ceci qu'ils partagent les mêmes objectifs, mais les interprètent ou les imaginent différemment –, je ne vois pas quel

argument un libéralisme hospitalier envers la diversité pourrait opposer à une telle démarche. Évidemment, les autres partenaires de la fédération canadienne seraient légitimement en droit d'exiger des limites raisonnables à l'exercice des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel pour la nation fragile québécoise. À cet égard, il me semble que le « test du pluralisme » serait satisfaisant – de plus, en accord avec la jurisprudence canadienne, on baliserait nécessairement l'exercice des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel par les critères de proportionnalité (R. c. Oakes, 1986, R.C.S. 103)⁸⁸. Je crois qu'on doit comprendre ces quelques changements à l'ordre constitutionnel comme un tremplin à partir duquel faire évoluer l'architecture constitutionnelle de la fédération canadienne dans le sens des conditions qui permettraient à toute la diversité sociétale constitutive de l'association politique de s'émanciper (chapitre 6). Il ne faut cependant pas négliger la portée et les répercussions de ce changement de paradigme – d'une conception territoriale ou unitaire du fédéralisme à une conception proprement « multinationale » – sur la conception d'un Canada *One Nation* qu'ont bien des Canadiens.

Tel que l'interprète avec nuances le politologue Kenneth McRoberts (1999, p. 10), la construction du Canada moderne prend un virage majeur à partir de la fin des années 1960 – où néanmoins, de 1960 à 1968, et avec les efforts structurants d'André Laurendeau, on aurait pu croire que le Canada se tournerait nettement vers

88. En bref, le jugement de la Cour Suprême dans R. c. Oakes détermine certains critères auxquels on doit satisfaire pour s'accorder avec l'article 1 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, selon lequel les droits et libertés de la personne peuvent être restreints seulement « dans des limites qui soient raisonnables et dont justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique ». Le premier critère stipule que « l'objectif que doivent servir les mesures qui apportent une restriction à un droit garanti par la Charte, doit être suffisamment important pour justifier la suppression d'un droit ou d'une liberté garantis par la Constitution » (R. c. Oakes, 1986, R.C.S. 103). Puis « [e]n deuxième lieu, la partie qui invoque l'article premier doit démontrer que les moyens choisis sont raisonnables et que leur justification peut se démontrer. Cela nécessite l'application d'une sorte de critère de proportionnalité qui comporte trois éléments importants. D'abord, les mesures doivent être équitables et non arbitraires, être soigneusement conçues pour atteindre l'objectif en question et avoir un lien rationnel avec cet objectif. De plus, le moyen choisi doit être de nature à porter le moins possible atteinte au droit en question. Enfin, il doit y avoir proportionnalité entre les effets de la mesure restrictive et l'objectif poursuivi – plus les effets préjudiciables sont graves, plus l'objectif doit être important » (R. c. Oakes, 1986, R.C.S. 103).

l'acceptation de sa composition dualiste (Lapointe-Gagnon, 2013, p. 310-320). Depuis, la fédération est fondée sur le mythe d'un Canada « *One Nation* » (Burelle, 2005). La « vision Trudeau » l'emporta effectivement sur la « vision Laurendeau » (Laforest, 2004, p. 48), ou la vision qu'ont entretenue ou entretiennent plusieurs penseurs francophones au Canada, allant de George-Étienne Cartier à Henri Bourassa, sans oublier son émule contemporain, le politologue Guy Laforest (2014). La proposition que j'ai défendue dans ces pages s'inscrit, je crois, dans cette trajectoire. Pour qu'elle trouve des appuis de taille dans le Canada anglophone, il faudra remodeler les mythes directeurs qui propulsent nos imaginaires du commun (Bouchard, 2014) – ce qui ne peut être qu'un processus lent et laborieux (Béland et Lecours, 2010) ne pouvant s'opérer autrement que par une éducation continue aux principes de l'« agir fédéral ».

Cela dit, je crois qu'il y a lieu d'être optimiste – sans tomber dans la naïveté. Le libéralisme procédurier aveugle aux différences, bien que féroce­ment enraciné dans la conception qu'ont bien des Canadiens pour penser la diversité sociétale profonde (la logique de l'égalité entre les provinces), a toutefois été significativement rejeté dans la conception qu'ont les Canadiens dans leur rapport à la diversité issue de l'immigration (Rocher, 2015 ; [chapitre 2](#)). La logique du multiculturalisme canadien repose sur un certain libéralisme hospitalier envers la diversité, reconnaissant dans la lettre du droit canadien (Loi sur le multiculturalisme canadien, 1988) le fait qu'assurer un traitement égalitaire envers toutes et tous ne signifie pas de traiter l'ensemble des individus « de la même manière ». L'égalité est effectivement vue par le prisme de l'équité.

La proposition défendue dans ces pages n'est finalement pas très éloignée de cette conception de la justice sociale ; elle ne suppose qu'un approfondissement de la logique qui y participe, reconnaissant qu'une justice sociale en contexte multinational requiert un traitement équitable et parfois asymétrique envers les composantes sociétales du corps politique – une égalité des résultats, plutôt que des chances, dit Gagnon (2008, p. 64). Autrement dit, soutenir que le cadre canadien actuellement fondé sur une

logique du fédéralisme territorial offrirait un traitement équitable envers toutes les minorités sociétales (Flanagan, 2000), car celui-ci serait neutre d'un point de vue culturel, revient à institutionnaliser une dynamique de domination du groupe majoritaire envers les groupes minoritaires (Webber, 1994, p. 26).

La conception de l'égalité entre les provinces est néanmoins fortement ancrée dans les mentalités. Se référant notamment au rêve canadien d'Henri Bourassa pour une dualité nationale, le politologue Arthur Isaac Silver souligne

[qu']une réception favorable à une telle vision avait peu de chances d'être largement partagée. Les pratiques et les institutions parlementaires issues du principe du gouvernement responsable au Canada favorisent une rationalité majoritaire dans le processus décisionnel, tout comme il s'agit des idéaux libéraux qui prévalaient chez les principaux politiciens. De plus, le biculturalisme était en porte à faux avec la forte conviction au Canada anglophone selon laquelle les Canadiens forment – ou devraient former – un seul peuple, une seule nation (Silver, 1997, p. 249)⁸⁹.

François Rocher (2012b) partage ce pessimisme quant à une refonte « multinationale » des imaginaires de la fédération au Canada. Non seulement les peuples autochtones ont été victimes d'une « duperie étatique » pendant plusieurs siècles (Fumoleau, 1973), mais les Québécois ont ce sentiment d'avoir été « trahis » par leurs partenaires en 1982 (Smiley, 1983, p. 76). Pour François Rocher, devant le rapatriement sans le consentement du Québec de la Constitution en 1982 et l'enchâssement d'une *Charte des droits et libertés de la personne*, de même que devant l'échec des rondes constitutionnelles de Meech et de Charlottetown au tournant des années 1990, c'est le « principe du dualisme, pourtant au cœur de la compréhension québécoise de la Confédération, qui est mis au rancart » (2012b, p. 159).

89. Traduction libre de : « [S]uch a conception had little chance of general acceptance. Canada's parliamentary institutions and practices of responsible government were suited to majority decisions, as were the liberal ideals which prevailed among all mainstream political figures. What's more, biculturalism flew in the face of a strengthening conviction in English Canada that Canadians formed – or ought to form – single people of nationality. »

Ainsi, la «vision Trudeau», qui prenait le pas sur la «vision Laurendeau», est venue nier «les fondements historiques de l'appartenance des Canadiens français au Canada, [ouvrant] une brèche entre les fédéralistes qui est bien loin d'avoir été colmatée aujourd'hui» (McRoberts, 1999, p. 15). En effet, l'ordre constitutionnel canadien renouvelé de 1982 a, dans les faits et dans le droit, réduit le pouvoir politique et symbolique du Québec au sein de la fédération en en faisant une province de la même nature que les autres dans la fédération canadienne unitaire (Burelle, 1995; Rocher, 2013). Si les «horizons d'attente» du Québec et des peuples autochtones vont dans le sens d'une fédération multinationale – ou d'une sécession, si l'association politique ne leur est absolument pas ou plus hospitalière – la «vision Trudeau» correspond quant à elle aux «horizons d'attente» d'une bonne partie du groupe majoritaire. C'est ce qui faisait dire à Guy Laforest, au début des années 2000, que

les populations des provinces canadiennes anglaises définissent leurs horizons d'attente à partir d'une réforme constitutionnelle et d'une charte des droits et libertés qui ont fait bien plus que changer les institutions, qui ont aussi profondément altéré la culture politique et jusqu'à l'identité des citoyens. C'est ce qui me fait croire qu'en dépit de la meilleure volonté de la bureaucratie fédérale et des élites canadiennes anglaises, le fédéralisme canadien ne parviendra pas à satisfaire les horizons d'attente du Québec, à redonner une place significative à la dualité au cœur du fonctionnement du système politique (Laforest, 2004, p. 41).

C'est la conclusion que partage le philosophe Michel Seymour (2012), pour qui la fédération canadienne sera un échec tant et aussi longtemps qu'elle ne reconnaîtra pas la diversité sociétale profonde et constitutive de son association politique – et celle-ci ne lui semble pas près de la reconnaître. C'est aussi la conclusion qui m'apparaît raisonnable de soutenir si le groupe majoritaire embrasse la «vision Trudeau» et son corollaire, soit de percevoir l'histoire pré-1982 du Canada comme appartenant à «un autre pays» (LaSelva, 2009, p. 5).

À l'inverse, renouer avec notre histoire, réinvestir les visions hospitalières de la diversité qui ont été déployées pendant toute l'odyssée canadienne – les visions de sir William Johnson,

George-Étienne Cartier, Henri Bourassa et André Laurendeau, par exemple – permettrait de vivre à la hauteur des principes clés de la dynamique de l’agir fédéral en contexte multinational. C’est aussi le raisonnement de Guy Laforest en 2014, lequel, sans être naïf, est beaucoup plus optimiste qu’une décennie auparavant :

Et si rien ne se produisait sur ce front pendant encore plusieurs années, faudrait-il désespérer ? Je ne le crois pas. Dans nos vies individuelles, dans nos regroupements associatifs, dans nos villes et dans tout ce que nous contrôlons au sein de notre société nationale distincte, que l’on appartienne à la majorité d’héritage canadien-français du Québec ou aux minorités, en tant que Québécois, avec nos partenaires au Canada et nos interlocuteurs dans le monde, il faudrait continuer à travailler à l’édification d’une société plus convenable, d’un monde meilleur et d’un ordre international plus juste. Dans le bonheur politique des individus et des peuples, il y a des gradations, des progrès possibles, des revers de fortune surmontables. Tant de choses ont été accomplies au Québec en quelques siècles ! Il faut continuer à travailler sur tous ces fronts et ne pas perdre de vue la chance de mettre fin à notre exil intérieur du Canada lorsqu’elle se présentera (Laforest, 2014, p. 31).

Bien entendu, le groupe majoritaire risque de me reprocher le fait que les propositions constitutives de l’« agir fédéral » ([chapitre 6](#)) sont en fait les conditions pour un éclatement de la fédération canadienne. Cet argument, que je qualifierais de pragmatique, est pour l’essentiel spéculatif – comme l’observe Wayne Norman (2006, p. 74), on n’a pas suffisamment d’exemples empiriques de l’établissement de mesures asymétriques à l’intention des nations minoritaires, voire d’un droit reconnu à faire sécession par exemple, pour conclure raisonnablement à un lien de causalité entre l’introduction de celles-ci et l’éclatement des fédérations multinationales. Aussi, un tel argument pragmatique est d’une nature esthétique, alors que la dynamique de l’agir fédéral engage à un exercice d’abstraction philosophique et éthique plus élevé pour prendre au sérieux les conditions pour une justice sociale – conditions non idéales et qui tiennent compte de l’environnement sociopolitique et constitutionnel ambiant –, pour que le vivre-ensemble en contexte multinational soit véritablement hospitalier envers sa diversité sociétale et ethnoculturelle. De surcroît, il faut rappeler que la dynamique de l’agir fédéral

contribue non seulement à atteindre une stabilité et une unité politique respectueuse de la diversité sociétale, mais qu'elle permet aussi une gouvernance fédérale asymétrique qui saurait également favoriser la consolidation des intérêts sociétaux du groupe majoritaire.

CONCLUSION

Je crois comprendre que les Canadiens, de manière générale, sont heureux lorsqu'un activiste comme Bono – membre du groupe musical U2 – leur chante les vertus de leur système politique. À plusieurs reprises, Bono a déclaré que le monde a besoin d'autres pays comme le Canada (« *the world needs more Canada* ») ; que le Canada est un pionnier en matière de vivre-ensemble et d'aménagement de la diversité ; que le Canada permet à toutes et à tous de s'émanciper dans un climat de tolérance et de respect mutuel (Choudhry, 2008 ; CBC, 2016). Embrasser la dynamique de l'« agir fédéral » n'est, en fin de compte, que représentatif des moyens que nous devons faire nôtres pour vivre en accord avec ce « rêve canadien », si celui-ci correspond à une fédération au sein de laquelle tous les partenaires de l'association politique sont en mesure de s'émanciper tant politiquement que culturellement. Non seulement la dynamique de l'« agir fédéral en contexte multinational » donne aux Canadiens une bonne raison de souligner ce qui, fondamentalement, les distingue de la fédération américaine – et je crois comprendre qu'il s'agit ici de l'un des moteurs à la source même de l'odyssée canadienne –, mais cela ferait véritablement du projet canadien un exemple inspirant pour les sociétés multinationales. Présenté de la sorte, j'ai espoir que les Canadiens d'aujourd'hui et de demain feront preuve de modération et d'équilibre pour (re)penser les conditions pour une justice sociale en contexte multinational.

Remplie d'optimisme, la proposition d'une dynamique de l'agir fédéral ne se veut toutefois pas naïve. La réalisation des conditions qui y contribueraient est pour le moins incertaine dans un futur proche, et l'acceptation de celles-ci par nos partenaires au Canada, principalement dans les milieux anglophones, nécessitera que nos imaginaires du Canada évoluent substantiellement.

Néanmoins, nous célébrons en 2017 le 150^e anniversaire de l'odyssée canadienne, et je crois qu'il est grand temps qu'on renoue sérieusement avec l'héritage des George-Étienne Cartier, Alexandre T. Galt et Thomas D'Arcy McGee (Laforest et Mathieu, 2016), et qu'on tempère au contraire celui des John A. Macdonald et compagnie. Bref, qu'on reconnaisse la portée de la « vision Laurendeau » et qu'on rejette par conséquent de la « vision Trudeau ».

Enfin, je désire indiquer au lecteur que j'appartiens à cette génération qui n'a pas participé à la Révolution tranquille, ni aux deux référendums sur l'indépendance du Québec, qui n'a pas nécessairement les souvenirs vifs et douloureux du rapatriement de la Constitution de 1982 sans l'accord du Québec, et qui n'était (au mieux !) qu'un nourrisson aux rondes constitutionnelles de Meech et de Charlottetown. Évidemment, il « faut se souvenir » ; en plus d'être notre devise nationale, c'est notre devoir en tant qu'êtres mus par une conscience, comme le professait le philosophe allemand Husserl. Je fais néanmoins le pari que ma génération, au Québec comme ailleurs dans la fédération canadienne, saura – ou du moins devra être convaincue à ce propos – éviter de tomber dans la mélancolie ou la nostalgie, ainsi que dans l'optimisme imbu et insensible du « majoritaire ». Avec plusieurs alliés, je ferai mienne la mission de convaincre mes partenaires ici au Québec, comme ailleurs au Canada, de l'importance tant morale que politique que revêt un réel fédéralisme multinational. Mes compatriotes anglophones de la fédération canadienne semblent pour une bonne part vouloir vernir leur existence du fait qu'ils évoluent dans une fédération qui, de par son avant-gardisme, « appartiendrait au monde de demain » – comme le célébrait Pierre Elliott Trudeau (1967). Toutefois, il reste encore bien du chemin à parcourir, si et seulement si on y parvient un jour, afin de vivre à la hauteur d'un « rêve canadien » qui ferait de nous cette « fédération qui appartient au monde de demain ». Le chemin sera complexe, parsemé d'embûches, et il est évidemment incertain que cette démarche accouche de mon vivant – et j'ai de bonnes raisons de croire que j'en ai encore pour de nombreuses décennies à vivre ! Toutefois, je refuse d'éteindre ces lumières qui vivent de notre espoir.

CONCLUSION

Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes

Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes sont multiples. Dans cet ouvrage, nous avons tenté de déterminer les outils à partir desquels on peut en faire l'analyse, pour ensuite les employer afin d'observer la manière dont les enjeux et les débats liés au vivre-ensemble se manifestent dans les espaces politiques des démocraties libérales contemporaines. Enfin, après avoir proposé une analyse théorique et empirique, c'est-à-dire «ce qui est», nous nous sommes intéressés à «ce qui devrait être», et ce, précisément dans le contexte de la fédération canadienne, un cas type d'État multinational. À ce propos, les deux parties de cet ouvrage, bien que distinctes, se complètent en ce sens qu'elles permettent d'offrir un tour d'horizon des débats qui occupent les travaux et les études sur le multiculturalisme et l'interculturalisme, de même que sur le nationalisme et le fédéralisme. Évidemment, ce livre n'est pas exhaustif en la matière. Néanmoins, *Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes* aspire à contribuer à la littérature de cinq manières.

La première contribution a trait à l'approfondissement de cadres analytiques pour étudier l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et sociétale dans les sociétés complexes. Reprenant l'image d'une échelle d'abstraction conceptuelle, nous avons

d'abord déterminé quatre niveaux d'analyse pour faire l'étude du vivre-ensemble dans les sociétés complexes : le fait social de la diversité ethnoculturelle ; les politiques publiques en matière de multiculturalisme ou d'interculturalisme ; l'imaginaire du multiculturalisme ou de l'interculturalisme ; enfin le multiculturalisme ou l'interculturalisme comme pluralisme. Ainsi, nous avons insisté sur le fait qu'il est essentiel de bien déterminer à quelle dimension analytique on s'intéresse lorsqu'on entreprend une étude des débats sur le vivre-ensemble, et de s'employer alors à utiliser les outils conceptuels conséquents ([chapitre 1](#)). Dans l'horizon de cette première contribution à la littérature, nous avons également approfondi un cadre d'analyse à partir duquel on peut raisonnablement juger des mesures de traitement *ad hoc* préférentiel dans la logique de l'interculturalisme comme pluralisme, venant ici pallier à une carence dans la littérature ([chapitre 7](#)). Plus précisément, en nous appropriant certaines catégories d'analyse initialement proposées par Dimitrios Karmis (2003), nous avons suggéré l'idée d'un « test du pluralisme » afin d'encadrer la portée des marges de manœuvre *ad hoc* qui émanent du modèle de l'interculturalisme.

La deuxième contribution que propose cet ouvrage est de nature théorique et conceptuelle. À ce propos, nous avons d'abord suggéré une définition large et usuelle du pluralisme à partir de laquelle nous avons pu singulariser la rationalité des principales théories du multiculturalisme, tout en repérant les points de tension qui les différencient ([chapitre 1](#)). Puis, nous avons proposé une interprétation originale afin de différencier l'interculturalisme et le multiculturalisme dans la trajectoire des théories du pluralisme ([chapitre 7](#)). Ce faisant, en désirant pallier une carence importante dans la littérature, nous avons déterminé que ce qui les distingue principalement n'est pas la nature des objectifs qu'ils ont pour vocation de promouvoir et de défendre, mais consiste plutôt en l'imaginaire à partir duquel on se représentera les devoirs et les obligations envers les différents types de minorités dans la société. Enfin, aux chapitres 5 et 6, nous avons introduit le concept de nation fragile pour faire l'analyse des nations minoritaires et des nations autochtones qui évoluent en contexte multinational. En bref, le concept de nation fragile permet d'englober, voire de

dépasser les catégories d'analyse propres aux concepts alternatifs. En effet, il dégage un horizon d'analyse intéressant afin d'étudier les dimensions à la fois subjectives et objectives de la « fragilité » qui guettent les nations minoritaires.

Pour faire suite à cette contribution théorique et conceptuelle, nous avons également suggéré un ensemble de propositions pour que les sociétés complexes soient davantage hospitalières envers leur diversité sociétale et constitutive. La troisième contribution que propose ce livre consiste donc en un exercice normatif pour penser les conditions à partir desquelles un État multinational peut fournir un cadre politique et institutionnel équitable et raisonnable envers tous les partenaires qui composent l'association politique. Ce faisant, en prenant le cas de la fédération canadienne comme exemple, nous avons circonscrit au [chapitre 6](#) trois ensembles de conditions : un premier qui concerne le Québec et plus largement les nations minoritaires, un deuxième en ce qui a trait aux peuples autochtones qui évoluent sur le territoire canadien, puis un troisième pour ce qui est du groupe anglophone majoritaire à l'échelle canadienne. Ainsi, c'est en approfondissant les principes qui devraient guider l'entreprise du fédéralisme que nous avons proposé la dynamique de l'agir fédéral en contexte multinational.

La quatrième contribution que propose *Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes* est d'ordre empirique. Alors qu'il est courant d'entendre dans les médias et dans la sphère publique d'un peu partout en Occident que le multiculturalisme serait un « échec », il nous incombait de nous interroger sur l'état des lieux en la matière. Afin de différencier les multiples trajectoires étatiques en fait de politiques publiques du multiculturalisme, nous avons donc comparé les expériences canadienne, britannique et néerlandaise ([chapitre 2](#)). Puis, en observant de plus près le paysage politique et institutionnel du Royaume-Uni entre 2000 et 2015, nous nous sommes efforcés de montrer au [chapitre 3](#) que, malgré le fait qu'un chef de gouvernement puisse affirmer à plusieurs reprises que le multiculturalisme est un échec dans son pays, on n'observe pas nécessairement un retrait des politiques publiques en matière de multiculturalisme. Pour ce

faire, nous avons mis à jour les données du *Multicultural Policy Index* en ce qui a trait aux politiques du multiculturalisme quant à la diversité issue de l'immigration au Royaume-Uni.

Enfin, à l'ère des environnements publics et médiatiques « postfactuels », il apparaissait nécessaire de s'intéresser aux logiques fallacieuses, aux sophismes et autres raccourcis intellectuels souvent véhiculés au sujet du multiculturalisme. Ainsi, la cinquième contribution que propose cet ouvrage consiste à avoir mis en tension les principales critiques du multiculturalisme qu'on retrouve dans la sphère publique à ce que proposent et disent effectivement les théories du multiculturalisme. S'il est fondamental de maintenir un regard critique face aux théories du multiculturalisme, nous avons démontré qu'il importe avant tout d'être rigoureux lorsqu'on en fait l'analyse et la critique. Plus précisément, nous avons observé au chapitre 4 que les critiques du multiculturalisme qu'on retrouve dans l'espace public se représentent souvent le multiculturalisme d'une manière caricaturale et qu'elles négligent généralement d'approfondir les déclinaisons théoriques et normatives de cet objet – le multiculturalisme – qu'elles s'efforcent pourtant à critiquer avec acharnement.

Les États démocratiques et libéraux hébergent une diversité en constante complexification, et les minorités de toutes sortes luttent de plus en plus pour des formes quelconques de reconnaissance de leur spécificité au sein de la société dans laquelle elles évoluent. Ainsi, l'étude rigoureuse des enjeux relatifs au vivre-ensemble apparaît comme l'un des axes de recherche les plus stimulants et importants au XXI^e siècle. À ce propos, la démarche analytique et normative des politologues, sociologues, juristes et philosophes politiques est fondamentale. Pour que l'activité citoyenne dans les démocraties libérales soit propulsée par une rationalité critique, il importe effectivement qu'on thématise les enjeux qui composent les débats sociaux et politiques, puis qu'on clarifie les concepts à partir desquels il est possible d'en faire l'analyse. En tant que citoyennes et citoyens, il est donc important que celles et ceux qui travaillent dans le monde de

l'éducation s'engagent et s'investissent dans les débats publics et suggèrent des pistes de solutions et des réflexions devant l'indignation qui nous habite lorsque nous sommes confrontés à des injustices sociales.

Alors que l'influent président des États-Unis Donald Trump se permet d'affirmer quotidiennement des faussetés sous le couvert de « faits alternatifs », que des politiciennes et des politiciens majeurs d'un peu partout en Occident ciblent certaines minorités en vue de gains politiques, qu'un jeune Québécois – Alexandre Bissonnette – assassine, au soir du 29 janvier 2017, à la Mosquée de Québec, six concitoyens musulmans pour la seule raison qu'ils pratiquent une religion minoritaire, il importe plus que jamais que les lumières de la raison calment les passions et surpassent l'obscurantisme. À l'ère des sociétés complexes, il faut faire preuve de réflexivité, d'imagination et de résilience pour trouver des manières raisonnables et équitables d'aménager le fait de la diversité ethnoculturelle et sociétale. Il est donc fondamental que les démocraties libérales dégagent et consolident des espaces de liberté significatifs pour que les individus puissent s'émanciper et s'épanouir dans le contexte de leur citoyenneté de première proximité ; tout comme il est nécessaire que les sociétés d'accueil soient hospitalières envers les nouveaux arrivants dans leurs démarches d'intégration légitimes.

BIBLIOGRAPHIE

- Aatami, Pita (2002). «Notes pour une allocution», dans Alain-G. Gagnon et Guy Rocher (dir.), *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Montréal, Québec Amérique, p. 239-243.
- Abulof, Uriel (2009). «“Small Peoples” : The Existential Uncertainty of Ethnonational Communities», *International Studies Quarterly*, 53(1), p. 227-248.
- Abulof, Uriel (2015). *The Morality and Mortality of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Affaires autochtones et du Nord du Canada (AANC) (2010). «Allocution à l'occasion de la parution du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones», <<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014639/1100100014640>>, consulté le 29 mars 2017.
- Affaires autochtones et du Nord du Canada (AANC) (2016). «Proclamation royale de 1763», <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1370355181092/1370355203645?utm_source=royale&utm_medium=url#a6>, consulté le 29 mars 2017.
- Albrechtsen, Janet (2016). «Multiculturalism Has Proven Divisive, Not Coalescent, So Let's Ditch It», *The Australian*, <<http://www.theaustralian.com.au/opinion/columnists/janet-albrechtsen/multiculturalism-has-proven-divisive-not-coalescent-so-lets-ditch-it/news-story/f29ed6f5fa55a20c90972af3e7d8589>>, consulté le 29 mars 2017.
- Alfred, Taiaiake (1995). *Heading the Voices of Our Ancestors. Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Don Mills, Oxford University Press.
- Alfred, Taiaiake (2005). *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Andrews, Rhys et Andrew Mycock (2008). «Dilemmas of Devolution: The “Politics of Britishness” and Citizenship Education», *British Politics*, 3(2), p. 139-155.

- Assemblée des Premières Nations (APN) (2016). «Description de l'APN», <<http://www.afn.ca/fr/a-propos-apn/description-de-lapn>>, consulté le 29 mars 2017.
- Assemblée nationale, Quarantième législature (2013). *Projet de loi n° 60. Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, Présenté par M. Bernard Drainville, Ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, Éditeur officiel du Québec.
- Back, Les, Michael Keith, Azra Khan, Kalbir Shukra et John Solomos (2002). «New Labour's White Heart: Politics, Multiculturalism and the Return of Assimilation», *The Political Quarterly*, 73(4), p. 445-454.
- Bakvis, Herman et Grace Skogstad (dir.) (2002). *Canadian Federalism: Performance, Effectiveness and Legitimacy*, Toronto, Oxford University Press.
- Balthazar, Louis (2013). *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, VLB éditeur.
- Banfield, Edward C. (1958). *The Moral Basis of a Backward Society*, New York, The Free Press.
- Banting, Keith (1987). *Welfare State and Canadian Federalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Banting, Keith (2014). «Transatlantic Convergence? The Archaeology of Immigrant Integration in Canada and Europe», *International Journal*, 69(1), p. 66-84.
- Banting, Keith et Richard Simeon (dir.) (1983). *And No One Cheered: Federalism, Democracy, and the Constitution Act*, Toronto, Methuen Publications.
- Banting, Keith et Will Kymlicka (2006). «Introduction: Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context», dans Keith Banting et Will Kymlicka (dir.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, New York, Oxford University Press, p. 1-45.
- Banting, Keith et Will Kymlicka (2010). «Canadian Multiculturalism: Global Anxieties and Local Debates», *British Journal of Canadian Studies*, 23(1), p. 43-72.
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press.
- Barsh, Russel Lawrence et James Youngblood Henderson (1982). *The Road: Indian Tribes and Political Liberty*, Los Angeles, University of California Press.
- Bauböck, Rainer (2005). «Political Autonomy or Cultural Minority Rights? A Conceptual Critique of Renner's Model», dans Ephraim Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Londres, Routledge, p. 83-95.
- Bauer, Otto (2000). *The Question of Nationalities and Social Democracy*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.
- BBC (2005). «Analysis: Segregated Britain?», <http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4270010.stm>, consulté le 29 mars 2017.

- BBC (2010). « Representing the UK, its Nations, Regions and Communities: Purpose Plan », <http://downloads.bbc.co.uk/aboutthebbc/insidethebbc/whoweare/publicpurposes/pdf/purpose_plan_communities.pdf>, consulté le 29 mars 2017.
- BBC (2011). « State Multiculturalism Has Failed, Says David Cameron », <<http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994>>, consulté le 29 mars 2017.
- BBC (2012). « Sussex State-Funded Bilingual Primary School Approved », <<http://www.bbc.com/news/uk-england-sussex-19294317>>, consulté le 29 mars 2017.
- BBC (2014). « Equality and Diversity at the BBC-2014/15 », <<http://downloads.bbc.co.uk/diversity/pdf/equality-report-2014-15-final.pdf>>, consulté le 29 mars 2017.
- Beauchemin, Jacques (2002). *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB.
- Beauchemin, Jacques (2004). *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna.
- Beauchemin, Jacques (2015). *La souveraineté en héritage*, Montréal, Boréal.
- Béland, Daniel et André Lecours (2004). « Nationalisme et protection sociale: une approche comparative », *Canadian Public Policy/Analyse de politiques*, 30(3), p. 319-331.
- Béland, Daniel et André Lecours (2006). « Sub-State Nationalism and Welfare State: Québec and Canadian Federalism », *Nations and Nationalism*, 12(1), p. 77-96.
- Béland, Daniel et André Lecours (2010). « Logiques institutionnelles et politiques publiques: le programme de péréquation d'hier à aujourd'hui », *Politique et Sociétés*, 29(3), p. 3-20.
- Benedikter, Thomas (2008). « The Financial System of the Autonomous Province of Bolzano/Bozen », dans Jens Woelk, Francesco Palermo et Joseph Marko (dir.), *Tolerance Through Law: Self Governance and Group Rights in South Tyrol*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, p. 105-119.
- Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- Bergeron, Yves (2005). « Naissance de l'ethnologie et émergence de la muséologie au Québec (1936-1945). De l'«autre» au «soi» », *Rabaska: revue d'ethnologie de l'Amérique française*, 3, p. 7-30.
- Bernard, Louis (2013). « Le jour où le Canada s'est fractionné », dans François Rocher et Benoît Pelletier (dir.), *Le nouvel ordre constitutionnel*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 11-18.
- Bickerton, James (2007). « La question du nationalisme majoritaire au Canada », dans Alain-G. Gagnon, André Lecours et Geneviève Nootens (dir.), *Les nationalismes majoritaires contemporains: identité, mémoire, pouvoir*, Montréal, Québec Amérique, p. 217-270.
- Big Lottery Fund (2015a). « About the Big Lottery Fund », <<https://www.biglotteryfund.org.uk/about-big/our-approach/about-big-lottery-fund>>, consulté le 29 mars 2017.

- Big Lottery Fund (2015b). «Equality. Our Equality Principles», <<https://www.biglotteryfund.org.uk/about-big/our-approach/equalities>>, consulté le 29 mars 2017.
- Bilingual Primary School (2015). «School Information», <<https://bilingualprimaryschool.org.uk/brighton-hove/primary/bilingualprimaryschool/site/pages/schoolinformation>>, consulté le 29 mars 2017.
- Billig, Michael (1995). *Banal Nationalism*, Londres, SAGE.
- Bissoondath, Neil (1995). *Le marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal.
- Blair, Maud et Madelaine Arnot (1993). «Black and Anti-Racist Perspectives on the National Curriculum and Government Educational Policy», dans Anna S. King et Michael J. Reiss (dir.), *The Multicultural Dimension of the National Curriculum*, Londres, The Falmer Press, p. 259-274.
- Blair, Tony (1997). *New Britain : My Vision for a Young Country*, Londres, Westview Press.
- Blanchet-Gravel, Jérôme (2013). *Le nouveau triangle amoureux : gauche, islam et multiculturalisme*, Montréal, Accent Grave.
- Blanchet-Gravel, Jérôme (2014). «L'extrême droite en miroir du multiculturalisme», *Le Huffington Post Québec*, <http://quebec.huffingtonpost.ca/jerome-blanchet-gravel/extreme-droite-en-miroir-du-multiculturalisme_b_5469512.html>, consulté le 29 mars 2017.
- Blanchet-Gravel, Jérôme (2015). *Le retour du bon sauvage. La matrice religieuse de l'écologisme*, Montréal, Boréal.
- Bleich, Erik (1998). «From International Ideas to Domestic Policies: Educational Multiculturalism in England and France», *Comparative Politics*, 31(10), p. 81-100.
- Blindenbacher, Raoul et Ronald L. Watts (2003). «Federalism in a Changing World – A Conceptual Framework», dans Raoul Blindenbacher et Arnold Koller (dir.), *Federalism in a Changing World: Learning from Each Other*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 7-25.
- Bloemraad, Irene (2006). *Becoming Citizens. Incorporating Immigrants and Refugees in the United States*, Berkeley, University of California Press.
- Bloemraad, Irene et Matthew Wright (2014). «“Utter Failure” or Unity Out of Diversity? Debating and Evaluating Policies of Multiculturalism», *International Migration Review*, 48(1), p. 292-334.
- Blunkett, David (2002). *Integration With Diversity: Globalization and the Renewal of Democracy and Civil Society*, Londres, Foreign Policy Centre.
- Bock-Côté, Mathieu (2008). *La dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme*, Montréal, Boréal.
- Bock-Côté, Mathieu (2012). *Fin de cycle. Aux origines du malaise politique québécois*, Montréal, Boréal.
- Bock-Côté, Mathieu (2013). *Exercices politiques*, Montréal, VLB éditeur.
- Bock-Côté, Mathieu (2014). «Pourquoi le Québec veut en finir avec le multiculturalisme», *Le Figaro*, <<http://www.lefigaro.fr/vox/monde/2014/04/04/31002-20140404ARTFIG00101-le-quebec-veut-en-finir-avec-le-multiculturalisme.php>>, consulté le 29 mars 2017.

- Bock-Côté, Mathieu (2016a). *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf.
- Bock-Côté, Mathieu (2016b). «Raciste, raciste, raciste!», *Journal de Montréal*, <<http://www.journaldemontreal.com/2016/04/20/raciste-raciste-raciste>>, consulté le 29 mars 2017.
- Bonacina, Florence et Joseph Gafaranga (2011). «“Medium of Instruction” vs. “Medium of Classroom Interaction”: Language Choice in a French Complementary School Classroom in Scotland», *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 14(3), p. 319-334.
- Borrows, John (1997). «Wampum at Niagara: The Royal Proclamation, Canadian Legal History and Self-Government», dans Michael Asch (dir.), *Aboriginal and Treaty Rights in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, p. 155-172.
- Bosset, Pierre (2009). «Droits de la personne et accommodements raisonnables: le droit est-il mondialisé?», *Revue internationale d'études juridiques*, 1(1), p. 1-32.
- Bouchard, Gérard (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB Éditeur.
- Bouchard, Gérard (2000). *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, Montréal, Boréal.
- Bouchard, Gérard (2011). «Qu'est-ce que l'interculturalisme?», *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, 56(2), p. 395-468.
- Bouchard, Gérard (2012). *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal.
- Bouchard, Gérard (2013). «The Small Nation With a Big Dream», dans Gérard Bouchard (dir.), *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, New York, Routledge, p. 1-23.
- Bouchard, Gérard (2014). *Raison et déraison du mythe. Au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal.
- Bouchard, Gérard (2016). «Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism», dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 77-103.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation*, rapport final, Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- Boucher, François (2016a). «Le multiculturalisme dans la ville: aménagement de l'espace urbain et l'intégration sociale», *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 11(1), p. 55-79.
- Boucher, François (2016b). «Le multiculturalisme dans les sociétés plurinationales», dans Michel Seymour (dir.), *Repenser l'autodétermination interne*, Montréal, Thémis, p. 21-52.
- Brady, David et Ryan Finnigan (2014). «Does Immigration Undermine Public Support for Social Policy?», *American Sociological Review*, 79(1), p. 17-42.
- Breuilly, John (1982). *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press.

- Bricault, Christine, Anne-Marie Desdouits et Dominique Sarny (2004). « Rétrospective de la discipline : la conception du folklore de trois pionniers. Marius Barbeau, Luc Lacourcière et Carmen Roy », *Ethnologies*, 26(2), p. 21-56.
- Brie, Évelyne (2016). *Diplomatie référendaire : transmission et interprétation de l'exigence de clarté référendaire au Royaume-Uni (2011-2014)*, Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- Brighton, Shane (2007). « British Muslims, Multiculturalism, and UK Foreign Policy », *International Affairs*, 83(1), p. 1-17.
- Brouillet, Eugénie, Alain-G. Gagnon et Guy Laforest (dir.) (2016). *La Confédération de Québec de 1864. 150 ans plus tard*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Brouillet, Eugénie et Alain-G. Gagnon (à paraître). « La constitution canadienne et la métaphore de l'arbre vivant : quelques réflexions politiques et juridiques », dans Alain-G. Gagnon et Pierre Noreau (dir.), *Constitutionnalisme, droit et diversité. Mélanges en l'honneur de José Woehrling*, Montréal, Thémis.
- Brubaker, Rogers (2004a). *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers (2004b). *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers et Frederick Cooper (2000). « Beyond "Identity" », *Theory and Society*, 29(1), p. 1-47.
- Brubaker, Rogers et Frederick Cooper (2005). « Identity », dans Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, p. 59-90.
- Bruckner, Pascal (2006). *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset.
- Brun, Henri et Eugénie Brouillet (2002). « Le partage des pouvoirs en matière d'immigration : une perspective québécoise », dans Pierre Thibault, Benoît Pelletier et Louis Perret (dir.), *Les mélanges Gérald-A. Beaudoin. Les défis du constitutionnalisme*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, p. 55-87.
- Brun, Henri, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet (2014). *Droit constitutionnel*, 6^e édition, Cowansville, Éditions Yvon Blais.
- Buchanan, Allan (1997). « What's So Special About Nations ? » *Canadian Journal of Philosophy*, 26(supp. 1), p. 283-309.
- Burelle, André (1995). *Le mal canadien. Essai de diagnostic et esquisse d'une thérapie*, Montréal, Fides.
- Burelle, André (2005). *Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique*, Montréal, Fides.
- Burgess, Michael (2006). *Comparative Federalism: Theory and Practice*, Londres, Routledge.
- Burgess, Michael (2009). « The Paradox of Diversity-Asymmetrical Federalism in Comparative Perspective », dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 21-35.

- Burgess, Michael et Alain-G. Gagnon (2014). « Le fédéralisme et la démocratie », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *La politique québécoise et canadienne. Une approche pluraliste*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 323-326.
- Cairns, Alan C. (2000). *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Calhoun, Craig (1997). *Nationalism*, Buckingham, Open University Press.
- Cameron, David (2007). « Cameron Speech in Full. Here Is the Full Text from Conservative Leader David Cameron's Speech to the Party's 2007 Conference », Birmingham, 3 octobre, <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7026435.stm>>, consulté le 29 mars 2017.
- Cameron, David (2011). « PM's Speech at Munich Security Conference », <<http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20130109092234/http://number10.gov.uk/news/pms-speech-at-munich-security-conference/>>, consulté le 29 mars 2017.
- Canada, *Loi constitutionnelle de 1867*.
- Canada, *Loi constitutionnelle de 1982*.
- Canovan, Margaret (1996). *Nationhood and Political Theory*, New York, Blackwell.
- Cantle, Ted (2012). *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*, New York, Palgrave Macmillan.
- Cantle, Ted (2016). « The Case for Interculturalism, Plural Identities and Cohesion », dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 133-157.
- Cardinal, Linda et Martin Papillon (2011). « Le Québec et l'étude des petites nations », *Politique et Sociétés*, 30(1), p. 75-93.
- Carens, Joseph H. (1995). *Is Quebec Nationalism Just ?*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Carens, Joseph H. (1997). « Liberalism and Culture », *Constellations*, 4(1), p. 35-47.
- Carens, Joseph H. (2000). *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press.
- Carlà, Andrea (2007). « Living Apart in the Same Room: Analysis of the Management of Linguistic Diversity in Bolzano », *Ethnopolitics: Formerly Global Review of Ethnopolitics*, 6(2), p. 285-313.
- Carle, Robert (2006). « Demise of Dutch Multiculturalism », *Society*, 43(3), p. 68-74.
- Caron, Jean-François, Guy Laforest et Catherine Vallières-Roland (2009). « Canada's Federative Deficit », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Contemporary Canadian Federalism. Foundations, Traditions, Institutions*, Toronto, University of Toronto Press, p. 132-162.
- CBC (2016). « "The World Needs More Canada," Bono Tells Global Fund Conference », <<http://www.cbc.ca/news/the-world-needs-more-canada-bono-tells-global-fund-conference-1.3767394>>, consulté le 29 mars 2017.

- Chapman, James (2006). « Kelly Condemns Multiculturalism », *Daily Mail*, <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-402150/Kelly-condemns-multiculturalism.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Choudhry, Sujit (2008). « Does the World Need More Canada? The Politics of the Canadian Model in Constitutional Politics and Political Theory », dans Sujit Choudhry (dir.), *Constitutional Design for Divided Societies*, Oxford, Oxford University Press, p. 141-172.
- Collectif (2009). « Éducation à la citoyenneté et aux comportements responsables en Angleterre, en Écosse et en France, Étude comparative », <http://media.education.gouv.fr/file/Europe_et_international/54/7/citoyennete_Angleterre_Ecosse_France_114547.pdf>, consulté le 29 mars 2017.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, Sommaire du Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, Bibliothèque et archives du Canada.
- Commission for Racial Equality (2009). *Annual Report and Accounts 2006/7*, Londres, The Stationery Office.
- Commission royale sur les peuples autochtones (1993). *Partenaires au sein de la Confédération. Les peuples autochtones, l'autonomie gouvernementale et la Constitution*, Ottawa, Groupe Communication Canada.
- Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 1: Un passé, un avenir*. Ottawa, Groupe Communication Canada.
- Conseil de la fédération (2003). « Entente fondatrice », <<http://www.pmprovinceterritoires.ca/fr/a-propos/32-root-fr/about-features/54-entente-fondatrice-5-decembre-2003>>, consulté le 29 mars 2017.
- Conseil de l'Europe (2015). « Dialogue interculturel », <http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/policy_FR.asp>, consulté le 29 mars 2017.
- Côté, Pauline et Félix Mathieu (2016). « Laïcité et valeurs dans l'économie du projet de loi 60 Charte des valeurs », *Recherches sociographiques*, 57(2-3), p. 379-425.
- Courchene, Thomas J. (1993). « Aboriginal Self-Government in Canada », dans *Parliament and the Constitution: Some Issues of Interest*, Papers on Parliament, N° 21, Parliament House, Department of the Senate.
- Coyle, Michael (2011). « Transcending Colonialism? Power and the Resolution of Indigenous Treaty Claims in Canada and New Zealand », *New Zealand Universities Law Review*, 24(4), p. 596-620.
- Coyle, Michael (2014). « Negotiating Indigenous Peoples' Exit From Colonialism: The Case for an Integrative Approach », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 27(1), p. 283-303.
- Creese, Angela, Arvind Bhatt, Nirmala Bhojani et Peter Martin (2006). « Multicultural, Heritage and Learner Identities in Complementary Schools », *Language and Education*, 20(1), p. 23-43.
- Crowder, George (2013). *Theories of Multiculturalism. An Introduction*, Cambridge, Polity Press.

- Daily Mail* (2006). «Kelly Condemns Multiculturalism», <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-402150/Kelly-condemns-multiculturalism.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Daily Mail* (2008). «“Sharia Law Will Undermine British Society,” Warns Cameron in Attack on Multiculturalism», <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-519090/Sharia-law-undermine-British-society-warns-Cameron-attack-multiculturalism.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Daily Mail* (2013). «Mistake of Multiculturalism Aided Extremists, Says PM», <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2518504/David-Cameron-Mistake-multiculturalism-aided-extremists.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Delanty, Gerard (2003). *Community*, Londres, Routledge.
- Della Porta, Donatella et Michael Keating (2008). *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Della Serra, Corriere (2015). «Après Charlie. Zygmunt Bauman: “Nos sociétés refoulent des populations entières hors du corps social”», *Courrier international*, <<http://www.courrierinternational.com/article/2015/01/14/zygmunt-bauman-nos-societes-refoulent-des-populations-entieres-hors-du-corps-soci>>, consulté le 29 mars 2017.
- Department for Children, Schools and Families (2007). *The Children's Plan: Building Brighter Futures*, Norwich, The Stationary Office.
- Department for Communities and Local Government (2009). *Improving Opportunity, Strengthening Society: A Third Progress Report on the Government's Strategy for Race Equality and Community Cohesion*, Londres, Department for Communities and Local Government.
- Department for Communities and Local Government (2010). *Tackling Race Inequality. A Statement on Race*, Londres, Communities and Local Government Publications.
- Department of Education and Science (1989). *Circular No. 5/89, The Education Reform Act 1988: The School Curriculum and Assessment*, Londres, HMSO.
- Deutsch, Karl W. (1954). *Political Community at the International Level: Problems of Definition and Measurement*, Garden City, Doubleday.
- Dewing, Michael (2013). «Étude générale. Le multiculturalisme canadien», *Publication n° 2009-20-F*, Ottawa, Bibliothèque du Parlement.
- Dieckhoff, Alain (2001). «L'État face au défi de la multinationalité», dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation: identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, p. 321-356.
- Dronker, Peter (2013). «Interpreting Multiculturalism in the Netherlands: Nation-Building, Civic Allegiance and Multiple Belonging», dans Peter J. Balint et Sophie Guérard de Latour (dir.), *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 126-139.
- Dufour, Frédéric Guillaume (2015). *La sociologie historique*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Dumont, Fernand (1962). «L'étude systématique de la société globale canadienne-française», *Recherches Sociographiques*, 3(1-2), p. 277-292.

- Dumont, Fernand (1993). *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- Dupuis-Déri, Francis (2013). *Démocratie. L'histoire politique d'un mot : aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux Éditeur.
- Durkheim, Émile (2009). *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot.
- Dutch News (2011). «Multiculturalism Has Failed: Verhagen», <http://www.dutchnews.nl/news/archives/2011/02/multiculturalism_has_failed_ve/>, consulté le 29 mars 2017.
- Duyvendak, Jan Willem et Peter Scholten (2009). «Le “modèle multiculturel” d'intégration néerlandais en question», *Migrations et Société*, 21(122), p. 77-105.
- Duyvendak, Jan Willem et Peter Scholten (2012). «Deconstructing the Dutch Multicultural Model: A Frame Perspective on Dutch Immigrant Integration Policymaking», *Comparative European Politics*, 10(3), p. 266-282.
- Duyvendak, Jan Willem, Robert van Reekum, Fatiha El-Hajjari et Charles Bertossi (2013). «Mysterious Multiculturalism: The Risk of Using Model-Based Indices for Making Meaningful Comparisons», *Comparative European Politics*, 11(5), p. 599-620.
- École de Wix (2015). «École de Wix», <<http://www.ecolewix.org.uk>>, consulté le 29 mars 2017.
- Economist (The) (2007). «Bagehot: In Praise of Multiculturalism», <<http://www.economist.com/node/9337695>>, consulté le 29 mars 2017.
- Elazar, Daniel J. (1987). *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- Entzinger, Han (2006). «Changing the Rules While the Game Is On: From Multiculturalism to Assimilation in the Netherlands», dans Y. Michael Bodemann et Gökçe Yurdakul (dir.), *Migration, Citizenship, Ethnos*, New York, Palgrave Macmillan, p. 121-144.
- Equality and Human Rights Commission (2015). «Our Vision and Mission», <<http://www.equalityhumanrights.com/about-us/about-commission/our-vision-and-mission>>, consulté le 29 mars 2017.
- Erk, Jan (2015). «Non-Territorial Millets in Ottoman History», dans Tove H. Malloy et Francesco Palermo (dir.), *Minority Accommodation Through Territorial and Non-Territorial Autonomy*, New York, Oxford University Press, p. 119-132.
- Espagne (1978). *Constitution Espagnole*.
- Espagne, STC (2010). *Tribunal Constitucional*, STC 31/2010.
- Favell, Adrian (2001). *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Figaro (Le) (2011). «Sarkozy: le multiculturalisme, “un échec”», <<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/02/10/97001-20110210FILWWW00731-sarkozy-le-multiculturalisme-un-echec.php>>, consulté le 29 mars 2017.
- Fischer, David Hackett (2011). *Le rêve de Champlain*, Montréal, Boréal.
- Flanagan, Tom (2000). *First Nations? Second Thoughts*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

- Fleras, Augie (2009). *The Politics of Multiculturalism. Multicultural Governance in Comparative Perspective*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Fomina, Joanna (2006). «The Failure of British Multiculturalism: Lessons for Europe», *Polish Sociological Review*, (156), p. 409-424.
- Franks, Ned (1987). *Public Administration Questions Relating to Aboriginal Self-Government*, Kingston, Institute of Intergovernmental Relations.
- Fraser, Nancy (1995). «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age», *New Left Review*, 1(212), <<http://newleftreview.org/1/212/nancy-fraser-from-redistribution-to-recognition-dilemmas-of-justice-in-a-post-socialist-age>>, consulté le 29 mars 2017.
- Freeman, Gary P. (2004). «Immigrant Incorporation in Western Democracies», *International Migration Review*, 38(3), p. 945-969.
- Friedman, Marilyn (2000). «Autonomy, Social Disruption, and Women», dans Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar (dir.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Left*, New York, Oxford University Press, p. 35-51.
- Fukuyama, Francis (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, Free Press.
- Fumoleau, Rene (1973). *As long as This Land Shall Last: A History of Treat, 1870-1939*, Toronto, McClelland & Stewart.
- Gagnon, Alain-G. (1993). «The Political Uses of Federalism», dans Michael Burgess et Alain-G. Gagnon (dir.), *Comparative Federalism and Federation: Competing Traditions and Future Directions*, Toronto, University of Toronto Press, p. 15-44.
- Gagnon, Alain-G. (dir.) (1994). *Québec: État et société, Tome I*, Montréal, Québec Amérique.
- Gagnon, Alain-G. (2000). «Plaidoyer pour l'interculturalisme», *Possibles*, 24(1), p. 11-25.
- Gagnon, Alain-G. (dir.) (2004). *Québec: État et société, Tome II*, Montréal, Québec Amérique.
- Gagnon, Alain-G. (2008). *La raison du plus fort: plaidoyer pour le fédéralisme multinational*, Montréal, Québec Amérique.
- Gagnon, Alain-G. (2011). *L'âge des incertitudes. Essais sur le fédéralisme et la diversité nationale*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino (2007). *Citizenship, Federalism and Quebec: Debating Multinationalism*, Toronto, University of Toronto Press.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino (2016). «Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences», dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 104-132.
- Gagnon, Alain-G. et Bernard Jouve (dir.) (2009). *Facing Cultural Diversities. Cities Under Stress*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

- Gagnon, Alain-G. et Michael Keating (dir.) (2012). *Political Autonomy and Divided Societies: Imagining Democratic Alternatives in Complex Settings*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Gagnon, Alain-G. et Guy Laforest (1993). «The Future of Federalism: Lessons from Canada and Quebec», *International Journal*, 48(3), p. 470-491.
- Gagnon, Alain-G. et Félix Mathieu (à paraître). «La richesse des (petites) nations et l'agir hospitalier», dans Joseph Yvon Thériault et Jean-François Laniel (dir.), *La question des petites nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Éditions du Cerf.
- Gagnon, Alain-G., Micheline Milot, F. Leslie Seidle et François Boucher (2014). *Rapport présenté au ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion en vue d'élaborer un nouvel énoncé de politique*, <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/ETU_AmenagDiversite_GagnonMilotSeidleBoucher.pdf>, consulté le 29 mars 2017.
- Gagnon, Alain-G. et Guy Rocher (dir.) (2002). *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Montréal, Québec Amérique.
- Gagnon, Alain-G. et Jean-Charles St-Louis (2016). «Les conditions du dialogue au Québec», dans Alain-G. Gagnon et Jean-Charles St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec. Laïcité, réciprocité, pluralisme*, Montréal, Québec Amérique, p. 11-25.
- Gagnon, Alain-G. et James Tully (dir.) (2001). *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gagnon, Bernard (dir.) (2010). *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Londres, Fontana.
- Gellner, Ernest (2008). *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press.
- Genest, Bernard (2002). «La tradition orale et les savoirs artisanaux», dans *Traité de la culture*, Québec, Éditions de l'IQRC, Presses de l'Université Laval, p. 47-64.
- Gerard, Jasper (2006). «Be Clear, this Is Asian Apartheid», *Sunday Times*, <<http://www.thesundaytimes.co.uk/sto/news/article165842.ece>>, consulté le 29 mars 2017.
- Giddens, Anthony (2006). «Misunderstanding Multiculturalism», *The Guardian*, <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2006/oct/14/tonygiddens>>, consulté le 29 mars 2017.
- Gill, Bruce A.G. (1993). «Pedagogy and Assessment: School Processes», dans Anna S. King et Michael J. Reiss (dir.), *The Multicultural Dimension of the National Curriculum*, Londres, The Falmer Press, p. 275-285.
- Glazer, Nathan (1997). *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, Harvard University Press.
- Goodhart, David (2004). «Too Diverse?», *Prospect*, février, p. 30-37.

- Goodman, Sara Wallace (2010). «Integration Requirements for Integration's Sake? Identification, Categorising, and Comparing Civic Integration Policies», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(5), p. 753-772.
- Gourdeau, Éric (2002). «Synthèse de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois», dans Alain-G. Gagnon et Guy Rocher (dir.), *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Montréal, Québec Amérique, p. 25-39.
- Gouverneur général du Canada (2015). *Réaliser le vrai changement. Discours du Trône ouvrant la première session de la quarante-deuxième législature du Canada*, le 4 décembre 2015, Gouvernement du Canada.
- Government Equalities Office (2009). *Annual Report and Resource Account 2008-09. Putting Equality at the Hearth of Government*, Londres, The Stationery Office.
- Government of the United Kingdom (2015a). «Legislations», *The National Archives*, <<http://www.legislation.gov.uk/>>, consulté le 29 mars 2017.
- Government of the United Kingdom (2015b). «Policies», <<https://www.gov.uk/government/policies>>, consulté le 29 mars 2017.
- Government of the United Kingdom (2015c). «Publications», <<https://www.gov.uk/government/publications>>, consulté le 29 mars 2017.
- Government of the United Kingdom (2015d). «Types of Schools», <<https://www.gov.uk/types-of-school/free-schools>>, consulté le 29 mars 2017.
- Graham, Katherine H. et Susan D. Phillips (2007). «Another Fine Balance: Managing Diversity in Canadian Cities», dans Keith Banting, Thomas J. Courchene et F. Leslie Seidle (dir.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Volume III, Montréal, Institut de recherche en politiques publiques, p. 155-194.
- Greenfeld, Liah (1993). *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Grillo, Ralph (2010). «British and Others: From "Race" to "Faith"», dans Steven Vertovec et Susanne Wessendorf (dir.), *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*, New York, Routledge, p. 50-71.
- Grote, Georg (2012). *The South Tyrol Question, 1866-2010. From National Rage to Regional State*, Bruxelles, Peter Lang.
- Guénette, Dave (2016). «La Cour suprême du Canada et la pluralité démocratique de l'État canadien : des traces de consociationalisme dans la jurisprudence constitutionnelle», *Revue générale de droit*, 46(1), p. 215-252.
- Guibernau, Montserrat (1999). *Nations Without States, Political Communities in a Global Age*, Cambridge, Polity Press.
- Guibernau, Montserrat (2007). *The Identity of Nations*, Cambridge, Polity Press.
- Guirous, Lydia (2016). «Assimilation: la dernière chance avant la désintégration de l'identité française», *Valeurs actuelles*, <<http://www.valeursactuelles.com/politique/assimilation-la-derniere-chance-avant-la-desintegration-de-lidentite-francaise-62140>>, consulté le 29 mars 2017.
- Habermas, Jürgen (1996). «The European Nation-State: Its Achievements and its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», *Ratio Juris*, 9(2), p. 125-137.

- Habermas, Jürgen (2000). *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- Hansen, Randall (2007). «Diversity, Integration and the Turn from Multiculturalism in the United Kingdom», dans Keith Banting, Thomas J. Courchene et F. Leslie Seidel (dir.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 351-386.
- Haque, Eve (2012). *Multiculturalism Within a Bilingual Framework*, Toronto, University of Toronto Press.
- Hardin, Russell (2006). «The Street-Level Epistemology of Trust», dans Roderick Moreland Kramer (dir.), *Organizational Trust: A Reader*, Oxford, Oxford University Press, p. 21-47.
- Hayden, Mary (2013). «A Review of Curriculum in the UK: Internationalising in a Changing Context», *Curriculum Journal*, 24(1), p. 8-26.
- Heath, Joseph (2014). *Enlightenment 2.0. Restoring Sanity to Our Politics, Our Economy, and Our Lives*, Toronto, Harper Collins.
- Henderson, James Youngblood (1994). «Empowering Treaty Federalism», *Saskatchewan Law Review*, 58(2), p. 241-329.
- Hermet, Guy, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum et Philippe Braud (2015). *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 8^e éd., Paris, Armand Colin.
- Hermon-Belot, Ria (2011). «État», dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 332-340.
- Hewer, Chris (2001). «Schools for Muslims», *Oxford Review of Education*, 27(4), p. 515-527.
- Hobsbawm, Eric J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holesch, Adam (2016). «What Holds a Multinational State Together? – The Political Stability of the Spanish “State of Autonomies”», Thèse de doctorat présentée au Département de sciences politiques et sociales, Université Pompeu Fabra.
- Home Office (2001). *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team (The Cattle Report)*, Londres, Home Office.
- Home Office (2015). «Dual Citizenship», <<https://www.gov.uk/dual-citizenship>>, consulté le 29 mars 2017.
- Honneth, Axel (1992). «Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», *Political Theory*, 20(2), p. 187-201.
- Hopkins, Nick (2001). «Met Lets Muslim Policewomen Don Headscarves», *The Guardian*, <<http://www.theguardian.com/uk/2001/apr/25/ukcrime.religion>>, consulté le 29 mars 2017.
- Hroch, Miroslav (1996). «Nationalism and National Movements: Comparing the Past and the Present of Central and Eastern Europe», *Nations and Nationalism*, 2(1), p. 35-44.

- Hueglin, Thomas (1993). «Exploring Concepts of Treaty Federalism: A Comparative Perspective», *Royal Commission on Aboriginal Peoples*, Ottawa, Gouvernement du Canada, p. 1-88.
- Hueglin, Thomas (2013). «Treaty Federalism as a Model of Policy Making: Comparing Canada and the European Union», *Canadian Public Administration*, 56(2), p. 185-202.
- Hyman, Ilene, Agnes Meinhard et John Sields (2011). *The Role of Multiculturalism Policy in Addressing Social Inclusion Processes in Canada*, Canadian Multicultural Education Foundation, Edmonton, Center for Voluntary Sector Studies.
- Ignatieff, Michael (1993). *Blood and Belonging: Journeys Into the New Nationalism*, New York, Macmillan.
- Innerarity, Daniel (2009). *Éthique de l'hospitalité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Iverson, Duncan (dir.) (2010). *The Ashgate Companion to Multiculturalism*, Burlington, Ashgate Publishing Limited.
- Jacob, Steve (2010). «Évaluation», dans Laurie Boussaguet, Sophie Jacquot et Pauline Ravinet (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 257-265.
- Jedwab, Jack (2004). «The Myth of Canada as a Multinational Federation», *Canadian Diversity*, 3(2), p. 19-22.
- Joppke, Christian (2004). «The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy», *British Journal of Sociology*, 55(2), p. 237-257.
- Joppke, Christian (2009). «Limits of Integration Policy: Britain and Her Muslims», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(3), p. 453-472.
- Joppke, Christian (2014). «The Retreat is Real – But What Is the Alternative? Multiculturalism, Muscular Liberalism, and Islam», *Constellations*, 21(2), p. 286-295.
- Joppke, Christian (2017). *Is Multiculturalism Dead? Crisis and Persistence in the Constitutional State*, Londres, Polity.
- Judith Kerr Primary School (2015). «About the School», <<http://www.jkps-cfbt.org/school/>>, consulté le 29 mars 2017.
- Karmis, Dimitrios (2003). «Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain: clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours», dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec: État et société, Tome 2*, Montréal, Québec Amérique, p. 85-116.
- Karmis, Dimitrios et Wayne Norman (2005). *Theories of Federalism. A Reader*, New York, Palgrave Macmillan.
- Karmis, Dimitrios et François Rocher (dir.) (2012). *La dynamique confiance/méfiance dans les démocraties multinationales: le Canada sous l'angle comparatif*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Keating, Michael (1997a). «Stateless Nation-Building: Québec, Catalonia and Scotland in the Changing State System», *Nations and Nationalism*, 3(4), p. 689-717.

- Keating, Michael (1997b). *Les défis du nationalisme moderne*. Québec, Catalogne, Écosse, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Keating, Michael (2001). « Par-delà la souveraineté : la démocratie plurinationale dans un monde postsouverain », dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutations. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, p. 67-103.
- Kedourie, Elie (1994 [1960]). *Nationalism*, Oxford, Blackwell.
- Kennedy, James (2013). *Liberal Nationalisms : Empire, State and Civil Society in Scotland and Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Kerr, David, Adam Smith et Christine Twine (2008). « Citizenship Education in the United Kingdom », dans James Arthur, C. Hahn et Ian Davies (dir.), *The SAGE Handbook of Education for Citizenship and Democracy*, Los Angeles, Sage Publications, p. 252-262.
- King, Anna S. (1993). « Introduction », dans Anna S. King et Michael J. Reiss (dir.), *The Multicultural Dimension of the National Curriculum*, Londres, The Falmer Press, p. 2-20.
- King, Gary, Robert Keohane et Sidney Verba (1994). *Designing Social Inquiry. Scientific Inference in Qualitative Research*, Princeton, Princeton University Press.
- Kisby, Ben et James Sloam (2012). « Citizenship, Democracy and Education in the UK: Towards a Common Framework for Citizenship Lessons in the Four Home Nations », *Parliamentary Affairs*, 65(1), p. 68-89.
- Kivisto, Peter (2012). « We Really Are All Multiculturalists Now », *The Sociological Quarterly*, 53(1), p. 1-24.
- Kivisto, Peter et Thomas Faist (2007). *Citizenship: Discourse, Theory, and Transnational Prospects*, Londres, Blackwell.
- Knowles, Valerie (1997). *Strangers at Our Gates: Canadian Immigration and Immigration Policy, 1540-1997*, Toronto, Dundurn Press.
- Koopmans Ruud, Paul Statham, Marco Giugni et Florence Passy (2005). *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Koopmans, Ruud (2007). « Good Intentions Sometimes Make Bad Policy: A Comparison of Dutch and German Integration Policies », dans *Migration, Multiculturalism, and Civil Societies*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung, p. 163-168.
- Koopmans, Ruud (2010). « Trade-Offs Between Equality and Difference: Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(1), p. 1-26.
- Koopmans, Ruud, Ines Michalowski et Stine Waibel (2012). « Citizenship Rights for Immigrants: National Political Processes and Cross-National Convergence in Western Europe 1980-2008 », *American Journal of Sociology*, 117(4), p. 1202-1245.
- Kostakopoulou, Dora (2010). « Matters of Control: Integration Tests, Naturalisation Reform and Probationary Citizenship in the United Kingdom », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(5), p. 829-846.

- Krippendorff, Klaus (2013). *Content Analysis. An Introduction to Its Methodology*, Londres, SAGE Publications.
- Kukathas, Chandran (1992). «Are There Any Cultural Rights?», *Political Theory*, 20(1), p. 105-139.
- Kukathas, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago : A theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- Kumar, Krishan (2003). *The Making of English National Identity*, New York, Cambridge University Press.
- Kundera, Milan (2005). *Le rideau : essai en sept parties*, Paris, Gallimard.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1998). *Finding our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1999). «Comments on Shachar and Spinner-Halev : An Update from the Multiculturalism Wars», dans Christian Joppke et Steven Lukes (dir.), *Multicultural Questions*, New York, Oxford University Press, p. 112-129.
- Kymlicka, Will (2001a). *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal.
- Kymlicka, Will (2001b). *Politics in the Vernacular*, New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2005). «Renner and the Accommodation of Sub-State Nationalisms», dans Ephraim Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Londres, Routledge, p. 117-127.
- Kymlicka, Will (2007). *Multicultural Odysseys*, New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2009). «Citizenship, Communities, and Identity in Canada», dans James Bickerton et Alain-G. Gagnon (dir.), *Canadian Politics*, 5^e éd., Toronto, University of Toronto Press, p. 23-44.
- Kymlicka, Will (2012). *Multiculturalism : Success, Failure, and the Future*, Washington, DC, Immigration Policy Institute.
- Kymlicka, Will (2016). «Defending Diversity in an Era of Pluralism: Multiculturalism and Interculturalism Compared», dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 158-177.
- Laborde, Cécile (2011). «Which “Multiculturalism” Has Failed, David Cameron?», *Open Democracy*, <<https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/cecile-laborde/which-multiculturalism-has-failed-david-cameron>>, consulté le 29 mars 2017.
- Laforest, Guy (1992). *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion.
- Laforest, Guy (1998). «Se placer dans les souliers des autres partenaires dans l'union canadienne», dans Guy Laforest et Roger Gibbins (dir.), *Sortir de l'impasse*, Montréal, Institut de recherche sur les politiques publiques, p. 55-84.

- Laforest, Guy (2004). *Pour la liberté d'une société distincte*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Laforest, Guy (2014). *Un Québec exilé dans la fédération. Essai d'histoire intellectuelle et de pensée politique*, Montréal, Québec Amérique.
- Laforest, Guy (2016). « Comparer les pommes avec les pommes : les autres significatifs du Québec », <<https://guylaforest.com/2016/05/01/comparer-les-pommes-avec-les-pommes-les-autres-significatifs-du-quebec/>>, consulté le 29 mars 2017.
- Laforest, Guy et Félix Mathieu (2016). « Le fiduciaire, le financier et le poète : Cartier, Galt et D'Arcy McGee », dans Eugénie Brouillet, Alain-G. Gagnon et Guy Laforest (dir.), *La Conférence de Québec de 1864. 150 ans plus tard*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 123-148.
- Laforest, Guy et Éric Montigny (2009). « Le fédéralisme exécutif : problèmes et actualités », dans Réjean Pelletier et Manon Tremblay (dir.), *Le parlementarisme canadien*, 4^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, p. 129-162.
- Lamy, Guillaume (2015). *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*, Québec, Québec Amérique, coll. Débats.
- Langlois, Simon (1991). « Le choc de deux sociétés globales », dans Louis Balthazar, Guy Laforest et Vincent Lemieux (dir.), *Le Québec et la restructuration du Canada 1980-1992. Enjeux et perspectives*, Montréal, Septentrion, p. 93-108.
- Lapointe-Gagnon, Valérie (2013). *Penser et « panser » les plaies du Canada : le moment Laurendeau-Dunton, 1963-1971*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- Lapointe-Gagnon, Valérie (2014). « Les origines intellectuelles de la commission Laurendeau-Dunton : de la présence d'une volonté de dialogue entre les deux peuples fondateurs du Canada au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, 1945-1965 », *Mens : Revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, 14(2-1), p. 131-173.
- Larmore, Charles (2001). « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », *Philosophical Issues*, 11, p. 229-243.
- LaSelva, Samuel V. (1996). *The Moral Foundations of Canadian Federalism. Paradoxes, Achievements, and Tragedies of Nationhood*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- LaSelva, Samuel V. (2009). « Understanding Canada's Origins: Federalism, Multiculturalism, and the Will to Live Together », dans James Bickerton et Alain-G. Gagnon (dir.), *Canadian Politics*, 5^e éd., Toronto, University of Toronto Press, p. 3-22.
- Leclair, Jean (2013). « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chosse le politique », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 299-321.

- Lecours, André et Geneviève Nootens (2007). « Comprendre le nationalisme majoritaire », dans André Lecours et Geneviève Nootens (dir.), *Les nationalismes majoritaires contemporains : identité, mémoire, pouvoir*, Montréal, Québec Amérique, p. 19-45.
- Lentin, Alana et Gavin Titley (2011). *The Crisis of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, Londres, Zed Books.
- Leonard, Mark (1997). *BritainTM : Renewing our Identity*, Londres, Demos.
- Létourneau, Jocelyn (2014). *Je me souviens? : Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Montréal, Fides.
- Lévesque, Sébastien (dir.) (2014). *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Levey, George B. (2010). « Liberal Multiculturalism », dans Duncan Ivison (dir.), *The Ashgate Companion to Multiculturalism*, Burlington, Ashgate Publishing Limited, p. 19-37.
- Levy, Jacob T. (2000). *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press.
- Lijphart, Arend (1979). « Consociation and Federation : Conceptual and Empirical Links », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 12(3), p. 499-515.
- Lijphart, Arend (2004). « Constitutional Design for Divided Societies », *Journal of Democracy*, 15(2), p. 96-109.
- Livingston, William S. (1956). *Federalism and Constitutional Change*, Oxford, The Clarendon Press.
- Loobuyck, Patrick (2016). « Towards an Intercultural Sense of Belonging Together: Reflections on the Theoretical and Political Level », dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburg University Press, p. 225-245.
- Lupul, Manoly R. (1982). « The Political Implementation of Multiculturalism », *Journal of Canadian Studies*, 17(1), p. 93-102.
- Maclure, Jocelyn (2010). « Multiculturalism and Political Morality », dans Duncan Ivison (dir.), *The Ashgate Companion to Multiculturalism*, Burlington, Ashgate Publishing Limited, p. 39-55.
- Maclure, Jocelyn (2013). « La philosophie politique analytique et ses critiques », dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 261-288.
- Maclure, Jocelyn (2016). *Retrouver la raison. Essais de philosophie publique*, Montréal, Québec Amérique.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- Macpherson, Sir William (1999). *The Stephen Lawrence Inquiry. Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*, <https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/277111/4262.pdf>, consulté le 29 mars 2017.

- Maffesoli, Michel (2007). *Le réenchantement du monde : une éthique pour notre temps*, Paris, Les Éditions de la Table Ronde.
- Malik, Kenan (2010). «The Failures of Multiculturalism», *Foreign Affairs*, <<https://www.foreignaffairs.com/articles/western-europe/failure-multiculturalism>>, consulté le 29 mars 2017.
- Manaï, Bochra (2015). «La ville inclusive : évidence ou légende urbaine?», dans Sébastien Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 129-140.
- Martineau, Richard (2015). «L'antiracisme raciste», *Journal de Montréal*, <<http://www.journaldemontreal.com/2015/07/18/lantiracisme-raciste>>, consulté le 29 mars 2017.
- Martineau, Richard (2016). «L'ouverture, oui, mais jusqu'où?», *Journal de Montréal*, <<http://www.journaldemontreal.com/2016/02/29/louverture-oui-mais-jusquou>>, consulté le 29 mars 2017.
- Mathieu, Félix et Dave Guénette (à paraître). «Nations minoritaires et culture sociétale : de la création d'un index pour étudier la fragilité des nations en droit constitutionnel comparé», dans Alain-G. Gagnon et Pierre Noreau (dir.), *Constitutionnalisme, droit et diversité. Mélanges en l'honneur de José Woehrling*, Montréal, Thémis.
- Mathieu, Félix et Guy Laforest (2015). «Traditions religieuses et modèles d'éducation à la citoyenneté : l'héritage d'un univers normatif», *Politique et Sociétés*, 34(2), p. 87-103.
- Mathieu, Félix et Guy Laforest (2016). «Uncovering National Nexus's Representations: The Case of Québec», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 16(3), p. 378-400.
- May, Katheryn (2015). «Liberal Changes Will Strengthen Multiculturalism: Expert», *Ottawa Citizens*, <<http://ottawacitizen.com/news/national/liberal-changes-will-strengthen-multiculturalism-expert>>, consulté le 29 mars 2017.
- May, Paul (2016). *Philosophies du multiculturalisme*, Paris, Presses de Sciences Po.
- McEwen, Nicola (2006). «Does the Recognition of National Minorities Undermine the Welfare State?», dans Keith Banting et Will Kymlicka (dir.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, New York, Oxford University Press, p. 247-271.
- McGarry, John (1998). «Political Settlements in Northern Ireland and South Africa», *Political Studies*, 46(5), p. 853-870.
- McGarry, John et Margaret Moore (2005). «Karl Renner, Power Sharing and Non-Territorial Autonomy», dans Ephraim Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Londres, Routledge, p. 64-81.
- McRoberts, Kenneth (1999). *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal, Boréal.
- McRoberts, Kenneth (2001). «Canada and the Multinational State», *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 34(4), p. 683-713.

- Meer, Nasar et Tariq Modood (2009). «The Multicultural State We're In: Muslims, "Multiculture" and the "Civic Re-Balancing" of British Multiculturalism», *Political Studies*, 57(3), p. 473-497.
- Meer, Nasar et Tariq Modood (2013). «The "Civic Re-Balancing" of British Multiculturalism, and Beyond...», dans Raymond Taras (dir.), *Challenging Multiculturalism. European Models of Diversity*, Édimbourg, Edinburg University Press, p. 75-96.
- Meer, Nasar, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.) (2016). *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press.
- Meer, Nasar, Per Mouritsen, Daniel Faas et Nynke de Witte (2015). «Examining "Postmulticultural" and Civic Turns in the Netherlands, Britain, Germany, and Denmark», *American Behavioral Scientist*, 59(6), p. 702-726.
- Miller, David (1995). *On Nationality*, New York, Oxford University Press.
- Ministère des Finances du Canada (2017). «Soutien fédéral aux provinces et aux territoires», <<https://www.fin.gc.ca/fedprov/mtp-fra.asp>>, consulté le 29 mars 2017.
- Modood, Tariq (2005). *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Modood, Tariq (2010). *Still not Easy Being British. Struggles for a Multicultural Citizenship*, Oakhill, Trentham Books.
- Modood, Tariq (2013). *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- Modood, Tariq (2014). «Multiculturalism, Interculturalism and the Majority», *Journal of Moral Education*, 43(3), p. 302-315.
- Moodley, Kogila (1983). «Canadian Multiculturalism as Ideology», *Ethnic and Racial Studies*, 6(3), p. 320-331.
- Moore, Margaret (1999). «Nationalisme libéral, nation-building et autodétermination nationale», dans Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, p. 41-66.
- Moses, Ted (2002). «Notes pour une allocution», dans Alain-G. Gagnon et Guy Rocher (dir.), *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Montréal, Québec Amérique, p. 245-250.
- Motard, Geneviève (2013). «Identité et gouvernance autochtones dans les ententes d'autonomie et de revendication territoriales globales au Canada», *Revue générale de droit*, 43, p. 501-530.
- Mouritsen, Per (2013). «The Resilience of Citizenship Traditions: Civic Integration in Germany, Great Britain and Denmark», *Ethnicities*, 13(1), p. 86-109.
- Multicultural Policy Index (2015). «Immigrant Minorities: Decision Rules», <<http://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/decision-rules>>, consulté le 29 mars 2017.
- Mylonas, Harris (2013). *The Politics of Nation-Building: Making Co-nationals, Refugees, and Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nairn, Tom (1977). *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Melbourne, Common Ground Publishing.

- National Curriculum Council (1990). *Curriculum Guidance 3: The Whole Curriculum*, York, National Curriculum Council.
- Ng, Roxana (1995). «Multiculturalism as Ideology: A Textual Analysis», dans Marie Campbell et Ann Manicom (dir.), *Knowledge, Experience and Ruling Relations*, Toronto, University of Toronto Press, p. 35-48.
- Nimni, Ephraim (1994). *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Crisis*, Londres, Pluto Press.
- Nimni, Ephraim (1999). «Nationalist Multiculturalism in Late Imperial Austria as a Critique of Contemporary Liberalism: The Case of Bauer and Renner», *Journal of Political Ideologies*, 4(3), p. 289-314.
- Nimni, Ephraim (2005). «Introduction: The National Cultural Autonomy Model Revisited», dans Ephraim Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Londres, Routledge, p. 1-12.
- Noël, Alain (2008). «Fédéralisme d'ouverture et pouvoir de dépenser au Canada», *Revista d'estudis autonòmics i federals (REAF)*, 7, p. 10-36.
- Noël, Alain (2009). «The Division of Financial Resources», dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Contemporary Canadian Federalism. Foundations, Traditions, Institutions*, Toronto, University of Toronto Press, p. 273-302.
- Noël, Alain (2013). «Ideology, Identity, Majoritarianism: On the Politics of Federalism», dans Grace Skogstad, David Cameron, Martin Papillon et Keith Banting (dir.), *The Global Promise of Federalism*, Toronto, University of Toronto Press, p. 166-187.
- Nootens, Geneviève (2010). «Penser la diversité: entre monisme et dualisme», dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 56-73.
- Nootens, Geneviève (2016). *La souveraineté populaire en Occident. Communautés politiques, contestations et idées*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Norman, Wayne (2001). «Justice and Stability in Multinational Democracies», dans Alain-G. Gagnon et James Tully (dir.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 90-109.
- Norman, Wayne (2006). *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford, Oxford University Press.
- Norman, Wayne et Dimitrios Karmis (2005). *Theories of Federalism: A Reader*, New York, Springer.
- Nussbaum, Martha C. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Office of Communications (Ofcom) (2015). «About Ofcom», <<https://www.ofcom.org.uk/about-ofcom>>, consulté le 29 mars 2017.
- Ohmae, Kenichi (1993). «The Rise of the Regional State», *Foreign Affairs*, 72(2), p. 78-87.
- Ohmae, Kenichi (1995). *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*, New York, Simon & Schuster.
- Okin, Susan M. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.

- O'Sullivan, John (2007). «Social Acid Has Burnt the Heart of Britain», *Daily Telegraph*, <<http://www.telegraph.co.uk/comment/personal-view/3642241/Social-acid-has-burnt-the-heart-of-Britain.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Otis, Ghislain (2014). «L'autonomie gouvernementale autochtone et l'option de loi en matière de statut personnel», *Les Cahiers de droit*, 55, p. 583-618.
- Ouellette, Annik-Corona et Alain Vézina (2009). *Contes et légendes du Québec*, Montréal, Beauchemin.
- Özkirimli, Umut (2003). «The Nation as an Artichoke: A Critique of Ethno-Symbolist Interpretations of Nationalism», *Nations and Nationalism*, 9(3), p. 338-355.
- Özkirimli, Umut (2010). *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, New York, Palgrave Macmillan.
- Palermo, Francesco (2008). «South Tyrol's Special Status within the Italian Constitution» dans Jens Woelk, Francesco Palermo et Joseph Marko (dir.), *Tolerance Through Law: Self Governance and Group Rights in South Tyrol*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, p. 33-52.
- Papillon, Martin (2012). «The (Re)Emergence of Aboriginal Governments», dans James Bickerton et Alain-G. Gagnon (dir.), *Canadian Politics*, 5^e éd., Toronto, University of Toronto Press, p. 179-196.
- Papillon, Martin et Audrey Lord (2013). «Les traités modernes : vers une nouvelle relation ?», dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 343-362.
- Papillon, Martin et Richard Simeon (2004). «The Weakest Link? First Ministers' Conferences in Canadian Intergovernmental Relations», dans J. Peter Meekison, Hamish Telford, and Harvey Lazar (dir.), *Canada: The State of the Federation 2002. Reconsidering the Institutions of Canadian Federalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 113-140.
- Parekh, Bhikhu (2006). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press.
- Parekh, Bhikhu (2008). *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*, New York, Palgrave Macmillan.
- Parekh, Bhikhu (2016). «Afterword: Multiculturalism and Interculturalism—A Critical Dialogue», dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 266-280.
- Parent, Christophe (2011). *Le concept d'État fédéral multinational: essai sur l'union des peuples*, New York, Peter Lang.
- Patten, Alan (1999). «The Autonomy Argument for Liberal Nationalism», *Nations and Nationalism*, 5(1), p. 1-17.
- Patton, Paul (2005). «National Autonomy and Indigenous Sovereignty», dans Ephraim Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Londres, Routledge, p. 96-105.
- Pelletier, Benoît (2010). *Une certaine idée du Québec. Parcours d'un fédéraliste de la réflexion à l'action*, Québec, Presses de l'Université Laval.

- Pelletier, Réjean et Jérôme Couture (2012). « Identité et confiance politique dans les démocraties plurinationales : les cas du Québec et de la Calalogne », dans Dimitrios Karmis et François Rocher (dir.), *La dynamique confiance/méfiance dans les démocraties multinationales. Le Canada sous l'angle comparatif*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 291-320.
- Peña-Ruiz, Henri (2005). *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press.
- Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Phillips, Anne (2008). « More on Culture and Representation », *Social and Legal Studies*, 17(4), p. 555-558
- Phillips, Anne (2010). *Gender and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- Phillips, Anne et Sawitri Saharso (2008). « The Rights of Women and the Crisis of Multiculturalism », *Ethnicities*, 8(3), p. 2-12.
- Phillips, Melanie (2005). « This Lethal Moral Madness », *Daily Mail*, <<http://www.dailymail.co.uk/columnists/article-355770/This-lethal-moral-madness.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Phillips, Melanie (2006). *Londonistan : How Britain is Creating a Terror State Within*, Londres, Gibson Square Books Ltd.
- Phillips, Melanie (2013). « My Immigrant Family Were Proud to Assimilate. I Despair that Too Many Today Expect Britain to Adopt THEIR Culture », *Daily Mail*, <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2320940/MELANIE-PHILLIPS-Too-immigrants-today-expect-Britain-adopt-THEIR-culture.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Pierré-Caps, Stéphane (1995). *La multination : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*, Paris, Odile Jacob.
- Pitcher, Ben (2009). *The Politics of Multiculturalism. Race and Racism in Contemporary Britain*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Poirier, Éric (2016). *La Charte de la langue française. Ce qu'il reste de la Loi 101 quarante ans après son adoption*, Québec, Septentrion.
- Poulter, Sebastian (1998). *Ethnicity, Law, and Human Rights : The English Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Poupard, Robert (2015). « Briser le dogme du multiculturalisme », *Le Devoir*, <<http://www.ledevoir.com/politique/canada/456584/briser-le-dogme-du-multiculturalisme>>, consulté le 29 mars 2017.
- Pratte, André (2017). « Réussir le Sénat moderne », *Le Devoir*, 13 janvier, <<http://www.ledevoir.com/politique/canada/489091/reussir-le-senat-moderne>>, consulté le 29 mars 2017.
- Premier ministre du Canada (PM) (2015). « La diversité, force du Canada », *Allocution prononcée par le très honorable Justin Trudeau, Premier ministre du Canada*, Londres, Royaume-Uni, le 26 novembre 2015, <<http://pm.gc.ca/fra/nouvelles/2015/11/26/la-diversite-force-du-Canada>>, consulté le 29 mars 2017.

- Provencher, Marc (2012). *Le multiculturalisme est un racisme qui se prend pour un antiracisme*, Montréal, Leméac.
- Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Capital in Contemporary Society*, New York, Simon & Schuster.
- Québec (2013). *Parce que nos valeurs, on y croit. Document d'orientation. Orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodement religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'État québécois*, Québec, Éditeur officiel du Québec.
- Québec (2015). *Ensemble, nous sommes le Québec. Politique québécoise en matière d'immigration, de participation, et d'inclusion*, Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- Québec (2016a). «Apprendre le français au Québec», Ministère de l'immigration, diversité, et inclusion du Québec, <<http://www.immigration-quebec.gouv.qc.ca/fr/langue-francaise/apprendre-quebec/>>, consulté le 29 mars 2017.
- Québec (2016b). «Aide financière», Ministère de l'immigration, diversité, et inclusion du Québec, <<https://www.immigration-quebec.gouv.qc.ca/fr/langue-francaise/apprendre-quebec/temps-complet/aide-financiere.html>>, consulté 29 mars 2017.
- Rattansi, Ali (2011). *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (2004). *La justice comme équité*, Montréal, Boréal.
- Rawls, John (2007). *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Rawls, John (2009). *Une théorie de la justice sociale*, Paris, Gallimard.
- Renner, Kark (2005 [1899]). «State and Nation», dans Ephraim Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Londres, Routledge, p. 13-40.
- Requejo, Ferran (2009). *Fédéralisme multinational et pluralisme des valeurs*, Bruxelles, Peter Lang.
- Resnick, Philip (1994). «Toward a Multinational Federalism: Asymmetrical and Confederal Alternatives», dans F. Leslie Seidle (dir.), *Seeking a New Canadian Partnership: Asymmetrical and Confederal Options*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 71-90.
- Resnick, Philip (2012). «What Theorists of Nationalism Have to Learn from Multinational States», dans Michel Seymour et Alain-G. Gagnon (dir.), *Multinational Federalism. Problems and Prospects*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 63-81.
- Rioux, Christian (2014). «L'injonction multiculturelle», *Le Devoir*, <<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/405972/l-injonction-multiculturelle>>, consulté le 29 mars 2017.
- Rioux, Marcel (1968). «Sur l'évolution des idéologies au Québec», *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1, p. 95-124.

- Rioval, Isabelle (2010). « Minorités religieuses », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 718-725.
- Robe, Andrew Bear (1992). « Treaty Federalism », *Constitutional Forum/Forum constitutionnel*, 4(1-4), p. 6-11.
- Robertson, Susan L. (2007). « Globalisation, Rescaling and Citizenship Regimes », dans Klas Roth et Nicholas C. Burbules (dir.), *Changing Notions of Citizenship Education in Contemporary Nation-States*, Rotterdam, Sense Publisher, p. 136-150.
- Rocher, François (2012a). « The Quebec-Canada Dynamic or the Negation of the Ideal of Federalism », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Contemporary Canadian Federalism. Foundations, Traditions, Institutions*, Toronto, University of Toronto Press, p. 81-131.
- Rocher, François (2012b). « La construction du Canada en perspective historique: de la méfiance comme élément consubstantiel des débats constitutionnels ? », dans Dimitrios Karmis et François Rocher (dir.), *La dynamique confiance/méfiance dans les démocraties multinationales. Le Canada sous l'angle comparatif*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 137-164.
- Rocher, François (2013). « La mémoire de 1982 : amnésie, confusion, acceptation, désillusion ou contestation ? », dans François Rocher et Benoît Pelletier (dir.), *Le nouvel ordre constitutionnel canadien. Du rapatriement de 1982 à nos jours*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 111-136.
- Rocher, François (2015). « Multi et interculturalisme. Les cas canadien et québécois », *Le Débat*, 4, p. 33-43.
- Rocher, François, Guy Rocher et Micheline Labelle (1995). « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Cahiers de recherche sociologique*, 25, p. 213-245.
- Rocher, François et Bob White (2014). « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien », *Étude IRPP*, 49, novembre.
- Ross, Alistair (2000). *Curriculum Construction and Critique*, Londres, Routledge.
- Ross-Tremblay, Pierrot et Nawel Hamidi (2013). « Les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), p. 51-57.
- Rothstein, Bo (2005). *Social Traps and the Problem of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Roy, Jean-Olivier (2015). *Une compréhension critique des nations et du nationalisme autochtones au Canada. Traditionalisme et modernité politique et étude de cas sur les Innus du Québec*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- Runnymede Trust (2002). *The Future of Multi-Ethnic Britain: The Parekh Report*, Londres, Profile Books.
- Russell, Peter H. (1993). *Constitutional Odyssey: Can Canadians Become a Sovereign People?*, Toronto, University of Toronto Press.

- Russell, Peter H. (2012). «La nature déterminante de la notion de confiance dans la politique multinationale du Canada», dans Dimitrios Karmis et François Rocher (dir.), *La dynamique confiance/méfiance dans les démocraties multinationales. Le Canada sous l'angle comparatif*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 115-136.
- Ryan, Claude (1999). «Agreement on the Canadian Social Union as Seen by a Quebec Federalist», *Inroads*, 8, p. 27-43.
- Sanjaume-Calvet, Marc (à paraître). «Reconciling Democracy, Nationalism and Political Divorce», dans Alain-G. Gagnon et Michael Burgess (dir.), *Revisiting Unity and Diversity in Federal Countries*, Boston, Brill Nijhoff.
- Sartori, Giovanni (1970). «Concept Misformation in Comparative Politics», *American Political Science Review*, 64(4), p. 1033-1053.
- Sawyer, Caroline et Helena Wray (2014). *Eudo-Citizenship Observatory. Country Report: United Kingdom*, Badia Fiesola, European University Institute, <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/33839/EUDO-CIT_2014_01_UK.pdf?sequence=1>, consulté le 29 mars 2017.
- Scheffer, Paul (2000). «Het Multiculturele Drama», *NRC*, <<http://retro.nrc.nl/W2/Lab/Multicultureel/scheffer.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Secrétariat aux affaires indiennes du Québec (2009). «Où vivent les Autochtones?», <http://www.autochtones.gouv.qc.ca/rerelations_autochtones/profils_nations/ou_vivent_ils.htm>, consulté le 29 mars 2017.
- Sen, Amartya (2012). *L'idée de justice*, Paris, Flammarion.
- Sévilla, Jacques (2016). «Mathieu Bock-Côté: "Le multiculturalisme fragmente la société: c'est le contraire du prétendu vivre-ensemble"», *Le Figaro Magazine*, 22331, p. 34.
- Seymour, Michel (1999). *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone.
- Seymour, Michel (2001). *Le pari de la démesure: l'intransigeance canadienne face au Québec*, Montréal, L'Hexagone.
- Seymour, Michel (2008). *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal.
- Seymour, Michel (2010). «Une Constitution interne comme remède au malaise identitaire québécois», dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débats*, Montréal, Québec Amérique, p. 223-246.
- Seymour, Michel (2012). «On Not Finding Our Way: The Illusory Reform of the Canadian Federation», dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Contemporary Canadian Federalism. Foundations, Traditions, Institutions*, Toronto, University of Toronto Press, p. 187-212.
- Seymour, Michel et Alain-G. Gagnon (dir.) (2012). *Multinational Federalism. Problems and Prospects*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Shils, Edward (1957). «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties», *British Journal of Sociology*, 8(2), p. 130-145.
- Sieyès, Abbé Emmanuel Joseph de (2002 [1788]). *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, précédé de *L'Essai sur les privilèges*, Paris, Éditions du Boucher.
- Silver, Arthur Isaac (1997). *The French Canadian Idea of Confederation-1864-1900*, Toronto, University of Toronto Press.

- Simpson, Leanne (2008). «Oshkimaadiziig, the New People», dans Leanne Simpson (dir.), *Lighting the Eighth Fire. The Liberation, Resurgence, and Protection of Indigenous Nations*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, p. 13-21.
- Singh, Gurharpal (2005). «British Multiculturalism and Sikhs», *Sikhs Formations*, 1(2), p. 157-173.
- Slack, James (2013). «Mistake of Multiculturalism Aided Extremists, Says PM», *Daily Mail*, <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2518504/David-Cameron-Mistake-multiculturalism-aided-extremists.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- Smiley, Donald (1983). «A Dangerous Deed : The Constitution Act, 1982», dans Keith Banting et Richard Simeon (dir.), *Federalism, Democracy and the Constitution Act*, Agincourt, Methuen Publication, p. 74-95.
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Cambridge, Blackwell Publishers.
- Smith, Anthony D., Obi Igwara, Anthena Leoussi et Terry Muhall (1995). «Editorial», *Nations and Nationalism*, 1(1), p. 1-2.
- Sniderman, Paul M. et Louk Hagendoorn (2007). *When Ways of Life Collide : Multiculturalism and its Discontents in the Netherlands*, Princeton, Princeton University Press.
- Soroka, Stuart, Richard Johnston, Anthony Kevins, Keith Banting et Will Kymlicka (2015). «Migration and Welfare State Spending», *European Political Science Review*, <<https://www.cambridge.org/core/journals/european-political-science-review/article/div-classtitle/migration-and-welfare-state-spendingdiv/C7F780856502704EDB8ED59CA82E01EF>>, consulté le 29 mars 2017.
- Spinner-Halev, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Squire, Vicki (2005). «Integration with Diversity in Modern Britain: New Labour on Nationality, Immigration and Asylum», *Journal of Political Ideologies*, 10(1), p. 51-74.
- Stone, William L. (1865). *The Life and Times of Sir William Johnson*, Albany, J. Munsell.
- Swann, Michael (1985). *Education for All: The Report of the Inquiry into the Education of Pupils of Children from Ethnic Minority Groups*, Londres, Her Majesty's Stationery Office.
- Tamir, Yael (1995). *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1992). «The Politics of Recognition», dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay*, Princeton, Princeton University Press, p. 25-74.
- Taylor, Charles (1993). *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Taylor, Charles (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.

- Taylor, Charles (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- Taylor, Charles (2016). « Foreword », dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. vii-ix.
- Thériault, Joseph Yvon (2005). *Critique de l'Américanité*, Montréal, Québec Amérique.
- Thériault, Joseph Yvon (2007). *Faire société: société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole.
- Todorov, Tzvetan (2006). *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont.
- Tolley, Erin (2011). *Multicultural Policy Index: Immigrant Minority Policies*, School of Policy Studies, Kingston, Publications Unit, <<http://www.queensu.ca/mcp/sites/webpublish.queensu.ca.mcpwww/files/files/immigrantminorities/evidence/ImmigrantMinoritiesApr12.pdf>>, consulté le 29 mars 2017.
- Troyna, Barry (1987). « Beyond Multiculturalism: Towards the Enactment of Anti-Racist Education in Policy, Provision and Pedagogy », *Oxford Review of Education*, 13(3), p. 307-320.
- Trudeau, Pierre Elliott (1967). *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH.
- Tulasiewicz, Witold (1993). « The European Dimension and the National Curriculum », dans Anna S. King et Michael J. Reiss (dir.), *The Multicultural Dimension of the National Curriculum*, Londres, The Falmer Press, p. 240-258.
- Tully, James (1995). *A Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tully, James (1996). « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 2(2), p. 13-36.
- Tully, James (2001). « Introduction », dans Alain-G. Gagnon et James Tully (dir.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-34.
- Tully, James (2007). « Défi constitutionnel et art de la résistance: la question des peuples autochtones au Canada », dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, p. 309-353.
- Uberoi, Varun et Tariq Modood (2013). « Inclusive Britishness: A Multicultural Advance », *Political Studies*, 61(1), p. 23-41.
- United Kingdom, *British Nationality Act 1948*.
- United Kingdom, *Communications Act 2003*.
- United Kingdom, *Education Reform Act 1988*.
- United Kingdom, *Employment Act 1989*.
- United Kingdom, *Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003*.
- United Kingdom, *Equality Act 2010*.
- United Kingdom, *Motor Cycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act 1976*.

- United Kingdom, *Race Relations Act 1976*.
- United Kingdom, *Race Relations Amendment Act 2000*.
- Van den Berghe, Pierre (1981). *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier.
- Van Parijs, Philippe (1991). *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil.
- Van Reekum, Rogier et Jan Willem Duyvendak (2012). «Running from our Shadows: The Performative Impact of Policy Diagnoses in Dutch Debates on Immigrant Integration», *Patterns of Prejudice*, 46(5), p. 445-466.
- Vasta, Ellie (2007). «From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands», *Ethnic and Racial Studies*, 30(5), p. 713-740.
- Verger, Jacques (1999). *L'Université au Moyen-Âge*, Paris, Presses universitaires de France.
- Vertovec, Steven (1996). «Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation», *Ethnic and Racial Studies*, 19(1), p. 49-69.
- Vertovec, Steven (2010). «Towards Post-Multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity», *International Social Science Journal*, 61(199), p. 83-95.
- Vertovec, Steven et Susanne Wessendorf (2010). «Introduction: Assessing the Backlash Against Multiculturalism», dans Steven Vertovec et Susanne Wessendorf (dir.), *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*, New York, Routledge, p. 1-31.
- Vézina, Valérie (2014). «The Role of the Political System in Shaping Island Nationalism: A Comparative Examination of Puerto Rico and Newfoundland», *Island Studies Journal*, 9(1), p. 103-122.
- Vipond, Robert C. (1991). *Liberty and Community: Canadian Federalism and the Failure of the Constitution*, Albany, State University of New York Press.
- Voicu, Anca (2009). «Immigration and Integration Policies in UK», *Romanian Journal of European Affairs*, 9(2), p. 71-97.
- Watts, Ronald L. (1966). *New Federations: Experiments in the Commonwealth*, Oxford, Clarendon.
- Watts, Ronald L. (1996). *Comparing Federal Systems*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Watts, Ronald L. (2007). «Multinational Federations in Comparative Perspective», dans Michael Burgess et John Pinder (dir.), *Multinational Federations*, Londres, Routledge, p. 225-247.
- Wayland, Sarah V. (1997). «Immigration, Multiculturalism and National Identity in Canada», *International Journal on Group Rights*, 5(1), p. 33-58.
- Weaver, Matthew (2010). «Angela Merkel: German Multiculturalism Has "Utterly Failed"», *The Guardian*, <<http://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>>, consulté le 29 mars 2017.
- Webber, Jeremy (1994). *Reimagining Canada. Language, Culture, Community and the Canadian Constitution*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Wei, Li (2006). «Complementary Schools, Past, Present and Future», *Language and Education*, 20(1), p. 76-83.

- Weinstock, Daniel (1999). « Le problème de la boîte de Pandore », dans Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, p. 17-40.
- Weinstock, Daniel (2001). « Vers une théorie normative du fédéralisme », *Revue internationale de sciences sociales*, 1, p. 79-87.
- Weinstock, Daniel (2013). « Interculturalism and Multiculturalism in Canada and Québec: Situating the Debate », dans Peter Balint et Sophie Guérard de Latour (dir.), *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave Macmillan, p. 91-108.
- Wheatcroft, Patience (2006). « Multiculturalism Hasn't Worked: Let's Rediscover Britishness », *Daily Telegraph*, <<http://www.telegraph.co.uk/comment/personal-view/3632983/Multiculturalism-hasnt-worked-lets-rediscover-Britishness.html>>, consulté le 29 mars 2017.
- White, Bob (2016). « Le vivre-ensemble comme scénario de l'interculturel au Québec », dans Francine Saillant (dir.), *Pluralité et vivre-ensemble*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 39-62.
- White, Graham (2002). « Treaty Federalism in Northern Canada: Aboriginal Government Land Claims Boards », *Publius: The Journal of Federalism*, 32(3), p. 89-114.
- Wimmer, Andreas (1997). « Explaining Xenophobia and Racism: A Critical Review of Current Research Approaches », *Ethnic and Racial Studies*, 20(1), p. 17-41.
- Woehrling, José (1999). « L'avis de la Cour suprême du Canada sur l'éventuelle sécession du Québec », *Revue française de droit constitutionnel*, 37, p. 3-27.
- Woehrling, José et Pierre Noreau (dir.) (2005). *Appartenances, institutions, et citoyenneté*, Montréal, Wilson et Lafleur.
- Wolf, Martin (2005). « When Multiculturalism is a Nonsense », *Financial Times*, <http://www.ft.com/cms/s/0/4c751acc-19bc-11da-804e-00000e2511c8.html?ft_site=falcon&desktop=true#axzz4cpD3U2Wx>, consulté le 29 mars 2017.
- Wong, Lloyd L. et Shibao Guo (2011). « Multiculturalism Turns 40: Reflections on the Canadian Policy », *Canadian Ethnic Studies*, 43(1), p. 1-3.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (1997). « A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy », *Constellations*, 4(1), p. 48-53.
- Zapata-Barrero, Ricard (2016). « Theorizing Intercultural Citizenship », dans Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 53-76.
- Zolf, Dorothy (1989). « Comparisons of Multicultural Broadcasting in Canada and Four Other Countries », *Canadian Ethnic Studies*, 21(2), p. 13-26.

Dans nos sociétés dites postfactuelles,

il importe de comprendre et de simplifier la pensée des philosophes qui ont réfléchi au pluralisme pour développer un regard critique face aux sophismes ou aux raccourcis intellectuels véhiculés. Il faut mettre à l'épreuve des faits les multiples affirmations des dirigeants et des analystes politiques. Cela dit, alors qu'on célèbre en 2017 le 150^e anniversaire de la fédération canadienne, l'heure est également au bilan de la coexistence des différents partenaires de l'association politique.

Le présent ouvrage propose une analyse théorique, empirique et normative des débats qui portent sur l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et sociétale dans les démocraties libérales contemporaines. Animé par un désir de clarification conceptuelle des outils permettant d'interpréter le langage complexe du multiculturalisme, de l'interculturalisme, du nationalisme et du fédéralisme, l'auteur s'adresse à la fois au monde universitaire et aux citoyens engagés.

Adoptant une posture critique et normative, l'auteur veut repenser les fondements du fédéralisme canadien, de sorte que le Canada soit véritablement ouvert à la diversité issue de l'immigration, mais aussi à celles de la nation minoritaire québécoise, des nations autochtones, sans oublier celles de la minorité nationale anglophone du Québec et du groupe anglophone majoritaire au Canada.

Félix Mathieu est doctorant en science politique à l'Université du Québec à Montréal. Il est membre étudiant de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes (CREQC), du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ), ainsi que du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP). Ses travaux portent principalement sur les nations et les nationalismes minoritaires et sur l'aménagement de la diversité dans les démocraties libérales.