
L'identité narrative comme processus de négociation des frontières entre groupes minoritaires et majoritaires

Narrative identity as a negotiation of boundaries' process between minority and majority groups

Marie-France Vermette and Joëlle Basque



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/4256>

ISSN: 1992-2655

Publisher

Association internationale des sociologues de langue française (AISLF)

Brought to you by TÉLUQ Université du Québec



Electronic reference

Marie-France Vermette and Joëlle Basque, « L'identité narrative comme processus de négociation des frontières entre groupes minoritaires et majoritaires », *SociologieS* [Online], First texts, Online since 20 February 2013, connection on 07 September 2018. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4256>

This text was automatically generated on 7 September 2018.



Les contenus de la revue *SociologieS* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

L'identité narrative comme processus de négociation des frontières entre groupes minoritaires et majoritaires

Narrative identity as a negotiation of boundaries' process between minority and majority groups

Marie-France Vermette and Joëlle Basque

Introduction

- 1 Cet article vise à explorer l'identité dans sa dimension constitutive et processuelle, dans le contexte des rapports sociaux majoritaires/minoritaires. Plus particulièrement, nous désirons montrer le caractère dynamique et la dimension sociale fondamentale de l'identité individuelle créés à travers des processus de différenciation et de hiérarchisation sociale. Nous nous intéressons aux façons dont l'individu génère et gère ses ressources symboliques afin d'établir des frontières entre lui et les autres. Nous proposons que les notions d'identité narrative et de spirale herméneutique, telles que conceptualisées par Paul Ricœur (1990), permettent de voir cette négociation à l'œuvre et de comprendre l'établissement des frontières du point de vue de l'agentivité de l'acteur.
- 2 Nous en faisons la démonstration en analysant des extraits de mémoires produits dans le cadre de la commission Bouchard-Taylor, une consultation publique ayant constitué le point culminant d'une controverse sur les minorités culturelles qui a eu lieu au Québec en 2007 et 2008. En effet, au Québec, dans les années 2000, plusieurs accommodements accordés à des minorités ethniques ou religieuses ont fait la manchette des journaux. Par exemple, des litiges juridiques tels que le port du kirpan en milieu scolaire, le port du voile islamique dans les institutions publiques, le port du turban sikhe au lieu du casque de protection sur les chantiers de construction, ont été l'objet de controverses dans les

médias et au niveau de la politique provinciale. Ces débats avaient pour trame de fond un questionnement sur ce que signifie être Québécois et les valeurs associées à cette identité, notamment l'égalité entre les hommes et les femmes, l'importance de la langue française et la laïcité. Ce dernier terme a été l'objet de discussions plus intenses vu la nature controversée de sa définition. Devant le malaise grandissant au sein de la population québécoise, le gouvernement a mis sur pied, en février 2007, la commission Bouchard-Taylor visant à dénouer les tensions et à concilier les différents points de vue sur ce que devrait être la vie collective au Québec.

Nous/eux : les frontières tracées entre groupes majoritaires et minoritaires

La conscience sociale : le rapport à l'autre à travers un cadre normatif

- 3 L'identité individuelle n'est pas extérieure aux rapports que nous entretenons avec les autres, mais agit en dialectique avec ces derniers (Cheney, 1991). En effet, l'identité a une dimension sociale fondamentale puisqu'elle est créée, reproduite et transformée à travers des processus d'identifications et de classements des acteurs. Autrement dit, les divers acteurs accordent une signification aux traits sociaux des autres (externes), mais également aux leurs (internes) qui leur permettent de se définir et de prendre part à l'organisation sociale. Les acteurs mobilisent et rendent opérantes des différences (ethno-raciales, sexe, classe, etc.) dans leurs relations sociales ; ils donnent du sens à leurs pratiques, dans une situation sociohistorique particulière, en s'attribuant explicitement certaines qualités qu'ils peuvent partager avec d'autres (Bastenier, 2004).
- 4 En mettant l'accent sur certains traits identitaires afin de se qualifier et de qualifier l'autre, Albert Bastenier attire l'attention sur l'importance, selon nous, de tenir compte de la conscience de l'individu de son identité et de comment il peut utiliser cette dernière quotidiennement pour se définir socialement (Bastenier, 2004). Les débats sur les accommodements raisonnables, qui servent d'illustration dans le cadre de ce présent article, montrent comment certains individus mobilisent certains traits de leur identité, ici ethniques, raciaux, religieux ou culturels, pour défendre leurs intérêts dans la sphère publique. Pour réaliser une demande de reconnaissance d'un trait culturel particulier (ici dans le cadre des consultations publiques sur les accommodements raisonnables), l'individu doit se considérer lui-même comme étant l'objet de discrimination et être conscient qu'il est l'objet d'une certaine catégorisation sociale (Labelle, 2005, p. 37).
- 5 De ces idées, il ressort inévitablement que la catégorisation sociale s'inscrit dans des rapports de domination et de collaboration pour maintenir et transformer l'ordre social. Comme l'énonce Danielle Juteau, les catégories sociales ne sont pas des données, mais des attributs sociaux, des contraintes politiques et idéologiques qui se reproduisent et se transforment dans le contexte de rapports de domination (Juteau, 1999, p. 105). En effet, comme le dit Micheline Labelle, c'est à travers les rapports de pouvoir conjoncturels et de domination que les hiérarchisations sociales sont produites et que les différences sont généralisées, essentialisées et infériorisées (Labelle, 2005). Ainsi, la marque (différence) serait une conséquence et non la cause de la domination (Juteau, 1999, p. 64). En d'autres

mots, les individus s'inscrivent dans un cadre normatif à partir duquel ils donnent un sens à leurs actions (leurs conduites, leurs jugements, leurs opinions).

Les frontières sociales : la catégorisation en fonction de traits spécifiques

- 6 Ces rapports sociaux inscrits dans des cadres institutionnels permettent ensuite la création de groupes (ethniques, de classe, etc.) qui sont non définitifs et non mutuellement exclusifs et qui peuvent également être soit réels (par exemple, une association de quartier qui se rencontre régulièrement) ou symboliques au sens d'Herbert Gans (1996), soit imaginés. En fait, des frontières parfois maintenues, parfois fluctuantes, sont tracées entre des groupes en fonction de certaines caractéristiques qui sont articulées comme différences importantes à un moment donné. Pour Danielle Juteau, ces frontières sont à la fois formelles et substantielles. Elles ont une face interne, ce que le groupe constitue comme étant son patrimoine culturel propre (le rapport à lui-même) et une face externe, soit la relation objectivable de supériorité et d'infériorité entre un « eux » et un « nous » (le rapport aux autres) (Juteau, 1999). C'est la frontière externe qui permet la catégorisation spécifique comme forme de rapport à l'autre à partir des traits distinctifs de la face interne dont elle commande la construction (Juteau, 1999, p. 166). Ces frontières internes et externes rendent opératoires les différences entre les groupes gérées et générées comme ressources symboliques à partir desquelles les individus négocient leur propre subjectivité.
- 7 Qui plus est, les frontières identitaires sont manipulables. En effet, selon Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, les frontières peuvent s'adapter à la cause défendue : « elles s'étendent ou se contractent en fonction de l'échelon d'inclusivité auquel ils se situent et de la pertinence, localement située, d'établir une distinction nous/eux » (Poutignat & Streiff-Fenart (2008, p. 173). Il en découle une catégorisation à la fois rationnelle et dynamique. Stuart Hall souligne d'ailleurs cette idée en démontrant l'importance des rapports de pouvoir dans la dichotomisation du « nous » par rapport au « eux » (Hall, 1993). Ces rapports de force permettent de réaliser une distinction entre les individus qui peuvent appartenir à un groupe et ceux qui en sont exclus.
- 8 Norbert Elias, dans *Logiques de l'exclusion*, traite également de l'exclusion et de ce qu'il nomme le racisme sans race (Elias, 1997). En effet, à partir d'une enquête menée dans une cité proche de Leicester dans les années 1950, Norbert Elias s'intéresse à comment le groupe majoritaire, à travers l'établissement de cadres sociaux, s'inscrit dans des rapports de pouvoir qui lui permettent de renforcer sa domination et son sentiment de supériorité sociale, tout en excluant les dits marginaux (principalement les étrangers) de sa vie quotidienne et des lieux de prises de décision, ces derniers étant perçus comme une menace à son mode de vie et son identité. Une distinction est alors toujours réalisée entre ce que Norbert Elias nomme les « établis » et les « marginaux » (*Ibid.*, p. 35). Cette relation d'exclusion mène parfois à une contre-stigmatisation par les « anciens étrangers » qui cherchent à modifier les rapports de pouvoir ; nous pouvons par exemple penser à la recherche de la négritude dans les pays africains (Elias, 1997, p. 53) et au slogan « *Black is beautiful* » provenant des mouvements africains-américains aux États-Unis dans les années 1960.

Le majoritaire et le minoritaire : de l'universalisme au particularisme

- 9 Les frontières ainsi tracées permettent de maintenir les différences entre les groupes dits majoritaires et minoritaires. Colette Guillaumin (1972), Danielle Juteau (2005) et Linda Pietrantonio (2005) mettent en opposition les groupes minoritaires qui sont fréquemment analysés dans ce champ en fonction de leur « état de dépendance au groupe majoritaire » (Guillaumin, 1972, p. 119) et les groupes majoritaires qui ne sont que très rarement l'objet d'études en sciences sociales ; le majoritaire n'est que rarement érigé « en objet d'analyse explicite » (Pietrantonio, 2000).
- 10 Les groupes minoritaires, en « disproportion d'être » (de statuts) et non de nombre, sont définis comme étant particuliers par rapport au groupe majoritaire qui se veut « général » puisqu'il est le point de référence à partir duquel l'autre est qualifié (Pietrantonio, 2005). Les groupes majoritaires sont donc des groupes ouverts, non limitatifs et non impératifs, au contraire des groupes minoritaires. Les groupes majoritaires, comme détenteurs de pouvoir, sont également ceux qui mettent en place les systèmes de valeurs à partir desquels les groupes minoritaires doivent se caractériser, ne serait-ce que pour s'y opposer. Conséquemment, un « système de relations entre groupes de pouvoir inégal » (Guillaumin, 1972, p. 126) maintient l'ordre symbolique en place. Par la catégorisation comme activité de réduction et comme processus de connaissance et reconnaissance, la complexité d'un groupe est supprimée au profit d'une certaine forme de généralité par laquelle le groupe minoritaire est jugé. Ainsi, les minoritaires sont attachés à leurs différences qui légitiment leur place sociale (*Ibid.*).

Paul Ricoeur : le rôle de l'identité narrative dans la création de frontières

- 11 Afin de mieux comprendre l'établissement de ces frontières entre groupes majoritaires et minoritaires du point de vue de l'agentivité de l'acteur, nous proposons d'utiliser la conceptualisation de l'identité narrative de Paul Ricoeur. Cette approche théorique et méthodologique de l'identité, en interrelation avec les fondements théoriques sur l'établissement dynamique de frontières propre au champ des relations ethniques, nous permettra de mieux saisir comment des acteurs définissent ce qu'est « être Québécois » en fonction de leur interprétation du contexte culturel, identitaire et politique de la province dans laquelle ils résident ; en fonction de leur « mise en représentation » de la « grammaire de la vie publique » (Cefaï, 2001). Ce faisant, nous donnons une visée pragmatique à la théorie herméneutique de Paul Ricoeur et redonnons aux acteurs « le pouvoir de reconfiguration, d'appropriation et d'application des vecteurs de sens dont ils se saisissent (Ricoeur, 1983 dans Cefaï, 2001, p. 62) pour l'établissement de frontières entre un « nous Québécois » et un « eux ».
- 12 L'identité narrative de Paul Ricoeur – conceptualisée comme un outil de création de sens (Brunner, 1991, p. 6) – est l'identité personnelle qui se construit dans un « narratif du soi » (*self-narrative*) et un narratif du soi qui est dit/construit par la personne (Teichert, 2004, p. 188), selon un processus circulaire et itératif. C'est la mise en intrigue, appelée *muthos* par Aristote (Taïeb *et al.*, 2005, p. 757) et que Paul Ricoeur décrit comme la composition verbale qui constitue un texte en récit, qui permet de réaliser ce processus. Chez Aristote, le *muthos* est une pratique (*praxis*), il s'agit de « l'assemblage [...] des

actions accomplies » (Ricoeur, 1986, p. 15). Il ne s'agit donc pas d'une structure, mais d'un processus, d'une mise-en-intrigue plutôt que d'une intrigue (*Ibid.*, p. 16).

- 13 Pour Paul Ricoeur, non seulement la mise-en-intrigue permet-elle de donner du sens aux événements vécus, mais elle permet également d'appréhender le réel et de construire la réalité, grâce à l'acte d'interprétation que constitue la spirale herméneutique. Afin de la conceptualiser, Paul Ricoeur emprunte à Aristote le concept de *mimésis*, qui signifie une représentation créative de la réalité humaine (Piovano, 1986, p.282), mais aussi d'action, de vie (Ricoeur, 1990, p. 186). Paul Ricoeur sépare la *mimésis* en trois moments distincts, ou trois étapes de l'acte d'interprétation. Le premier moment, la *mimésis* I, ou figuration, correspond à la structure prénarrative de l'expérience humaine. Il s'agit de l'expérience vécue en tant que telle, que nous avons tendance à comprendre en tout premier lieu comme une « histoire non racontée » (Taïeb *et al.*, 2005, p. 758). Ce moment est suivi par la *mimésis* II, ou configuration, c'est-à-dire la mise-en-intrigue proprement dite. Pour Paul Ricoeur, celle-ci procure un caractère intelligible, ce qui permet de donner du sens aux événements vécus : « l'intrigue est l'ensemble des combinaisons par lesquelles des événements sont transformés en histoire ou - corrélativement - une histoire est tirée d'événements. L'intrigue est le médiateur entre l'événement et l'histoire » (Ricoeur, 1986, p. 16). La *mimésis* III est l'acte de refiguration, le moment où la narration permet non seulement de comprendre le vécu, mais aussi de construire le réel. Cela se fait grâce à la lecture active du texte, ainsi qu'à son appropriation. L'acte de configuration crée une *distance* entre l'auteur et son texte, de telle sorte qu'il peut le regarder comme un objet antérieur et extérieur à lui-même. Un autrui peut également lire ce texte et se l'approprier. Survient alors la refiguration, alors que le texte est *approprié* par un lecteur, que ce dernier en soit l'auteur ou non, c'est-à-dire utilisé pour comprendre son propre vécu. Ce lecteur détermine donc ce que veut dire ce texte *pour lui*. Il y a création de sens, ainsi que refiguration du réel, alors que ces nouvelles façons de comprendre le monde pour soi sont ensuite utilisées dans la figuration de l'expérience vécue (*mimésis* I). La boucle est ainsi bouclée, la spirale est complète. Un acte d'interprétation en trois moments itératifs permet aux individus de « refigurer » le réel en s'appropriant un texte qui, par sa création même, a permis de créer une distanciation productive qui permet à l'individu de porter un regard réflexif sur les événements de sa propre vie. Est ainsi créée l'identité narrative, l'identité qui doit passer par le récit de soi, vécu, écrit et lu (Ricoeur, 1990, p. 193). Ce processus de configuration et d'interprétation des narratifs met ainsi en jeu une dialectique de distanciation et d'appropriation, qui permet aux individus de créer du sens à partir d'une réalité vécue et de savoir ensuite comment agir dans les situations complexes de la société. Est ainsi créée la réalité humaine, alors que des *possibilités d'être* sont déployées par le « monde du texte » (Ricoeur, 1986, p. 111), issu de la distanciation créée par la configuration et objet de l'appropriation en vue de la refiguration du réel. La création de l'identité narrative a donc une dimension pragmatique, elle est orientée vers l'action, vers le vivre ensemble que constitue la société.
- 14 C'est ce « monde du texte » qui émerge des narratifs identitaires, tout comme le processus de distanciation et d'appropriation (pour l'auteur et pour le lecteur) qui lui donne lieu d'être, que nous tenterons de comprendre et d'analyser dans trois mémoires présentés lors des audiences de la Commission Bouchard-Taylor. Nous nous concentrons sur les façons dont les acteurs se qualifient et qualifient l'Autre dans les récits de soi qui peuplent leur mémoire présentant des solutions aux débats sur les accommodements raisonnables, ainsi que les possibilités d'être qui en découlent pour lui-même et pour

autrui en ce qui a trait à l'établissement des frontières entre minoritaire et majoritaire. Le narratif de soi nous permet ainsi d'analyser les rapports sociaux dans la perspective de l'acteur même, contrairement à la plupart des analyses sociologiques des relations en groupes majoritaires et minoritaires qui se concentrent davantage sur les discours institutionnels (Pietrantonio, 2005), médiatiques (Guillaumin, 1972) ou de groupes (Juteau, 2005).

- 15 Cette approche théorique et méthodologique, qui combine les travaux réalisés sur les groupes majoritaires et minoritaires et l'étude des narratifs de soi de Ricœur, applique une sociologie compréhensive à travers laquelle nous souhaitons rendre compte des activités de production, de maintien et de reconduction de sens des acteurs – de mise en récit – en fonction du contexte québécois dans lequel ils évoluent et duquel ils ne peuvent se détacher. Ceci a pour avantage de nous permettre de reconnaître le caractère processuel et dynamique de l'établissement de frontières dans la construction d'identités collectives par le discours. En effet, cette approche théorique et méthodologique nous permet de réfléchir sur les relations sociales et leur complexe articulation dans le but de comprendre comment les différences sont produites et reproduites dans les différents narratifs de soi des individus (Juteau, 2008). Un lien est alors établi entre le pouvoir, les hiérarchies sociales et les processus de différenciation qui englobent les sphères politique, économique et culturelle. Les auteurs reconnaissent l'impact des relations inégales et des valeurs en compétition dans et entre les groupes et les examinent de façon pragmatique et empirique. Cette approche a donc une visée de compréhension et non pour but de développer une analyse plus normative des rapports entre les citoyens, l'État et ses institutions tel que c'est le cas de la plupart des conceptualisations en sociologie politique (Juteau, 2008). En effet, la plupart des travaux du champ de la sociologie politique s'intéressent aux phénomènes sociaux à partir de l'ensemble des règles de droit pour former une société plus juste (Basternier, 2004). Ils ont en commun d'établir une référence généralement implicite à l'ordre social qui doit être régulé ou transformé (Pietrantonio, 2002); ils ont tendance à mettre en cause « les fondements de l'ordre social et politique » et l'idéal type de la démocratie (Dulong, 2007, p. 595). Or, ces travaux doivent tenir compte de la construction même des groupes et de l'établissement des frontières changeantes de ces groupes dépendamment de la cause qui est défendue. En effet, comme l'énonce Danielle Juteau, les identités sont mouvantes et la construction de la différence évolue en fonction des désaccords entre les groupes et des relations sociales inégales qui les constituent dans la construction de positions sociales différenciées (Juteau, 1999, 2008).

Les mémoires de la Commission Bouchard-Taylor : une double demande de reconnaissance mutuelle ?

- 16 Si nous nous concentrons, dans le présent article, sur l'établissement de frontières entre groupes majoritaires et minoritaires dans les narratifs de soi, nous sommes tout de même conscients que les individus ayant rédigé un mémoire à la Commission Bouchard-Taylor s'inscrivent dans un processus de reconnaissance complexe. En effet, ces débats sur les accommodements raisonnables s'inscrivent dans la problématique plus large de la reconnaissance des minorités dans la société québécoise et de la reconnaissance des Québécois comme groupe minoritaire dans la société canadienne.

- 17 En effet, pour Paul Ricœur, la notion de reconnaissance mutuelle (se faire reconnaître) a comme enjeu central l'identité (québécoise dans le cas qui nous intéresse) à travers une dialectique de la réflexivité et de l'altérité (Ricœur, 2005a, p. 240). Cette reconnaissance issue de l'*Anerkennung* hégélien, se différencie, pour Paul Ricœur, de la reconnaissance telle que définie à travers ses premières utilisations kantienne (*rekognition* associée à l'*identification*) et bergsonienne (reconnaissance des souvenirs associée à l'attestation) par un passage d'une reconnaissance passive (reconnaître quelque chose ou se reconnaître soi) à sa forme active (l'être reconnu associé à la mutualité). Cette forme de reconnaissance propre aux débats philosophiques actuels exige une demande de réciprocité réalisée par l'être qui souhaite se faire reconnaître, ce qui ne se fait pas sans conflit et sans lutte (Ricœur, 2005b). Cette demande de reconnaissance ne se fait pas que sur le plan affectif pour Paul Ricœur, mais également sur le plan juridique (droits civiques, liberté, justice, solidarité) à travers des processus d'exclusion et de discrimination et sur le plan de l'estime sociale qui sous-tend l'idée de vivre dans le bonheur à partir de sa propre conception de la « bonne vie » (Ricœur, 2005b).
- 18 Paul Ricœur reprend ici le modèle tripartite de la lutte pour la reconnaissance d'Axel Honneth (2003), lui-même influencé par les travaux de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En effet, Axel Honneth met de l'avant une théorie de la reconnaissance réciproque où les pratiques des individus sont validées au sein de leurs rapports quotidiens (individuels et institutionnels). En d'autres mots, la reconnaissance est un acte de confirmation intersubjective par autrui des capacités et qualités morales que se prêtent des individus ancrés dans un monde social vécu ; il s'agit de la formation de soi à travers des attentes de reconnaissance formulées à l'égard d'un autre qui se voudrait approbateur. Les luttes de reconnaissance seraient alors des attentes normatives qui visent à rétablir une identité morale qui se voudrait blessée par une non-reconnaissance en élargissant l'espace de reconnaissance circonscrit par la société (Honneth, 2003). Pour Axel Honneth, ces blessures peuvent d'ailleurs être l'objet de trois formes de reconnaissance, à savoir l'amour (liée à la confiance en soi), l'égalité juridique (liée à la dignité et au respect de soi) et la réalisation (liée à l'estime de soi) (on reconnaît ici les trois plans de la reconnaissance de Paul Ricœur) ¹.
- 19 C'est cette lutte dans la construction du lien social sur le plan juridique et de l'estime sociale que nous pouvons observer dans les débats entourant les accommodements raisonnables où les groupes minoritaires cherchent à faire reconnaître par la population québécoise leur identité propre et leur définition de la bonne vie, alors que les Québécois dit « de souche » se questionnent sur cette demande de réciprocité se sentant eux-mêmes des êtres non reconnus, voire cherchant à se faire reconnaître au niveau plus large de la scène canadienne. Il devient alors pertinent de s'intéresser à cette « dissymétrie originaire qui se creuse entre l'idée de l'un et l'idée de l'autre » (Ricœur, 2005a, pp. 241-242) à travers l'étude des narratifs de soi d'individus ayant soumis un mémoire à la Commission Bouchard-Taylor, narratifs de soi qui ne sont pas indépendants des discours sociaux plus larges sur l'identité québécoise et des frontières entre groupes qui en découlent.
- 20 En effet, certains groupes minoritaires au Québec (nous pouvons par exemple penser aux Juifs, aux musulmans et aux Sikhs comme groupes nommés et objets de réflexion dans le rapport Bouchard-Taylor) ont fait des demandes de reconnaissance réciproque – qui ont fait l'objet des débats dans les journaux ayant mené à la Commission Bouchard-Taylor – puisqu'ils n'adhéraient pas au consensus moral de la société québécoise et exigeaient des

normes différentes pour élargir le champ des pratiques valides dans les relations sociales et permettre à nouveau l'approbation commune des attentes normatives (Honneth, 2003).

- 21 Or, ces demandes sont ancrées dans « l'insécurité culturelle » du Québec (Saez, 2004). En effet, la culture est un enjeu majeur au Québec en relation directe avec la sauvegarde de la langue française (comme matrice culturelle) dans un pays dominé par l'anglais : « la culture demeure au Québec un enjeu national quasi-biologique, étroitement lié au maintien et au développement de la culture d'ici de la langue française » (Lucier, 2009, p. 250). Les questions identitaires et nationales ne peuvent donc pas être reléguées aux oubliettes dans la politique culturelle du Québec, province qui s'affirme par rapport aux dynamiques canadiennes. Les demandes de reconnaissance des groupes minoritaires entrent donc en tension avec le consensus moral de la société québécoise sur la notion d'interculturalisme, à travers laquelle le Québec reconnaît la construction des relations sociales au sein de la province. Ces relations se doivent d'être basées sur un cadre civique commun qui montre la domination de la culture traditionnelle française sur les cultures des immigrants. Le cadre civique commun a pour fondement l'idée d'une société démocratique et plurielle dont la langue publique commune se doit d'être le français et où les groupes minoritaires doivent s'appropriier la culture québécoise tout en participant à l'enrichissement de son patrimoine. Ainsi, à travers la notion d'interculturalisme est réalisée une distinction entre la nation québécoise et les groupes minoritaires sous la forme d'une relation d'inclusion et d'exclusion à la fois ; l'on établit une distinction marquée entre le groupe majoritaire (les « Québécois de souche ») et les groupes minoritaires (les immigrants). Ces groupes minoritaires sont d'ailleurs appelés des communautés culturelles et sont définis comme toute communauté autre que celles des Amérindiens et des Inuits et celles d'origine française ou anglaise (Labelle, Rocher & coll., 2007). La notion d'interculturalisme se différencie donc du multiculturalisme canadien en étant une politique de contrôle identitaire plutôt qu'une politique de rencontre de l'altérité (Gignac, 1997).
- 22 Cette notion d'interculturalisme s'inscrit en effet en opposition à la « mosaïque canadienne » sous-tendue par le concept de multiculturalisme canadien duquel le Québec cherche à se détacher de façon à être reconnu comme une nation à part entière au sein du Canada. Le Québec se considère en effet comme un groupe minoritaire au sein du Canada majoritaire dont il cherche la reconnaissance. Le Québec participe donc à son tour à une demande de réciprocité. Cette idée est souvent mise en relation avec la notion de nationalisme par certains auteurs dont Raymond Breton pour qui le Québec tendrait vers l'idéal-type d'un certain nationalisme culturel, ethnique ou primaire, qui consiste à voir la société et les institutions comme étant fondées sur une unité culturelle (Breton, 1996). Il est donc question d'attachement symbolique à la nation par certains citoyens davantage que d'autres en fonction de leur ethnicité (groupe majoritaire des Québécois « de souche » *versus* les groupes minoritaires formés d'immigrants), ethnicité qui participe de processus d'inclusion et d'exclusion sociales. Cette forme de nationalisme est généralement centrée sur le maintien de l'intégrité culturelle et linguistique d'un État-nation (*Ibid.*, p. 348), ce qui concorde également en partie avec la vision d'Arjun Appadurai. Pour ce dernier, le nationalisme et l'ethnicité se nourrissent constamment l'un et l'autre. Les nationalistes mettent en place des catégories ethniques, qui, à leur tour, amènent les « exclus » à constituer des contre-ethnicités, qui, en temps de crise, sont mobilisées (demande de reconnaissance mutuelle) pour réclamer des contre-États fondés sur de nouveaux contre-nationalismes (Appadurai, 2001, p. 236).

- 23 C'est donc dans ce contexte de double reconnaissance mutuelle (par les immigrants et par les Québécois « de souche ») que s'inscrit notre question de recherche spécifique formulée comme suit : « Comment, à partir de la configuration et de l'interprétation de l'identité narrative, les acteurs établissent une frontière (formelle et substantielle) entre un "nous" et un "eux" afin de faire reconnaître dans les débats leurs différences, autrement dit leurs traits culturels spécifiques et de demander une certaine forme de réciprocité ? ».

Les mémoires de la Commission Bouchard-Taylor comme études de cas

- 24 Pour notre analyse, nous avons choisi trois mémoires qui ont été déposés et présentés aux audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor². Ces mémoires ont été sélectionnés parce qu'ils sont l'œuvre d'auteurs seuls³ qui ont abondamment recours à leur histoire personnelle afin de présenter leur point de vue dans le débat en cours, en s'identifiant en tant que membre du groupe majoritaire ou d'un groupe minoritaire. Les discussions de la commission portant sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, elles donnent l'occasion aux auteurs de statuer sur les compromis que le groupe majoritaire devrait faire ou non face aux demandes de groupes minoritaires, de nature ethniques et/ou religieux. De ce point de vue, ces textes constituent une opportunité privilégiée d'étudier la négociation de frontières internes et externes entre groupes majoritaires et minoritaires.
- 25 Nous analysons donc trois mémoires issus de divers forums régionaux et nationaux. Parmi les auteurs de ces mémoires, un est un homme et deux sont des femmes. L'un(e) est issu d'un groupe minoritaire et deux s'identifient au groupe majoritaire traditionnel. Ces mémoires ont été sélectionnés afin de refléter la diversité des auteurs qui ont déposé des mémoires à la commission, sans pour autant viser la représentativité de l'échantillon. Tout ceci est conséquent avec la méthodologie qualitative classique : « L'échantillon d'une enquête qualitative est donc "constitué à partir de critères de diversification, en fonction des variables qui, par hypothèse, sont *stratégiques pour obtenir des exemples* [souligné] de la plus grande diversité possible des attitudes supposées à l'égard du thème à l'étude" » (Michelat, 1975 dans Mayer & Ouellet, 1991, p. 452, emphase originale).
- 26 Notre échantillon est limité au nombre de trois, étant donné le type d'analyse en profondeur réalisé. En effet, la méthode d'analyse que nous avons privilégiée est l'approche narrative du discours. Cette approche vise, à travers une analyse fine des narratifs de soi, à comprendre comment sont mobilisés et actualisés les référents identitaires et les catégories sociales par les différents auteurs pour rendre compte de la dialectique entre le minoritaire et le majoritaire en racontant des événements vécus et, à partir de ces récits, présenter une option pour le « vivre ensemble » collectif au Québec.
- 27 Le premier mémoire que nous avons analysé est celui de Marc Bédard, un homme « blanc » natif de la région de Québec qui se définit comme « la 10^e ou 11^e génération pure laine francophone catholique » (Bédard, p. 1). Marc Bédard s'identifie comme faisant partie du groupe majoritaire.
- 28 Le deuxième mémoire que nous avons examiné est celui rédigé par Louise Fortin. Originaire de Montréal, Louise Fortin est une femme blanche à la retraite qui se définit comme étant « une simple citoyenne ayant œuvré auprès des immigrants ». Louise Fortin a occupé le poste de conseillère pédagogique à la formation continue dans une institution

collégiale située à Montréal pendant près de vingt ans et a été responsable des groupes de francisation des immigrants en collaboration avec le ministère de l'Immigration du Québec durant sept ans. Mme Fortin se définit également comme faisant partie du groupe majoritaire.

- 29 Le troisième mémoire à l'étude a été rédigé par Yara El-Ghadban, québécoise d'origine palestinienne, qui ne parlait pas français à son arrivée au Canada à l'âge de 13 ans. Elle est doctorante en anthropologie à l'Université de Montréal et s'identifie en tant que citoyenne « à part entière de cette belle province » (El-Ghadban, p. 2). Elle s'identifie au groupe minoritaire (qu'elle nomme les immigrants, ou les néo-québécois), mais elle tente, dans son mémoire, d'élargir la définition du groupe majoritaire afin de pouvoir en faire partie.

Noux/eux, qu'est-ce qu'un Québécois et quelles sont les possibilités d'être attaché à cette identité ?

- 30 D'abord, les terminologies « Québécois de souche » ou « Québécois d'origine » sont utilisées dans le narratif de soi de M. Bédard afin de s'identifier au groupe majoritaire en opposition avec les groupes minoritaires. Ces termes semblent renvoyer à ce que serait le « vrai » Québécois en fonction du temps passé dans la province, soit celui dont les ancêtres ont également vécu au Québec. M. Bédard, dans son mémoire, met fortement l'emphase sur ce point en se décrivant lui-même comme étant Québécois « pure laine » et « de souche » :

« [J]e suis sans doute la 10^e ou 11^e génération pure laine francophone catholique, d'ancêtres arrivés en 1664, donc un "Souche". Pour le dire ainsi, j'ai la mémoire de trois générations, la mienne, celle de mes parents et celle de mes grands-parents. Et cela est important. Bien que je n'aie vu en fait que la seconde moitié du XX^e siècle se dérouler devant mes yeux (et maintenant le début du XXI^e), la présence et le témoignage des deux générations qui immédiatement me précèdent m'offre une perspective d'une centaine d'années de ce qu'il en est de vivre au Québec » (Bédard, 2007, p. 1).

- 31 En termes de configuration, M. Bédard s'approprie le récit de ses ancêtres pour les faire siens. Il y a ensuite refiguration du réel, car ses possibilités d'être sont décuplées par le fait qu'il possède une « expérience de vie » élargie qui englobe celle de ses ancêtres. Cela le positionne réflexivement en tant que personne habilitée à porter un regard informé sur la situation du Québec et sa population. Cela le positionne aussi vers la reconnaissance par autrui de sa position privilégiée de « connaisseur de la culture » du groupe majoritaire.
- 32 De plus, M. Bédard, dans son récit, s'inscrit à la fois dans un processus d'inclusion et d'exclusion. Dans le monde du texte qu'il crée, il exclut les immigrants de ce qu'est être un « vrai » Québécois, c'est-à-dire un Québécois de souche. Il reconnaît toutefois que les immigrants sont des Québécois au sens plus large du terme, puisqu'ils sont des « autres membres de la communauté québécoise » (Bédard, 2007, p. 1). Ce faisant, il dresse une frontière externe entre lui-même et ces gens, les « autres membres » dont il a ignoré l'existence jusqu'à l'âge de quinze ans (*Ibid.*, p.1). La communauté québécoise serait donc composée à la fois de Québécois de souche qui forment le groupe majoritaire et d'individus qui ne sont « ni francophones, ni catholiques, ni de même couleur de peau ou de physionomies autres » (*Ibid.*) qui forment les différents groupes minoritaires.

- 33 À travers ce monde du texte déployé dans le mémoire de M. Bédard, nous pouvons également constater que ce dernier accorde des valeurs ou des caractéristiques précises au groupe majoritaire auquel il affirme appartenir : parler le français, être catholique d'origine et ne pas être des premières générations nées au Québec. Ainsi, dans son narratif de soi, M. Bédard cherche à faire reconnaître le groupe majoritaire auquel il appartient par rapport aux autres, les groupes minoritaires, qui eux, ne sont qualifiés que par la « non-possession » des caractéristiques du groupe majoritaire. Il semble ainsi qu'en période de débats sur ce qu'est l'identité québécoise, un membre du groupe majoritaire, habituellement ouvert, non limitatif et non décrit dans les études, ressent le besoin soudain de se définir, ce que permet la distanciation produite par la création du texte, qui doit être approprié par le lecteur. Cette définition du soi (individuel et collectif) s'effectue au détriment des groupes minoritaires communément particularisés et différenciés dans les études, qui deviennent, à l'inverse, généralisés dans ce monde du texte qui émerge des narratifs de M. Bédard. Les groupes minoritaires sont alors tous ceux qui ne sont pas Québécois « de souche » (catholique et canadienne-française), ce qui conditionne leurs possibilités d'être et de faire. Dans ce cas-ci il s'agit, par exemple, de limiter leur légitimité de se prononcer sur les règles devant régir le vivre ensemble de la société québécoise. De plus, contrairement à la majorité des études où le majoritaire n'est que rarement érigé « en objet d'analyse explicite » (Pietrantonio, 2000), ici, les valeurs du groupe majoritaire, tout comme celles des groupes minoritaires, sont érigées en objet d'études, bien que la supériorité du groupe majoritaire semble demeurer.
- 34 Louise Fortin, quant à elle, établit une distinction, au début de son narratif de soi, entre les Québécois d'origine (dont elle fait partie) et les immigrants (qu'elle a côtoyés dans son travail). Dans son texte, le Québécois d'origine sert à désigner le Québécois d'origine canadienne-française alors que le terme immigrant désigne les immigrants récents (Fortin, 2007, p. 3). La catégorie « immigrant » est alors uniformisée par le monde du texte déployé dans le narratif de Mme Fortin. Ceux qu'elle a rencontrés étaient « non-francophones scolarisés » (*Ibid.*). Mme Fortin participe conséquemment, à travers la configuration de son récit, à l'établissement de frontières entre ceux qui sont inclus sous le vocable Québécois et ceux qui en sont exclus malgré le fait qu'ils vivent dans la province québécoise. Elle effectue une dichotomie entre un « nous » (Québécois d'origine) et un « eux » (immigrants récents qui ne sont tout simplement pas Québécois), même si, pour elle, le terme « société québécoise » (ou « communauté québécoise » pour M. Bédard) inclut toutes les personnes qui vivent au Québec.
- 35 Puis, un peu plus loin dans son narratif de soi, Mme Fortin, lorsqu'elle parle de culture et de traditions, fractionne le groupe majoritaire, les Québécois, selon qu'ils sont des Québécois de souche ou des Québécois issus de l'immigration. Elle renégocie alors à nouveau les frontières créant un groupe majoritaire (Québécois de souche) et un groupe minoritaire (Québécois issus de l'immigration) dans le groupe majoritaire (Québécois en fonction d'un sentiment d'appartenance à l'identité québécoise dont les valeurs ne devraient pas être négociables) en opposition avec les immigrants récents, qui eux, ne semblent pas être Québécois : « dans une société plutôt individualiste comme la nôtre, les Québécois ont peu l'occasion de fréquenter des immigrants » (*Ibid*, p. 9) ; « les Québécois doivent manifester de l'ouverture quand les demandes [des immigrants] sont raisonnables » (*Ibid*, p.12). Les frontières sont donc plus ou moins inclusives dépendamment de la pertinence localement située de la distinction nous/eux (Poutignat & Streiff-Fenart, 2008). Les frontières qui définissent le groupe majoritaire, ainsi que les

possibilités d'être qui en découlent varient à l'intérieur même des mémoires en fonction des récits configurés par les auteurs.

- 36 Qui plus est, tout comme M. Bédard, Mme Fortin cherche à définir le Québécois d'origine et ses valeurs en se fondant sur sa propre expérience, dont la mise en récit et l'appropriation lui permettent de créer du sens en vue de propositions concrètes pour le vivre ensemble québécois. Dans son récit elle établit les frontières formelles et substantielles de ce qu'est être Québécois en mettant l'accent sur des traits spécifiques (Juteau, 2005). En fait, à partir de son narratif et donc de son expérience de vie refigurée, elle préconise l'intégration des immigrants dans une culture commune : la culture québécoise basée sur la langue française, l'égalité entre les hommes et les femmes et la laïcité. En se fondant sur l'interprétation de son vécu, elle affirme que ce n'est qu'en s'intégrant à cette culture et en développant un sentiment d'appartenance qu'il est possible de (vraiment) devenir Québécois (Fortin, 2007, p. 5) et d'ainsi passer d'un statut minoritaire à un statut majoritaire. Ce monde du texte est déployé par le récit qu'elle fait de son expérience de responsable des groupes de francisation des immigrants dans un collège. En effet, Mme Fortin rapporte, dans son récit, qu'elle ne reconnaît pas ses étudiants dans les débats actuels dans les médias, puisque ceux qu'elle a connus désiraient s'intégrer et participer au développement de la société québécoise (*Ibid*, p. 3). La distanciation produite par la configuration de son récit de vie, ainsi que l'appropriation de ce récit en parallèle avec les récits d'autrui dans les médias, lui permet de constater un écart d'interprétation. En résulte une tension dans sa refiguration du réel, alors que deux interprétations de la situation se confrontent. Elle réconcilie cette tension en utilisant sa propre expérience comme point d'appui afin de proposer des solutions concrètes aux situations décrites dans les médias. On voit donc concrètement ici le mécanisme par lequel les événements vécus, racontés et interprétés par les acteurs refigurent leur réel et leur permettent de s'inscrire dans une situation sociale. En ce qui a trait à la reconnaissance, Mme Fortin, tout comme M. Bédard, en déployant leur monde du texte, tentent de faire reconnaître leur expérience personnelle comme compétence de base afin de proposer des solutions aux débats. On décèle aussi un effort de spécification de la culture québécoise à travers ses composantes de base, ce qui témoigne d'un désir de reconnaissance de cette culture dans un contexte plus large. En effet, les tentatives de définition de ce qu'est un Québécois dans les narratifs de M. Bédard et Mme Fortin font écho au contexte politique plus large du Québec qui, comme nous l'avons mentionné précédemment, se retrouve en situation minoritaire par rapport au reste du Canada. Si le Québec doit préserver sa langue et sa culture et agit en tant que dominant par rapport aux minorités culturelles, c'est parce qu'il se sent menacé par son propre dominant, le Canada. Ce sentiment de menace est facilement observable dans l'utilisation de la notion d'interculturalisme au Québec, au détriment de la notion de multiculturalisme préconisé dans le reste du Canada et du monolithisme culturel des États-Unis à travers la notion de *melting pot* (Labelle, Rocher & coll., 2007).
- 37 Par ailleurs, il est intéressant de constater comment plusieurs des thèmes évoqués par M. Bédard et Mme Fortin sont négociés différemment par le narratif de Yara El-Ghadban, dans le troisième mémoire à l'étude. Mme El-Ghadban associe son histoire de vie à celle de « milliers d'autres immigrants devenus citoyens » (El-Ghadban, 2007, p. 2), en particulier en ce qui concerne l'appartenance au Québec, malgré des liens étroits entretenus avec le pays d'origine. Ce faisant, tout comme Mme Fortin, elle présente une vision quelque peu indifférenciée du groupe minoritaire « immigrants », tout en

admettant qu'ils aient des origines et des religions diverses. De plus, dans son mémoire, elle utilise fréquemment les expressions « Québécois » et « néo-Québécois » (*Ibid.*, p. 1), la deuxième lui servant à désigner tour à tour ses amis et les immigrants en général. Dans le monde du texte qu'elle déploie, il y a alors inscription d'une distinction parmi les Québécois (certains étant « néo », donc nouveaux).

- 38 Par contre, dans son narratif, Mme El-Ghadban s'identifie elle-même et identifie les membres de sa famille, ainsi que les immigrants en général, comme étant des citoyens du Québec. Selon son expérience de vie, mise en récit, refigurée et appropriée, l'appartenance au groupe majoritaire passe par cette citoyenneté et non pas par un héritage canadien-français, comme on le retrouve chez Mme Fortin et M. Bédard. Aussi, elle reconnaît au « Québec », et non aux « québécois de souche » le droit de préserver sa langue et cet héritage, s'associant ainsi subtilement à cet héritage, qui, bien qu'elle ne le partage pas, fait partie intégrante de la province de laquelle elle est une citoyenne engagée. Ce faisant, elle s'associe aussi à la lutte pour la reconnaissance de la culture du Québec, à laquelle elle peut participer même si elle ne partage pas nécessairement l'héritage québécois, en particulier linguistique. De plus, en adoptant un vocable plus neutre et englobant tel que « le Québec », Mme El-Ghadban évite de devoir tracer une frontière entre un groupe majoritaire et un groupe minoritaire (« de souches » vs immigrants). Elle tente de s'inscrire au-delà de l'asymétrie engendrée dans les rapports sociaux entre groupes majoritaires et minoritaires. On voit ici une tentative délibérée de refiguration du réel en fonction d'un idéal moral.
- 39 Qui plus est, Mme El-Ghadban utilise l'expression « de souche » pour renégocier ce que signifie faire partie de la majorité. En effet, dans son récit, elle utilise la formulation suivante : « la majorité des citoyens québécois de toutes les souches » (*Ibid.*, p. 5). Ce faisant, la frontière du groupe majoritaire est constituée par la possession de la citoyenneté, peu importe la « souche ». La frontière entre groupe minoritaire et majoritaire est ainsi redéfinie afin de l'inclure elle, ainsi que les « nouveaux » québécois, dans le groupe majoritaire. Bien qu'issus d'un groupe minoritaire, « les immigrants », par l'acquisition de la citoyenneté, entrent dans le groupe majoritaire, dont la définition est élargie. Les possibilités d'être et d'action sont donc redéfinies par ce monde du texte particulier émergeant du narratif de soi de Mme El-Ghadban. Notons cependant que dans ce monde du texte le groupe minoritaire devient implicitement constitué des immigrants et des réfugiés n'ayant pas encore obtenu leur citoyenneté. Le monde du texte ainsi déployé laisse donc place à un ou des groupes minoritaires, malgré une définition plus inclusive du groupe majoritaire. Mme El-Ghadban utilise ensuite cette majorité nouvellement définie avec ses souches diversifiées pour proposer de voir les accommodements raisonnables non pas comme des « tentatives d'isolation, mais plutôt d'intégration » (*Ibid.*, p. 11). Encore une fois les possibilités d'être et de faire sont redéfinies en fonction d'un idéal moral et social, produit ici de façon délibérée.
- 40 Mme Fortin abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme : « on peut dire que *quand on se définit soi-même comme Québécois, c'est qu'on l'est, quelle que soit notre origine* [souligné]. C'est une question de sentiment d'appartenance et ce sentiment n'est pas réservé aux Québécois d'origine. D'ailleurs le Québec s'est créé avec des Amérindiens, des Français, des Anglais auxquels se sont ajoutées différentes vagues d'immigration » (Fortin, 2007, p.5, emphase originale). Dans le monde du texte ici déployé par Mme Fortin, il est possible d'être Québécois peu importe son origine, même s'il y a tout de même des « Québécois d'origine ». On pourrait croire qu'il s'agit ici de revenir à l'idée du Québécois de souche –

majoritaire et généralement peu défini dans les études puisque pris pour acquis – mais Mme Fortin ouvre en quelque sorte cette « boîte noire » en décrivant dès la phrase suivante, les origines diverses qu'avaient les Québécois dès les débuts. D'une part, on assiste ici à une complexification de la définition du groupe majoritaire (au lieu d'être implicitement unifié et homogène, il a diverses origines). D'autre part, on voit que par ce récit des origines diverses du groupe majoritaire, Mme Fortin ouvre des possibilités d'être très positives pour le groupe minoritaire « immigrants ». Ainsi, au lieu d'établir des frontières, le récit de Mme Fortin, tout comme celui de Mme El-Ghadban, montre leur perméabilité, afin de permettre « à travers le temps » (Fortin, 2007, p. 5) aux immigrants d'intégrer le majoritaire. Mme Fortin demeure cependant très prudente dans son ouverture puisqu'elle décrit, dans les phrases suivantes, la difficulté pour les immigrants de s'identifier à « l'histoire du Québec à ses débuts » (*Ibid.*, p. 5), cristallisant cette histoire autour de certains traits spécifiques tels que la religion catholique et la préservation de la langue française. On assiste donc à une oscillation dans l'établissement des frontières dans les mondes du texte déployés dans les récits. Cette oscillation vise à permettre l'inclusion dans le groupe majoritaire, mais sous certaines conditions et seulement après l'acquisition d'un sentiment d'appartenance et une adhésion à certaines valeurs immuables.

- 41 Qui plus est, Mme El-Ghadban elle-même revient à l'occasion à une définition du groupe majoritaire plus proche de celle que l'on retrouve chez Mme Fortin et M. Bédard, lorsqu'elle affirme : « Cette pluralisation de l'éducation devrait et pourrait se faire tout en continuant de mettre de l'avant le français et le patrimoine québécois en tant qu'éléments constitutifs de l'identité de la majorité » (El-Ghadban, 2007, p. 13), traçant à nouveau une frontière entre les Québécois et les néo-Québécois. Tout comme dans le mémoire de Mme Fortin, on voit ici aussi que selon la situation les frontières sont plus ou moins inclusives, tout dépendant de la pertinence contextuelle de la distinction nous/eux (Poutignat & Streiff-Fenart, 2008).
- 42 Cette refiguration du réel, produite par les récits qui constituent les mémoires de M. Bédard et de Mme Fortin, s'inscrit nécessairement dans des processus de hiérarchisation et de différenciation sociales entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires (Pietrantonio, 2005 ; Juteau, 2005) ou entre établis et exclus au sens d'Elias (1997). Par exemple, en mettant en récit une expérience vécue : « lorsque je prenais le métro » (Bédard, 2007, p. 2), M. Bédard établit une séparation entre les « ethniques » qui travaillaient dans les usines et prenaient le métro vers le nord de la ville de Montréal et les « têtes blanches qui s'en allaient travailler dans les bureaux cossus du centre-ville » et qui prenaient les trains vers le sud de la ville de Montréal (Bédard, 2007, p.3). Dans son récit, il établit une hiérarchie entre les ethnies associées aux usines, à la pauvreté, à la femme devant travailler de longues heures et les blancs, plus riches, généralement des hommes, qui travaillent au centre-ville de Montréal; le groupe majoritaire est supérieur aux groupes minoritaires pour M. Bédard.
- 43 Si le récit de M. Bédard infériorise d'abord et avant tout les groupes minoritaires au niveau économique et éducationnel, c'est moins le cas au niveau culturel, car dans son récit il établit une critique du mode de vie des Québécois d'aujourd'hui, à son avis « trop centrés sur la consommation » et trop « individualistes et froids » (Bédard, 2007, p. 8). Les Québécois de souche ne seraient alors « pas mieux » que les autres membres de la communauté québécoise : « on se demande vraiment pourquoi on fait tant de cas des femmes qui veulent se voiler, si l'on songe à ces autres formes de voiles que nous

choisissons de plein gré [lunettes soleil et pare-brises teintés] » (*Ibid.*, p. 10). Ce faisant, le monde du texte déployé ici rabaisse le groupe majoritaire au niveau du groupe minoritaire, sans toutefois lui faire subir l'infériorisation par rapport à ce groupe. Le groupe minoritaire ne peut donc pas, dans cette configuration particulière, avoir un rapport de force avantageux. Il est soit infériorisé, soit utilisé pour rabaisser le groupe majoritaire, qui lui, bien qu'infériorisé, n'est jamais le groupe inférieur.

- 44 Louise Fortin effectue également dans son récit, bien que plus implicitement que M. Bédard, une hiérarchisation et différenciation sociale entre groupe majoritaire et groupes minoritaires lorsqu'il est question de valeurs culturelles. En fait, on comprend que pour cette dernière, les valeurs associées à l'identité québécoise se doivent d'être sur un piédestal par rapport aux valeurs des nouveaux immigrants qui doivent s'intégrer à la culture québécoise : « mais on peut penser que la priorité de la langue française, l'égalité entre les hommes et les femmes et la laïcité constituent des zones particulièrement sensibles. Il m'apparaît évident que toute atteinte à ces valeurs sera source de confrontations et que nous avons le devoir de les défendre » (Fortin, 2007, p. 4) ; « la femme qui porte le *niqab* n'a aucune intention de s'intégrer, je ne vois pas pourquoi l'on ferait un accommodement » (*Ibid.*, p. 10). Ces extraits montrent la hiérarchisation des valeurs réalisée par l'auteure, les valeurs québécoises ayant préséance. Elle minimise toutefois la hiérarchie qu'elle effectue en affirmant que la culture québécoise est évolutive et que les Québécois issus de l'immigration participent à sa transformation historique, ayant également certaines bonnes valeurs pouvant être intégrées à la société québécoise.

Actualisation du cadre normatif majoritaire et lutte pour la reconnaissance

- 45 Afin d'explicitier une partie du malaise en cours concernant la religion dans la sphère publique, Mme El-Ghadban effectue une critique du majoritaire en ayant recours à un terme fréquemment utilisé au Québec, celui de laïcité :

« Sur le plan local, au Québec, la laïcité a vécu une transformation importante [souligné] : longtemps considérée comme une conséquence parmi d'autres de la Révolution Tranquille et l'un des signes de la modernité, la laïcité a été "élevée" au niveau de "référence identitaire" [souligné] et de valeur fondamentale de l'identité québécoise contemporaine au même titre que la langue. Cette transformation rend la négociation d'ajustements concertés et le recours aux accommodements raisonnables plutôt difficiles [souligné] et controversés puisqu'ils sont perçus désormais comme étant des pratiques qui remettent en question un pilier de l'identité de la majorité et non plus comme des protocoles de négociation sur certaines différences culturelles » (El-Ghadban, 2007, pp. 6-7, emphases originales).

- 46 Dans ce narratif mettant en scène la société québécoise dans son ensemble, Mme El-Ghadban propose une interprétation de la situation entourant l'évolution de l'usage du terme « laïcité ». Ce faisant, elle critique le majoritaire en ayant recours à ce qu'elle considère être son cadre normatif, c'est-à-dire la laïcité et la langue française en tant que valeurs fondamentales de l'identité québécoise. L'usage du terme « Révolution Tranquille » peut aussi être considéré comme un élément du cadre normatif québécois, puisque ce terme est partie intégrante de l'imaginaire collectif afin de décrire l'effritement de « la mainmise de l'Église catholique » sur la société québécoise entre les années 1960 et 1975, à travers la « laïcisation accélérée des structures dirigées par

l'Église » (Therrien, dans Lefebvre, 2005, p. 75). La laïcité est alors passée d'une valeur partagée par certains Québécois à une règle à suivre dans l'espace public ; elle a été constituée en norme sociale. Comme l'énoncent Albert Bastenier (2004) et Danielle Juteau (2005), autant les membres des groupes majoritaires que des groupes minoritaires s'inscrivent inévitablement dans un cadre normatif à partir duquel ils donnent un sens à leurs actions (leurs conduites, leurs jugements, leurs opinions), bien que ce cadre normatif soit résultant de la naturalisation de catégories socialement construites par les groupes majoritaires. Ainsi, Mme El-Ghadban n'a d'autre choix que d'avoir recours au cadre normatif du majoritaire même si elle veut paradoxalement effectuer une critique de ce dernier. Elle est contrainte par un cadre normatif qui n'est pas celui des minoritaires et qui structure et oriente sa façon de se raconter, de se définir et de défendre une position dans le débat en cours. Par contre, le modèle de l'identité narrative nous permet de voir comment le cadre normatif peut être négocié et ré-actualisé dans la configuration et l'interprétation des narratifs. En racontant des récits de soi afin d'appuyer et d'illustrer ses propos, Mme El-Ghadban a recours à des signes issus de la culture et du cadre normatif dans la configuration de ses récits qui conditionnent son expérience dans sa version narrative. La distanciation est ici effectuée entre elle et son expérience de vie, qui se voit racontée au moyen du cadre normatif. Par contre, la spirale herméneutique nous indique également qu'il y a appropriation à travers l'acte de lecture et d'interprétation. Autrement dit, on négocie la signification de cette expérience de vie et du cadre normatif qui la conditionne, on effectue une compréhension qui est proprement nôtre et on détermine ce que tout ceci veut dire *pour nous*, en fonction de nos valeurs et de nos attentes. Le cadre normatif peut donc être négocié et actualisé grâce à la configuration et à l'interprétation des narratifs de soi.

47 À titre d'exemple plus précis, Mme El-Ghadban, dans son mémoire, cherche à montrer l'intégration des musulmanes à la société québécoise à partir d'un narratif identitaire :

« Dans la vie d'une jeune musulmane, comme dans la vie de n'importe quelle fille, arrive un moment où elle s'interroge sur son identité, sa sexualité. Bien que je sois élevée dans une famille non-pratiquante, j'étais curieuse comme toutes les filles de mon âge et je voulais essayer le *hijab* (voile). Mes parents, comme n'importe quels parents raisonnables, ont voulu d'abord comprendre pourquoi le *hijab* m'intéressait. Convaincus de mes intentions, surtout connaissant ma curiosité et mon désir de tout découvrir par moi-même, ils ont accepté que je l'essaie. Curiosité satisfaite, je l'ai porté quelques jours et je l'ai enlevé ensuite. C'était un bel apprentissage pour moi, car j'ai été sensibilisée à d'autres possibilités de vivre mon identité féminine. Cela n'a fait que me rapprocher de mes amies pratiquantes sans pourtant que cela me mène à pratiquer » (El-Ghadban, 2007, p. 8).

48 En faisant le récit de sa propre expérience du voile islamique, elle tente de montrer comment la décision du port du voile est une étape normale dans la vie d'une jeune musulmane, tout comme dans la vie de *n'importe quelle jeune fille*. Le sens de cette expression revient deux fois, alors que deux phrases plus loin elle affirme qu'elle était curieuse *comme toutes les filles* de son âge. Ici on comprend qu'elle veut dire comme toutes les jeunes filles *québécoises*. Ainsi, la répétition dans le récit vise à rendre banal et normal l'essai du port du voile, à titre d'une expérience d'adolescente qui commence à faire des choix d'adulte. La configuration du récit intègre des éléments du cadre normatif majoritaire (ici la curiosité et le questionnement à l'âge adolescent et le port du voile comme trait marquant de la pratique de l'islam), mais donnera probablement lieu à de nouvelles interprétations pour le lecteur. Ce dernier pourrait potentiellement s'approprier ce récit en se remémorant ses découvertes adolescentes et ses choix

vestimentaires et spirituels, n'y voyant rien de plus qu'une expérience « normale » et légitime dans le cadre de vie québécois.

- 49 Mme El-Ghadban décrit aussi dans son texte comment les jeunes musulmanes négocient leur identité féminine en conciliant « occidentalité et islamité » (El-Ghadban, 2007, p. 8) ; elle affirme que les musulmanes ont une « expérience proprement québécoise du port du voile » (*Ibid.*, p. 8) et que ce geste ne doit pas être associé à une dérive islamiste où les femmes sont soumises et exclues de l'espace public. Ainsi, en partant de son expérience personnelle, elle se projette dans une situation fictive et affirme qu'elle ne voudrait pas être obligée de refuser à sa fille le port du voile en lui disant : « Non, mieux pas, tu seras moins Québécoise » (*Ibid.*). Ce faisant, elle récupère les préjugés associés au port du voile pour les actualiser à la lumière d'une lecture différente. Elle propose par son récit que l'on peut être proprement québécoise et porter le voile, que cela relève d'un choix individuel à l'aune de l'accession de l'adolescente à l'âge adulte, un choix qui n'est pas conditionné par une exclusion ou une domination de la femme propre à une culture ou une religion. Le monde du texte ainsi déployé par son narratif propose des possibilités d'être et d'action proprement « québécoises » pour la jeune fille qui décide de porter le voile. Par son récit, elle se distancie en quelque sorte du groupe majoritaire des « Québécois de souche » qui méconnaissent les dynamiques socioculturelles de l'islam associées au port du voile. En défendant ce geste identitaire, elle utilise le vocabulaire même du groupe majoritaire qu'elle critique. Elle n'a d'autre choix que de parler dans les mots du groupe majoritaire, ne serait-ce que pour s'en détacher. Toutefois, le cadre normatif du groupe majoritaire est négocié et actualisé à la lumière d'une expérience personnelle, ce qui vient enrichir sa compréhension potentielle de nouvelles significations pour tout lecteur du récit de Mme El-Ghadban.
- 50 En traitant d'une islamité qu'elle affirme être « proprement québécoise », Mme El-Ghadban tente d'élargir le cadre normatif majoritaire pour y inclure des éléments provenant du minoritaire ; elle cherche à renégocier les frontières entre groupes majoritaires et groupes minoritaires de façon à ce que l'islamité ne soit plus un trait spécifique marquant de l'Autre. En effet, selon Albert Bastenier (2004) et Danielle Juteau (1999), la distinction entre les groupes majoritaires et minoritaires est toujours réalisée en fonction de certains traits spécifiques pouvant varier en fonction de la contingence historique. Ici, l'islamité semble vue inéluctablement comme un trait associé au groupe minoritaire puisque ne s'inscrivant pas dans l'évolution religieuse québécoise du catholicisme à la laïcité. Mme El-Ghadban vise à renverser cet état des choses à travers son récit de soi. Elle lutte pour une reconnaissance de l'islamité comme un élément potentiellement légitime et acceptable du majoritaire. Ce faisant, elle crée et recrée le lien social, lien qui, selon Paul Ricœur, se construit dans la lutte pour la reconnaissance et la pratique du compromis (Ricœur, 2005b).

Conclusion

- 51 Dans cet article nous avons montré par quels mécanismes les individus, à partir de leur narratifs de soi racontés et interprétés, négocient et ré-actualisent les frontières entre groupes majoritaires et minoritaires. Au gré de l'évolution des récits et des demandes de reconnaissance des auteurs ainsi que des positions qu'ils présentent dans leur mémoire, les frontières entre majoritaires et minoritaires fluctuent, (Poutignat & Streiff-Fenart 2008) et produisent de nouvelles possibilités d'être et d'action pour les différents groupes

créés discursivement à travers la configuration et l'interprétation des récits. Une approche de type micro telle que celle que nous avons adoptée permet d'aller en détail dans l'analyse des textes et permet de sonder en profondeur un phénomène. Cela était le but avoué de cette étude, qui visait à comprendre l'établissement des frontières du point de vue de l'agentivité de l'acteur, qu'il soit l'auteur et/ou le lecteur des narratifs identitaires. Ces frontières ainsi créées à travers des processus d'inclusion et d'exclusion nous ont permis d'observer comment une dichotomie entre un eux et un nous ou entre « établis » et « marginaux » ou « étrangers » est construite dans des narratifs de soi et porte à conséquence dans la compréhension collective du vivre ensemble. En ce sens, la reconnaissance du minoritaire par le majoritaire à travers la configuration et l'interprétation de récits identitaires impliquerait une reconfiguration des liens affectifs, juridiques et moraux qui forment le cadre normatif des sociétés.

- 52 Par ailleurs, nous croyons utile d'ajouter quelques mots sur la subjectivité du chercheur impliqué dans la recherche scientifique. En tant que femmes blanches québécoises s'identifiant au groupe majoritaire de notre étude, nous reconnaissons que cette position sociale a forcément influencé notre interprétation des trois mémoires étudiés. Comme le dit Linda Alcoff, toute réflexion scientifique sur un texte et ses effets est ancrée dans une contingence historique, économique, culturelle et sexuelle (Alcoff, 1991-1992, p. 29). En ce sens, la lecture de ces textes et le fait de « les faire parler » (*Ibid.*) dans cet article scientifique contribue à une refiguration du réel au sens de Paul Ricœur (1990), pour nous-mêmes ainsi que pour chacun de nos lecteurs. Il faut donc tenir compte de cette subjectivité inhérente au travail sociologique pour apprendre à parler pour les autres et ce, sans oublier d'évaluer les effets de cette prise de parole sur autrui (Alcoff, 1991-1992).
- 53 Pour conclure, dans cet article nous avons suggéré qu'il peut être pertinent d'avoir recours, pour l'analyse sociologique, à un cadre conceptuel fondé sur Paul Ricœur qui met l'accent sur l'agentivité de l'acteur dans la création de mondes du texte qui servent éventuellement à construire une réalité intersubjective pour les acteurs impliqués (Ricœur, 1990). Les possibilités d'être qui en découlent contribuent à refigurer les réels des individus et portent à conséquence en ce qui a trait aux identités ainsi créées et aux actions qui sont ensuite perpétrées sur la base de ces identités. Ainsi, dans des recherches subséquentes nous pensons qu'il serait éventuellement intéressant d'aller plus loin dans l'utilisation de ce cadre théorique, en particulier en ce qui a trait à l'analyse de la mise en intrigue individuelle et conjointe (c'est-à-dire créée dans l'interaction) et de la négociation des rôles sociaux qui en découlent (Czarniawska, 1997) à travers la refiguration. Ce type d'analyse, surtout utilisé dans le domaine de la communication organisationnelle et qui a recours à un type de données différent (groupes de discussions, et observations ethnographiques, entre autres) pourrait potentiellement être développé plus spécifiquement dans une perspective essentiellement sociologique.

BIBLIOGRAPHY

- ALCOFF L. (1991-1992), « The Problem of Speaking for Others », *Cultural Critique*, n° 20, Hiver, pp. 5-32.
- APPADURAI A. (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Éditions Payot.
- ARISTOTE (1996), *Poétique*, Paris, Éditions Gallimard.
- BASTENIER A. (2004), *Qu'est-ce qu'une Société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BÉDARD M. (2007), *S'accommoder de la culture québécoise*, Mémoire présenté aux audiences publiques de la commission Bouchard-Taylor.
- BRETON R. (1996), « From Ethnic to Civic Nationalism: English Canada and Quebec », dans HUTCHINSON J. & A. D. SMITH (dir.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 349-355.
- BRUNER J. (1991), The Narrative Construction of reality, *Critical Inquiry*, n° 18, pp. 1-21.
- CHENEY G. (1991), *Rhetoric in an Organizational Society. Managing Multiple Identities*, Columbia, University of South Carolina Press.
- CZARNIAWSKA B. (1997), *Narrating the Organizations: Dramas of Institutional Identity*, Chicago, University of Chicago Press.
- EL-GHADBAN Y. (2007), *Vivre le « je me souviens » au pluriel*, Mémoire présenté aux audiences publiques de la commission Bouchard-Taylor.
- ELIAS N. (1997), *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Éditions Fayard.
- FORTIN L. (2007), *La Vraie réalité des immigrants*, Mémoire présenté aux audiences publiques de la commission Bouchard-Taylor.
- GANS H. (1996 [1979]), « Symbolic Ethnicity », dans HUTCHINSON J. & A. D. SMITH (dir.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 146-155.
- GUILLAUMIN C. (1972), « Majoritaires et minoritaires » (pp. 83-92) ; « La catégorisation (analyse statique) » (pp. 161-184) ; « La catégorisation (analyse de processus) » (pp. 185-198), dans *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Éditions Mouton.
- HALL S. (1993), « Cultural Identity and Diaspora », dans WILLIAMS P. & L. CHRISMAN (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Harvester Wheatsheaf Editions, pp. 392-403.
- HONNETH A. & N. FRASER (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso Editions.
- JUTEAU D. (1999), *L'Ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- JUTEAU D. (2005), « Ethnicity », dans HARRINGTON A., MARSHALL B. & H. P. MULLER (dir.), *Routledge Encyclopedia of Social Theory*, pp. 1-12.

- JUTEAU D. (2008), « Multicultural Citizenship Beyond Recognition », dans ISIN E. (dir.), *Recasting the Social in Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press.
- LABELLE M. (2005), « Les enjeux de la reconnaissance de la diversité dans l'espace national québécois : exclusion et incorporation segmentée ? », dans BOUCHER J. & J. Y. THÉRIAULT (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales*, Québec, Les Presses universitaires du Québec, pp. 27-47.
- LEFEBVRE S. (2005), *La Religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- LUCIER P.. (2009), « Les politiques culturelles : d'hier à demain », dans AUDET C. & D. SAINT-PIERRE (dir.), *Tendances et défis des politiques culturelles : analyses et témoignages*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 241-252.
- MAYER R. & F. OUELLET (1991), *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Québec, G. Morin Éditeur.
- PIETRANTONIO L. (2000), « Une dissymétrie sociale : rapports sociaux majoritaires/minoritaires », *Bastidiana*, n° 29-30, janvier-juin, pp. 151-176.
- PIETRANTONIO L. (2002), « Who is "we"? An Exploratory Study of the Notion of the "Majority" and Cultural Policy », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 34, n° 3, pp. 142-156.
- PIETRANTONIO L. (2005), « Égalité et norme : pour une analyse du majoritaire social », *Mots. Les langages du politique*, n° 78, juillet, pp. 117-127.
- PIOVANO D. H. (1986), *From Epistemology to Ontology: the Hermeneutic circle of Difference and Identity in the Thought of Paul Ricœur*, Thesis presented for the degree of Ph.D. in the Department of Modern Languages of The University of Strathclyde Glasgow.
- POUTIGNAT P. & J. STREIFF-FENART (2008), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Éditions Quadrige.
- RICŒUR P. (1986), *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil.
- RICŒUR P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- RICŒUR P. (2004, 2005a), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Gallimard.
- RICŒUR P. (2005b), « Devenir capable, être reconnu », *Esprit*, n° 7, juillet.
- SAEZ G. (2004), « Le modèle culturel français face à la mondialisation », dans SAEZ G. (dir.), *Institutions et vie culturelle*, Paris, La Documentation française, pp. 119-123.
- TAÏEB O. et al. (2005), « Les histoires de toxicomanes : intérêt de la notion d'identité narrative de Ricœur dans les addictions », *L'évolution psychiatrique*, n° 70, pp. 755-769.

NOTES

1. Le propre de notre article n'est pas de réaliser une revue de littérature sur la notion de reconnaissance, mais bien de montrer que les différents mémoires de la Commission Bouchard-Taylor s'inscrivent dans le contexte plus large des luttes de reconnaissances des Québécois « de souche » comme groupe à la fois majoritaire et minoritaire en regard du reste du Canada, luttes qui ont un impact sur l'établissement de frontières fluctuantes dans la catégorisation d'un « nous » et d'un « eux ». Notre traitement du concept de reconnaissance ne se veut donc en aucun point ni exhaustif, ni l'objet central de ce présent article. Faute de place, nous regrettons de ne pas être en mesure de traiter d'autres travaux phares sur la notion de reconnaissance, nous

pensons notamment aux travaux de Nancy Fraser (reconnaissance et redistribution), de Charles Taylor (politique de la reconnaissance), de Marcel Mauss (don et contre-don) ou de Luc Boltanski et Christian Thévenot (justification et grandeurs).

2. Au total, 22 forums régionaux (ayant attiré 3423 personnes au total) et quatre forums nationaux (tenus à Montréal) ont été organisés. Qui plus est, plus de 900 mémoires ont été soumis à la Commission.

3. Alors que la majorité des mémoires présentés devant la commission étaient l'œuvre de collectifs d'auteurs ou d'institutions, ces mémoires ont un auteur unique qui parle au « je ».

ABSTRACTS

In this article we explore the social dimension of individual identity as made visible through processes of social differentiation. These processes allow for the creation, the reproduction and the transformation of boundaries between minority and majority groups. By the establishment of boundaries, differences are created between these groups and are used as symbolic resources by individuals negotiating their subjectivity. Paul Ricœur's narrative identity is used as a conceptual framework to look at this permanent negotiation of boundaries and to give an understanding of this process from the perspective of individual's agency. To demonstrate the potential of this conceptualization, we analyze memoirs presented at the Bouchard-Taylor commission, a public hearing on cultural minorities held in Quebec in 2007 and 2008.

Cet article explore l'identité individuelle comme ayant une dimension sociale fondamentale à travers les processus de différenciation et de hiérarchisation sociale qui permettent la création, la reproduction et la transformation des frontières entre groupes majoritaires et minoritaires. Ces frontières rendent opératoires les différences entre les groupes gérées comme ressources symboliques à partir desquelles les individus négocient leur subjectivité. Nous proposons que la notion d'identité narrative de Paul Ricœur permet de voir cette négociation à l'œuvre et de comprendre l'établissement des frontières du point de vue de l'agentivité de l'acteur. Nous en faisons la démonstration en analysant des extraits de la commission Bouchard-Taylor, une consultation sur les minorités culturelles qui a eu lieu au Québec en 2007 et 2008.

La identidad narrativa como un proceso de negociación de las fronteras entre los grupos mayoritarios y minoritarios

En este artículo exploramos la dimensión social de la identidad individual, que consideramos fundamental, a través de los procesos de diferenciación y de jerarquía social. Estos procesos permiten la creación, la reproducción y la transformación de las fronteras entre los grupos mayoritarios y minoritarios. En la formación de fronteras, movilizadas como recursos simbólicos, se operan las diferencias entre estos grupos a partir de las cuales los individuos negocian su subjetividad. La teoría de la identidad narrativa de Paul Ricœur nos permite ver esta negociación en acción y comprender el establecimiento de las fronteras desde la perspectiva del agenciamiento [*agency*] del actor. La demostración de nuestra conceptualización se basa en un análisis de algunos extractos de la consultación pública de la comisión de investigación Bouchard-Taylor sobre las minorías culturales en Quebec, desarrollada durante los años 2007 y 2008.

INDEX

Mots-clés: identité narrative, frontière, hiérarchisation sociale, Paul Ricoeur, minoritaire, majoritaire, Québec

Keywords: narrative identity, boundary, social hierarchization, Paul Ricoeur, in minority, in majority, Quebec

AUTHORS

MARIE-FRANCE VERMETTE

Étudiante au doctorat en sociologie, Université d'Ottawa, Canada - mverm083@uottawa.ca

JOËLLE BASQUE

Étudiante au doctorat en communication et chargée de cours, Université de Montréal, Canada - joelle.basque@umontreal.ca