

Bulletin d'histoire politique

Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentation thérapeutique

Mathieu Bock-Côté



Volume 18, numéro 3, printemps 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1054841ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1054841ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
VLB Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)
1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bock-Côté, M. (2010). Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentation thérapeutique. *Bulletin d'histoire politique*, 18(3), 227–267.
<https://doi.org/10.7202/1054841ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2010

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentation thérapeutique

Mathieu Bock-Côté
Candidat au doctorat en sociologie
UQAM

La publication du *Manifeste pour un Québec pluraliste* a relancé la contre-offensive idéologique amorcée au moment de la commission Bouchard-Taylor qui avait permis à la gauche multiculturelle de mobiliser ses ressources médiatiques, technocratiques et universitaires pour réaffirmer son hégémonie dans l'espace public, remise en question avec la crise des accommodements raisonnables. Cette dernière, qui a consacré l'implosion de la culture politique post-référendaire, a consacré le réinvestissement du nationalisme québécois dans l'espace public. Pour la gauche multiculturelle, il s'agit désormais de l'en refouler en reconfigurant les paramètres de l'espace public pour y restaurer son hégémonie idéologique. Sous le prétexte de contenir le déploiement d'une double critique « nationaliste conservatrice » et « laïciste », les signataires de ce manifeste, envoyèrent un signal clair : la démocratie québécoise serait en danger :

nous partageons une profonde inquiétude quant à la direction que prend le débat sur l'identité et le vivre-ensemble au Québec. Il nous semble qu'une vision ouverte, tolérante et pluraliste de la société québécoise, une vision qui est selon nous en continuité avec les grandes orientations du Québec moderne, se trouve occultée par deux courants de pensée qui sont en rupture avec cette évolution et avec notre histoire. Ces deux courants finissent par converger dans une manière de concevoir la société québécoise qui, selon nous, risque de priver le Québec du dynamisme qu'insuffle aux sociétés une posture d'accueil et de dialogue, conditions essentielles à l'élaboration d'un authentique vivre-ensemble¹.

Le débat s'envenime et l'esprit de soupçon en vient à contaminer la délibération publique au point où on en vient à contester l'appartenance de certains chercheurs à la communauté universitaire : du procès d'intolérance, on passe à celui d'incompétence, ce qui laisse croire à un renouvellement du monopole progressiste de l'intelligence en sciences sociales.

Une question fondamentale se dégage du contexte actuel: comment expliquer la tentation autoritaire de la gauche multiculturelle, qui au nom du pluralisme identitaire, travaille à l'éradication du pluralisme idéologique? Dans le cadre de cet article, nous reviendrons moins sur la critique du multiculturalisme telle qu'elle s'est manifestée avec la crise des accommodements raisonnables que sur la manière dont elle fut accueillie par la gauche multiculturaliste². Nous verrons comment il parvient à reconfigurer l'espace public en y investissant ses propres catégories conceptuelles, pour mieux en exclure ses critiques. Gérard Bouchard avait déjà écrit que les «intellectuels», selon sa propre formule, n'avaient pas prévu la crise des accommodements raisonnables parce qu'elle avait «postulé que la diversité était bonne et enrichissante pour le Québec sur le plan culturel. Mais on ne l'a pas démontré avec les études nécessaires. Nous étions certains que personne ne voudrait soutenir la position contraire»³. Nous verrons d'où pouvait venir cette certitude. Autrement dit, il nous sera ainsi possible non pas de nous situer dans un débat dont les multiculturalistes prétendent définir exclusivement les termes, mais bien plutôt d'examiner les termes de ce débat ainsi que les postulats qu'il voile plus ou moins.

Multiculturalisme et interculturalisme: une distinction stratégique

Un constat initial s'impose sur la conduite du débat public en contexte «pluraliste»: rien n'est moins simple que la critique du multiculturalisme, surtout dans la société québécoise, où ce terme est porteur de significations multiples, à tout le moins pour l'expertocratie qui réclame un monopole public sur les questions liées à la gestion de la diversité. Généralement, on cherche à réserver la référence au multiculturalisme à la seule politique de «gestion de la diversité» associée au gouvernement fédéral, ce qui en amène plusieurs à parler systématiquement du *multiculturalisme à la canadienne* - l'associé à celle du gouvernement québécois relèverait d'une confusion conceptuelle grave et vaut normalement à celui qui s'en rend coupable une réprimande intellectuelle de la part d'experts sentencieux reprenant une pédagogie distinguant conceptuellement entre les différents modèles d'intégration⁴. Mais cette parade relève d'un jeu de définition qui n'est finalement qu'une stratégie d'esquive par lequel les «pluralistes» québécois trouvent à se dérober du débat public en radicalisant exagérément la distinction entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. La tactique est claire: elle vise à situer exclusivement le débat dans les paramètres du «pluralisme» qui peut se traduire dans plusieurs modèles d'intégration, mais qui ne doit jamais être contesté sur le plan des principes. On l'a vu en décembre 2009 avec la publication d'une étude de l'Institut de recherche sur le Québec, réalisée par la sociologue Joëlle Quérin

à propos du cours Éthique et culture religieuse⁵ où les défenseurs de ce dernier cherchèrent à la discréditer en l'accusant d'avoir occulté la distinction élémentaire entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. Ainsi, Luc Bégin a pu écrire que « toute son analyse repose sur une confusion remarquable entre "pluralisme" et "multiculturalisme" » ce qui relèverait « soit de la mauvaise foi, soit de l'ignorance de distinctions primaires que devrait connaître tout universitaire avisé »⁶. Au moment de la même controverse, certains concepteurs du cours ECR, parmi ceux-là Georges Leroux, Jean-Pierre Proulx, Louis Rousseau et Jean-Marc Larouche se sont vite dissociés du multiculturalisme pour se réclamer plutôt de la philosophie pluraliste. « En accolant au pluralisme, un fait de la société tout autant qu'une attitude impliquant le respect de la diversité, l'étiquette de "multiculturalisme", on diabolise la philosophie politique de ce qu'on cherche à discréditer. Affirmer que le programme ECR est "multiculturaliste", c'est en effet le déclarer au service de l'idéologie "canadian", le dénoncer comme "chartiste" et "trudeauiste" »⁷. Cette distinction sera aussi reconduite par Gérard Bouchard au moment de lancer au début 2010 son appel à un grand débat sur l'intégration, en distinguant

le pluralisme, qui est une orientation générale prônant une gestion démocratique de la diversité, le multiculturalisme, qui en est l'application canadienne-anglaise et que les Québécois, avec raison, s'accordent massivement à rejeter, et l'interculturalisme, qui est une conception québécoise originale, extrêmement prometteuse en ce qu'elle propose une voie mitoyenne entre la fragmentation et l'assimilation pure et simple. Mais ces trois notions sont délibérément confondues. [...] Par ignorance ?⁸.

La volonté de se dissocier du multiculturalisme canadien est manifeste, ce qui est compréhensible politiquement quand on connaît sa mauvaise réputation au Québec. Mais surtout, nous serions donc devant une distinction conceptuelle fondamentale en sciences sociales comme en philosophie politique. Et on connaît l'argument le plus souvent repris pour justifier la dissociation conceptuelle du multiculturalisme et de l'interculturalisme, qui consiste à associer à ce dernier un socle culturel commun permettant à la diversité de se rassembler dans une certaine cohésion sociale⁹. Cette rhétorique est celle des valeurs communes dans laquelle la ministre Yolande James a enrobé sa nouvelle politique de promotion de la diversité, qui consiste à faire de la Charte des droits le texte fondateur d'une nouvelle identité québécoise¹⁰. C'est dans ce cadre seulement que pourrait surgir une identité québécoise véritablement « inclusive ». Pour le dire comme les concepteurs du cours ECR, « la Charte québécoise des droits et libertés de la personne est au cœur de notre identité », ce qui revient à dire qu'elle en est le nouveau texte fondateur, la référence culturelle fondamentale¹¹. La Charte assure ainsi le passage d'une culture nationale centrée sur la majorité historique québécoise à une autre où cette

dernière est contestée dans sa prétention à se constituer comme culture de convergence¹². Cette thèse conforme à la sociologie de Gérard Bouchard qui n'a pas hésité à dire clairement que la déhiérarchisation de la communauté politique était la condition de sa démocratisation en contexte de pluralisme – pour le citer dans le texte, « la nation co-intégrée n'admet pas de hiérarchie structurelle entre les ethnies ou les cultures »¹³. Ainsi, dans *Dialogue sur les pays neufs*, un livre d'entretiens avec le journaliste Michel Lacombe, Bouchard invitait les « Canadiens français » à se considérer comme un groupe parmi d'autres dans une nouvelle nation québécoise, et à ne plus réclamer le statut de culture de convergence. À la question de Michel Lacombe qui lui demandait s'il fallait désormais « parler des Canadiens français comme d'un groupe appelé à former la nation québécoise au même titre que les Italiens, les Grecs, les Canadiens anglais ou les Vietnamiens », Gérard Bouchard répondait qu'il était « tout à fait d'accord » en précisant qu'il « faut concevoir la nation québécoise comme un “assemblage de groupes ethniques : les Canadiens français ou Franco-Québécois, les Autochtones, les Anglo-Québécois, toutes les communautés culturelles” », la nation n'apparaissant finalement qu'au terme d'un processus fondateur dont l'interculturalisme serait la clé¹⁴. Cette vision de la nation qui décentre l'identité québécoise de l'expérience historique qui l'a générée a été reprise depuis par le ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport dont le nouveau programme d'histoire du Québec a pour trame une immigration continue sans moment fondateur, ce qui revient à relativiser l'importance de la colonisation française, devenue vague migratoire parmi d'autres, comme l'a très justement noté Charles-Philippe Courtois¹⁵. Dans le rapport Bouchard-Taylor, cette idée prenait forme encore plus radicalement : c'est la prétention des « Québécois d'origine canadienne-française » à se constituer comme pôle de référence qui entraverait la mise en place d'une identité québécoise véritablement inclusive. Une telle thèse porte à conséquence politiquement. Une « identité collective vraiment inclusive [serait] en formation au Québec depuis quelques décennies »¹⁶, mais la persistance de la majorité historique à se constituer comme culture de convergence entraverait la naissance d'une citoyenneté pluraliste susceptible de refonder la communauté politique dans la diversité. La nation, au Québec, ne relèverait pas de l'héritage mais du projet social à construire selon les méthodes de l'ingénierie identitaire. Bouchard et Taylor ont aussi parlé d'une « culture citoyenne »¹⁷ en précisant que « la thématique des valeurs communes se soustrait [...] à la principale critique à laquelle a été confronté le modèle de la convergence culturelle des années 1980 (une forme d'assimilation douce à la culture canadienne-française) »¹⁸. On comprendra clairement cette distinction : les valeurs communes ne doivent pas être confondues avec la culture nationale¹⁹. On passe ainsi de la culture nationale au vivre-ensemble, terme poisseux de la novlangue managériale

qui laisse croire au souci de la cohésion sociale tout en avalisant pratiquement l'égalitarisme identitaire le plus intransigeant. À terme, on assiste à une inversion du devoir d'intégration et c'est à la culture nationale de se recomposer dans les paramètres de la nouvelle « identité québécoise inclusive »²⁰, comme l'ont souhaité Bouchard et Taylor en se demandant « comment [la tradition canadienne-française] peut-elle se fondre dans la nouvelle identité québécoise nourrie de diversité »²¹. Ne tolérant plus « la préséance de l'ancienneté »²² dans la composition de la communauté politique et la dynamique des rapports sociaux, l'État multiculturel entend désormais les programmer pour transformer la nation en communauté parmi d'autres dans une société dont on remontera le cadran historique à zéro.

En fait, de la culture nationale aux valeurs communes, on passe surtout à une nouvelle identité québécoise qui se désinvestit de l'épaisseur historique de la société. D'une certaine manière, la rhétorique des valeurs communes cherche à fournir l'apparence de la cohésion sociale, mais occulte la déconstruction technocratique de la culture nationale à laquelle travaille l'État multiculturel. Les valeurs communes cherchent à fonder une forme de cohésion sociale dans un contexte post-historique et postnational, bien qu'elles semblent partagées, à tout le moins dans leur formulation la plus abstraite, à des valeurs si universelles qu'elles sont partagées par l'ensemble des sociétés occidentales, ce qui rend problématique leur prétention à différencier une communauté politique d'une autre, surtout pour les souverainistes québécois qui travaillent à rompre le lien fédéral. Comme l'a noté Joseph Yvon Thériault,

il faut cesser de penser que l'on pourrait arriver à les définir une fois pour toutes et ainsi les inscrire dans un document fondateur que chaque citoyen vénérerait comme un catéchisme. S'il existe des valeurs québécoises, au-delà des abstractions juridiques de la modernité, celles-ci se présentent plutôt comme un ensemble en conflit inscrit dans une nébuleuse : un espace public forgé par une tradition nationale. Ce qui distingue une société démocratique d'une autre, ce ne sont pas ses valeurs proprement dites, mais la manière dont elles sont historiquement débattues dans un tel espace²³.

Il n'en demeure pas moins que c'est dans cette matrice qu'on travaille à refonder l'identité québécoise dans un modèle qui n'aurait rien à voir avec le multiculturalisme. Michel Venne a explicité la « nouvelle identité québécoise » associée au discours des valeurs communes en affirmant que « Les Québécois partagent des valeurs qui fondent des lois. Les libertés fondamentales, les droits individuels et collectifs sont énoncés dans la Charte québécoise des droits de la personne depuis 1975. La Charte de la langue française, les déclarations adoptées par notre Assemblée nationale contre le racisme ou reconnaissant les nations autochtones, balisent les rapports entre majorité et minorités »²⁴. Ainsi, mis à part la langue française

qui demeure le seul référent identitaire enraciné dans l'expérience historique majoritaire, l'identité québécoise se définirait principalement dans les documents qui surplombent la majorité française et qui permettent de limiter son investissement existentiel de la communauté politique. Le Québec ne se définirait donc pas d'abord par son expérience historique mais plutôt par son adhésion officielle aux normes du progressisme contemporain. De la même manière, la nouvelle identité fondée sur les valeurs communes qui prendraient formes dans les chartes surplomberait une majorité historique portée à s'approprier la communauté politique. Cette vision post-traditionnelle de l'identité québécoise peut se radicaliser jusqu'à ce que certains en viennent à affirmer que les valeurs communes incarnées dans les chartes seraient dépositaires de la véritable identité québécoise, malgré la persistance d'une culture nationale historiquement définie, qui appartiendrait à une époque révolue de la communauté politique. Ainsi, selon Marie McAndrew,

les chartes énoncent l'ensemble de nos valeurs et non celles qui correspondent à l'un ou l'autre des courants d'opinion majoritaires ou minoritaires de la société civile. Ainsi, par exemple, il est possible que la tolérance du port du voile dans les institutions publiques choque les convictions de nombre de Québécois de toutes origines mais, jusqu'à nouvel ordre, elle s'inscrit directement dans la foulée des valeurs fondamentales de la communauté politique québécoise²⁵.

On se retrouve donc dans la situation particulière où la culture québécoise telle qu'elle se déploie sociologiquement serait en contradiction avec les valeurs fondamentales du Québec, qui s'incarneraient juridiquement dans la charte des droits et seraient défendues par la gauche multiculturaliste. De manière polémique, on pourrait dire que le nouveau clergé du multiculturalisme d'État est désormais dépositaire d'une « proposition d'identité collective » qui n'a toujours pas été intériorisée par la population mais qui disposerait déjà d'une légitimité identitaire supérieure.

C'est dans cette perspective que se déploie actuellement l'horizon d'une « laïcité ouverte » qui réclame un désinvestissement des institutions des symboles religieux associés au patrimoine historique de la nation²⁶. Ce modèle de laïcité favorise par exemple le réajustement du calendrier pour l'ouvrir aux revendications religieuses des différentes communautés culturelles, ce qui consiste, encore une fois, à neutraliser le processus naturel de l'assimilation qui entraînait jusqu'à récemment les immigrants à privatiser leurs symboles culturels particuliers en prenant le pli identitaire de la société d'accueil²⁷. Ainsi, l'État, désinvesti de tout substrat historique, prend la forme d'un guichet libre service où les communautés culturelles peuvent négocier selon leurs propres termes leur participation à la collectivité en invitant la nation historique à vider l'espace public des symboles qui lui sont propres, surtout des symboles religieux à dimension

patrimoniale, dans la mesure où leur exposition contribuerait à la stigmatisation des communautés pratiquant des religions minoritaires. À chaque année, d'ailleurs, les controverses sur la javellisation identitaire des institutions publiques se multiplient, celles relevant de la désormais « *war on christmas* » étant désormais la plus connue. Si la communauté politique s'ouvre à la nation qui l'a historiquement investie, elle doit s'ouvrir à toutes les communautés, dans la mesure où la première n'est plus qu'une communauté parmi d'autres dans une société pensée comme une page blanche sur laquelle dessiner un modèle de société égalitaire. Et cet argument ne se limite pas à la question des symboles religieux encastrés dans l'identité nationale. Comme l'écrit Jocelyn Maclure,

lorsque l'État québécois, par la Charte de la langue française [...], fait du français la langue publique commune, la langue principale des affaires et la langue d'enseignement obligatoire, pour les enfants dont les parents sont francophones et allophones, on ne peut dissimuler le fait qu'il agisse ici au nom des intérêts de la majorité linguistique. [...] Pour être conséquent avec lui-même, l'État québécois ne peut donc pas rejeter les demandes de reconnaissance et d'accommodement des minorités culturelles en prétextant la nécessaire neutralité de l'État à l'égard des différences culturelles. L'État québécois, pour être juste, n'a d'autre choix que d'emprunter les voies accidentées de la reconnaissance et de l'accommodement (raisonnable) de la diversité culturelle²⁸.

Il n'y a plus de lien existentiel privilégié entre le Québec et les « Québécois francophones », et la justice sociale en contexte multiculturel exigerait donc une reconstruction de la citoyenneté pour l'ouvrir également aux revendications identitaires minoritaires sans quoi elle institutionnaliserait un système discriminatoire contradictoire avec le droit à l'égalité au cœur des chartes. Revenant sur l'épisode initial de la crise des accommodements raisonnables, Dimitrios Karmis affirmait ainsi que « les opposants au port du kirpan à l'école opèrent non seulement une interprétation unilatérale et ethnocentrique de la signification du kirpan mais ils opèrent en quelque sorte un verrouillage de la culture publique commune qui conduit à une certaine fixité des rôles d'hôte et d'invité »²⁹. La société d'accueil, pour se confirmer à une éthique de l'hospitalité « postcoloniale », devrait renoncer à investir sur le plan existentiel la communauté politique et considérer toutes les cultures, celle de la nation historique comme celle des populations immigrées, comme disposant d'un droit égal à s'investir dans les institutions publiques, dans la perspective de leur reconstruction multiculturelle.

Si je m'attarde ainsi dans ma démonstration, c'est pour clarifier une chose : le pluralisme à la québécoise, peu importe qu'il revendique publiquement l'étiquette de multiculturalisme, d'interculturalisme, de « pluralisme intégrateur »³⁰ ou de « pluralisme intégral »³¹, repose sur un travail technocratique de reprogrammation identitaire de la communauté politique qui prétend, au nom de « l'intégration dans le pluralisme, dans

l'égalité et dans la réciprocité»³², refaire la société à la lumière de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne. Dans tous les cas, on entend décentrer la communauté politique de sa culture fondatrice qui ne dispose plus du droit d'imposer à ceux qui la rejoignent son particularisme historique. L'égalitarisme identitaire déboulonne la nation historique et la transforme en simple majorité démographique ne disposant plus d'un droit particulier à investir les institutions à partir de sa propre culture. Nous basculons ainsi, selon les mots de Georges Leroux, vers le modèle de la « société post-nationale »³³. Il faut se demander si les « pluralistes » se laissent eux-mêmes aveugler par leurs convictions lorsqu'ils font de la distinction entre l'interculturalisme québécois et le multiculturalisme canadien une distinction de première importance pour la sociologie politique dont la contestation serait symptomatique de la pire « inculture »³⁴. Je devine qu'il pouvait en être ainsi lorsqu'on regroupait sous un même label les nombreuses chapelles de l'Église marxiste dans les années 1970 et qu'on renvoyait Aron hors de la communauté intellectuelle pour avoir reconnu dans la pluralité des sectes prolétariennes une même religion politique. Si on comprend bien la volonté de ne rien devoir à Trudeau tant ce dernier demeure une référence contradictoire avec le souverainisme affiché de plusieurs intellectuels de la gauche multiculturaliste, il n'en demeure pas moins que la référence au multiculturalisme n'est aucunement une exclusivité canadienne et il suffit de consulter les travaux des nombreux auteurs qui s'en réclament pour s'en convaincre³⁵. D'ailleurs, il n'est pas rare d'entendre les experts-en-diversité reconnaître que d'un modèle à l'autre, c'est une même philosophie qu'on cherche à traduire institutionnellement, comme l'ont reconnu aisément Bouchard et Taylor en confessant que « ces deux modèles, chacun à sa façon, représentent deux essais d'application de la philosophie pluraliste »³⁶. Dans une autre formule encore plus limpide, ils écrivaient que « l'interculturalisme [...] est la version québécoise de la philosophie pluraliste, tout comme le multiculturalisme en est la version canadienne »³⁷ ce qu'a reconnu Bouchard en d'autres circonstances en disant que si l'on appréhende le multiculturalisme comme une « formule générale d'agencement de la diversité ethnique », celui-ci « se confond pratiquement avec plusieurs éléments fondamentaux de l'interculturalisme québécois »³⁸. Lorsque certains sociologues québécois assimilent l'interculturalisme québécois à l'idéologie multiculturaliste, ce n'est pas par mauvaise foi non plus que par mauvaise connaissance du travail « savant » sur la diversité mais parce qu'ils contestent une distinction biaisée et mènent une critique non seulement du multiculturalisme canadien mais bien de la philosophie politique qui fait dévaler à toutes les nations occidentales la pente de l'égalitarisme identitaire³⁹. Ils contestent aussi le monopole que prétend détenir le pluralisme sur la définition de la démocratie et du droit.

La confiscation de l'espace public par le dispositif multiculturaliste

Mais on le sait, l'objectif de cette mise en scène d'un débat tenu dans l'alternative entre le multiculturalisme et l'interculturalisme est simple : si l'espace public doit s'ouvrir à la critique des modèles concurrents dans la « gestion de la diversité », il doit se fermer à ceux qui s'entêtent dans la défense d'un nationalisme plus traditionnel n'ayant pas intériorisé la philosophie pluraliste, qu'on assimilera à une dérive réactionnaire ou populiste, au mieux conservatrice⁴⁰. Le « nationalisme conservateur », surtout, est dans la mire de l'intelligentsia et cela, de manière de plus en plus explicite d'autant plus qu'il aura trouvé dans la crise des accommodements raisonnables les conditions nécessaires à sa légitimation médiatique et politique en multipliant ses porte-paroles et en dévoilant une base populaire significative. On a pu le voir ces dernières années dans les travaux de Jocelyn Maclure, de Daniel Weinstock, dans les chroniques du journaliste Alain Dubuc et celles de Louis Cornellier où la référence au « nationalisme conservateur » ou à la « droite nationaliste » s'est imposée pour désigner un courant politique qui s'engageait dans une contestation explicite du multiculturalisme⁴¹. Un temps occulté, il n'est actuellement nommé par certains intellectuels pluralistes que pour être exclu du débat public, sa reconnaissance, et surtout celle de son caractère « dangereux » devant logiquement précéder sa prochaine censure ou sa disqualification morale. On devine aussi l'objectif stratégique d'une telle désignation lorsqu'on jumelle ce nationalisme conservateur avec une gauche laïque, qui se laisserait contaminer en acceptant de faire cause commune avec lui⁴². Il faut ainsi refermer les « frontières du dicible » et transformer les paramètres du débat public pour en tenir éloigné ceux qui contestent la mutation pluraliste de la légitimité démocratique. Nous assistons ainsi à une annexion de l'espace public par le dispositif idéologique du multiculturalisme qui entend définir les critères de la respectabilité médiatique et politique. Gérard Bouchard en a donné l'exemple lorsqu'il a écrit qu'il ne s'engagerait publiquement dans un débat qu'à la condition qu'il soit « a) conforme aux exigences de la démocratie et du droit, b) adapté aux défis et contraintes de notre temps, c) capable d'articuler efficacement la double obligation d'assurer l'avenir de la francophonie québécoise et de respecter la diversité. Alors seulement, il sera possible d'ouvrir une discussion utile »⁴³. Jacques Beauchemin l'a noté, une telle affirmation laisse croire qu'une « position nationaliste ou républicaine [...] ne serait pas recevable parce que son a priori serait celui de la règle de la majorité et de la primauté du commun sur le particulier »⁴⁴. On pourrait aussi dire tout simplement que les défenseurs du multiculturalisme en général et Gérard Bouchard en particulier entendent fournir leur définition de la démocratie et exclure du champ de la légitimité démocratique tous ceux qui ne l'endossent pas.

Gérard Bouchard nous a donné la clef de cette censure en expliquant que la « philosophie pluraliste » avait pris forme contre un modèle antérieur, celui de « l'assimilation-exclusion »⁴⁵, une distinction déjà présente dans ses ouvrages de la période post-référendaire lorsqu'il retrouvait une césure dans l'histoire de l'idée de nation entre un modèle autoritaire et homogène et un autre démocratique et hétérogène : « la nation moderne est engagée dans une difficile transition entre le vieux paradigme de l'homogénéité, ordinairement synonyme d'assimilation forcée, de discrimination et d'exclusion, et le paradigme de la différence ou de la diversité, marqué par le respect des particularismes culturels et l'universalité des droits civiques »⁴⁶. Dans le rapport Bouchard-Taylor, ce basculement d'un modèle à un autre était ainsi narré : « comme l'ont montré nombre d'études historiques et anthropologiques au cours des vingt ou trente dernières années, les nations d'hier devaient souvent leur cohésion à des pouvoirs autoritaires qui opprimaient les différences et ne les toléraient que dans la mesure où elles échouaient à les détruire »⁴⁷. Cette description symptomatique de la mauvaise conscience occidentale laisse croire que les sociétés occidentales se déprendraient tout juste d'un modèle usé coupable à grande échelle de crimes contre l'altérité, la démocratie devant désormais s'accoupler avec l'esprit pénitentiel pour accoucher de ses promesses égalitaires. Après avoir affirmé que l'appel à l'assimilation des immigrés relevait d'une « d'une conception très limitée de l'hospitalité, une conception moniste et centrée sur soi »⁴⁸ symptomatique d'une conception coloniale de la communauté politique, Dimitrios Karmis se demandait comment une telle exigence pouvait « avoir survécu aux jours les plus sombres du xx^e siècle »⁴⁹, ce qui est une manière de nazifier subtilement la critique du multiculturalisme. Mais le récit de la culpabilité se renverse dans son double, celui de l'ouverture à l'autre, dans la mesure où la marginalisation historique de la différence se doublerait au temps présent d'une reconnaissance de la diversité, qui se déploierait comme la trame fondamentale de notre époque. On assiste ainsi à une inversion de la mémoire collective qui disqualifie radicalement l'expérience historique des sociétés occidentales pour mieux justifier au temps présent leur nécessaire reconstruction pluraliste. Au Québec, cette mutation pluraliste de la démocratie s'accompagne souvent d'une relecture dénationalisée de la Révolution tranquille, qui est assimilée à une forme de modernisation sociale et culturelle porteuse du tournant *diversitaire*, comme on peut souvent le voir dans les politiques publiques du gouvernement québécois, qui situent toujours l'ouverture de la société québécoise à la diversité avec les années 1960. Cette interprétation était aussi présente dans le rapport Bouchard-Taylor qui récupérait aussi la mémoire de la Révolution tranquille dans une perspective pluraliste : « Au Québec, on peut considérer que la prise de conscience de la pluralité ethnoculturelle s'est faite dans le sillage de la Révolution tranquille »⁵⁰. Dans le *Manifeste pour un Québec pluraliste*, on

ne se contente plus seulement de faire tenir la Révolution tranquille dans le récit de l'avènement de la Charte des droits et de l'interculturalisme qui l'accompagne aujourd'hui mais on en faisait aussi la seule trame véritable de la continuité québécoise en accusant le «nationalisme conservateur» de vouloir rompre avec l'apprentissage de la diversité qui se déploierait à travers l'histoire québécoise⁵¹. À travers cette métamorphose progressiste de la conscience historique, on assiste surtout à la tentative d'une construction de la mémoire officielle par la gauche multiculturaliste, qui veut effacer l'ancienne trame de la continuité nationale pour éviter qu'elle ne soit mobilisée dans une tentative de restauration du Québec historique.

La pathologisation du conservatisme (1): repli identitaire, peur de l'autre et dérive xénophobe

Ainsi biaisés, les termes du débat sont faits pour justifier une pédagogie systématique de l'accommodement à la diversité dans l'espace public. Le multiculturalisme correspondrait à une mutation en profondeur de la démocratie libérale. La diversité serait le nouvel idéal dans lequel il faudrait traduire les concepts fondamentaux de la modernité démocratique mais il «ne saurait jamais se réaliser complètement, les institutions se trouvant toujours en défaut par rapport aux exigences de la diversité»⁵², ce qui revient à dire que la conversion de la démocratie au multiculturalisme sera un processus sans fin, à relancer sans cesse⁵³. De ce point de vue, ceux qui font le procès de la mutation pluraliste de la démocratie s'accrochent nécessairement à un modèle historiquement disqualifié par l'expérience de l'altérité et leur discours serait d'abord symptomatique d'une pathologie sociale, Bouchard et Taylor l'assimilant ainsi au «parti de la peur, à la tentation du retrait et du rejet, à s'installer dans la condition de victime, à se replier sur un héritage qui, avec la baisse de la fécondité, ouvrirait sur un avenir sans horizon à long terme: un patrimoine figé qui isole et appauvrit, qui creuse des distances et conduit au durcissement identitaire plutôt qu'à un épanouissement. C'est le modèle de la peau de chagrin»⁵⁴. Bouchard et Taylor posaient aussi le diagnostic d'une double pathologie identitaire au sein de l'identité québécoise, à la fois fixée sur une vieille définition de la nation exigeant l'assimilation des immigrés et traversée par une faiblesse congénitale, celle d'un Canada français existentiellement angoissé et porté à la logique du bouc émissaire, qui l'amènerait à reconnaître dans la diversité non pas une chance mais une menace⁵⁵. Georges Leroux a quant à lui situé la crise des accommodements raisonnables dans le contexte plus large d'une montée de la xénophobie au Québec.

Le débat sur les accommodements raisonnables n'est que la manifestation la plus récente des tensions identitaires qui agitent le Québec depuis le milieu des années 1990.

Ces tensions demeurent opaques si on cherche à les comprendre isolément, en les séparant de la croissance de la xénophobie dans une société qui semblait en avoir été protégée jusque-là. Il suffit de rappeler, pour ne citer que cet exemple, la succession des mutilations de synagogues ou de cimetières juifs à Montréal depuis 1993, et encore récemment l'attaque au cocktail Molotov d'une école hassidique. Depuis les événements du 11 septembre, les établissements islamiques ont aussi connu leur part de violence⁵⁶.

Ainsi, pour Leroux, la critique de la décision de la Cour suprême sur la kirpan ou les critiques par Mario Dumont des seuils d'immigration ne seraient pas qualitativement distinctes d'un antisémitisme épidémique qui pousserait à la profanation des cimetières ou à l'attaque à l'explosif d'une école juive.

L'exemple de la réaction populaire au jugement de la cour suprême sur le kirpan montre que la société est moins sensible aux principes du pluralisme qu'au spectre d'une généralisation de l'accommodement, conduisant à une forme de démission de la culture de la majorité. [...] Le mécanisme stimulé par cet imaginaire se laisse rapidement, et sans résistance, corrompre par la xénophobie, qui apparaît à la fois comme la solution simple aux tensions identitaires et comme une réaction de saine défense à l'égard des dérives du multiculturalisme. Si les principes politiques du pluralisme ne sont pas promus, voire activement défendus, dans une situation de stress identitaire, et si la tolérance n'apparaît plus comme une vertu, mais comme une lâcheté, on peut prévoir que les réactions défensives ne trouveront aucun obstacle sur leur chemin. Présentées comme naturelles, ces réactions susciteront la formulation de politiques conservatrices au nom de la protection de la majorité⁵⁷.

Le conservatisme est assimilé par Leroux à une tentation xénophobe, une analyse reprise par Daniel Weinstock qui affirmait que les «voix conservatrices», aussi présentées comme les «voix traditionnalistes, pour ne pas dire passéistes et réactionnaires», qui se sont exprimées dans la critique des accommodements raisonnables seraient «carrément xénophobes» et représenteraient un «nationalisme chauvin et ethnique, se dissimulant tant bien que mal derrière un discours "démocratique" qui réduit en fait la démocratie au populisme démagogique». Ce nationalisme conservateur manifestement contradictoire avec la démocratie, Weinstock le reconnaissait surtout dans le discours des tenants d'une «vision traditionnelle de l'identité québécoise»⁵⁸. Cette diabolisation du conservatisme était aussi présente chez Dimitrios Karmis qui l'assimilera au «camp de la xénophobie»⁵⁹, Marie McAndrew préférant quant à elle reconnaître dans la crise des accommodements raisonnables la résurgence d'une forme de nazisme canadien-français qui était celui des disciples d'Adrien Arcand⁶⁰. Micheline Labelle a aussi dépisté la trace du racisme en assimilant un «néoconservatisme» naissant à une forme de «néoracisme»⁶¹. On comprend ainsi que la critique du multiculturalisme qui a pris forme avec la crise des accommodements raisonnables est radicalement délégitimée, d'autant plus qu'on lui reproche d'avoir «dict[é] les termes du débat à un moment

crucial de l'évolution politique du Québec»⁶². Les termes du débat remaniés par la gauche multiculturaliste sont faits pour rappeler que l'espace public est un chemin bien balisé vers une définition bien particulière du progrès. On notera que cette disqualification radicale du conservatisme passe aujourd'hui par sa pathologisation, souvent sous la forme d'une psychologisation à outrance qui le vide de son contenu rationnel pour l'assimiler à la « peur de l'autre » ou à des réflexes de « crispation identitaire » qui seraient normalement portés par des populations régionales ou rurales n'ayant aucun contact significatif avec la diversité dont elles contesteraient l'expansion.

La pathologisation du conservatisme (2) : le conservatisme comme système idéologique exclusionnaire et la sociologie antidiscriminatoire

C'est toute une sociologie – qui s'est institutionnalisée comme technique de *gestion de la diversité* – qui radicalise la pathologisation du conservatisme en le transformant en problème à résoudre de manière thérapeutique comme on peut le constater en étudiant les documents auxquels référent les politiques de l'État québécois censées relever de la lutte contre les discriminations⁶³. Cette sociologie qui se décline sur le mode de la lutte au racisme, au sexisme, à l'homophobie ou à l'handiphobie prétend dévoiler le système discriminatoire qui mènerait à la marginalisation des minorités culturelles et sexuelles discriminées dans l'histoire de la démocratie occidentale et qui disposeraient désormais, grâce aux chartes de droits, des moyens institutionnels nécessaires à la pleine affirmation de leur droit à l'égalité. On connaît le postulat fondamental de la lutte aux discriminations : la société libérale ferait écran sur un système exclusionnaire qui condamnerait à la marginalité certains groupes sociaux historiquement discriminés et se serait rendu coupable de discrimination systémique parce qu'elle dépolitiserait les revendications fondées sur les discriminations groupales et les neutraliserait dans la reconnaissance de droits individuels n'assurant pas la pleine visibilité sociologique et juridique des rapports de domination entre majorité et minorités. De la même manière, en individualisant le problème du racisme, devenu individuel plutôt que structurel, la société libérale travaillerait pratiquement à sa reproduction institutionnelle et culturelle, car le racisme ne serait pas d'abord une pathologie psychologique non plus qu'une théorie délirante mais un rapport de pouvoir structurant de manière hiérarchique les rapports intercommunautaires. Il faudrait désormais adapter les institutions communes aux revendications minoritaires, dans la mesure où les communautés qui les portent pourraient ainsi définir leur participation à la société selon leurs propres termes. Ainsi, les inégalités, traduites dans le langage de l'injustice, devraient être réparées à travers la reconfiguration intégrale des institutions

et des pratiques sociales et la sociologie victimaire aura justement pour fonction de désigner les groupes appelés à faire valoir leur droit à l'égalité pour définir leur propre modalité de participation à la société⁶⁴. Les groupes subordonnés doivent faire valoir leur droit à l'égalité dans une perspective réparatrice. Il sera nécessaire de construire un dispositif technocratique capable de renverser la dynamique discriminatoire en réaménageant radicalement les rapports de pouvoir entre les communautés dominantes et dominées, et cela, s'il le faut, en politisant intégralement les rapports sociaux, dans la mesure où les discriminations se reproduiraient aussi dans l'intimité, la distinction entre le public et le privé masquant l'étendue des systèmes discriminatoires auquel il faudrait mener la lutte – ce qui passera pratiquement par la multiplication des programmes de discrimination positive.

La discrimination positive va ainsi bien au-delà du clientélisme identitaire : elle consacre en fait une inversion de l'égalité démocratique. On pourrait le dire à autrement : l'égalité libérale n'a rien à voir avec l'égalité substantielle et on ne peut d'aucune manière faire de la seconde un approfondissement de la première. La mutation thérapeutique de l'État-providence transforme ainsi la société en champ d'expérimentation idéologique où l'égalitarisme le plus radical se déploie dans les domaines culturels et identitaires en plus d'étendre son contrôle administratif sur tous les acteurs sociaux ou économiques qui ont à faire avec lui. C'est d'ailleurs ce que reconnaît Maryse Potvin en écrivant que « l'évolution de la notion de discrimination passera d'une logique "libérale" [...] à une logique substantive », dans la mesure où l'État est désormais appelé à reconstruire la société pour créer un contexte institutionnel favorable à la « lutte contre les discriminations. « L'égalité exige plus aujourd'hui qu'une simple concurrence égale (pour les emplois et les services) mais aussi l'adoption de mesures positives pour répondre aux besoins de certains individus dont la participation égale n'est pas assurée. L'interprétation de l'égalité repose désormais sur l'idée d'égalité des chances évaluée en regard d'une analyse des résultats, un passage de l'égalité formelle vers l'égalité réelle ou "substantive" »⁶⁵. Cette mutation de l'égalité libérale en égalitarisme identitaire correspond à une forme de socialisme multiculturel dans la mesure où la démocratie devrait reconnaître désormais comme horizon l'égalité substantielle des groupes qui la composent – à tout le moins, des groupes qui parviennent à se constituer comme tels pour entrer dans les catégories de la sociologie victimaire mobilisée par l'État thérapeutique⁶⁶.

Mais si la discrimination est systémique, il faut comprendre que ceux qui se porteront à la défense de ce que la sociologie antidiscriminatoire croit être un système exclusionnaire ou qui lutteront contre les mécanismes institutionnels censés les démanteler se porteront conséquemment à

la défense de la discrimination. Le conservatisme passera désormais pour la défense d'un système exclusionnaire en contradiction manifeste avec les exigences de la justice sociale et on plaidera pour sa criminalisation comme on a pu le lire dans le rapport Bouchard-Taylor qui appelait à ce « que la charte québécoise interdise l'incitation publique à la discrimination »⁶⁷, ce qui annonce une régression considérable de la liberté d'expression quand on connaît la définition que donne de la discrimination la sociologie antidiscriminatoire et la bureaucratie qui l'applique. On doit comprendre la portée radicale d'une telle proposition. Si la discrimination positive est là pour démanteler un système discriminatoire masquant les privilèges de la majorité historique dans la référence à l'universalisme libéral, la contester son implantation consistera conséquemment à lancer un appel public à la discrimination assimilé au « néoracisme universaliste »⁶⁸. De la même manière, souhaiter la privatisation des symboles religieux ostentatoires de certaines communautés culturelles tout en reconnaissant la légitimité de l'institutionnalisation des symboles de la société d'accueil dans une perspective historique et patrimoniale consisterait aussi à justifier un système discriminatoire, cette fois dans la perspective du néoracisme différentialiste⁶⁹. En fait, il ne sera plus permis de contester dans ses fondements même le multiculturalisme dans la mesure où il prétend s'institutionnaliser à la manière d'un système correcteur de la mécanique discriminatoire qui marginaliserait les minorités culturelles ou religieuses⁷⁰. Ce dont il est question ici, c'est d'interdire l'expression d'un courant politique et l'empêcher de constituer un mouvement qui ferait le procès systématique de l'État multicultural, en établissant un dispositif légal qui rendra possible si nécessaire sa criminalisation ou qui permettra à tout le moins l'interdiction de ses propositions qui sont le plus contradictoire avec lui. Mais il ne sera peut-être pas nécessaire d'en arriver là tant toute remise en question fondamentale du multiculturalisme d'État ou de l'idéologie antidiscriminatoire est assimilée médiatiquement à une forme de dérapage qui mérite à son auteur sa mise au ban de l'espace public et sa transformation en épouvantail. Le politiquement correct qui se déploie sur l'espace public installe un dispositif inhibiteur qui amène plus souvent qu'autrement les adversaires du multiculturalisme à relativiser leur critique, à la désinvestir de toute charge transgressive, pour ne pas voir s'abattre sur eux une collection d'accusations dévastatrices, servant à marquer ceux à qui on les destine du fer rouge du racisme. Le politiquement correct neutralise le nationalisme conservateur en l'amenant à faire le procès des dérives du multiculturalisme et non plus du multiculturalisme comme dérive.

Cet appel à l'interdiction du conservatisme en amène certains, comme Maryse Potvin, à souhaiter en censurer tout simplement l'expression publique dans la mesure où il ne devrait plus être permis de représenter

négativement la société multiculturelle, cela au nom de la cohésion sociale et du vivre-ensemble.

Sur des questions qui affectent directement la « cohésion sociale » et la dignité des personnes, des sanctions beaucoup plus sévères envers certains médias aux couvertures négatives, ou envers certains journalistes, comme l'interdiction de publier ou de diffuser pendant un certain nombre de jours, devraient être envisagées ou renforcées par le Conseil de Presse ou le CRTC, dont le pouvoir de réglementation est beaucoup plus important. À cet égard, il revient à nos législateurs d'accroître et de baliser le rôle de ces institutions afin d'éviter, à l'avenir, l'élection de faits divers en crise de société par les médias. Ils peuvent également accroître une obligation, pour les médias, d'accroître leur mission « éducative » et « civique ». À cet égard, le droit à des médias formateurs garants d'une participation citoyenne dans l'espace public démocratique peut être, au même titre que les droits politiques et sociaux, un droit fondamental dans une perspective de citoyenneté. L'État ne peut certes pas « contrôler » facilement les médias, guidés par une forte logique de marché, mais il peut exercer une plus grande régulation éthique lorsqu'il s'agit de traiter des enjeux relatifs aux droits des individus, à la justice et aux rapports sociaux dans notre société, qui se veut égalitaire⁷¹.

Ainsi, l'État devrait exercer un contrôle sur l'information et sa présentation pour éviter qu'on ne présente négativement la « diversité », ce qui revient pratiquement à en appeler à la censure de la critique du multiculturalisme ainsi que du chartisme. L'État devrait même investir les médias d'une fonction de propagande, dans la mesure où ils ne devront pas seulement censurer la critique du multiculturalisme, mais en faire la promotion active, au nom de l'éducation au pluralisme et de la sensibilisation à la diversité⁷². Il devrait de même suspendre la publication des journaux ou des publications proposant une représentation critique de la société multiculturelle.

Le paradigme pluraliste et la mutation pluraliste du marxisme

Si la gauche pluraliste se permet d'assimiler le nationalisme conservateur à une dérive xénophobe qui devrait être expulsée du débat public et criminalisée, c'est bien évidemment parce qu'elle adhère au grand récit de la philosophie pluraliste qui le présente comme un approfondissement de l'égalité démocratique. Nous serions donc devant un approfondissement de la dynamique égalitaire de la modernité qui se présente normalement comme la découverte de la diversité et de la différence qui avait été historiquement marginalisée. De ce point de vue, on pourrait parler d'une histoire naturelle de la diversité dans la mesure où celle-ci serait portée par une dynamique historique et sociologique qui correspondrait au déploiement naturel de l'égalitarisme moderne. L'avènement de la diversité se pense ainsi dans le langage de la philosophie de l'histoire de la démocratie et certains de ses critiques, comme Marcel Gauchet, reprennent d'ailleurs

un tel récit, même s'ils le connotent ensuite négativement en parlant d'un retournement de la démocratie contre elle-même. Cette naturalisation de l'avènement du paradigme « diversitaire » était visible dans le rapport de la commission Bouchard-Taylor où l'on proposait une histoire de la sensibilité pluraliste faisant l'impasse sur les résistances nombreuses des sociétés occidentales devant la détraditionnalisation des pratiques sociales. Je me permets de citer longuement le rapport Bouchard-Taylor dans la mesure où il exemplifie le nouveau récit historique justifiant l'avènement du multiculturalisme d'État :

il est bon de se demander d'où vient cette idée générale d'harmonisation. [...] Jusqu'à récemment, [la question de la gestion de la diversité] était le plus souvent résolue de façon autoritaire : une culture, plus puissante, tentait ou bien de dominer les autres en les marginalisant, ou bien de les supprimer en les assimilant. [...] Depuis quelques décennies cependant, en Occident surtout, les mentalités et le droit ont changé tandis que les nations démocratiques, comme nous l'avons déjà signalé, sont devenues beaucoup plus respectueuses de la diversité. Le mode de gestion du vivre-ensemble qui prend forme désormais est fondé sur un idéal général d'harmonisation interculturelle. En premier lieu, cette nouvelle orientation, pour l'essentiel, fait la promotion du pluralisme, ce qui permet à tout individu ou groupe de s'épanouir selon ses choix et ses caractéristiques tout en participant à la dynamique des échanges interculturels. En deuxième lieu, elle vise aussi la pleine intégration de tous les individus (ou du moins ceux qui le souhaitent) à la vie collective. Cette évolution internationale, qui instaure un peu partout le respect de la diversité, engendre une responsabilité pour toutes les instances d'une société : le gouvernement et les institutions publiques, les entreprises, les Églises, les associations volontaires, et le reste. Cette nouvelle vision ou sensibilité fonde le principe des pratiques d'harmonisation. On constate qu'elle a fait son chemin progressivement parmi les élites intellectuelles et politiques ainsi que chez les militants qui ont animé les grands mouvements sociaux de l'Occident. Selon des modalités et des rythmes divers, parsemés d'à-coups, elle pénètre maintenant les cultures nationales⁷³.

Il y a dans cette description qui laisse croire à l'avènement d'une nouvelle sensibilité sociologique et philosophique – comme on laissait croire il y a une trentaine d'années à l'avènement inéluctable de la révolution – une impasse à peu près complète sur la critique populaire de cette sensibilité qui n'est mentionnée qu'à la manière « d'à-coups », Bouchard et Taylor entendaient probablement par là les manifestations de plus en plus insistantes d'une frange considérable de l'électorat pour contenir la détraditionnalisation des pratiques sociales, la crise des accommodements raisonnables en étant la manifestation québécoise. On doit surtout retenir ici que la mutation pluraliste correspond à une histoire naturelle de la diversité mise de l'avant par la gauche multiculturaliste qui masque les circonstances de son avènement et qui neutralise complètement le rôle des acteurs sociaux et de l'action publique dans son institutionnalisation comme nouvelle légitimité politique.

Mais nous sommes ici devant le grand récit de la diversité qui doit être déconstruit pour laisser voir ses nombreuses zones d'ombres. Car la genèse du paradigme pluraliste est toute autre et la philosophie de l'histoire doit céder la place à une étude des acteurs sociaux et des discours qu'ils mobilisent pour définir l'espace public dans une perspective favorable à la promotion de leurs intérêts, à la réception favorable de leurs revendications. Le paradigme pluraliste qui domine l'imaginaire politique des sociétés occidentales et qui fait de la diversité le nouvel horizon de l'égalité démocratique correspond pratiquement à ce que nous avons appelé ailleurs une révolution idéologique, celle menée par la gauche progressiste dans sa conversion sur quelques décennies de la lutte des classes à la politique des identités. La référence aux années 1970 est ici fondamentale du point de vue d'une histoire des transformations de la gauche. On doit en rappeler le contexte brièvement : dès la fin des années 1950, dans le cas de l'École de Francfort, mais surtout, à partir de la fin des années 1960, la gauche radicale s'est trouvée devant une impasse théorique majeure. La classe ouvrière en particulier et les classes populaires en général n'ayant pas joué le rôle que leur réservait la théorie marxiste – Mai 68 et les années 1970 ayant marqué un passage à droite des classes populaires dans toutes les sociétés occidentales, ce qui amènera d'ailleurs le développement de leur critique systématique par la sociologie progressiste – la gauche idéologique dû partir à la recherche de nouveaux pôles de radicalité critique, cela dans la perspective de la construction d'un nouveau sujet révolutionnaire. La gauche idéologique, pour maintenir sa radicalité critique, est ainsi passée d'une sociologie ouvriériste à une sociologie des marges identitaires et culturelles. De l'ouvrier au marginal, et principalement à l'immigré, le progressisme cherche le groupe à surinvestir d'une légitimité démocratique à partir duquel il serait possible de radicaliser les exigences de l'égalitarisme. Ce tournant particulièrement visible dans l'œuvre des auteurs de référence de l'époque, qu'il s'agisse de Marcuse, de Touraine, de Foucault, et pour sauter une génération, chez Mouffe et Laclau, a ainsi permis à la gauche radicale de renouveler son imaginaire sociologique en passant de la critique du capitalisme à celle de la civilisation occidentale⁷⁴. C'est à partir de cet ethos, de cette dynamique idéologique, que la gauche multiculturaliste travaille à reconstruire en profondeur la communauté politique occidentale.

De la gauche radicale des années 1970 à ce qui passe aujourd'hui pour la troisième voie défendue par un Anthony Giddens qui en parallèle de son ralliement à l'économie sociale de marché, a fait une promotion convaincue du multiculturalisme et du postnationalisme, on a assisté à un renouvellement en profondeur du radicalisme qui s'est reporté sur la critique des formes sociales traditionnelles, appelées à « s'ouvrir » aux revendications minoritaires les plus nombreuses pour transvider l'égalitarisme

du domaine économique vers le domaine identitaire. Jocelyn Maclure, un des théoriciens de la gauche multiculturelle québécoise, reconnaissait d'ailleurs dans le pluralisme une forme d'approfondissement de la critique propre à la gauche radicale en disant que « la fascination marxiste pour les classes sociales est enrichie (et non remplacée) par d'autres enjeux tels que le genre, l'identité sexuelle et l'éthnicité », en précisant que « les combats pour la reconnaissance des peuples, cultures ou groupes minoritaires prennent de plus en plus, depuis au moins une bonne trentaine d'années, la forme des politiques de l'identité »⁷⁵. Maclure a même affirmé que « la prise de parole par des sujets dont la voix avait été jusque-là ignorée ou faussée, constitue donc l'activité démocratique la plus fondamentale »⁷⁶. On retrouvait d'ailleurs sans surprise, dans le rapport Bouchard-Taylor, cette revitalisation de la démocratie par les marges identitaires représentées par les cultures immigrées est présente de manière explicite.

On doit à la nouvelle diversité culturelle (celle qui refuse les brimades et réclame ses droits) une critique des anciens mythes fondateurs qui servaient autant à exclure qu'à inclure, un renouvellement de la démocratie et une culture plus vive des droits. Or, cette nouvelle sensibilité aux droits, à la démocratie et à la diversité profite à tous les citoyens. En conséquence, le régime d'intégration de notre société, comme de la plupart des sociétés occidentales, est de loin supérieur à celui qu'il a remplacé⁷⁷.

En déstabilisant certaines formes culturelles traditionnelles, « la nouvelle diversité culturelle » aurait eu un effet émancipateur sur les sociétés d'accueil. Ainsi, contrairement à ce qu'a pu écrire Stéphanie Rousseau – « qu'ont en commun le marxisme et le multiculturalisme ? Rien »⁷⁸ – l'idéologie multiculturaliste a pris forme à travers une mutation pluraliste du marxisme et ce n'est qu'en suivant cette piste que l'on peut comprendre jusqu'à quel point elle se place en contradiction avec les formes classiques de la démocratie libérale.

L'intelligentsia, le peuple et la tentation thérapeutique

Le coup de génie du multiculturalisme est d'avoir normalisé un passage de la gauche la plus radicale au centre-gauche officiel en l'espace de moins d'une génération, ce qui s'explique moins par une « évolution des mentalités », comme on l'affirme souvent, que par un investissement particulier des institutions productrices du discours public. On devrait moins dire que nos sociétés ont intériorisé la nouvelle éthique pluraliste qu'on a cherché à leur imposer. Une histoire du multiculturalisme devrait d'abord être une histoire de l'intelligentsia qui l'a imposé aux sociétés occidentales – on ajoutera, une histoire qui explorerait les nombreuses stratégies par lesquelles l'intelligentsia est parvenue à l'institutionnaliser dans les paramètres étatiques malgré le désaveu populaire. Il ne s'agit évidemment pas ici

de pratiquer une sociologie conspirationniste mais de reconnaître que les acteurs sociaux sont porteurs de projets, d'idéaux, et cherchent à les promouvoir à travers les stratégies les plus appropriées pour parvenir à définir la société. Si on refuse une histoire naturelle de la diversité, qui relève davantage de la philosophie de l'histoire que de la sociologie politique, il faut bien reconnaître que l'idéologie multiculturaliste trouve sa base sociale dans les élites intellectuelles, médiatiques et technocratiques, alors qu'elle est désavouée significativement par les classes moyennes et populaires, comme le démontrent régulièrement les sondages les mieux faits et les résultats électoraux. Mais devant le désaveu populaire de la « société des identités »⁷⁹, la gauche multiculturaliste hésite entre deux attitudes. Dans le premier cas, elle niera la contestation populaire du multiculturalisme, comme on l'a vu avec la publication du *Manifeste pour un Québec pluraliste*, quand les cent cinquante signataires se demandaient « par quelle symbiose mystique parviennent-ils à déceler le contenu véritable des valeurs de cette majorité ? Force est de constater qu'ils y projettent leurs propres préférences, leurs propres conceptions de la vie bonne, postulant qu'elles font l'objet d'un vaste consensus »⁸⁰. De la même manière, on accusera ceux qui constatent la distance entre les préférences de l'intelligentsia et celles de la population de « populisme » et de dérive « réactionnaire »⁸¹. Pourtant, un tel déni est étrange dans la mesure où la sociologie progressiste elle-même constate aussi « ce gouffre » selon la formule de Jocelyn Maclure⁸². Pour reprendre encore une fois Bouchard et Taylor, la sensibilité pluraliste « a fait son chemin progressivement parmi les élites intellectuelles et politiques ainsi que chez les militants qui ont animé les grands mouvements sociaux de l'Occident ». Gérard Bouchard après avoir anticipé la critique populaire du multiculturalisme – « on va se faire dire, dans toutes les régions dans lesquelles on va s'arrêter [...], que l'immigration et la diversité, ce sont des emmerdemements » – et contesté la maturité intellectuelle suffisante des classes moyennes et populaires pour aborder la question de la diversité – parlait ainsi des « gens qui ne sont pas des intellectuels mais qui regardent les nouvelles à TVA ou à TQS, dans le meilleur des cas au *Téléjournal* » - reconnaissait ensuite la responsabilité particulière de l'intelligentsia dans la promotion de la diversité comme nouvelle utopie transformatrice.

Nous, les intellectuels, on a mal fait notre travail. [...] On a posé et on a postulé que la diversité était bonne et enrichissante pour le Québec sur le plan culturel. Mais on ne l'a pas démontré avec les études nécessaires. Nous étions certains que personne ne voudrait soutenir la position contraire. [...] Est-ce qu'on connaît un seul article présentant un argumentaire solide et convaincant démontrant de façon concrète en quoi la diversité ethnique est une source d'enrichissement culturel ? [...] Je n'ai jamais contribué à bâtir cet argumentaire⁸³.

Marie McAndrew reconnaissait même que les élites avaient la responsabilité de porter le projet multiculturaliste contre les dérives de la majorité. «C'est donc une responsabilité essentielle des élus politiques, des élites intellectuelles ainsi que des représentants d'organismes publics, de s'opposer catégoriquement à tous ces dérapages et à toujours systématiquement ramener le débat à ses dimensions civiques et inclusives»⁸⁴.

Toutefois, lorsqu'elle en reconnaît l'existence, la sociologie progressiste explique le malaise identitaire des classes populaires par le «vieux fond xénophobe» dans lequel elles baigneraient, ou encore, pour reprendre les termes d'un document préparatoire de la politique québécoise de lutte au racisme, parce que «la perception de la population relativement au pluralisme n'évolue pas aussi rapidement que la réalité elle-même, en raison notamment [...] d'une représentation culturelle souvent partielle, voire anachronique»⁸⁵. Il faut réformer les attitudes devant la diversité et promouvoir des comportements qui vont bien au-delà du civisme, de la politesse ou de la courtoisie. Gérard Bouchard l'avait déjà annoncé il y a plus d'une décennie: «à certains signes, en effet, il semble parfois que la population francophone de souche n'a pas complété son apprentissage dans le rôle d'une majorité démocratique, sensible à la réalité interculturelle»⁸⁶. Sous la plume de Georges Leroux, cette disqualification des groupes de la population qui désavouent le multiculturalisme passe aussi par une pathologisation de leur enracinement dans des régions apparemment très homogènes: «dans un contexte où une majorité, qu'elle soit attestée ou imaginaire, ou simplement nostalgique d'un passé idéalisé, se trouve toujours prompte à évoquer le milieu métropolitain comme une entité tyrannique à l'endroit des régions et du vrai pays»⁸⁷. Marie McAndrew a aussi situé dans les régions éloignées de la diversité urbaine la critique du multiculturalisme. «Sans qu'elles leur soient propres, ces préoccupations touchent particulièrement les régions, entre autres parce que l'absence de contacts avec les personnes issues de l'immigration, et donc une connaissance directe de l'état des relations interculturelles, amplifie l'impact de la couverture médiatique presque exclusivement centrée sur les dérapages en matière d'accommodements raisonnables que nous vivons depuis quelque temps»⁸⁸. Autrement dit, lorsque le désaveu populaire est reconnu, il n'a aucune légitimité et doit être considéré comme le symptôme d'une pathologie identitaire et sociale.

On connaît alors la solution: il faut expliquer au peuple, encore et encore, les vertus du pluralisme identitaire. C'est ainsi qu'on pouvait lire dans le rapport Bouchard-Taylor que «nous recommandons au gouvernement québécois de [...] promouvoir vigoureusement [l'interculturalisme] auprès des diverses composantes de notre société, comme le Canada le fait avec succès depuis près de quarante ans avec le multiculturalisme. Il faut que l'interculturalisme, mis en œuvre par tous les gouvernements québécois

depuis quelques décennies, soit davantage connu et célébré»⁸⁹. Sur le même registre, les commissaires Bouchard et Taylor soutenaient que «la législation sur le multiculturalisme canadien a permis de clarifier et de populariser le modèle canadien qui a fait l'objet d'une intense promotion. Il est ainsi devenu une valeur fondamentale; il a pénétré l'imaginaire et il est maintenant au cœur de l'identité nationale canadienne. Pourquoi ne pas en faire autant avec l'interculturalisme québécois, comme forme originale de pluralisme?»⁹⁰. C'est dans le même esprit qu'on pouvait lire à la proposition G4 du rapport Bouchard-Taylor un appel à la «promotion énergique du nouveau cours Éthique et culture religieuse»⁹¹, ce qui s'explique dans la mesure où selon Gérard Bouchard, «la crise des accommodements raisonnables n'aurait jamais éclaté si le cours était donné depuis longtemps dans les écoles québécoises»⁹². Ce cours permettra, selon Georges Leroux, de

concevoir une éducation où les droits qui légitiment la décision de la Cour suprême [à propos de l'affaire du kirpan], tout autant que la culture religieuse qui en exprime la requête, sont compris de tous et font partie de leur conception de la vie en commun. Car ces droits sont la base de notre démocratie, et l'enjeu actuel est d'en faire le fondement d'une éthique sociale fondée sur la reconnaissance et la mutualité. C'est à cette tâche qu'est appelé le nouveau programme d'éthique et de culture religieuse⁹³.

Dans un semblable souci «pédagogique», Bouchard et Taylor proposaient «que l'État accroisse le soutien financier à des organismes comme la Fondation de la tolérance, l'Institut du Nouveau Monde et Vision Diversité. Il devrait encourager également la création d'autres projets du même genre à l'échelle du Québec dans l'information, la formation, l'action intercommunautaire, le débat interculturel, la diffusion du pluralisme»⁹⁴. Le gouvernement québécois est ainsi invité à financer de manière systématique les groupes qui relaient la philosophie pluraliste. Il n'y a nul besoin d'être conspirationniste pour reconnaître dans cette intention un projet politique de reprogrammation de l'identité collective. L'État cherche à financer ainsi la constitution d'un parti multiculturaliste à même ses institutions et dans les organisations qui prétendent appartenir à la «société civile». La gauche multiculturelle mandate ainsi l'administration publique d'une tâche de reprogrammation identitaire, ce que Bouchard et Taylor nommaient un «très gros travail d'information et de sensibilisation interculturelle à faire dans la population, à Montréal comme en région»⁹⁵. On pourrait dire plus globalement qu'elle travaille à fabriquer un nouveau peuple en reprogrammant la dynamique de socialisation pour qu'elle génère une nouvelle conscience collective.

Il faudra donc transformer radicalement les attitudes devant la diversité, ce qui relève très certainement de l'ingénierie identitaire. La tolérance libérale doit céder sa place à la reconnaissance – et c'est dans cette volonté

du passage de la tolérance à la reconnaissance qu'on peut reconnaître le radicalisme idéologique du multiculturalisme qui entend explicitement reprogrammer la conscience collective, une démarche qui consiste pratiquement à transformer la société en camp de rééducation. Sur la question, on peut encore citer Bouchard-Taylor qui se montrait critique envers la forme la plus classique de la tolérance libérale : « Nous éviterons le concept de tolérance qui, pour certains, trahit une forme discrète de hiérarchie ou de paternalisme. Elle contient implicitement, chez celui qui la professe, le message suivant : vous n'êtes pas dans la norme, mais je laisse passer »⁹⁶. Georges Leroux a su formuler la chose encore plus radicalement : « Un programme de culture religieuse doit inculquer le respect absolu de toute position religieuse »⁹⁷. C'est pourtant le signe d'une société libérale civilisée que de laisser aux individus le soin d'apprécier ou non certains comportements sociaux ou certaines croyances légitimes ou farfelues tout en ne cherchant pas à les interdire politiquement⁹⁸. La liberté de religion ne s'accompagne pas d'un droit à faire respecter sa religion, encore moins à faire reconnaître publiquement et juridiquement la définition très particulière qu'elle peut fournir du blasphème, comme on l'a entendu après la crise des caricatures danoises. De même, dans une société libérale civilisée, les individus sont appelés à assumer les conséquences de leurs actes ou de leur accoutrement s'ils décident de transgresser délibérément certaines pratiques sociales qui relèvent de ce qu'on croit être la décence, le bon goût et la politesse. Un jeune homme qui déciderait de s'accoutrer en pantalons déchirés au moment d'une entrevue d'embauche ne peut s'attendre à ce qu'un grand cabinet d'avocat fasse le choix de l'embaucher. De même, une enseignante qui se présenterait devant une classe d'étudiants en jupe trop courte se fera réprimander par la direction de son école, à tout le moins on pourra s'y attendre. Les pratiques vestimentaires liées à certaines religions n'ont pas à bénéficier, en la matière, d'une exemption particulière. Dans ce dernier cas, on peut même croire que c'est en se laïcisant culturellement que certaines religions feront ainsi la preuve de leur compatibilité avec la société québécoise. Contre la maximisation du respect à laquelle nous convie le pluralisme, on peut plaider pour une défense conjugée de la politesse et du sens commun. De la tolérance à la reconnaissance, il y a une régression illibérale qui falsifie le civisme pour le faire passer à la dictature des bons sentiments.

La sacralisation des chartes et la tentation autoritaire de la gauche multiculturaliste

Mais plus fondamentalement, la gauche multiculturaliste entend transformer la dynamique institutionnelle de la démocratie occidentale pour neutraliser l'expression de la souveraineté populaire et déconnecter le

système de décision collective des préférences majoritaires. Car si la majorité populaire est comme on l'a vu traversée par une pulsion xénophobe et bien disposée envers un conservatisme que l'on cherche par ailleurs à neutraliser idéologiquement et juridiquement, il faut donc veiller à ce que les «humeurs de la population», ainsi nommées par Micheline Milot, n'entravent pas la transformation multiculturaliste de la société québécoise⁹⁹. La gauche multiculturelle assimile la défense de la souveraineté populaire à la «tyrannie de la majorité»¹⁰⁰. Elle a ainsi réactivé la théorie des classes dangereuses en excluant de la délibération démocratique légitime les groupes de la population qui manifestent explicitement leur désaccord avec le multiculturalisme. De la même manière, elle exclut du débat public ceux qui reconnaissent la légitimité des préoccupations populaires en les accusant de verser dans le populisme ou pire encore, de se constituer en seuls représentants légitimes du peuple¹⁰¹. C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre la sacralisation contemporaine des Chartes de droits dans la mesure où elles entraînent une redistribution du pouvoir dans l'État en faveur des agences administratives et vers les tribunaux (apparemment plus éclairés dans l'exercice de la souveraineté), manifestement perméables à la philosophie pluraliste. Les chartes ne sont pas là pour contenir le pouvoir de l'État mais plutôt le redistribuer à ceux qui n'aiment pas la souveraineté populaire et représentent une rupture dans la tradition juridique canadienne et québécoise. Marie Mcandrew confiait ainsi dans un article de *La Presse*: «heureusement que les droits sont protégés par les chartes et qu'ils ne sont pas soumis à la volonté de la majorité»¹⁰². Ailleurs, elle décrivait justement les chartes comme un outil permettant de dissocier le système de décision collective de la souveraineté populaire: «si l'on décidait de se priver de l'outil irremplaçable [que les Chartes] représentent dans le débat actuel, on en serait réduit à définir les valeurs contraignantes en vertu des seules opinions majoritaires»¹⁰³. La démocratie repose non plus sur l'expression de la souveraineté populaire, mais sur sa neutralisation – et cela d'autant plus qu'on ne pourrait sérieusement se fier aux députés élus par la population dans la mesure où, selon la formule de Charles Taylor, «les députés ont des idées extrêmement bornées» par rapport aux questions liées à la diversité¹⁰⁴. Ceux qui, comme Pierre Bosset, reconnaissent l'existence «d'un grave déficit de légitimité»¹⁰⁵ de la Charte québécoise, en appellent néanmoins à sa constitutionnalisation pour en faire le cadre à partir duquel reprogrammer systématiquement les interactions sociales pour générer à terme une nouvelle conscience collective ayant pleinement intériorisé l'idéologie pluraliste. Pour Bosset, d'ailleurs, il faudrait non seulement investir la Charte au cœur de l'identité québécoise mais il faudrait aussi renforcer «les institutions qui sont chargées de la promouvoir»¹⁰⁶, ce qui confirme par la bande l'importance de la technocratie

dans la stratégie de contournement de la souveraineté populaire par le pluralisme identitaire¹⁰⁷. De la même manière, Maryse Potvin, en rappelant que la citoyenneté multiculturelle reposait sur le redéploiement de la communauté politique autour de la charte, en arrivait à une conclusion semblable : « la solution n'est donc pas de changer la Charte ou de faire sauter les symboles religieux de l'espace public mais bien au contraire : de rappeler constamment la Charte et de bien l'appliquer »¹⁰⁸. C'est justement parce que le chartisme multiculturel est condamné par la population qu'il faut intensifier sa promotion. Ce n'est jamais parce que le multiculturalisme a été appliqué qu'il cause des problèmes mais parce qu'il se serait déployé trop timidement, ce qui amène la gauche multiculturaliste à plaider pour l'administration d'une thérapie de choc identitaire et institutionnelle à la société qui persiste dans son désaveu politique et son adhésion à la vieille définition de la démocratie occidentale, libérale et nationale. En ce sens, il n'est malvenu de rapprocher encore une fois le multiculturalisme avec les différentes expériences socialistes au xx^e siècle qui interprétaient de la même manière leurs échecs comme le signe manifeste d'une nécessaire radicalisation idéologique.

La question identitaire dévoile ainsi celle du régime politique. C'est pourquoi la question des chartes est aussi fondamentale, dans la mesure où elles entraînent, par leur sacralisation, une mutation de notre rapport à la démocratie. Si on assiste au développement d'un sentiment de dépossession démocratique dans les sociétés occidentales contemporaines, et le Québec ne fait pas ici exception, c'est bien parce que le discours idéologique dominant disqualifie radicalement l'identité nationale et que les institutions associées à la démocratie représentative sont désinvesties radicalement de la souveraineté populaire. Il y a dans la réécriture chartiste de la légitimité démocratique une falsification de la démocratie libérale qui masque une extension de la démocratie managériale ayant contribué à judiciariser l'espace public en absolutisant dans le langage du droit des revendications sociales catégorielles. À moins de faire du pluralisme identitaire le cadre structurant d'une refondation intégrale de notre rapport à la liberté politique, on reconnaîtra que les démocraties occidentales n'évoluaient d'aucune manière dans un système politique autoritaire avant l'avènement des Chartes. Les Chartes ne sont pourtant aucunement investies d'une légitimité démocratique surplombante comme l'affirment leurs défenseurs et si comme l'a reconnu Georges Leroux, le « consensus sur les droits »¹⁰⁹ est aujourd'hui fragilité, cela en bonne partie parce que ce consensus était d'abord celui des élites et qu'il dévoile aujourd'hui son peu d'appui populaire et sa fonction dans le dispositif thérapeutique du multiculturalisme. De ce point de vue, il n'y a rien d'illégitime à plaider pour une neutralisation des Chartes en travaillant à la revalorisation de la souveraineté populaire – Courtois et Rousseau ont plaidé en ce sens

en recommandant, dans le cas de la Charte canadienne, une utilisation systématique de la clause dérogatoire dans la constitution de 1982¹¹⁰.

* * *

Le discours public sur la diversité qui prédomine dans les sociétés occidentales représente une nouvelle hégémonie idéologique qui recouvre l'espace politique et déporte loin de l'espace du pensable une remise en question de la philosophie pluraliste et de ses produits dérivés. La gauche multiculturaliste s'est donnée pour mission de piloter la reconstruction des attitudes, des mentalités, des comportements sociaux, de la conscience collective à partir des institutions qui ont intériorisé la philosophie pluraliste en politisant de manière extensive les relations sociales, désormais soumises à une entreprise perpétuelle d'ingénierie sociale et identitaire. À terme, elle souhaite décentrer la communauté politique de la nation qui l'avait historiquement investie, en neutralisant l'influence de sa culture sur les interactions sociales, ce qui implique la mise en place d'un dispositif administratif et juridique «antidiscriminatoire» qui accentue le contrôle bureaucratique et idéologique de la société. La société est ainsi transformée en grand laboratoire idéologique où une technocratie militante pilote l'implantation d'une utopie transformatrice qui inverse radicalement la signification de l'expérience démocratique occidentale. L'objectif est la fabrication d'un nouveau peuple qui aura pleinement intériorisé l'utopie pluraliste et qui ne contestera plus conséquemment le déploiement de la «diversité» sous toutes ses formes. Ce dispositif idéologique, intériorisé par de grands pans de l'appareil gouvernemental, génère une forme de multiculturalisme d'État, nouveau régime fondé sur la neutralisation de la souveraineté populaire et des institutions qui assuraient traditionnellement son expression.

C'est à l'histoire de ce nouveau régime qui se réapproprie la référence à la démocratie libérale pour en inverser la signification qu'on doit s'intéresser sans quoi on demeurera aveugle à la dimension révolutionnaire de l'institutionnalisation du multiculturalisme, qui ne va pas sans un certain autoritarisme dans l'entreprise de transformation sociale qu'elle met de l'avant. D'une certaine manière, la démocratie occidentale a intériorisé une utopie transformatrice particulièrement radicale qui la métamorphose de l'intérieur en allant jusqu'à la dénaturer. Le travail de la sociologie ne consiste pas à reproduire dans ses catégories les postulats de la philosophie pluraliste mais de décrypter les processus et les stratégies par lesquels elle s'institue et parvient à configurer l'espace public. Évidemment, nous l'avons vu, une telle entreprise sera probablement associée à la pratique d'une sociologie conspirationniste ou se sera présentée comme une démarche fondamentalement polémique – la polé-

mique est l'autre nom donné à notre époque à un désaccord à droite –, accusation paradoxale souvent menée par une certaine sociologie qui nous invite à ne pas tenir compte des acteurs sociaux et de l'action publique dans la transformation des sociétés occidentales. Mais le grand récit de la culpabilité occidentale qui se renverse dans celui de l'ouverture à l'autre est celui des vainqueurs de la lutte idéologique et culturelle du dernier demi-siècle et il s'agit de questionner cette légende qui fonde la légitimité de l'État multiculturel. On verra peut-être alors comment le multiculturalisme, loin d'accomplir la démocratie libérale, la transgresse et finit par mener à son abolition.

Notes et références

1. Daniel Weinstock et al, «Manifeste pour un Québec pluraliste», *Le Devoir*, 3 février 2010.
2. Mathieu Bock-Côté, «Derrière la laïcité, la nation», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, volumes 10/2 et 11/1, 2007-2008, p. 95-113.
3. Cité dans Antoine Robitaille, «Bouchard à court d'arguments pro-diversité», *Le Devoir*, 17 août 2007.
4. Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux, «Le concept de culture publique commune: prégnance, signification, potentiel», dans *Recherches sociographiques*, L, III, p.621-634.
5. Joëlle Quérin, *Le cours Éthique et culture religieuse: transmission des connaissances ou endoctrinement*, Cahiers de recherche de l'Institut de recherche sur le Québec, 2009
6. Luc Bégin, «Une analyse biaisée», *La Presse*, 16 décembre, 2009. Sur les liens entre le multiculturalisme canadien et le cours ECR, on consultera Guillaume Rousseau, «Un lien indéniable avec le multiculturalisme», *Le Devoir*, 4 janvier 2010.
7. Georges Leroux, Louis Rousseau, Jean-Marc Larouche et Jean-Pierre Proulx, «Critique nationaliste: erreur de lecture», *Le Devoir*, 16 décembre 2009.
8. Gérard Bouchard, «À propos d'un faux procès et d'autres procédés douteux », *Le Devoir*, 12 janvier 2010.
9. Il s'agit néanmoins d'une opposition qui naît d'une caricature grossière du multiculturalisme canadien laissant croire à un système de cloisonnement ethnique à quelques pas d'un modèle de développement séparé fait pour accommoder les communautarismes les plus hermétiques. C'est ne pas voir que le multiculturalisme canadien a plutôt pris forme dans un système généralisé d'accommodements ethno-spécifiques de la norme commune pour permettre une participation différenciée des communautés culturelles à la communauté politique (Daniel Weinstock, «Bouchard aurait dû s'y attendre», *La Presse*, 11 juin 2008; Will Kymlicka, *Finding our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, 1998). Il faut préciser toutefois que le multiculturalisme comme machine à intégrer présuppose la désintégration des deux nations fondatrices comme pôles historiques et l'intégration des immigrants à une nouvelle «identité canadienne» générée exclusivement dans la

matrice trudeauiste. On pourrait parler à son effet d'un modèle d'intégration à une société post-nationale. Le multiculturalisme s'est ainsi retourné assez rapidement contre la nation historique canadienne-anglaise. Il faut clairement distinguer entre le Canada historique et le Canada postnational en voyant comment ce dernier s'est constitué, selon la formule de John Ibbitson, comme « *the world's first truly cosmopolitan, post-national state* ». Ibbitson a ainsi proposé de retracer le parcours d'une jeune ingénieure des Philippines faisant le choix de s'établir au Canada et se reconnaissant très rapidement dans son nouveau pays car ce dernier aurait des exigences minimales en matière d'intégration culturelle. « *She will discover that it is the easiest thing to feel Canadian, because it means so little* » (John Ibbitson, « *Let's Sleeping Dogs Lie* », dans Janice Gross Stein et al, *Uneasy Partners*, Wilfried Laurier University Press, 2007, p. 52, 58). Jacques Attali a lui aussi proposé une semblable définition du Canada, en le présentant comme « le laboratoire de l'utopie » (Jacques Attali, *Dictionnaire du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 1998, p. 63). Le nationalisme canadien incarne aujourd'hui une forme de patriotisme paradoxal qui trouve ses motifs de fierté dans le fait que le Canada soit le premier pays postmoderne affranchi du modèle de l'État-nation (Pierre Pettigrew, *Pour une politique de la confiance*, Montréal, Boréal, 1999). En cela, il est plus aisément comparable au patriotisme postnational généré par l'Europe politique qu'à une forme de nationalisme historique comme l'est celui des Québécois, des Français ou des Britanniques.

10. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *La diversité: une valeur ajoutée. Politique gouvernementale pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec*, Québec, 2008.
11. Georges Leroux, Louis Rousseau, Jean-Marc Larouche et Jean-Pierre Proulx, « Critique nationaliste: erreur de lecture », *Le Devoir*, 16 décembre 2009.
12. La Charte québécoise est devenue, dans le cadre de la culture politique post-référendaire, le nouveau cadre de référence de la gauche multiculturelle, qui y a vu un instrument de première envergure pour accélérer la détraditionnalisation de la société québécoise. Une revue associée à la jeune gauche universitaire et technocratique, *Les Cahiers du 27 juin*, dirigée par Jocelyn Maclure, a exprimé cette nouvelle sensibilité politique. Jocelyn Maclure, « La signature des Cahiers du 27 juin », *Les Cahiers du 27 juin*, vol 1, no 1, février 2003, p. 4-7.
13. Gérard Bouchard, « Nation et co-intégration: contre la pensée dichotomique », dans Alain G. Gagnon et Jocelyn Maclure (dir.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec-Amérique, 2001, p.35
14. Gérard Bouchard et Michel Lacombe, *Dialogue sur les pays neufs*, Montréal, Boréal, 1999, p.177.
15. Charles-Philippe Courtois, *Le nouveau cours d'histoire du Québec au secondaire: l'école québécoise au service du multiculturalisme canadien ?*, Cahier de recherche de l'Institut de recherche sur le Québec, mars 2009. On peut ainsi lire la description suivante de la constitution démographique du Québec sur le site du MELS: « d'abord occupé par une population autochtone, le Québec a successivement accueilli des arrivants de France, des îles Britanniques, puis d'un nombre toujours croissant de pays. Il reçoit plus de 38 000 nouveaux arrivants par année ». Québec, Portail du Ministère de l'éducation, du loisir et du sport,

www.mels.gouv.qc.ca/scolaire/educqc, site consulté le 22 janvier 2010. La rectitude politique est d'abord une perversion du langage : c'est ainsi que la colonisation française, pourtant fondatrice sur le plan démographique, n'est plus qu'une vague « d'arrivants » parmi d'autres. Il n'y a plus de différence qualitative entre la colonisation française et l'immigration contemporaine. C'est ainsi que la Nouvelle-France comme moment fondateur est évacuée. Le Québec n'est plus une nation qui s'est constituée historiquement mais un espace vide qui s'empli au fil des vagues migratoires. La question du substrat démographique de la nation est radicalement neutralisée, toutes les populations du globe sont interchangeables et les sociétés sont ainsi disponibles pour une perpétuelle entreprise de réingénierie identitaire. D'ailleurs, dans le document de consultation de la commission Bouchard-Taylor, on relativisait considérablement la prétention fondatrice de la culture québécoise lorsqu'il était affirmé qu'on « reconnaît maintenant que la culture de l'immigrant a droit de cité toute autant que les autres cultures déjà enracinées sur le territoire (qu'il s'agisse de la culture des premiers occupants, de la culture dite fondatrice canadienne-française, de la culture anglo-québécoise ou de celle des autres groupes minoritaires) » (Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*, document de consultation de la Commission de consultation pour les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2007, p. 18). Ainsi, non seulement la culture canadienne-française aurait usurpé ses titres fondateurs mais en plus, la culture de l'immigrant aurait tout autant droit de cité que celle de la société d'accueil.

16. Rapport Bouchard-Taylor, p. 124.
17. Rapport Bouchard-Taylor, p. 125.
18. Rapport Bouchard-Taylor, p. 127. Georges Leroux, quant à lui, a clairement défini que la « culture politique et civique » commune, « fondée d'abord sur le contenu des lois et des chartes, sur les principes du droit » est désormais le seul cadre acceptable d'une société inclusive, et il ajoutait que « nous devons faire l'hypothèse que seul un processus d'approfondissement de la citoyenneté pourra être considéré comme une mesure légitime de la culture publique commune ». Autrement dit, la seule identité collective légitime sera celle générée dans le cadre du chartisme. Cette culture publique commune, qui ne devrait pas pour autant se limiter aux chartes, apparemment, s'épaissira de « la conscience citoyenne des enjeux environnementaux et transgénérationnels » (Georges Leroux, « Les enjeux de la transmission », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré ?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 274, 275).
19. Mathieu Bock-Côté, « Le multiculturalisme d'État et l'idéologie antidiscriminatoire », *Recherches sociographiques*, L, n° 2, 2009, p. 355.
20. Rapport Bouchard-Taylor, p. 159.
21. Rapport Bouchard-Taylor, p. 40.
22. Rapport Bouchard-Taylor, p. 40.
23. Joseph Yvon Thériault, « Investir dans un espace public national », *Le Devoir*, 27 et 28 décembre 2008.
24. Michel Venne, « Dumont dérape », *Le Devoir*, 20 décembre 2006. Le Bloc Québécois, dans la mouvance du souverainisme officiel, a aussi repris la doctrine

des valeurs communes pour fixer dans une définition officielle l'identité québécoise, dans son mémoire présenté à la commission Bouchard-Taylor. Les valeurs communes du Québec seraient ainsi « le français, langue officielle et langue publique commune; la démocratie; les droits fondamentaux; la laïcité; le pluralisme; la solidarité collective; le respect du patrimoine; le respect des droits historiques de la communauté anglophone; le respect des droits des Autochtones ». Or, le Bloc affirmait que « ce “socle” de valeurs et de principes est profondément enraciné dans l'histoire du Québec. Qu'on pense à la reconnaissance du français comme langue officielle du Québec et comme langue publique commune, résultat de plusieurs décennies de combat; à la démocratie, héritière des institutions parlementaires britanniques et des luttes pour obtenir un gouvernement responsable, mais en constante redéfinition; aux droits fondamentaux, qui s'appuient sur la tradition chrétienne pour affirmer la dignité absolue de la personne humaine; aux luttes en faveur de l'égalité et de la justice sociale, toujours à poursuivre; à l'existence d'une communauté anglophone qui, elle aussi, a puissamment contribué à façonner le Québec contemporain; à la Paix des braves, illustration s'il en est de la volonté concrète du Québec de reconnaître les droits de la nation crie; à la solidarité sociale, héritière des traditions d'entraide, etc ». Ainsi, on assiste à une réécriture de l'histoire du Québec dans la matrice des valeurs communes qui neutralise celle la majorité française, même si on prétend la reconnaître, dans la mesure où on ne reconnaît de son expérience historique que les valeurs qui peuvent être traduites dans le logiciel de l'universalisme progressisme. Ce modèle, conforme au patriotisme constitutionnel habermassien, ne particularise aucunement le Québec dans le cadre canadien, à moins d'associer ce dernier à des « valeurs conservatrices » contradictoires avec les siennes. Dans cette perspective, il ne devient possible de faire la promotion de la souveraineté qu'à travers un appel à la différenciation progressiste de la société québécoise, ce qui est conforme d'ailleurs à la stratégie souverainiste privilégiée par le BQ sous la direction de Gilles Duceppe. Toutefois, une telle description n'est pas conforme à la réalité canadienne. Si on trouve effectivement dans les provinces de l'Ouest un certain conservatisme sur le plan fiscal et social, on ne peut en dire sérieusement de même de la Colombie-Britannique, de l'Ontario urbain et des provinces maritimes. D'ailleurs, on trouve une majorité de partis marqués à gauche à la Chambre des communes, au point même où on aura assisté à l'automne 2008 à une stratégie de coalition entre les formations progressistes, à laquelle participait le Bloc Québécois, pour renverser le gouvernement de Stephen Harper (Mathieu Bock-Côté, « Qui vote Bloc vote Dion », *La Presse*, 3 décembre 2008).

25. Marie McAndrew, « Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable », dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 155.
26. Jean Baubérot, *Une laïcité interculturelle*, Paris, L'aube, 2008.
27. Robert Dutrisac, « Un décret sur mesure pour les écoles juives », *Le Devoir*, 11 février 2010.
28. Jocelyn Maclure, « Pourquoi nous ne nous sentons pas menacés par l'accommodement raisonnable », *Les Cahiers du 27 juin*, vol. 3, n° 2, automne-hiver 2007, p. 5.

29. Dimitrios Karmis, « “Un couteau reste un couteau” : réflexions sur les limites de l’hospitalité québécoise », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré ?*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 2008, p.260.
30. Il s’agit du terme utilisé de manière récurrente dans le rapport Bouchard-Taylor (Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation*, Gouvernement du Québec, 2008).
31. Rapport Bouchard-Taylor, p. 221.
32. Rapport Bouchard-Taylor, p. 241.
33. Georges Leroux, « Un nouveau programme d’éthique et de culture religieuse pour l’école québécoise : les enjeux de la transition », dans Jean-Pierre Béland et Pierre Lebuis, *Les défis de la formation à l’éthique et à la culture religieuse*, Québec, PUL, 2008, p. 176.
34. Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux, « Le concept de culture publique commune : prégnance, signification, potentiel », dans *Recherches sociographiques*, L, III, p. 630. On me concèdera une longue note de bas de page autobiographique pour témoigner de ces procédés douteux de diabolisation des critiques du multiculturalisme. C’était le cas de Diane Lamoureux, Dimitrios Karmis et Stéphan Gervais qui ont cru bon répliquer à une note critique récemment publiée dans *Recherches sociographiques*, où je m’intéressais à l’ouvrage dont ils ont assuré la direction, *Du tricoté serré au métissé serré* en multipliant les attaques *ad hominem* – j’y suis successivement décrit comme un « pamphlétaire », un « idéologue », un « populiste », un « réactionnaire », un « inculte », un chercheur de « mauvaise foi » coupable de « malhonnêteté intellectuelle » – en allant jusqu’à remettre en question le jugement de l’éditeur en confessant que « la présence du texte de Bock-Côté dans une revue que nous apprécions nous met mal à l’aise » (Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux, « Le concept de culture publique commune : prégnance, signification, potentiel », dans *Recherches sociographiques*, L, III, p. 622, 624, 629, 629, 630, 630, 630, 629). Gérard Bouchard a quant à lui réduit la critique que j’ai menée de son œuvre, – principalement dans mon livre *La dénationalisation tranquille* (Montréal, Boréal, 2007) et dans un article substantiel de *L’Action nationale* consacré au rapport Bouchard Taylor (« À défaut de convaincre le peuple, en fabriquer un nouveau », *L’Action nationale*, septembre 2008, p. 107-132) – à une entreprise « sans scrupule » reposant sur « la pratique de la citation tronquée, de l’omission, de l’interprétation à contresens, de la généralisation à l’emporte-pièce, de l’hyperbole, de l’amalgame, du catastrophisme, etc » (Gérard Bouchard, « À propos d’un faux procès et d’autres procédés douteux », *Le Devoir*, 12 janvier 2010). Stéphanie Rousseau s’est quant à elle livrée dans un texte au *Devoir* à une série d’attaques calomnieuses à mon endroit où elle questionnait mon appartenance à la communauté universitaire en plus de me caricaturer en sociologue conspirationniste victime d’un vilain fantasme de toute puissance, celui de l’intellectuel incarnant à lui seul la volonté populaire (Stéphanie Rousseau, « Identité québécoise : qui sème la terreur? », *Le Devoir*, 4 janvier 2010). On l’a vu notamment en décembre 2009 avec la publication d’une étude de la sociologue Joëlle Quérin portant sur le nouveau cours Éthique et culture religieuse, accueillie dans un mélange de condescendance

- et d'hostilité viscérale de la part de la gauche multiculturelle (Krystoff Talin, « Le Lyssenko de la souveraineté », *Le Devoir*, 14 décembre 2009).
35. Bhiku Parekh, *Rethinking Multiculturalism, second edition*, Palgrave MacMilan, 2006; Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble*, Paris, Fayard, 1995; Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
 36. Rapport Bouchard-Taylor, p. 122.
 37. Rapport Bouchard-Taylor, p. 257.
 38. Gérard Bouchard, « Construire la nation québécoise : Manifeste pour une coalition nationale », dans Michel Venne (dir.) *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec Amérique, 2000, p. 65. Michel Seymour, une figure majeure de l'intelligentsia souverainiste post-référendaire, écrivait dans *La nation en question* que « le défaut principal de la politique de multiculturalisme est de se substituer à la reconnaissance du caractère multinational du Canada ». Autrement dit, ce n'est pas le multiculturalisme canadien qui fait problème mais le fait qu'il se soit substitué à la reconnaissance institutionnelle de la nation québécoise (Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal, l'Hexagone, 1999, p. 51).
 39. Gervais, Lamoureux et Karmis ont cru déceler dans ma critique de leur ouvrage un plaidoyer clandestin pour la souveraineté du Québec (Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux, « Le concept de culture publique commune : prégnance, signification, potentiel », dans *Recherches sociographiques*, L, III, p. 629). Je ferais de l'État-nation un bien en soi, une conviction qu'on me prête et qui ne conviendrait pas à « un texte universitaire », alors que la valorisation de la diversité comme un bien en soi, elle, ne ferait pas problème. Je ne contesterai pas mes convictions en la matière bien qu'elles ne soient d'aucun intérêt ici et que je n'y ai aucunement fait référence dans mon article. Ce qui est certain, toutefois, c'est que le mouvement souverainiste québécois, en se convertissant au multiculturalisme dans le cadre de la culture politique post-référendaire, a déréalisé son option et vidé de sa raison d'être la lutte nationale. Ce n'est pas sans raison qu'une mouvance nationaliste a repris forme chez les souverainistes en recentrant son discours sur la question identitaire, en cherchant non plus seulement à réaliser la souveraineté, mais à préserver ses conditions de possibilité historique et sociologique. Sur la question, on consultera les contributions de plus en plus nombreuses à la critique de la culture politique post-référendaire (Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002; Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2002; Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal, 2007; Jean-François Lisée, *Nous*, Montréal, Boréal, 2007; Éric Bédard, « Souveraineté et hypermodernité : contre la trudeauisation des esprits », *Argument*, X, 1, automne 2007-hiver 2008, p. 101-126; François Charbonneau, « Les cous bleus de la Saint-Jean Baptiste », *Argument*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 3-9; Joseph Facal, *Quelque chose comme un grand peuple*, Montréal, Boréal, 2010).
 40. Jocelyn Maclure, « La culture publique commune dans les limites de la raison publique », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré ?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 87-108.

41. Daniel Weinstock, « La crise des accommodements raisonnables au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 20-27 ; Jocelyn Maclure, « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative », dans Marie McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Milot et Paul Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, Montréal, Fides, 2008, p. 219-223 ; Alain Dubuc, *À mes amis souverainistes*, Montréal, Éditions Voix Parallèles, 2008, p. 129-144 ; Louis Cornellier, « Qui a peur du programme d'éthique et de culture religieuse ? », *Le Devoir*, 14 mars 2009. Le conservatisme se constitue aujourd'hui par le déplacement accéléré de l'espace politique vers la gauche et la légitimité démocratique se recompose publiquement à travers la reconnaissance des acquis sociétaux de l'idéologie soixante-huitarde. Des positions encore hier assimilées au conservatisme de sens commun sont déportées désormais vers la « droite » la plus radicale, ce qui contribue à l'expulsion de tout conservatisme substantiel de l'espace public. La droite d'aujourd'hui est souvent la gauche d'avant-hier. Le vieille gauche nationaliste attachée à la social-démocratie est ainsi déclassée vers le conservatisme dans la mesure où elle ne consent pas au tournant multiculturaliste du progressisme et s'accroche à la défense de la nation historique. Ainsi, dans le rapport Bouchard-Taylor, on évoquait la naissance en Europe de « forts mouvements de droite, xénophobes, prenn[a]nt leur essor » alors qu'il aurait fallu parler, plus exactement, de mouvements d'extrême-droite, à moins d'assimiler la droite en elle-même à la xénophobie, ce qui consiste à faire de la « gauche » la seule dépositaire légitime de la modernité démocratique (Rapport Bouchard-Taylor, p. 191). Sur la question, je me permets de référer à Mathieu Bock-Côté, « Le conservatisme est-il une pathologie ? », à paraître, 2010.
42. Jacques Beauchemin et Louise Beaudouin ont néanmoins répliqué au *Manifeste pour un Québec pluraliste* en faisant la synthèse entre les tendances conservatrices et modernistes du nationalisme québécois – autrement dit, ils refusaient la dissociation entre ces deux tendances du nationalisme qui avaient été éloignées d'abord par la Révolution tranquille, et ensuite par la culture politique post-référendaire, et qui travaillent aujourd'hui à se réconcilier (Jacques Beauchemin et Louise Beaudouin, « Le pluralisme comme incantation », *Le Devoir*, 13 février 2010).
43. Gérard Bouchard, « À propos d'un faux procès et d'autres procédés douteux », *Le Devoir*, 12 janvier 2010.
44. Jacques Beauchemin, « Accueillir sans renoncer à soi-même », *Le Devoir*, 22 janvier 2010.
45. Gérard Bouchard, « À propos d'un faux procès et d'autres procédés douteux », *Le Devoir*, 12 janvier 2010. L'assimilationnisme serait donc un système exclusionnaire qui ne passerait pas le test de la société libérale. Dans la mesure où Bouchard a déjà écrit, sans nécessairement se tromper, que « sous la plume de M. Dumont, l'intégration des immigrants soit en réalité synonyme d'assimilation pure et simple à la culture canadienne-française », on peut en conclure que l'œuvre de Fernand Dumont, après celle de Lionel Groulx qui avait déjà subi le même sort, ne sont plus admissibles dans le débat public (Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p. 49 ;

Gérard Bouchard, «Ouvrir le cercle de la nation: activer la cohésion sociale», dans Michel Sarra-Bournet, *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*, Sillery, PUL, 2001, p. 316-317).

46. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p. 32.
47. Rapport Bouchard-Taylor, p. 128. Cette intériorisation de la mauvaise conscience occidentale était aussi visible dans le document de préparation de la politique québécoise de lutte au racisme, dans une formule encore plus radicale, dans la mesure où on cherchait à faire participer la société québécoise à l'histoire du racisme occidental, qui correspondrait à l'extension de la civilisation européenne. «Des traces de racisme et de discrimination apparaissent dès la période de la Nouvelle-France, en particulier avec l'esclavage des Autochtones et des Noirs¹. Ce n'est pas un phénomène propre au Québec puisque le racisme des sociétés occidentales modernes est né et s'est développé avec l'aventure coloniale. En cela, les ancêtres des Québécois modernes n'ont fait que partager les idéologies et les pratiques du reste du monde occidental, sous des formes et à des degrés divers en raison de leur contexte économique, social et culturel spécifique» (Gouvernement du Québec, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, document de consultation, juin 2006, p. 12). Ce qu'on doit voir, toutefois, c'est que le déploiement du multiculturalisme repose ainsi sur une interprétation radicalement négative de l'expérience historique des sociétés occidentales, qui se déprendraient tout juste d'un système exclusionnaire généralisé qui aurait falsifié l'idéal démocratique en le contenant dans les limites de la société libérale.
48. Dimitrios Karmis, «“Un couteau reste un couteau” : réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise», dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 251.
49. Dimitrios Karmis, «“Un couteau reste un couteau” : réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise», dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 252.
50. Rapport Bouchard-Taylor, p. 116.
51. Daniel Weinstock et al, «Manifeste pour un Québec pluraliste», *Le Devoir*, 3 février 2010. La Révolution tranquille, redéfinie comme une modernisation sociale et culturelle, devient par ailleurs la seule partie de l'histoire «majoritaire» utilisable dans la perspective d'une citoyenneté pluraliste. Ainsi, pour Georges Leroux, «l'espace civique et moral majoritaire» se définirait par «l'histoire du Québec de la Révolution tranquille aussi bien que les consensus plus récents concernant les droits» (Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue*, Montréal, Fides, 2007, p. 109). Ainsi, Leroux assimile la part légitime de la culture majoritaire à la seule histoire du Québec moderne et à son accouchement d'une culture officielle chartiste. Cette dénationalisation de la Révolution tranquille s'accompagne d'une multiculturalisation de la mémoire de René Lévesque. Au moment du projet de loi 195 sur l'identité québécoise, à l'automne 2007, des juristes associés à la gauche multiculturelle se deman-

daient « ce que René Lévesque penserait de ce projet, lui qui, à bon droit, rechignait à l'idée que l'identité québécoise s'affirme en excluant certains "citoyens" » (Stéphane Beaulac, François Chevrette, François Crépeau, Jean-François Gaudreault-DesBiens, Jean Leclair, « Qu'aurait dit René Lévesque ? – Le projet de loi 195 ne passe ni le test des Chartes ni celui de la Déclaration universelle des droits de l'homme », *La Presse*, 30 octobre 2007). Alain Noël, quant à lui, après avoir affirmé que René Lévesque était « un homme de gauche », écrivait à propos du même projet de loi que certains « semblent tentés de clarifier les questions d'appartenance en instaurant des règles plus strictes, qui permettraient par exemple d'octroyer ou non la citoyenneté québécoise sur la base de connaissances linguistiques. Mal à l'aise avec la nécessité de légiférer sur la langue, René Lévesque l'aurait sans doute été encore plus avec l'idée de nier un droit démocratique, même circonsrit, à une personne échouant un test linguistique » (Alain Noël, « Un homme de gauche », dans Alexandre Stefanescu, *René Lévesque. Mythes et réalités*, Montréal, VLB éditeur, 2008, p. 145-146). Daniel Poliquin a aussi proposé, dans un essai récent, une interprétation de la vie de René Lévesque qui laissait dans les marges son nationalisme et son engagement pour la souveraineté (Daniel Poliquin, *René Lévesque*, Montréal, Boréal, 2009).

52. Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue*, Montréal, Fides, 2007, p. 12.
53. Le religieux est surtout considéré comme le prétexte à l'exploration de la diversité dans la perspective de ce qu'on nomme de plus en plus une « éducation au pluralisme ». Comme l'a reconnu Georges Leroux, les objectifs du programme sont « d'abord sociaux et politiques » (Georges Leroux, « Un nouveau programme d'éthique et de culture religieuse pour l'école québécoise : les enjeux de la transition », dans Jean-Pierre Béland et Pierre Lebuis, *Les défis de la formation à l'éthique et à la culture religieuse*, Québec, PUL, 2008, p. 170).
54. Rapport Bouchard-Taylor, p. 216.
55. Rapport Bouchard-Taylor, p. 113 et 186.
56. Georges Leroux, « Tolérance et accommodement. Le pluralisme et les vertus de la démocratie », dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 140.
57. Georges Leroux, « Tolérance et accommodement. Le pluralisme et les vertus de la démocratie », dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 141.
58. Daniel Weinstock, « La crise des accommodements raisonnables au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 21, 26, 21, 24, 25.
59. Dimitrios Karmis, « "Un couteau reste un couteau" : réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré ?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 254.
60. Marie McAndrew, « Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable », dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 152.
61. Micheline Labelle, « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré ?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 39.
62. Daniel Weinstock, « La crise des accommodements raisonnables au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 26.

63. Joëlle Quérin, « La sociologie antidiscriminatoire et l'État québécois », à paraître. Dans le document de consultation de la politique de lutte au racisme et à la discrimination, Lise Thibault, alors ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, écrivait que « le gouvernement du Québec souhaite consulter les différents intervenants qui ont à cœur la lutte contre le racisme et la discrimination » dans le cadre de son élaboration, ce qui veut dire qu'il répondait dans ce cas aux pressions du lobby antiraciste qui militait depuis plusieurs années pour la mise en place d'une politique de lutte au racisme qui reconnaîtrait le caractère systémique de la discrimination raciste dans la société québécoise. Autrement dit, le gouvernement, et surtout, certaines de ses agences perméables à la sociologie antidiscriminatoire – dans ce cas la Direction générale des relations interculturelles et la Direction des affaires publiques et des communications du ministère de l'Immigration des Communautés culturelles – servent ici de relais dans l'appareil d'État pour permettre à certains groupes militants d'imposer leur agenda idéologique au gouvernement (Gouvernement du Québec, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, document de consultation, juin 2006, p. 1). Ce dispositif idéologique intégré à l'appareil d'État trouve néanmoins son cœur institutionnel à la Commission des droits de la personne et de la jeunesse qui travaille à la diffusion systématique de la sociologie antidiscriminatoire comme nouvelle technique de gestion de la diversité dans la perspective d'un égalitarisme radical.
64. Pierre Bosset et Michel Coutu, « La Charte des droits et libertés de la personne et la culture publique commune au Québec: une quasi-absence? », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, PUL, 2008, p. 195.
65. Maryse Potvin, « Racisme et discours public commun au Québec », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 238, 239.
66. Il n'y a aucun doute que l'utopie socialiste est encore active et qu'elle se dévoile à travers l'appel à la constitutionnalisation des droits économiques et sociaux. Dans Bouchard-Taylor, cette forme de droit naturel à l'égalité sociale était formulée ainsi: « dans une société démocratique, il importe en priorité de protéger les droits de chacun et de poursuivre l'idéal d'égalité socioéconomique » (Rapport Bouchard-Taylor, p. 221). On peut se demander quel est le lien entre la démocratie, qui est un régime politique fondé sur la souveraineté populaire et l'égalité des droits individuels, et l'égalité socioéconomique, qui appartient plutôt à l'imaginaire du socialisme. Dans une perspective encore plus radicale, Maryse Potvin suggérait une « solution socialiste » au problème de la discrimination systémique à la québécoise: « le Québec connaît son lot d'inégalités, de racisme et de discriminations coutumières et systémiques, qui trouvent leur source dans les rapports de pouvoir actuels ou historiques entre les groupes sur la scène aussi bien locale que nationale ou internationale. Cet écart tient également au fait que les pratiques sociales, notamment sur les marchés de l'emploi et du logement, échappent en grande partie au contrôle de l'État » (Maryse Potvin, « Racisme et discours public commun au Québec », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré*

au métissé serré?, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 235-236). Le problème des droits économiques et sociaux, en plus de soustraire à la délibération publique le programme de la social-démocratie, qui passe en un tournemain conceptuel dans le registre des droits humains, est qu'ils absolutisent certaines revendications sociales en les formulant dans le langage des droits, ce qui favorise la diffusion d'une mentalité créancière dans certains groupes sociaux qui en viennent à privilégier les aides gouvernementales plutôt que la valorisation de l'effort individuel pour profiter de la prospérité généralisée dans les sociétés occidentales.

67. Rapport Bouchard-Taylor, p. 270.

68. La logique du « racisme universaliste » considère tous les individus comme semblables, c'est-à-dire comme des citoyens qui ont les mêmes droits et devraient donc être traités de façon identique. Comme les lois et les règlements s'appliquent à tous les citoyens, certains en concluent qu'ils ont automatiquement un caractère juste et universel et que toute adaptation à un groupe particulier est inacceptable. Cette logique, sous couvert d'universalisme, revient à affirmer que la seule culture acceptable est celle de la majorité. Elle s'accompagne également de frustration et d'hostilité envers les groupes qui refusent d'abandonner leurs particularités ou qui ont besoin de mesures spéciales afin de pouvoir participer pleinement à la vie économique, sociale et culturelle du pays ». Ainsi, le libéralisme classique comme le républicanisme, par leur universalisme juridique et politique, masqueraient un système discriminatoire et s'opposent à leur remplacement par un multiculturalisme fondé sur les accommodements ethno-spécifiques relevant de la discrimination positive relèverait du racisme universaliste (Gouvernement du Québec, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, document de consultation, juin 2006, p. 12-13).

69. Il ne sera pas non plus permis de distinguer entre les populations immigrées selon un critère de proximité culturelle avec la nation d'accueil dans la mesure où cela relèverait désormais du racisme et du néo-racisme. « Les visions du monde raciste et néo-raciste valorisent les communautés qui sont perçues comme proches sur le plan culturel, donc intégrables dans la vie et culturelle, et dévalorisent celles qui sont perçues comme plus éloignées et incompatibles avec la culture nationale » (Gouvernement du Québec, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, document de consultation, juin 2006, p. 10).

70. Selon la même logique, celui qui s'opposera au mariage homosexuel sera accusé de se porter à la défense du système discriminatoire qu'était apparemment la famille traditionnelle, et celui qui s'opposera au discours des « droits économiques et sociaux » sera accusé de chercher à maintenir les structures économiques discriminatoires qui limiteraient la pleine accession à la citoyenneté des milieux défavorisés. Ainsi, si « l'hétérosexisme est l'affirmation de l'hétérosexualité comme norme sociale ou comme étant supérieure aux autres orientations sexuelles », ceux qui s'opposent au mariage homosexuel seront accusés de se porter à la défense d'un système discriminatoire. La sociologie antidiscriminatoire pathologise ainsi radicalement les pratiques sociales traditionnelles comme on peut le voir avec la définition de l'homophobie que

proposait le Groupe de travail mixte contre l'homophobie. «L'homophobie revêt un sens large et englobe toutes les attitudes négatives pouvant mener au rejet et à la discrimination, directe et indirecte, envers les gais, les lesbiennes, les personnes bisexuelles, transsexuelles et transgenres, ou à l'égard de toute personne dont l'apparence ou le comportement ne se conforme pas aux stéréotypes de la masculinité ou de la féminité». On devine ainsi que la simple différenciation traditionnelle entre les sexes relève de l'homophobie, tout comme la défense de l'hétérosexualité comme norme dans la fondation de la famille (Rapport de consultation du Groupe de travail mixte contre l'homophobie, *De l'égalité juridique à l'égalité sociale, Vers une stratégie nationale de lutte contre l'homophobie*, mars 2007, p. 12).

71. Maryse Potvin, *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat*, Rapport remis à M. Gérard Bouchard et M. Charles Taylor, janvier 2008, p. 213.
72. D'une certaine manière, le rapport à l'institutionnalisation de l'héritage soixante-huitard est la ligne de démarcation idéologique la plus fondamentale depuis le début des années 1990.
73. Rapport Bouchard-Taylor, p. 160.
74. Mathieu Bock-Côté, «Le multiculturalisme comme idéologie» dans Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté (dir.) *La cité identitaire*, Outremont, Athéna, 2007, p. 61-79.
75. Jocelyn Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec-Amérique, 2000, p. 183.
76. Jocelyn Maclure, «Pluralisme et démocratie: dialogue, décision et dissensus», dans Alain G. Gagnon et Joceyn Maclure, *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, p. 256.
77. Rapport Bouchard-Taylor, p. 128.
78. Stéphanie Rousseau, «Identité québécoise: qui sème la terreur?», *Le Devoir*, 4 janvier 2010.
79. Jacques Beauchemin, *La société des identités*, édition augmentée, Montréal, Athéna, 2007.
80. Daniel Weinstock et al, «Manifeste pour un Québec pluraliste», *Le Devoir*, 3 février 2010.
81. Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux, «Le concept de culture publique commune: prégnance, signification, potentiel», dans *Recherches sociographiques*, L, III, p. 629.
82. Jocelyn Maclure, «Un gouffre», *La Presse*, 4 mars 2006.
83. Cité dans Antoine Robitaille, «Bouchard à court d'arguments pro-diversité», *Le Devoir*, 17 août 2007.
84. Marie McAndrew, «Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable», dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 157.
85. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, Québec, juin 2006, p. 22.
86. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p. 77.
87. Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue*, Montréal, Fides, 2007, p. 37. Une telle analyse semble négliger les conclusions d'une enquête de Joëlle

Quérin, qui remarquait que c'était dans la banlieue montréalaise, chez ceux qu'elle désigne comme étant les « radicaux du 450 » qu'on retrouvait la critique la plus vive du multiculturalisme, chez des populations qui pour ce qu'on en sait, sont en contact régulier avec la métropole. Joëlle Quérin, « "Accommodements raisonnables" pour motif religieux : étude d'un débat public », *Mémoire de maîtrise*, Université de Montréal, août 2008.

88. Marie McAndrew, « Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable », dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 153.
89. Rapport Bouchard-Taylor, p. 257.
90. Rapport Bouchard-Taylor, p. 130.
91. Rapport Bouchard-Taylor, p. 272.
92. Cité dans Radio-Canada, « Gérard Bouchard défend la nouvelle formation », 20 mai 2009, www.radio-canada.ca/regions/estrie/2009/05/12/001-ethique-culture-drummond-mardi_n.shtml, site consulté le 17 janvier 2010.
93. Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue*, Montréal, Fides, 2007, p. 45-46.
94. Rapport Bouchard-Taylor, p. 266. On consultera, pour avoir une bonne idée de l'adhésion de ces organismes au multiculturalisme les mémoires qu'ils ont déposé à la Commission Bouchard-Taylor (Fondation de la tolérance, *Échanger pour s'entendre*, septembre 2007 ; Institut du nouveau monde, *La participation citoyenne des Québécois issus des minorités : l'ultime condition d'une intégration réussie*, octobre 2007).
95. Rapport Bouchard-Taylor, p. 250. D'une certaine manière, l'État ne tolère plus la distance naturelle qui devrait être maintenue entre ses institutions et la société et aspire à ce que la culture commune soit désormais produite à partir de ses propres laboratoires technocratiques. Les ingénieurs sociaux, qu'ils soient journalistes, technocrates ou universitaires, sont invités à constituer une nouvelle cléricature qui sera responsable de l'élévation de la conscience collective. C'est probablement dans cette perspective que Gérard Bouchard a félicité les jeunes générations de leur grande maturité morale dans la mesure où elles n'exprimaient aucun malaise avec les accommodements raisonnables. « "J'avais parfois envie d'applaudir", ajoute Gérard Bouchard, qui souligne la "sagesse" de certains jeunes. "Ils font preuve d'une telle maturité politique que, franchement, on a l'impression que le problème des accommodements n'en est pas un pour eux" » (cité dans Katia Gagnon, « Charest devrait rappeler Bouchard à l'ordre », *La Presse*, 25 août 2007). La maturité morale se reconstruit dans l'adhésion au multiculturalisme et inversement, les générations adultes seraient immatures par leur critique des accommodements. Les idéologues du multiculturalisme ont fini par prendre au sérieux la boutade de Brecht : « J'apprends que le gouvernement estime que le peuple a "trahi la confiance du régime" et "devra travailler dur pour regagner la confiance des autorités". Dans ce cas, ne serait-il pas plus simple pour le gouvernement de dissoudre le peuple et d'en élire un autre ». Ajoutons qu'il ne s'agit plus seulement d'une boutade dans la mesure où on cherchera non seulement à remplacer la population par un nouveau peuple fabriqué dans les écoles et les institutions sous le contrôle de l'État thérapeutique. Mais de plus en plus, l'immigration est considérée comme une stratégie de diversification accélérée

de la communauté politique. Daniel Weinstock a pu ainsi écrire que «Manifestement, la préoccupation identitaire des Québécois est plus forte que dans le reste du Canada. Le Canadien anglais, c'est déjà un "post-ethnique", une personne qui peut aussi bien être de souche écossaise que polonaise ou sud-américaine. Les Québécois, eux, ont toujours cette idée qu'ils ont un "nous" à protéger. [...] Quand Montréal comptera un aussi haut pourcentage d'immigrants que Toronto, ces questions ne se poseront plus avec autant d'acuité. Et encore moins quand on constatera qu'on n'a pas les moyens de se priver, par exemple, d'une infirmière, "hijab ou pas" »

96. Cité dans Louise Leduc, « Les Québécois restent opposés aux accommodements », *La Presse*, 27 octobre 2009. Plutôt que d'avoir à convaincre une population manifestement critique du multiculturalisme, on se contentera donc d'une solution démographique neutralisant la prétention de la majorité historique à se constituer comme la norme identitaire pour la société québécoise. Chez Weinstock, l'immigration massive se présente donc comme une méthode privilégiée pour neutraliser le substrat démographique du Québec historique.
97. Rapport Bouchard-Taylor, p. 116.
98. Georges Leroux, « Orientation et enjeux du programme d'éthique et de culture religieuse », *Formation et profession*, mai 2008, p. 9.
99. Dans le rapport Bouchard-Taylor, on pouvait lire que « les conventions sociales ou les valeurs coutumières ne sont pas illégitimes pour autant, mais elles ne sauraient justifier l'usage du pouvoir coercitif de l'État contre des personnes qui ne s'y conforment pas ; par exemple, on ne peut pas demander à l'État d'interdire le port des signes religieux visibles en invoquant une norme sociale – "c'est comme cela que l'on vit ici" – comme unique justification » (Rapport Bouchard-Taylor, p. 164). Toutefois, on doit comprendre qu'on peut faire un usage du « pouvoir coercitif de l'État » pour forcer la société d'accueil à accepter certains symboles religieux ou identitaires ostentatoires.
100. Micheline Milot, « Être égal non en tant que semblable mais en tant que différent », dans *Les Cahiers du 27 juin*, automne-hiver 2007, vol. 3, n° 2, p. 25.
101. Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux, « Le concept de culture publique commune : prégnance, signification, potentiel », dans *Recherches sociographiques*, L, III, p. 627.
102. Stéphanie Rousseau, « Identité québécoise : qui sème la terreur ? », *Le Devoir*, 4 janvier 2010.
103. Cité dans Louise Leduc, « Les Québécois restent opposés aux accommodements », *La Presse*, 27 octobre 2009.
104. Marie McAndrew, « Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable », dans *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, printemps 2007, p. 154. André Pratte reprenait lui aussi cette thèse sur le chartisme comme instrument de renversement de la souveraineté populaire. « C'est justement pour protéger les minorités de la "dictature de la majorité" qu'existent les chartes des droits » (André Pratte, « La majorité a tort », *La Presse*, 27 octobre 2007).
105. Cité dans le reportage de Françoise Stanton sur la laïcité dans le cadre de l'émission *Second regard*, le 17 janvier 2010.
106. Pierre Bosset et Michel Coutu, « La Charte des droits et libertés de la personne et la culture publique commune au Québec : une quasi-absence ? », dans Sté-

- phan Gervais, Dimitros Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, PUL, 2008, p. 187.
107. Pierre Bosset et Michel Coutu, « La Charte des droits et libertés de la personne et la culture publique commune au Québec: une quasi-absence? », dans Stéphane Gervais, Dimitros Karmis et Diane Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, PUL, 2008, p. 192.
108. Ainsi, Bouchard et Taylor plaidaient pour la création d'un Office d'harmonisation interculturelle susceptible d'assurer la promotion systématique de l'interculturalisme à partir même de l'appareil d'État (Rapport Bouchard-Taylor, p. 253).
109. Maryse Potvin, *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat*, Rapport remis à M. Gérard Bouchard et M. Charles Taylor, janvier 2008, p. 214.
110. Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue*, Montréal, Fides, 2007.
111. Charles-Philippe Courtois et Guillaume Rousseau, « Intégration et laïcité: d'autres voies sont possibles », *Le Devoir*, 25 janvier 2010.