

Une ré-écriture de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui : « l'affaire Mahé »

Paul Dubé

Volume 27, numéro 2, 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034284ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034284ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

ISSN

0843-9559 (imprimé)

1916-7792 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dubé, P. (2015). Une ré-écriture de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui : « l'affaire Mahé ». *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 27(2), 211–240.
<https://doi.org/10.7202/1034284ar>

Résumé de l'article

«L'affaire Mahé» – cette bataille menée par quelques parents albertains pour le contrôle des écoles françaises en milieu minoritaire francophone dans la foulée de l'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, couronnée par une victoire décisive en Cour suprême en 1990 – amorce une ré-écriture de l'histoire en trois temps. D'abord, dans ses retombées et l'étendue de ses effets sur les communautés francophones du Canada, elle vient arrêter le cours de l'histoire tel qu'on l'avait programmé dans les «grands récits» assimilateurs qui ponctuent l'histoire du Canada. Deuxièmement, ce mouvement de parents s'est constitué en raison de l'inertie dans ce dossier de l'establishment local, qui poursuit une stratégie d'occultation, commencée à la fin des années 1980, pour rayer de la mémoire collective le récit historique réel de la lutte et de ses principaux protagonistes dans le but de se réhabiliter dans l'Histoire. Les immenses retombées sociales et politiques de l'arrêt *Mahe* aboutissant dans nos milieux à une presque complétude institutionnelle, combinées aux flux migratoires importants qui viennent enrichir de moult façons nos communautés, tout cela a le potentiel de produire une nouvelle «communauté de destin»: les éléments de celle-ci, qui peuvent participer à la construction de la communauté francophone composite de demain, forment la trame de la troisième (ré-)écriture de cet essai sur les rencontres entre des histoires et l'Histoire.

Une ré-écriture de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui: «l'affaire Mahé»*

Paul DUBÉ
University of Alberta

RÉSUMÉ

«L'affaire Mahé» – cette bataille menée par quelques parents albertains pour le contrôle des écoles françaises en milieu minoritaire francophone dans la foulée de l'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, couronnée par une victoire décisive en Cour suprême en 1990 – amorce une ré-écriture de l'histoire en trois temps. D'abord, dans ses retombées et l'étendue de ses effets sur les communautés francophones du Canada, elle vient arrêter le cours de l'histoire tel qu'on l'avait programmé dans les «grands récits» assimilateurs qui ponctuent l'histoire du Canada. Deuxièmement, ce mouvement de parents s'est constitué en raison de l'inertie dans ce dossier de l'establishment local, qui poursuit une stratégie d'occultation, commencée à la fin des années 1980, pour rayer de la mémoire collective le récit historique réel de la lutte et de ses principaux protagonistes dans le but de se réhabiliter dans l'Histoire. Les immenses retombées sociales et politiques de l'arrêt *Mahe* aboutissant dans nos milieux à une presque complétude institutionnelle, combinées aux flux migratoires importants qui viennent enrichir de moult façons nos communautés, tout cela a le potentiel de produire une nouvelle «communauté de destin»: les éléments de celle-ci, qui peuvent participer à la construction de la communauté francophone composite de demain, forment la trame de la troisième

* Cet article est en grande partie le texte quelque peu peaufiné d'une conférence présentée, le 20 mars 2013, dans le cadre de la Journée internationale de la Francophonie organisée par le Collège des chaires de recherche sur la francophonie canadienne de l'Université d'Ottawa [<http://artsites.uottawa.ca/cifc/fr/2013/03/19/19-mars-2013/>].

Cet article paraît au moment où la communauté franco-manitobaine tient ses États généraux. [NDLR]

(ré-)écriture de cet essai sur les rencontres entre des histoires et l'Histoire.

ABSTRACT

“The Mahé Case”—the struggle waged by a group of Albertan parents for control of French-language schools within a minority setting which arose in the context of Section 23 of the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* and which concluded in a decisive victory before the Supreme Court in 1990—prompts a re-writing of history on three levels. In terms of its consequences and the extent of its effects within the francophone communities of Canada, it has halted the course of the history as presented by the grand assimilationist narratives which intersperse the history of Canada. Secondly, the movement launched by these parents was in response to the inertia of local élites who, beginning at the end of the 1980s, pursued a strategy of concealment which sought to erase from the collective memory the actual historical account of the struggle along with the principal actors in the attempt to rehabilitate their role in History. The numerous social and political repercussions of the *Mahe* decision have led to an almost institutional completeness which, combined with important trends in immigration which have enriched our communities in multiple ways, has the potential to produce a new «common destiny,» the elements of which could contribute to the construction of a composite francophone community of tomorrow, which, in turn, constitutes the basis of the third (re)-writing of this essay on an encounter between histories and History.

«[...] entre le fort et le faible [...] c'est la liberté qui opprime, et la loi qui affranchit [...].»

Henri-Dominique Lacordaire (1893, p. 494)

«Mais ici-bas, mieux vaut ne jamais avoir raison. C'est une chose qu'on vous fait ensuite toujours payer très cher.»

Philippe Claudel (2007, p. 350)

«Moi, je préfère les marges, les bordures: ces lieux où les nations, les communautés, les allégeances, les affinités et les racines se frottent parfois âprement les unes aux autres, où le cosmopolitisme est moins une identité qu'une évidence et un mode de vie [...].»

Tony Judt (2010, p. 18)

En quoi consistait l'arrêt *Mahe*¹ de la Cour suprême du Canada du 15 mars 1990? Pour ceux qui n'auraient pas connu cet épisode de notre histoire, et pour rafraîchir la mémoire des autres, c'est le résultat de la bataille menée par la petite Association Georges-et-Julia-Bugnet, une association de jeunes parents francophones albertains ayant pour but l'obtention d'écoles françaises langue première et la gestion des dites écoles par les minorités francophones, lutte également juridique fondée sur l'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, qui s'est soldée par une victoire. Trois des membres de l'association Bugnet étaient les co-demandeurs dans ce qui est devenu la cause Mahé, soit Jean-Claude Mahé, qui lui a généreusement légué son nom, Angéline Martel et moi-même.

J'ai choisi l'expression «l'affaire Mahé» pour titre, parce que cette histoire dépasse largement une «décision» de la Cour suprême, ou même les péripéties qui ont mené jusque-là et celles qui ont suivi. En fait, *Le Robert*, dans une de ses acceptions du mot «affaire», précise qu'il peut s'agir d'un «ensemble de faits créant une situation compliquée où diverses personnes, divers intérêts sont aux prises». Pour rendre le mot encore plus intelligible et percutant, l'histoire fourmille d'affaires bien connues de toutes sortes: l'affaire Dreyfus, par exemple, ou encore l'affaire Watergate, l'affaire Parizeau, l'affaire Strauss-Kahn ou l'affaire Calas qui a, en quelque sorte, inspiré le *J'accuse* de Zola dans l'affaire Dreyfus. Je reviens à cette dernière et au rôle qu'y a joué Émile Zola, parce qu'il est difficile de ne pas s'inspirer de son exemple pour raconter l'histoire de l'affaire Mahé. Sans doute aussi parce que les rebondissements très médiatisés de cette histoire au fil des jours et des ans «ne faisaient pas l'affaire» de tout le monde!

Pour revenir sur la définition du *Robert*, le contexte (nous sommes en 1981) avait produit, en effet, une situation compliquée où diverses personnes et divers intérêts étaient aux prises: pour s'en tenir aux communautés francophones du Canada et sur le plan scolaire, on vivait ou vivait sous le régime des écoles bilingues et d'immersion; le Québec se trouvait en pleine mouvance souverainiste, notamment après la défaite du référendum l'année précédente; au Canada anglais, on pensait avoir tout fait pour accommoder les francophones, dans la foulée de la *Loi sur les langues officielles* (1969): entre

autres, la politique de «francisation» de la Fonction publique, la création des écoles d'immersion partout au pays. La *Charte canadienne des droits et libertés* vient compliquer la donne en tentant de conjuguer des visions opposées, au moins conflictuelles, de la fédération canadienne, dont l'article 23 exprime l'ambivalence. Cet article, qui a tant fait couler d'encre, ne veut-il pas au départ, ou tout au moins à un niveau (dans la perception entre autres des signataires, les premiers ministres des provinces), assurer la pérennité du Québec anglophone et le sécuriser, celui-ci se percevant comme marginalisé dans le mouvement souverainiste? D'autre part, il veut s'assurer que le Québec francophone se sente chez lui au ROC (Rest of Canada) en montrant que les francophones hors Québec n'étaient pas ou plus victimes du non-respect de leurs droits, chroniquement floués par la majorité durant le passé, jouissant désormais de droits semblables à ceux du Québec anglophone, ou à peu près, au moins sur le plan scolaire. L'article 23 prouve également, à un autre niveau, qu'il est nécessaire d'être bilingue pour apprécier les nuances dans le libellé des lois canadiennes.

Pour ce qui est de la seconde partie de mon titre – «une ré-écriture de l'histoire», je vais essayer de démontrer que l'affaire Mahé, dans ses retombées et l'étendue de ses effets sur les communautés francophones du Canada du passé récent, d'aujourd'hui et de demain, vient arrêter le cours de l'histoire tel qu'on l'avait programmé dans les «grands récits» qui forment l'histoire du Canada. Par ailleurs, nous sommes désormais, même en nous situant au delà du postmodernisme, dans une conjoncture de ré-écriture, c'est-à-dire de reconstitution de l'histoire, non seulement par l'exemple que nous fournissent les Autochtones par le mouvement *Idle-No-More*, accompagné d'une série d'écrits dont le fameux *The Inconvenient Indian* de Thomas King (2012), mais aussi dans les communautés francophones elles-mêmes, par exemple dans la cause Caron en Alberta (Aunger, 2014)³. Mes propos tenteront, entre autres, de présenter un autre versant de l'histoire, dont l'objectif premier est de montrer comment des objets de l'histoire se sont transformés en sujets historicisés, c'est-à-dire ayant la conscience et la capacité de faire leur propre histoire (Thériault, 1994).

D'autre part, dans une autre sorte de ré-écriture de l'histoire, je tiens à mentionner tout le travail d'occultation

qui se fait en ce moment pour éliminer Bugnet et l'arrêt *Mahe* du récit historique de la lutte pour les écoles françaises dans l'écriture de cette période de l'histoire par les représentants de l'establishment (ses chefs, les anciens présidents de l'association porte-parole des francophones, les directeurs d'organismes, la pseudo-élite de la communauté, des universitaires, etc.), surtout albertain. Cette écriture idéologique et partisane, qui a commencé à la fin des années quatre-vingt et qui se poursuit aujourd'hui, prend la forme de cours universitaires, d'articles publiés dans les journaux locaux, de pièces de théâtre, de documentaires, de conférences à des colloques, de chapitres de livres, de grands panneaux publicitaires à des rencontres officielles, etc. La stratégie a été conçue pour faire oublier l'inertie de l'establishment, redonner à celui-ci la première place dans le dossier de l'éducation et réhabiliter la réputation des chefs, dont les élucubrations à la sortie de l'arrêt *Mahe* en mars 1990 – «Un pas en avant, deux pas en arrière», avait dit la présidente de l'Association canadienne-française de l'Alberta (ACFA) – confirmaient leur parti pris et leur mauvaise foi.

Avant de nous plonger dans les effets de l'affaire *Mahé* pour la ré-écriture de l'histoire, à la fois du passé et de l'avenir, il me paraît important de bien montrer, dans une première partie: 1) les effets immédiats de la bataille sur la communauté (1982-1990); 2) la complétude institutionnelle et la ré-écriture de l'histoire: 1^{re} étape; 3) le sens et l'étendue de l'arrêt *Mahe* aujourd'hui. Dans la seconde partie de l'article – la ré-écriture: 2^e étape, je vais identifier une série d'éléments qui, combinés, seraient appelés à participer à la construction des communautés francophones de demain telles qu'elles se dessinent dans la conjoncture actuelle, soit un espace de lois et de droits reconnus et affirmés, une certaine autonomie institutionnelle, des flux migratoires significatifs qui transforment la donne démographique, la nécessité d'un vivre-ensemble collectif, des modèles d'inclusion à revoir dont la structuration institutionnelle de la diversité. Je vais conclure en imaginant ce que pourrait être le processus de construction identitaire et communautaire dans le contexte d'un projet de société inachevé et inachevable.

LES COMMUNAUTÉS FRANCOPHONES AVANT LA CHARTE

1. Les effets immédiats de la bataille sur la communauté (1982-1990)

Nombreuses sont les études qui font état, durant ces années, de la piètre situation des francophones éparpillés à travers le pays: l'assimilation y est galopante; les écoles bilingues et d'immersion sont la norme, avec l'accord des membres de l'establishment qui veillent au grain, heureux que les anglophones partagent enfin nos bancs d'école, et heureux surtout que les conseils scolaires catholiques assurent notre destinée éducative et religieuse. Malgré des études qui signalent la nécessité d'écoles françaises – le rapport Perron en Alberta⁴ a été déposé à l'été 1981 –, l'establishment préfère la certitude de la tradition catholique et des écoles d'immersion à la mode.

Quand Jean-Claude Mahé a commencé à parler, en novembre 1981, à l'establishment albertain de l'article 23, en proposant un projet d'école intitulé «L'école centrale de recherche et de renouvellement, un document de réflexion sur l'éducation française», dont «le pilier doit être l'école française», et où «la diversité [...] donne[ra] l'image d'un brillant avenir», un esprit de panique s'empare de nos leaders, comme je viens de le dire. Non préparé et inactif, le Comité d'éducation de l'ACFA confie la question à l'exécutif, qui, lors d'une réunion tenue le 11 décembre 1981, décide de convoquer une réunion spéciale de «remue-méningeurs», de «personnes intéressées» par le dossier de l'éducation. Dans l'avis de convocation, on y lit la phrase suivante: «cette recherche (c'est-à-dire l'école de recherche) ne répond pas aux normes établies en Alberta par le ministère de l'Éducation», phrase assez anodine en soi, mais qui dénote déjà des attitudes et un certain rapport au *statu quo* et à l'autorité gouvernementale qui caractérise, si l'on peut dire, le conservatisme albertain des deux côtés de la dualité linguistique.

Après moult tergiversations de la part du comité de «remue-méningeurs» issu des hautes sphères de l'establishment pendant les premiers six mois de 1982, une lettre de la direction de l'ACFA est envoyée à Jean-Claude Mahé, l'invitant à «former un comité pour réaliser l'école de recherche qu'il propose»⁵.

C'est ainsi qu'est née l'Association Georges-et-Julia-Bugnet en juin 1982.

Je vous fais grâce de toutes les péripéties – obstacles, attaques, trahisons, calomnies, politiques des menus obstacles misant sur l'usure des lutteurs, rebondissements, guerre de tranchées, etc. (Dubé, 1987). Tout ce contentieux qui dure depuis le début de la bataille (j'emploie le présent et le mot «depuis» à dessein...) a produit paradoxalement des retombées significatives dans le processus de conscientisation et de mobilisation de la population. Il faut préciser que l'Association Georges-et-Julia-Bugnet avait établi un plan d'action devant être mené sur plusieurs fronts à la fois: la recherche, une campagne médiatique de sensibilisation incluant quelques sondages, des pressions politiques qui ont valu à l'association l'appui inconditionnel de Canadian Parents for French, avant même que l'establishment francophone ait compris la nécessité des écoles françaises, un financement et la composante juridique.

Ce plan d'action a été très utile pour conscientiser la population. Les sondages effectués, par exemple, ont eu l'avantage de nous mettre en contact direct avec la population, qui a vite compris les enjeux de la problématique, dans 92 % des cas. Le contentieux exprimé dans les commentaires publics, contradictoires et souvent éclatants, ont eu pour effets de titiller la population lors des premières escarmouches, mais surtout de mettre la question de la langue et de la raison d'être de la communauté francophone au cœur des préoccupations du quotidien, d'établir par l'implicite la valeur du français à des francophones qui avaient depuis belle lurette glissé, sans forcément le vouloir, de façon naturelle si l'on peut dire, vers l'anglophonie ambiante, doucement séductrice et dé-schizophrénique parce qu'elle simplifiait les choses. Des francophones anglicisés malgré eux, c'est-à-dire faute d'avoir pu résister, en situation exogamique, éparpillés dans tous les coins de la ville, décidaient de changer de milieu pour se rapprocher de l'école française, afin que leurs enfants ne soient pas comme eux victimes d'un système qui les avait empêchés d'avoir une éducation en français langue première. Le fait de voir presque quotidiennement dans les médias, d'entendre à la radio et à la télévision tant de reportages, de commentaires, de débats, de prises de bec sur la question des écoles françaises, a rétabli la

valeur du français et des francophones dans la communauté, de sorte que, comme aux temps de la trudeaumanie pour les anglophones aspirant au bilinguisme, de nombreux francophones ont voulu se prévaloir de leur francité. Celle-ci reprend quasi soudainement ses lettres de noblesse, la honte d'être minoritaire et de parler français s'estompe, une langue presque rangée aux oubliettes de l'histoire reprend sa place dans l'espace public. On n'insistera jamais assez sur la capacité de mobilisation collective d'une langue valorisée par son usage dans l'espace public.

2. La complétude institutionnelle et la ré-écriture de l'histoire: 1^{re} étape

Ainsi commençait à s'écrire une nouvelle histoire des francophones en milieu minoritaire, laquelle venait contrecarrer les «grands récits» qui devaient nous amener inexorablement vers le néant par la lente glissade vers l'assimilation s'échelonnant sur toute la période de nos relations avec l'anglophonie britannique et canadienne. La disparition des francophones n'avait-elle pas été programmée dès la *Proclamation royale* de 1763? Ont suivi dans l'histoire d'autres étapes fondées sur la même logique d'assimilation: l'*Acte d'union* de 1841, les tentatives d'implanter un système unitaire de gouvernement pour le Canada fédéré en 1867, la *Loi Greenway* au Manitoba en 1890, le *Règlement XVII* en Ontario en 1912, pour ne mentionner que ces mesures-là. Par la suite, l'établissement des grands conseils scolaires régionaux, l'urbanisation post-Seconde Guerre mondiale éparpillant les francophones dans des milieux urbains dépourvus de droits et d'espaces pour une scolarité française réelle, tout cela a produit une logique d'assimilation dont le succès commençait à se faire sentir, malgré les suites données aux recommandations de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, la *Loi sur les langues officielles*, la création des écoles d'immersion – des écoles d'assimilation, comme on les appelait –, bien que celles-ci aient contribué à faire valoir le français au Canada anglais.

C'est grâce à l'article 23 de la *Charte* qu'on a pu renverser la vapeur, car il fallait plus que l'établissement de quotas dans les rangs de la fonction publique, plus que l'insistance sur le fait que le francophone puisse obtenir des services en français dans plusieurs régions du Canada, entre autres, pour faire

respecter cette caractéristique fondamentale d'un pays fondé sur la dualité linguistique. Même si l'on peut évoquer la manière en quelque sorte accidentelle ou cavalière de la création de l'article 23, dans la mesure où le libellé du texte de l'article a été longuement travaillé, voire peaufiné, pour apparaître enfin, un peu subrepticement, avec les nuances qu'on lui connaît (Proulx, 1989), il reste indubitable qu'il s'inscrit dans l'autre logique, qui s'oppose à la filiation établie par la *Proclamation royale* et les tentatives d'assujettissement des francophones.

Le simple fait que l'éducation soit une des grandes priorités de toute société définit déjà en quelque sorte la signification de l'arrêt *Mahe*. D'autre part, on peut se demander où seraient les communautés francophones aujourd'hui s'il n'y avait pas eu ce cas (notamment en ce qui concerne la communauté franco-albertaine bien installée dans la logique de l'assimilation au vu et au su de ses chefs par l'implicite de leur politique de laisser-faire). L'arrêt *Mahe* a permis la création à travers le pays de trente et un conseils scolaires francophones qui gèrent aujourd'hui plus de 630 écoles françaises dans lesquelles sont inscrits quelque 150 000 élèves (Fédération nationale des conseils scolaires francophones du Canada)⁶.

Cela a donné une véritable chance de survie et d'épanouissement aux communautés francophones en permettant, par l'éventail des effets connexes que le nouveau régime éducatif produit dans le milieu – enseignants, administrateurs, personnel de soutien, spécialistes de tout acabit, personnel dans les programmes d'études universitaires, de maternelles et de garderies, francisation des quartiers autour des écoles, apparition des maisons d'affaires, multiplication des organismes, etc. –, de stimuler la vitalité des communautés, de faire avancer de façon déterminante ce que le sociologue Raymond Breton appelle la «complétude institutionnelle» (Breton, 1994), nécessaire, selon lui, au développement normal de toute société, productrice d'appartenance et d'identité.

Les transformations qu'a connues le Canada français à travers le pays depuis ce fameux jugement pourraient déjà suffire, à elles seules, à placer l'affaire Mahé parmi les 10 plus grands jugements dans l'histoire de la *Charte canadienne des droits et libertés* – je fais référence ici à la liste des *Top 10 Charter Cases* choisis par des experts constitutionnalistes en 2007

pour marquer le vingt-cinquième anniversaire de la *Charte* (Stribopolous, 2007). Mais il y a plus. Voici trois autres raisons.

D'abord, le débat entre 1864 et 1867 pour trouver la forme gouvernementale appropriée pour le Canada de l'avenir a vu un John A. MacDonalld défendre, voire promulguer, l'idée d'un gouvernement unitaire; l'option a été rejetée en faveur d'un régime fédératif grâce à la représentation canadienne-française. La constitution produite – dont les articles 93 et 133 appliqués au gouvernement fédéral, au Québec, au Manitoba et aux Territoires du Nord-Ouest, ceux-ci reconduits en 1905 dans les provinces de la Saskatchewan et de l'Alberta – définit une vision nationale et reconnaît une certaine égalité entre les deux peuples fondateurs. L'histoire du Canada démontre que le pays s'est fourvoyé dans l'application de cette vision qui se trouve en quelque sorte revue, corrigée et rétablie par l'arrêt *Mahe*.

Ensuite, l'interprétation de l'article 23 par l'arrêt *Mahe* en mars 1990 doit s'inscrire dans le grand débat ayant lieu à ce moment-là: l'*Accord du lac Meech* qui doit être entériné par les provinces avant le 24 juin 1990. En utilisant le langage de l'accord – entre autres, des vocables tels que «préserver» et «promouvoir», inscrits dans une hiérarchie sémantique contenue dans l'article 2 de l'*Accord du lac Meech*, le juge en chef Dickson se situe fermement dans le débat en établissant un modèle interprétatif libéral et pragmatique en matière constitutionnelle, comme cela existe d'ailleurs dans tous les actes constitutionnels importants dans l'histoire du Canada. Il signale aussi que le compromis politique qui opère à l'élaboration de l'article 23 permet de façon analogique une compatibilité entre la notion de société distincte et la reconnaissance de droits des minorités francophones dans le restant du Canada. De plus, l'arrêt *Mahe* rétablit la vision d'égalité entre les deux peuples fondateurs – des «partenaires égaux»; ultimement, elle rétablit la valeur et le capital symbolique du français au Canada.

Enfin, la résistance systématique à tous les efforts et à toutes les politiques d'assimilation des francophones du Canada dans l'histoire – ceux énoncés ci-dessus – a permis contre vents et marées de développer dans le pays la conscience d'une altérité, un espace pour l'Autre, qui nous a menés à une politique qui, malgré tous ses défauts, fait l'envie du monde entier quant à nos politiques d'inclusion des immigrants. N'eût été de la résistance

des francophones à tous les tournants, le Canada se serait sans doute développé en pays unilingue, en pays assimilateur, genre *melting pot* à l'américaine. L'article 23, grâce à l'interprétation que procure l'arrêt *Mahe*, vient re-confirmer cette vision et la pratique qu'elle impose, et nous prépare pour l'avenir en ce qui concerne la problématique de l'immigration.

3. Le sens et l'étendue de l'arrêt *Mahe* aujourd'hui

Je retiens deux énoncés tirés du texte de l'arrêt *Mahe* pour l'argumentaire annoncé ci-dessus: 1) l'objet général de l'article 23 de la *Charte* est de «préserver et promouvoir» la langue et la culture de la minorité ainsi que de maintenir les deux langues officielles et les cultures qu'elles représentent; 2) l'arrêt réfute les arguments visant une interprétation «restrictive» de l'article 23; il faut plutôt lui «insuffler la vie».

Comme je l'ai dit ailleurs (Dubé, 1991), pour apprécier le sens du premier énoncé, il faut le replacer dans le contexte politico-constitutionnel de l'époque, soit l'*Accord du lac Meech* où, comme on le sait, les vocables «préserver» et «promouvoir» sont utilisés.

Le juge en chef Dickson, rédacteur du jugement, accepte la signification particulière de vocables employés couramment dans d'autres causes et dans le milieu. Ils sont, comme le définit le littérateur Pierre Zima, des sociolectes, c'est-à-dire «un langage idéologique qui articule, sur les plans lexical, sémantique et syntaxique, des intérêts collectifs particuliers [...] selon les lois d'une pertinence collective particulière» (Zima, 1985, p. 152).

Comme l'explique le professeur de droit José Woehrling, ces deux mots jouissent, dans l'*Accord du lac Meech*, d'une «hiérarchie [sémantique] expressément établie» (Woehrling, 1988, p. 47), en ce sens que cet accord stipule que le Parlement du Canada et les Assemblées législatives provinciales «ont le rôle de *protéger* la caractéristique fondamentale» du Canada, tandis que le Québec a «le rôle de *protéger* et de *promouvoir* le caractère distinct du Québec» (Canada, 1988, p. 151-152).

[...] Cette différence [...] résulte [...] de ce que les rédacteurs de la *Modification constitutionnelle de 1987* [c'est-à-dire Meech] considéraient que le caractère francophone du Québec, à cause de sa fragilité, nécessite non seulement

une protection, mais également une promotion [...] (Woehrling, 1988, p. 48)

Considérés en tandem avec le second énoncé cité – réfuter tout argument visant une interprétation restrictive de l'article 23 – et le fait que les restrictions ajoutées à l'article 23 existent pour s'assurer qu'il n'enfreint pas la *Loi 101* au Québec, les deux objectifs évoqués éliminent en quelque sorte l'exclusivité étroite garantie par l'article 23. L'ajout d'une autre catégorie d'ayants droit pourrait difficilement être combattu si on met de l'avant le devoir de promotion et l'idée que toute interprétation restrictive irait à l'encontre de l'esprit de la loi (ou serait même anti-constitutionnelle). Comme le précise le professeur de droit Yves Le Bouthillier, sa validité «dépendra [...] plutôt de sa compatibilité avec l'objet de la protection accordée aux minorités linguistiques» (Le Bouthillier, 1991, p. 13). L'enfant immigrant dont la première langue canadienne parlée est le français, qui en principe ne peut se qualifier selon l'article 23 si on s'en tient à la lettre du texte, ne peut non plus en être exclu quand on évoque justement les arguments-clefs qui définissent l'objet et l'étendue de l'article, et cela, d'autant plus si les communautés d'accueil elles-mêmes prennent en main la question pour faire valoir que l'accueil et le désir de fraternité identitaire ne sont pas une coquille vide, que nous entrons en fait dans une autre configuration identitaire et communautaire pérennisante.

POUR UNE RÉ-ÉCRITURE DE L'HISTOIRE FRANCOPHONE: 2^e ÉTAPE⁷

Malgré la panoplie de phénomènes qui concourt à fragiliser l'individu et la communauté, celle-ci continue à exister et à s'organiser à l'intérieur d'un réseau d'institutions correspondant à peu près à celui existant pour toute société. L'avantage que nous avons pour résister à l'effritement ou à la désintégration sociale, politique et identitaire (au niveau collectif) se situe dans une conjoncture qui offre la possibilité de construire une communauté grâce à une sorte d'ingénierie sociale possible vu la transformation démographique que l'on connaît actuellement. Nous sommes en quelque sorte dans la suite du fameux poème de Michèle Lalonde «Speak White», dont la dernière phrase – «nous savons que nous ne sommes pas seuls» – outre qu'elle fait le constat d'une population

grandissante, contredit l'invocation dans le titre et fait appel à la solidarité humaine et collective.

Reconnaissons d'abord que nous avons en tant que communauté un potentiel de réussite qui nous distingue: des nombres mobilisables, une conscience de notre précarité et de notre fragilité, une conjoncture actuelle qui crée des occasions, cristallisées par la présence de nouveaux arrivants francophones bientôt numériquement égaux, ayant avec nous l'avantage d'être «naturellement» bilingues/trilingues, un statut avantageux dans la texture sociopolitique canadienne, celui de minoritaire, mais d'une minorité officielle. L'ensemble de ces facteurs devrait permettre de pouvoir rallier les groupes francophones à la construction d'une «communauté de destin». Ces aspects atypiques nous procurent des autorités et des virtualités qui, conjuguées, pourraient nous amener à une structuration institutionnelle de l'inclusion en fonction du développement d'une communauté transculturelle, produisant dans son projet de société des «imaginaires de la diversité», comme le dit si bien l'écrivain martiniquais Patrick Chamoiseau⁸.

Je m'inspire ici de ce que propose Gérard Bouchard dans un sous-chapitre de son livre *L'interculturalisme* (2012), où il définit les deux composantes devant produire «la culture commune»: d'une part, les «éléments prescriptifs» (le français, les valeurs et les normes inscrites dans la *Charte*, l'égalité, etc.); d'autre part, «des normes ou modèles correspondant à des valeurs largement partagées mais non codifiées», pouvant être «forgées dans l'histoire», «avoir une vocation civique» et possédant «un potentiel universalisant» (Bouchard, 2012, p. 68, 69). C'est surtout cette seconde composante qui m'attire: elle s'ouvre en effet sur le partage par les citoyens de «certaines valeurs apportées par les immigrants ou issues du passé des minorités culturelles» (Bouchard, 2012, p. 69). La culture commune, poursuit Gérard Bouchard, «se construit grâce au travail combiné de tous les héritages» (Bouchard, 2012, p. 69), n'excluant personne. Plus loin dans son exposé, il évoque l'histoire nationale pour dire qu'elle doit «à travers ses particularités, montrer une trame qui les transcende et peut rejoindre d'autres trames apparentées» (Bouchard, 2012, p. 71).

C'est dans la logique de cette trame composée de récits et d'expériences apparentés et partageables que l'on peut

imaginer la construction d'une culture commune et d'une identité combinée que j'explique ci-après en dix propositions, pour identifier les éléments pouvant participer à la construction de la communauté francophone composite de demain.

1. Une «communauté de destin»

Évoqué par le sociologue Joseph Yvon Thériault dans un texte bien connu (1994), Otto Bauer utilise la notion de «communautés de destin» qu'il définit, dans l'ordre de la représentation, comme des regroupements ayant «le sentiment de partager un destin commun» (Thériault, 1994, p. 19). Ces communautés «participent [de] deux modalités d'intégration sociale» (Thériault, 1994, p. 19): d'une part, un rapport de «communalisation» fondé sur des «déterminations socio-culturelles» (Thériault, 1994, p. 19), donc des communautés d'histoire et de culture; d'autre part, une relation de «sociation» créée «typiquement sur une entente rationnelle par engagement mutuel» (Thériault, 1994, p. 19), donc à dimension constructiviste et politique. Dans la plupart des cas, les communautés de destin sont fondées sur ces deux modalités, mais peuvent aussi être le résultat de l'une ou de l'autre.

Il est ainsi facile d'imaginer comment les nouveaux amalgames sociaux de francophones peuvent se concevoir en «communauté de destin» qui se crée par une relation de «sociation», même s'il n'est pas impossible qu'à certains niveaux des jonctions s'opèrent sur le terrain de l'histoire, de la politique et de la culture (langue, minorisation, rapport politique au pouvoir, désaffranchissement, assujettissement, etc.). En fait, je commence par cette première dimension pour faire valoir justement qu'il existe, comme il sera démontré ci-dessous, toute une gamme d'éléments qui crée des espaces, réels et imaginaires, de rencontres et de vécus entre les différentes francophonies qui forment aujourd'hui la communauté.

2. La complétude institutionnelle

Nous avons vécu une étape décisive légitimant notre existence en tant que communauté grâce à la reconnaissance de nos droits scolaires en 1990, et tout ce que cela suppose institutionnellement. L'ajout de services sociaux, de services en santé et en justice nous a permis de progresser vers une

quasi-complétude institutionnelle (Breton, 1994), à un niveau nettement supérieur depuis la *Charte* et la révision, en 1988 par le gouvernement canadien, de la *Loi sur les langues officielles* (Cardinal et Gonzalez Hidalgo, 2012), étant donné notre statut: on a presque le droit de se considérer une société! Comme le déclarent Cardinal et Gonzalez Hidalgo, «d'autres domaines d'interventions permettent aussi de voir combien l'idée de complétude institutionnelle constitue un horizon normatif fondamental en milieu francophone hors Québec» (Cardinal et Gonzalez Hidalgo, 2012, p. 60), surtout dans le contexte des flux migratoires récents qui viennent changer la donne dans le rapport entre les minorités officielles et les gouvernements et dans la reconnaissance des premières par les seconds.

3. Notre histoire: la continuité dans le multiple

Au delà d'un Canada démographiquement construit sur la rencontre de peuples – un aspect de notre histoire qui devrait presque naturellement nous amener vers des liens interculturels plus facilement que les «vieux pays» trop solidement définis par une sorte de culturalisme identitaire –, le pays lui-même n'a jamais pu se constituer selon une vision unitaire ou homogénéisante, car, malgré des efforts ponctuels visant l'homogénéisation – 1763, 1841, pré-1867, 1890, 1912 –, une résistance effectuée par l'Autre a toujours réussi à imposer des accommodements d'ouverture à l'altérité. En effet, on n'a jamais pu imposer la *Proclamation royale* (1763) à la lettre en raison d'une nécessaire conciliation entre le nouveau gouvernement et le peuple, ce qui aboutit à 1774 (*l'Acte de Québec*) pour le rétablissement de certains droits perdus onze ans plus tôt, et à 1791 (*l'Acte constitutionnel*) établissant les deux provinces sur une base linguistique et culturelle, légitimant ainsi l'existence d'un autre peuple que celui appelé à gouverner depuis la Conquête. 1841 (*l'Acte d'union*) donna, contrairement aux objectifs visés, un gouvernement responsable (1849) qui, à son tour, mena à 1867 qu'on a essayé de faire déraiper du côté de l'unitaire, mais en vain, et c'est la Fédération qui s'installa. 1870 et 1875 reproduisirent, constitutionnellement parlant, 1867, qu'on tenta ensuite de renverser au Manitoba (1890) et en Ontario (1912). La *Charte*, grâce aux articles 15, 23 et 27, vint remettre les pendules à l'heure, cette étape charnière ayant été produite dans la foulée de la Commission royale d'enquête sur

le bilinguisme et le biculturalisme, la *Loi sur les langues officielles* (1969) et la *Politique sur le multiculturalisme* (1971), pour ne mentionner que celles-là.

C'est grâce à la résistance des minorités que le pays a su s'opposer à la tentation et à la tentative de produire une identité homogène, une voix unique, pour finir par l'ouverture à l'Autre. Les Autochtones ont eux aussi participé à cette résistance, bien qu'ils aient été davantage victimes de ce grand péché d'injustice que le Canada doit traîner comme un remords.

Tout cela pour souligner qu'un rappel de notre formation historique et sociale devrait susciter chez les hommes de bonne volonté la fierté de s'inscrire dans la lignée de ceux qui ont produit un pays dont une des marques identitaires est l'ouverture à l'Autre, malgré les dérives ponctuelles et multiples qui jalonnent son histoire.

4. «Impenser» la francophonie

Commençons d'abord, à l'instar de la réflexion de Mourad Ali-Khodja (2003), à «impenser» les présupposés qui sous-tendent «les savoirs sur les communautés minoritaires». Dans son fameux texte de 2003, s'inspirant de certains aspects de l'essai de François Paré, *Les littératures de l'exiguïté* (1992), Ali-Khodja avançait avec forces arguments qu'

[...] on ne peut penser les savoirs minoritaires en les subordonnant aux Grandes Traditions sociologiques qui ont émergé dans le cadre de l'État-nation et de la société moderne. Présenter ces dernières comme des modèles exclusifs, c'est immanquablement produire une représentation caricaturale et infériorisante de l'excentration sociétale dans laquelle se trouvent les communautés minoritaires et leurs savoirs. C'est surtout s'interdire d'expliquer leurs conditions d'émergence et d'existence [...] (Ali-Khodja, 2003, p. 15)

Il faut donc «sortir de l'hégémonie des “discours dominants” et de leurs conséquences – exclusion(s), illégitimité, incertitudes, etc.» (Ali-Khodja, 2003, p. 16). Mourad Ali-Khodja fait appel à l'établissement «d'autres rapports à l'histoire», à une «nouvelle réflexivité critique» (Ali-Khodja, 2003, p. 16), qui mènerait, comme le propose Wallerstein (1995) pour le plan institutionnel, à «rompre résolument avec les frontières, les appareils, le

personnel, les intérêts et l'immobilisme de nos savoirs» (Ali-Khodja, 2003, p. 18).

Contrairement à la majorité (ou à toutes les majorités) qui se fait «imposer» un régime éducatif qui l'amène à reproduire les schèmes idéologiques et politiques dominants (Bourdieu et Passeron, 1970), la minorité francophone du Canada possède des autorités particulières sur son système éducatif – les arrêts *Mahe* (1990) et *Arsenault-Cameron* (2000)⁹, qui pourraient lui assurer l'indépendance nécessaire pour formuler ses politiques et ses grandes orientations selon ses besoins et sa vision, si elle voulait se prévaloir pleinement de ce droit et, en même temps, renverser le rapport de l'institution au pouvoir. L'école et l'université pourraient ainsi, en allant à l'encontre de la «reproduction» bourdieusienne, devenir les définisseurs d'un projet de société et les moteurs du changement. Mais, comme le dit Jean-Baptiste Clamence à la fin de *La chute* de Camus, il faudrait s'exécuter... Or, cela suppose une compréhension du contexte, un engagement motivé par une volonté collective de répondre à une exigence qui nous ramène à un désir de francité, dont la réalisation est hypothéquée par l'individualisme exacerbé de nos sociétés, paradigme augmenté par la structure néolibérale de celles-ci.

5. Pragmatisme de l'identitaire

Comme pour Michel Foucault parlant de la vraie démocratie – «[...] que nous importe de savoir ce qu'elle est? Sachons plutôt comment nous la voulons; de toute façon, c'est comme nous la voulons que nous croirons qu'elle est...» (cité dans Veyne, 2008, p. 4), et Amartya Sen pour la justice – «Plutôt que de se demander: quelles sont les institutions optimales (pour produire la justice)?, il serait plus efficace de se poser une autre question: comment peut-on faire reculer les inégalités» (Sen, 2010, p. 18). En d'autres mots, ne pas tenter de créer un monde parfaitement juste dans une perspective théorique, «mais simplement [d']identifier les injustices les plus évidentes, celles qu'une vaste majorité de personnes serait prête à éliminer» (Sen, 2010, p. 18).

Je fais appel ici à ce pragmatisme axé sur le vécu et qui incite cette fois-ci à «impenser» l'identité, c'est-à-dire à penser en marge des idées reçues qui habituellement définissent les

limites ou les cadres de la réflexion de l'espace minoritaire. En extrapolant donc à partir des considérations qui précèdent, j'avance la proposition suivante: il importe moins de savoir ce qu'est l'identité francophone au Canada français aujourd'hui – en passant par tous ceux qui ont discoursé sur la question – que de définir ce que nous voulons qu'elle soit, grâce à un travail de réflexion collective fondé sur l'égalité réelle et authentique des participants (où il y aurait décentrement du dominant) dans notre contexte particulier d'une francophonie bilingue, trilingue, hétérogène et plurielle, ouverte aux autres et sur le monde, un peu à la Tony Judt, cité en exergue au début de l'article.

6. La construction symbolique d'une communauté

Notons d'abord le constat établi par Anthony Cohen: «the cultural experience of community as a bounded symbolic whole is something virtually universal in both non-industrial and industrial societies» (Cohen, 1985, p. 9). Comme Foucault (démocratie) et Sen (justice) cités plus haut, Cohen définit phénoménologiquement le mot «communauté» comme «les membres d'un groupe de personnes ayant entre eux des choses en commun qui les distinguent de façon significative d'autres groupes» (Cohen, 1985, p. 12; je traduis). L'aspect qui exprime le mieux cette vision d'une communauté est la «frontière» dans la mesure où elle incarne (*encapsulates*) l'identité de la communauté et possède une élasticité plastique. Certaines frontières, nationales ou administratives, peuvent être enchâssées dans la loi; d'autres peuvent être physiques (chaîne de montagnes ou mer); d'autres encore, raciales, linguistiques ou religieuses. Elles peuvent être imaginaires, donc perçues différemment de l'extérieur comme de l'intérieur, c'est-à-dire pourvues du/des sens que les gens leur attribuent. Voilà bien la dimension symbolique de la frontière de la communauté, qui possède un sens différent pour différentes personnes et qui constitue sa composante la plus importante, selon Cohen.

Les symboles expriment plus que ce qu'ils représentent, cela va de soi. Ils permettent à ceux qui les emploient de leur attribuer une partie de leur sens. Ainsi, ce sens, qu'il soit dans des catégories comme l'âge, la vie, la paternité, le genre ou la mort, n'est pas partagé de la même façon, chaque symbole étant médiatisé par l'expérience individuelle. Ainsi, les symboles

expriment moins le sens que la capacité qu'ils nous donnent de faire du sens (Cohen, 1985, p. 14-15).

Les catégories sociales dont le sens est le plus insaisissable, le plus difficile à définir, tendent à être porteurs de la plus grande ambiguïté symbolique. La justice, le bien, le patrimoine, le devoir, l'amour, la paix sont presque impossibles à définir avec précision. Toute tentative produit arguments et incompréhension. Mais l'étendue de leurs sens peut être dissimulée par un symbole communément accepté, précisément parce qu'il permet à ses adhérents d'y attribuer leur propre sens. Ceux-ci partagent le symbole, mais ne partagent pas forcément le sens qu'on lui donne. Au lieu de penser la communauté comme mécanisme d'intégration, il faut plutôt, selon Cohen, la voir comme un dispositif rassembleur (*aggregating device*) (Cohen, 1985, p. 20). Ainsi, la *commonality* – ce que nous avons en commun en tant que membres d'une communauté – n'a pas à être uniforme. C'est une «communalité» de formes (façons de se comporter) dont le contenu (le sens) peut varier considérablement entre ses membres. Dans cette perspective, une communauté peut avantageusement contenir de telles variétés, de sorte que les discordances/dissonances ne subvertissent pas la cohérence apparente exprimée par les frontières (Cohen, 1985, p. 20).

On voit où une telle vision peut nous amener. Dans le contexte des nombreux éléments qui appellent au rassemblement des groupes francophones d'une communauté dans le désir partagé de continuité et de respect des différences, on peut puiser chez Cohen, grâce à la symbolique dont il explique le fonctionnement, un modèle de construction communautaire.

De son côté, Gérard Bouchard, dans sa fameuse *Genèse* (2000), nous offre des façons de dénouer des impasses ou des résistances incontournables; il avance que

[...] pour récuser une alternative conflictuelle, ou pour éviter deux symboles ou allégeances devenues irréconciliables, on invente de toutes pièces une troisième figure censée rallier ou congédier les autres. [...] Il s'agit de contourner un lieu symbolique piégé, devenu inhabitable, en inventant un terrain neutre (Bouchard, 2000, p. 375).

Dans le même ordre d'idées qui rejoignent l'espace polyphonique, comme on le verra ci-dessous, Bouchard

parle également de «syncrétisme ou d'hybridation», qui donne naissance à une nouvelle culture faite de la «fusion de tous les apports et de tous les héritages, aussi hétéroclites et contradictoires soient-ils» (Bouchard, 2000, p. 375).

7. La polyphonie de l'espace hybride ou de l'entre-deux

Le cheminement personnel de la célèbre écrivaine d'origine algérienne, Assia Djebar, dans son rapport complexe à la langue française et à son identité multiple, nous amène au paradigme qui pourrait nous aider à nous définir. Problématisant ces deux aspects, Alfonso de Toro définit

[...] la francophonie comme un lieu de la diversité, de la franchise, du dé-marquage et de la dé-hiérarchisation de ce qu'on doit habituellement entendre par francophonie. Chez Djebar, il ne s'agit pas d'une "francophonie" mais d'une "francophonie", c'est-à-dire d'une richesse et de la particularité polyphone d'une culture hybride, d'un espace éclaté avec des passages hybrides se refusant à toute tentative d'unicité [...] (Toro, 2009, p. 59)

Pour Assia Djebar, le concept de l'«entre-deux» (Bhabha, 2006) «devient la figure principale d'un être-là hybride à la forme désormais quadruple» (Toro, 2009, p. 59); de façon analogique, il pourrait en être de même pour nous, minoritaires. Ainsi, pour ne prendre que les francophones de la communauté d'accueil par rapport aux concepts d'hybridité et de l'entre-deux, ne sommes-nous pas des francophones de langue maternelle, ayant l'anglais comme langue première, l'anglo-américain comme culture dominante, porteurs de traces de francité par atavisme autant que par attachement, fièrement bilingues et individuellement accueillants de l'Autre?

Les communautés dites culturelles dans cet agrégat de francophones incarnent encore davantage cette multiplicité. Comme Assia Djebar, ses membres saisissent le Je dans l'entre-deux, par «la localisation riche en tensions du sujet maghrébin situé entre orient et occident par l'héritage colonial» (Toro, 2009, p. 59) et par un corps continuant à habiter la marge, dans une francophonie qui est «le résultat de pratiques et d'expériences discursives» (Toro, 2009, p. 56).

Outre le fait que nous ayons vécu chacun indépendamment des autres cet espace de l'entre-deux, nous sommes

maintenant en mesure d'ajouter collectivement à la particularité polyphonique de notre francophonie, à augmenter cet «héritage de traces, de mots, de traditions se transformant avec le temps qui nous est donné à vivre, avec les uns et les autres» (Khatibi, 1993, p. 83). Il me semble que se trouve ici, comme le silence est à l'origine de la parole, un appel à produire une société au potentiel prodigieux, tant culturellement que politiquement, capable de s'ériger dans la richesse et dans l'harmonie des différences, comme modèle allant à l'encontre des folies humaines qui continuent de traverser le monde.

8. Faire confiance à la démocratie

David Scott, chancelier de la University of Massachusetts (Amherst) de 1993 à 2001, et Susan M. Awbrey (Oakland University), dans un texte intitulé «The connected University: Building community in a Pluralistic World»¹⁰, soulèvent ce qu'ils appellent une question fondamentale aujourd'hui: comment passer de la fragmentation à une société *connected*, transculturelle. Ils signalent que le dialogue qui se poursuit au sujet de l'équilibre entre les droits et les responsabilités à l'intérieur d'une société démocratique est en soi un hommage aux structures de base des sociétés démocratiques qui permettent que des conversations herméneutiques aient lieu sans violence. S'appuyant sur Hilary Putnam qui a défini ce qu'ils appellent la justification épistémologique de la démocratie: «Democracy is not just one form of social life among other workable forms of social life, it is the precondition for the full application of intelligence to the solution of social problems», Scott et Awbrey avancent que «It is within democracy that the plurality of all voices can be heard». Ils concluent qu'en souscrivant à la structure démocratique de base, les citoyens se trouvent «connectés» par un principe fondamental, bien qu'ils soient libres de se différencier dans leurs doctrines personnelles: «Our world is challenging us to *trust* democracy and to allow the dialogue to expand in ways that are inclusive».

Il faut donc faire confiance à l'échange démocratique dans la rencontre des groupes multiculturels et décentrer le dominant pour établir un dialogue réel et authentique. Celui-ci est contraire à l'interculturalité québécoise qui, par exemple dans la vision de Gérard Bouchard, assure la domination de la majorité, justifiée par le désir de continuité et de pérennité – «l'impact

de la culture majoritaire (dans l'échange) sera proportionnel à son poids démographique et sociologique» (Bouchard, 2011, p. 423); dans une telle vision québécoise peuvent prendre forme les éléments d'une culture commune «donnant [...] naissance à une appartenance et à une identité spécifiques qui s'ajoutent et se greffent de quelque façon aux appartenances et aux identités premières» (Bouchard, 2011, p. 423). Or, comme le dit Abdou Diouf, il est difficile d'imaginer comment une situation de déséquilibre semblable puisse mener à l'inclusion de l'Autre:

[...]Aucune interaction ne peut être positive et satisfaisante si elle se déroule dans des conditions d'inégalités trop marquées ou sous le contrôle des plus puissants: en matière de culture, l'ouverture est indissociable d'une réciprocité minimale effective (Diouf, 2003, p. A6-7).

9. La diversité en soi

Ajoutons une autre perspective: à la limite, on peut toujours argumenter à partir de l'enrichissement individuel et collectif nous venant de «la diversité en soi», selon l'expression de Scott Page (2011). Celui-ci a beaucoup discoursé sur la question: le fond de sa pensée peut se résumer à quelques propositions bien tournées qu'il explique et documente à partir de bases empiriques: en toutes choses où l'intelligence et l'efficacité règnent, dit-il, un grand paradigme se détache et c'est celui de la diversité: «Diversity trumps ability», dit-il, signifiant ainsi que la diversité – une qualité d'une collectivité – renverse l'habileté – une qualité d'un individu, ou y est supérieure: par exemple, pour solutionner un problème particulier, un groupe de personnes intelligentes choisies au hasard va performer à un niveau supérieur que les meilleures personnes choisies pour leurs habiletés spécifiques dans le domaine.

Selon Scott Page, la diversité devrait jouir de la même reconnaissance que l'habileté, c'est-à-dire que la diversité en perspectives, en méthodes heuristiques, en interprétations et en modèles mentaux augmente nos capacités collectives (Page, 2011, p. xx). Scott Page explique que, pendant longtemps, ses recherches ne faisaient jamais mention de la diversité identitaire (*identity diversity*, c'est-à-dire un groupe de personnes aux identités différentes); il ne considérait que les différences dans la tête des gens issus de différentes expériences personnelles et professionnelles, et non les différences dans la couleur de

la peau, le genre (*gender*) ou l'ethnicité. Or, ses lecteurs, eux, imaginaient une connection entre les différences cognitives et les différences identitaires. Et c'est du côté du monde des affaires que le mouvement de la diversité connaît ses plus ardents défenseurs, un constat logique dans la mesure où les affaires sont globales et le travail y est plus focalisé sur le travail d'équipe. En défendant la diversité des identités et celle de la globalisation et de la science interdisciplinaire, Scott Page ne le fait pas pour faire plaisir à qui que ce soit (comme dans les cas d'*affirmative action*), mais pour insister sur le fait que la logique, qui montre comment la diversité cognitive améliore la performance dans un domaine particulier, opère aussi au niveau de la diversité des identités. (Page, 2011, p. xxii).

10. Francophones/francophiles de langue maternelle anglaise

Les statistiques démontrent qu'il y a environ 81 000 francophones de langue maternelle en Alberta et plus de 225 000 parlants français dans la province. N'est-il pas temps de répondre positivement à l'appel de participation et de partage d'activités de tous ces francophones ou francophiles de langue maternelle anglaise qui sont dans les écoles d'immersion ou qui en sortent et qu'on retrouve dans nos universités/facultés francophones? Comme le disait à peu près Peter Dorrington de l'Institut français de Regina¹¹, nous sommes numériquement supérieurs à vous, les francophones; qu'attendez-vous pour nous inviter, nous inclure dans certaines de vos activités pour qu'on puisse participer au déploiement d'une francophonie multiple, nombreuse, bruyante, éduquée, puissante, etc.?

CONCLUSION: COMPLÉTER MAHÉ

Les modèles multiculturaliste (Canada) et interculturaliste (Québec) nous paraissent insuffisants à certains égards, notamment dans la mesure où ils abandonnent trop au hasard et à la conjoncture un potentiel qui, dans un tel contexte, ne peut se réaliser que de façon aléatoire. C'est ainsi qu'on est amené à proposer une autre approche – la transculturalité, que j'ai définie ailleurs (Dubé, 2006) – et expliquer, par une grammaire alternative de l'inclusion, un modèle dont l'objectif est de créer ce que Patrick Chamoiseau appelle «des imaginaires de la diversité»¹², comme il est dit que la mondialisation a produit une américanisation des imaginaires.

Un des thèmes du congrès de 2011 de l'Association canadienne d'éducation de langue française posait la question suivante: comment enseigner l'histoire du Canada dans un contexte de diversité? La réponse n'est pas simple, mais la question représente exactement le genre de problématiques sur lesquelles on doit se pencher. Comment la diversité peut-elle être structurée dans l'institutionnel? Car le dialogue tant souhaité ne peut se limiter à des activités ponctuelles ou conjoncturelles; il doit faire partie de l'appareil institutionnel dont les écoles et les universités sont la pierre angulaire. C'est seulement cela qui arrivera un jour à produire des imaginaires de la diversité...

Et que peut-on entendre par l'expression «des imaginaires de la diversité»? Ce serait une personne dont le rapport au monde est multiplié par cette sorte de traversée de langues, de cultures, d'expériences, de mémoires, d'histoires de soi et des autres, ce qui lui donne, paradoxalement, une sorte de conscience (sensibilité, respect, reconnaissance) in-consciente de l'autre en tant qu'autre (celui-ci passant inaperçu dans son imaginaire et sa perception immédiate), c'est-à-dire que celui-ci n'apparaît pas dans sa vie comme autre, mais comme un individu singulier déjà rencontré et apprivoisé dans son imaginaire de la diversité. Une telle personne a plus ou moins éliminé de son imaginaire les préjugés et les stéréotypes habitant toutes les cultures (quand elles portent le regard sur les autres), de sorte que les zones sociales et politiques habituellement perçues comme des zones de fatalité (l'emploi, le logement, le système de justice, l'éducation, l'alimentation, le profil racialement stéréotypé par les instances autoritaires telles que la police, etc.) passent... inaperçues.

Ainsi, si le multiculturel et l'interculturel sont des processus, l'un de déplacements et d'installation/intégration, l'autre d'actions dialogiques, le transculturel, lui, est l'objet, le but à atteindre, le résultat, comme le dit Jean-Claude Guillebaud, d'une «fécondation réciproque» aboutissant à «une altération consentie, une émergence nouvelle» (Guillebaud, 2008, p. 150); ou ce que Fernando Ortiz avait appelé, en 1942 «en étudiant le processus de formation ethnoculturel de Cuba» (Lamore, 1992, p. 45), une «transculturation», c'est-à-dire, dans sa conception initiale,

[...] un ensemble de transmutations constantes: [la transculturation] est créatrice et jamais achevée; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit: les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant (Lamore, 1992, p. 47).

En somme, c'est l'émergence d'un nouvel être de synthèse, d'une nouvelle conscience de soi et du monde, rien de moins qu'un imaginaire de la diversité.

Le moment mitoyen, ou l'action dialogique interculturelle, se différencie du sens que donne le modèle québécois à ce vocable dans la mesure où le noyau de la continuité auquel se greffent les autres est ici décentré, afin de produire un dialogue réel et authentique, parce qu'il est fondé sur l'égalité, le respect et la démocratie. Il suffit de se rappeler les paroles d'Abdou Diouf citées plus haut, pour apprécier ce principe.

Si le multiculturel et l'interculturel offrent un programme narratif sans objet, pour employer une formulation sémiotique abstraite propre au champ littéraire, indiquant par là que, malgré tous les indices signalant le besoin de changement, l'action n'a pas d'objet prescrit, le transculturel, lui, dans l'optique qui est la nôtre, définit son objet, soit ces imaginaires de la diversité. Or, comme on le sait, qui dit objet suppose processus de planification qui impose à son tour une structure permettant de l'atteindre. Le hasard et la conjoncture s'effacent au profit de structurations institutionnelles dialogiques et de politiques multiples qui agissent sur/dans tous les secteurs d'activités occupant l'ensemble social. Le dialogue est bien sûr encouragé, favorisé par moult activités comme cela est proposé dans le multiculturel et l'interculturel, mais, dans le contexte d'un projet transculturel, le dialogue imprègne les réseaux institutionnels; il est ainsi structuré dans la programmation scolaire et universitaire, non au seul niveau de journées interculturelles, par exemple, car celles-ci s'inscrivent dans l'occasionnel et l'aléatoire, mais bien plutôt dans les contenus disciplinaires, le curriculum, les modalités et les structures d'enseignement, de façon à développer entre les partenaires sociaux des connaissances, des mémoires collectives conjuguées, devant faire partie de notre dépôt d'histoires collectif et motivant notre projet d'avenir.

C'est ainsi que l'arrêt *Mahe* aura véritablement atteint son objectif principal.

NOTES

1. Dans le présent article, les *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest* utilisent le libellé officiel des documents juridiques tels qu'ils apparaissent dans le site des jugements de la Cour suprême du Canada: <http://scc-csc.lexum.com>. [NDLR]
2. *Mahe c. Alberta*, [1990] 1 RCS [= *Recueils de la Cour suprême*] 342 [<http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/580/index.do>]
3. *La Reine. c. Caron*, [2008] ABPC [= Cour provinciale de l'Alberta] 232 [<http://www.canlii.org/fr/ab/abpc/doc/2008/2008abpc232/2008abpc232.html>]; *La Reine. c. Caron*, [2009] ABQB [= Court du Banc de la Reine de l'Alberta] 745 [<http://www.canlii.org/fr/ab/abqb/doc/2009/2009abqb745/2009abqb745.html>]; *La Reine. c. Caron* [2010] ABCA [= Cour d'appel de l'Alberta] 343 [<http://www.canlii.org/fr/ab/abca/doc/2010/2010abca343/2010abca343.html>].
4. Intitulé (et signé Thérèse Perron, sociologue) *Attentes des membres de l'Association canadienne-française de l'Alberta en matière d'éducation française*, le rapport, dont le titre exprime clairement son objet, est paru en août 1981. Il est disponible dans les archives de l'ACFA, aux Archives provinciales de l'Alberta, à Edmonton.
5. Lettre du 29 juin 1982, archives de l'ACFA, aux Archives provinciales de l'Alberta, à Edmonton.
6. Fédération nationale des conseils scolaires francophones du Canada [<http://www.fncsf.ca/>].
7. Je remercie les Presses de l'Université Laval de m'avoir accordé le droit de publier ici cette troisième partie de l'article, qui est paru en grande partie dans Dubé (2014).
8. «L'imaginaire de la diversité: entrevue à [sic] Patrick Chamoiseau», par Michel Peterson en 2006. [<http://www.palli.ch/kapeskreyol/divers/imaginaire.htm>]
9. *Arsenault-Cameron. c. Île-du-Prince-Édouard*, [2000] 1 R.C.S. 3 [<http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/1762/index.do>].
10. «The Connected University: Building Community in a Pluralistic World», communication non publiée de David K. Scott et Susan M. Awbrey présentée à la conférence nationale de l'American Association for Higher Education, qui a eu lieu en mars 1995 à

Washington, D.C. Une partie du texte a été reproduite sur le site: <http://www.umass.edu/pastchancellors/scott/papers/buildingComm.html>.

11. Au cours d'une table ronde sur l'inclusion des anglophones bilingues dans le cadre du colloque du Réseau de la recherche sur la francophonie canadienne, intitulé «Inclusion, identité et vitalité: repenser la participation à la francophonie canadienne», qui a eu lieu en mai 2007 à l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR), lors du congrès annuel de l'ACFAS. Voir à ce sujet Lafrenière et Dorrington (2011).
12. Voir note 8.

BIBLIOGRAPHIE

- ALI-KHODJA, Mourad (2003) «Pour une science sociale de l'exigüité: bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire», *Francophonies d'Amérique*, n° 15, p. 7-23.
- AUNGER, Edmund A. (2014) «L'anatomie d'un procès contre la langue française: *Sa Majesté la Reine c. Gilles Caron, 2003-2008*», *Revue de droit linguistique*, vol 1, p. 30-81.
- BHABHA, Homi (2006) *The Location of Culture*, London, Routledge, 408 p. [avec une nouvelle préface de l'auteur]
- BOUCHARD, Gérard (2000) *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, Montréal, Boréal, 503 p.
- _____ (2011) «Qu'est-ce que l'interculturalisme?», *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 56, n° 2, p. 395-468.
- _____ (2012) *L'interculturalisme: un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 286 p.
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-Claude (1970) *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 279 p.
- BRETON, Raymond (1994) «Modalités d'appartenance aux francophonies minoritaires: essai de typologie», *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, p. 59-69.
- CANADA (1988) «Constitution Amendment, 1987 / Modification constitutionnelle de 1987 [The Meech Lake Accord / L'Accord du lac Meech]», *Canadian Public Policy/Analyses de politiques*, vol. 14, n° spécial, p. 146-156. [<http://www.jstor.org/stable/3551223>]
- CARDINAL, Linda et GONZÁLEZ HIDALGO, Eloísa (2012) «L'autonomie des minorités francophones hors Québec au regard du débat sur les minorités nationales et les minorités

ethniques», *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, n° 1, p. 51-65.

CLAUDEL, Philippe (2007) *Le rapport de Brodeck*, Paris, Éditions Stock, 400 p.

COHEN, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*, Chichester, Ellis Horwood Limited, 128 p.

DIOUF, Abdou (2003) «Le pluralisme culturel, un projet politique», *Le Devoir*, 3 juin, p. A6-7.

DUBÉ, Paul (1987) «Les conditions d'émergence du cas «Bugnet» et ses implications pour l'avenir des minorités francophones», dans THÉBERGE, Raymond et LAFONTANT, Jean (dir.) *Demain, la francophonie en milieu minoritaire?*, Saint-Boniface, Centre de recherche, Collège universitaire de Saint-Boniface, p. 189-207.

_____ (1991) «L'école de la minorité et le jugement *Mahé*: le défi de l'avenir», *Éducation et francophonie*, vol. 19, n° 1, p. 28-33.

_____ (2006) «Multiculturel et interculturel: des lieux de réflexions critiques pour l'avenir de la francophonie», conférence présentée en octobre 2006 au Centre de recherche sur les francophonies en milieu minoritaire (CRFM), Institut français, University of Regina. [http://institutfrancais.uregina/index.php/general/list/menu_id/136]

_____ (2014) «Pour une structuration institutionnelle de l'inclusion: des éléments de convergences collectives», dans BOERGER, Anne, DUBÉ, Paul et MULATRIS, Paulin (dir.) *Transferts de savoirs, savoirs des pratiques: production et mobilisation des savoirs pour une communauté inclusive*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 195-212.

GUILLEBAUD, Jean-Claude (2008) *Le commencement d'un monde: vers une modernité métisse*, Paris, Seuil, 390 p.

JUDT, Tony (2010) «Mes identités», *Le Nouvel Observateur*, n° 2374, p. 16-18 [traduit de l'anglais par Serge Chauvin].

KHATIBI, Abdelkebir (1993) *Penser le Maghreb*, Rabat, SMER, 143 p.

KING, Thomas (2012) *The Inconvenient Indian: A curious account of native people in North America*, Toronto, Anchor Canada, 314 p.

LACORDAIRE, Henri-Dominique (1893) «Du double travail de l'homme», dans *Oeuvres* (tome IV: «Conférences de Notre-Dame de Paris [tome troisième: années 1846-1848]», Paris, Poussielgue, p. 471-495.

- LAFRENIÈRE, Sylvie et DORRINGTON, Peter (2011) «Repenser la francophonie canadienne», *Revue du Nouvel-Ontario*, n^{os} 35-36, p. 7-12.
- LAMORE, Jean (1992) «Transculturation: naissance d'un mot», dans LACROIX, Jean-Michel et CALCCIA, Fulvio (dir.) *Métamorphoses d'une utopie*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 43-48.
- LE BOUTHILLIER, Yves (1991) «L'élargissement du droit à l'instruction en français aux enfants de parents immigrés», *Éducation et francophonie*, vol. 19, n^o 1, p. 10-16.
- PAGE, Scott E. (2011) *Diversity and Complexity*, Princeton University Press, 291 p.
- PARÉ, François (1992) *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir, 175 p.
- PROULX, Jean-Pierre (1989) «Le choc des Chartes: histoire des régimes juridiques québécois et canadien en matière de langue d'enseignement», *Revue juridique Thémis*, vol. 23, n^o 1, p. 67-172.
- REY-DEBOVE, Josette et REY, Alain (dir.) (2013) *Le Petit Robert 2014*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2857 p.
- SEN, Amartya (2010) «Chacun a un rôle à jouer», *Le Nouvel Observateur*, n^o 2360, p. 18-19. [propos recueillis par Sophie Fay]
- STRIBOPOLOUS, James (2007) «Top 10 Charter Cases: As Revealed at the Symposium on the 25th Anniversary of the Charter, A Tribute to Chief Justice Roy McMurtry», *The Court*, Osgoode Hall Law School, 12 avril. [<http://www.thecourt.ca/2007/04/12/top-10-charter-cases-as-revealed-at-the-symposium-on-the-25th-anniversary-of-the-charter-a-tribute-to-chief-justice-roy-mcmurtry/>].
- THÉRIAULT, Joseph Yvon (1994) «Entre la nation et l'ethnie: sociologie, société et communautés minoritaires francophones», *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n^o 1, p. 15-32.
- TORO, Alfonso de (2009) *Épistémologies «Le Maghreb»: hybridité – transculturalité – transmédialité – transtextualité – corps – globalisation – diasporisation*, Paris, L'Harmattan, 276 p.
- VEYNE, Paul (2004) «Une conception nouvelle de la vérité», *Le Monde* (Dossier: «Michel Foucault: la portée philosophique»), 19-20 septembre, p. 4.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995) *Impenser la science sociale: pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 318 p.

[traduit de l'américain par Anne-Emmanuelle Demartini et Xavier Papaïs]

- WOEHLING, José (1988) «La reconnaissance du Québec comme société distincte et la dualité linguistique du Canada: conséquences juridiques et constitutionnelles», *Canadian Public Policy/Analyses de politiques*, vol. 14, n° spécial, p. 43-62. [<http://www.jstor.org/stable/3551217>]
- ZIMA, Pierre V. (1985) *Manuel de sociocritique*, Paris, Éditions Picard, 252 p.