

Bouchard-Taylor à l'UNESCO : ambivalences interculturelles et clarifications transculturelles

Afef Benessaïeh et Patrick Imbert
Version finale : 17 octobre 2010 (8671 mots)

Publié dans Klaus Ertler, Stewart Gill, Susan Hodggett et Patrick James, dirs., *Canadian Studies : The State of the Art/Études canadiennes : Questions de recherche*. Francfort : Peter Lang, mai 2011, pp. 393-414.

Les cultures ne sont pas des entités autonomes ou statiques. (...) Comme les personnes humaines, les cultures n'existent qu'en relation les unes avec les autres. (UNESCO 2009b : 9)

Ce n'est pas parce qu'une communauté accueille des étrangers, consent à leurs différences, même à leurs opacités, qu'elle se dénature ou risque de périr. Elle s'augmente au contraire, et se complète ainsi. Elle donne de l'éclat à ce qu'elle est, à ce qu'elle a, comme à ce qu'elle devient, et elle offre cet éclat qui de s'offrir reçoit. (Glissant et Chamoiseau 2007 : 20)¹

Les travaux de la Commission Bouchard Taylor (2007-2008) sur les défis que pose la diversité ethnoculturelle croissante dans la société actuelle font partie d'une mouvance plus globale de réflexions théoriques et politiques sur le multiculturalisme dans le monde. Ainsi, le plaidoyer des commissaires pour le modèle d'*interculturalisme* québécois (Bouchard et Taylor 2008), qu'ils contrastent au multiculturalisme canadien, n'est pas sans rappeler les analyses avancées tout aussi récemment par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture sur le devenir de la diversité culturelle dans un monde globalisé (UNESCO 2009a et 2009b). Or l'*interculturalisme* prôné par les commissaires comme les experts ayant orienté les travaux de l'UNESCO intrigue par la trop grande élasticité, voire la surprenante imprécision, des phénomènes qu'il prétend désigner. Parfois il est défini comme la relation entre personnes et communautés issues de cultures fondamentalement distinctes, et parfois il est plutôt employé pour désigner la polyvalence et le dynamisme continu des identités culturelles qui participent de plusieurs cadres culturels à la fois. Dans la première version, l'*interculturalisme* renvoie à l'idée de la séparabilité et la stabilité des cultures. Dans la seconde version, il évoquerait davantage la relationalité comme la transformation des cultures. Il s'agit en somme de deux représentations pour le moins contrastées de la notion même de «culture»: la

¹ L'extrait se termine ainsi : (...) « Il y a tant de présences dans une ronde de tambours, tellement de langues dans un chœur de reggae ou dans une phrase de Faulkner, tellement d'archipels dans une volée de jazz. Et combien d'énormes rires de libération, de jubilation, quand tout cela se rencontre. » (Glissant et Chamoiseau 2007 : 20)

première renvoyant effectivement à l'interculturel; la seconde amenant plutôt à quelque chose de sensiblement distinct, le transculturel. En fait, et c'est ce que nous verrons ici, si le rapport de la Commission Bouchard-Taylor constitue un document de grande qualité pour mieux réfléchir aux enjeux du vivre ensemble dans la diversité ethnoculturelle, il est cependant un texte bien plus ambivalent qu'il n'y paraît de prime abord, proposant simultanément la préservation du caractère culturel distinctif québécois (l'interculturel), et la valorisation de sa transformabilité dans un projet de société ouvert sur le monde (le transculturel).

L'ambivalence du rapport de la Commission Bouchard-Taylor est par ailleurs similaire à celle que l'on retrouve également dans les travaux actuels de l'UNESCO sur les mêmes questions. Dans sa préparation, le dernier rapport annuel de l'UNESCO *Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel* a fait appel à l'expertise de nombreux chercheurs et universitaires en sciences sociales (UNESCO 2009a). On compte notamment parmi ceux-ci des consultations spéciales avec le philosophe politologue Charles Taylor, celui-là même aussi commissaire en 2007-2008 pour la Commission sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (la Commission Bouchard-Taylor), ainsi qu'avec les sociologues culturels internationaux Néstor García Canclini, Homi Bhabha ou Arjun Appadurai (ce dernier figurant par ailleurs dans le Comité consultatif de 15 experts réunis pour orienter ce rapport). Il ressort à la lecture attentive de ce rapport que si le concept d'interculturalisme, entendu comme *mise en relation entre cultures considérées comme des entités stables nettement différenciées*, y est omniprésent, celui de transculturalisme, que nous concevons comme *l'entrelacement continu entre formations culturelles considérées comme des entités relationnelles et changeantes*, imprègne également les analyses et recommandations offertes dans ce rapport. Le constat vaut aussi pour *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, rapport de la Commission Bouchard-Taylor publié en 2008, qui emploie explicitement à seulement quelques reprises le terme de « transculture », mais dont les propos prônant un interculturalisme réaffirmé (au Québec), regorgent néanmoins de considérations transculturalistes qui suggèrent minimalement que des clarifications conceptuelles s'imposent. L'objectif principal de ce chapitre est donc de proposer de telles clarifications, de manière à relire depuis une perspective transculturelle les développements offerts dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, et pour montrer que lorsqu'ils invoquent l'interculturalisme, les auteurs désignent en fait une gamme hautement diversifiée de processus socioculturels échappant largement au concept auquel ils les lient. La relecture (ou double-lecture) proposée offrira donc, en deuxième objectif, une interprétation alternative des travaux de la Commission suggérant notamment la finesse théorique et pratique de la perspective transculturaliste pour agilement capter la multiplicité active et complexe des identités culturelles à l'ère de la « glocalisation » comme de la pluralisation culturelle accrue des sociétés.

1. Le trans, le multi et l'inter : notes conceptuelles

Quelques considérations de départ s'imposent. Nous avons dans d'autres textes déjà défini les termes de multiculturalisme, interculturalisme et transculturalisme (Benessaïeh 2010a; 2010b; Benessaïeh 2011; Benessaïeh et Imbert 2010; Imbert 2010). Rappelons

simplement que pour nous, le premier terme plus descriptif ou programmatique s'inscrit dans une perspective pluraliste de cohabitation (juxtaposée) des différences, le second terme pose une dynamique à la fois dualiste et différencialiste sur les cultures, le dernier terme propose enfin un regard transformiste et relationnel voulant qu'il soit malaisé d'isoler nettement les cultures les unes des autres et qu'elles soient donc plutôt envisagées dans leurs résonnances mutuelles continues. Le troisième terme que nous aimons à user dans nos travaux suggère de plus que la conception même de la notion de « culture » est mise en question, car si le multi et l'inter présument la différenciation inéluctable des cultures (vues comme des entités discrètes, voire stables, en tous les cas différentes), le trans quant à lui envisage les cultures comme des *trajectoires collectives aux contours hautement perméables et en continuelle mobilité échappant à toute pureté d'une origine inventée à partir d'enjeux stratégiques fondés dans le présent*, qui ne sont donc ni stables, ni proprement systémiques, ni si nettement différenciées les unes des autres. Le terrain des Amériques à cet égard, de part ses brassages culturels fondateurs depuis et au travers de la Rencontre, les immigrations et les mobilités intracontinentales, offre un espace pratique et théorique propice pour jauger de la relationalité profonde avec laquelle les communautés et les sociétés du Nouveau Monde se sont composées et continuent sans cesse de le faire. L'anthropologue cubain Fernando Ortiz (1940) et plus récemment l'essayiste et poète Édouard Glissant (1990), ou encore le littéraire et sociologue culturel Homi Bhabba (2009/1994), ont pour leur part chacun souligné la multidirectionnalité des impositions, échanges ou emprunts culturels dans l'histoire comme dans la contemporanéité du (tout)monde: car il serait trop simple de croire qu'une situation de domination culturelle (comme celle qui a structurellement marqué les communautés autochtones des Amériques, et les communautés noires ou asiatiques involontairement ou volontairement immigrantes, sous et même depuis la colonisation européenne) se traduise par l'influence nette voire incontestable du dominant. Légèrement différemment, nous apprennent Ortiz, Glissant et Bhabba parmi d'autres, la transculturation, la créolisation et l'ambivalence viennent souvent complexifier le rapport culturel dans des directions imprévisibles faisant que ni le dominant, ni l'apparemment dominé, ne ressortent indemnes de leur rencontre, mais plutôt nouvellement imprégné l'un de l'autre (selon bien sûr des proportions, ou avec des résultantes difficiles à anticiper car cette dynamique est plus brouillonne ou humaine que purement mécanique).

Il nous paraît de plus essentiel de rappeler l'importance de distinguer avec une certaine clarté entre le « multi », l'« inter » et le « trans ». Ces distinctions ne sont pas de notre invention bien-sûr, elles ont été établies depuis un certain nombre d'années dans des domaines aussi divers que la philosophie des sciences, ou les relations internationales. Dans cette dernière discipline, c'est à compter des années 70 que l'école pluraliste des Robert Keohane, Joseph Nye et James Rosenau (Keohane et Nye 1971 et 1971b; Rosenau 1990) a proposé de préciser davantage la conceptualisation en cours dans la discipline, en distinguant globalement entre le *multinational* (plusieurs nations entendues comme des États-nations), l'*international* (entre les États-nations) et le *transnational* (processus en cours entre des acteurs dont l'action dépasse le cadre national et dont au moins un est de nature non-étatique). Dans cette optique, l'*international* vient donc surtout qualifier les relations entre acteurs étatiques (les États-nations), considérés des entités distinctes de l'autre. Le *transnational* de cette manière, vient modifier la conception même du champs

dans la mesure où le terme introduit non seulement la visibilité nouvelle d'acteurs autres que étatiques, il indique de plus que les États ne seront plus envisagés comme des entités différenciées et séparées, mais comme des espaces traversés par de multiples flux sociaux, culturels, économiques et politiques les liant les uns aux autres, soit dans une « interdépendance complexe » brouillant les conceptualisations réductionnistes (ou statocentristes) qui avaient primé dans la discipline jusque lors (Rosenau 1990; Rosenau 2003).

Une autre note terminologique nous est nécessaire. Il s'agira pour nous de différencier le transculturalisme de ses principales déclinaisons telles la transculture, la transculturalité et la transculturation, expressions également en usage dans le champs littéraire, ethnomédical, ou encore celui de la sociologie culturelle globale, parmi bien d'autres.² La transculturalité correspond à l'identité de l'objet examiné, la transculture à ce même objet, la transculturation au processus par lequel les résonnances (culturelles) continues et les imbrications mutuelles se déroulent. Même si ces précisions sont importantes, nous n'utilisons jamais le concept de transculture, car la culture constitue déjà en soi un concept d'une complexité formidable (Geertz 1973), et qu'il nous semble franchement inutile de nommer différemment. Dans notre perspective, le transculturalisme correspond davantage à des pratiques (i.e. ethnomédicales, psychiatriques, administratives, sociales, muséologiques, architecturales, etc.) et des programmatiques politiques déployant une perspective de nature transculturelle, au sens relationnel et transformateur proposé plus haut. À ce titre nous relevons que bien qu'il existe une littérature aussi abondante que croissante sur les pratiques transculturelles (Benessaïeh 2008 et Benessaïeh 2010b), il n'y a pas à notre connaissance de politiques publiques se réclamant d'une telle orientation. Une politique publique transculturaliste plutôt que inter ou multiculturaliste, est-ce même envisageable? Bien que légitime, nous prétendons moins dans ce qui suit répondre à une telle question, que de bien plus simplement faire ressortir des points de repères à partir desquels orienter le lecteur.

2. La Commission Bouchard-Taylor : une consultation citoyenne

Suite à une période d'intense réchauffement médiatique sur des incidents divers impliquant autant les (nouvelles et moins nouvelles) communautés immigrantes d'une grande variété d'origine que les communautés franco-québécoises fondatrices de la province, la Commission Bouchard-Taylor a été formée dès l'hiver 2007 en vue de mener à terme un projet de consultation citoyenne pour orienter les débats en cours sur la place publique comme au gouvernement du Québec sur les « accommodements raisonnables », soit les pratiques citoyennes et juridiques existantes en matière d'accueil et d'intégration des communautés immigrantes. Durant la consultation, menée principalement en 2007 (puis analysée et rendue publique sous forme de rapport au printemps 2008), les commissaires auraient reçu plus de 800 mémoires,³ 13 rapports spécialisés, et entendu

² Les auteurs tiennent à remercier Jean-François Côté pour ses suggestions verbales et écrites sur ce thème (Côté 2010). Ayant auparavant résisté à l'usage de ce champs terminologique pour privilégier le terme de « transculturalité » sur tout autre, nous abandonnons avec ce texte toute rigidité superflue sur cette question.

³ Ces 843 documents de dix à vingt pages chacun peuvent se diviser entre un peu plus de un quart de mémoires issus d'organisations diverses et environ trois quarts issus de citoyens d'affiliations et de statut

plus de 3000 participants en 22 audiences et 4 forums au travers de l'ensemble du Québec. Nous avons consulté l'entièreté des mémoires et rapports d'expert déposés lors de cette consultation. De notre lecture ressortent notamment les trois constats suivants : (1) un rejet clair et net du multiculturalisme à la canadienne; (2) une préférence tendancielle pour le terme d'interculturalisme (dans le contexte spécifiquement québécois) avec la grande diversité de significations recouvertes par le terme d'interculturalisme et (3) l'existence significative d'opinions citoyennes quant à la multiplicité et à la transformabilité de leurs appartenances culturelles et l'ouverture manifeste sur l'avenir (et non la culture du passé) qui se dégage de l'ensemble.

Premièrement, l'écrasante majorité des mémoires consultés ainsi que les rapports d'experts critique ouvertement le modèle multiculturaliste canadien depuis une variété d'arguments bien connus dans la littérature sur ce thème. On retient d'une part l'idée qu'un tel modèle entrainerait la « ghettoïsation » des communautés, ce qui remonte au gouverneur général du Canada, Lord Tweedmuir qui, entre 1935 et 1940, a favorisé un monoculturalisme pluriel proche en fait de la première version bureaucratique du multiculturalisme critiqué par Neil Bissoondath (1995). Lord Tweedmuir (1941) encourageait les immigrants et les descendants d'immigrants à cultiver leur tradition dans ce qui exprimait bien la capacité de l'Empire à englober de nombreuses races et à favoriser des identités doubles et séparées. Ce monoculturalisme pluriel n'empêchait pas de manifester des attitudes racistes car la reconnaissance de la différence se fonde sur la protection d'identités traditionnelles en fonction d'une logique visant la perpétuation des hiérarchies car la question est de contrôler la mobilité culturelle, sociale et économique, et de différer la capacité des gens à pénétrer les centres, les groupes et les discours dominants. D'autre part, on retient l'idée que le multiculturalisme diluerait plus qu'il ne valoriserait la spécificité québécoise d'expression française dans un modèle de société culturellement égalitaire (Imbert 2010) où l'anglais est omniprésent. Dans le matériel collecté pour les travaux de la Commission Bouchard-Taylor, de nombreux textes parlent de la notion de « convergence » pour critiquer celle de « coexistence », et font valoir l'idée qu'il existerait une « âme » ou une identité culturelle proprement québécoise (laïque⁴, égalitaire entre sexes, démocratique, pacifiste, hospitalière, usant le français comme langue d'appartenance commune, et bien sûr douée d'une mémoire collective partagée) vers laquelle la société, aussi ethnoculturellement plurielle soit-elle, aurait à s'orienter. Dans le rejet prédominant du multiculturalisme canadien, le matériel consulté suggère aussi à maintes reprises l'existence d'un « malaise » identitaire et de « culpabilisation » ambiants, tout en faisant pareillement fréquemment référence aux dangers de traiter les communautés ethnoculturelles en « boucs émissaires » au sens

socio-culturel et économique divers. Dans ce dernière proportion (3/4 de l'ensemble), une bonne moitié a été rédigée par des étudiants, des universitaires, des intellectuels, le reste par des citoyens à majorité franco-québécoise, tout un comptant une proportion significative d'auteurs issus d'origines diverses, de première et de plus vieille génération immigrante.

⁴ Une note s'impose toutefois : la question de la laïcité demeure non-consensuelle dans les mémoires déposés, car de nombreux mémoires rappellent différemment que la culture catholique d'origine imprègne néanmoins bon nombre des valeurs sociétales existantes, et qu'il serait erroné de mettre sur un même pied d'égalité toutes les affiliations religieuses existantes, ou encore les pratiques sociales qu'elles secondent ou permettent et qui sont contraires aux valeurs véhiculées par le catholicisme.

proposé par René Girard (1978), dans le but d'expié le malaise identitaire collectif à l'origine de la consultation.

Deuxièmement et si le rejet du modèle multiculturaliste fait consensus, l'interculturalisme tout aussi consensuellement préféré est quand à lui défini de manière hautement variable par les intervenants à la consultation de la Commission (et chose intéressante, peu importe l'origine ethnoculturelle, sociale ou géographique des intervenants). Pour dresser un portrait clair, on pourrait dire que les interventions se divisent largement en deux camps : les avis selon lesquels l'interculturalisme signifie la prééminence de l'identité collective québécoise d'expression française (« eux et nous ») et la nécessité d'intégration du nouveau venu au cadre culturel préétabli (ou en construction, c'est selon); et les avis alternatifs mais substantiels en nombre selon lesquels non seulement la société québécoise est pluraliste dans ses pratiques comme son histoire, elle est de plus identitairement multiple et ouverte sur ses transformations actuelles comme à venir. Dans cette dernière orientation, nous ne pouvons qu'être intrigués par le fait que les commissaires n'aient pas suffisamment tenu compte des avis exprimés, mais cela fera l'objet d'une section ultérieure.

Dans la première mouvance (prédominance de soi et intégration de l'Autre), nous remarquons l'existence d'un débat pour savoir si l'interculturalisme signifie prédominance du fait québécois francophone (et référenciation) et nécessité d'intégration des nouveaux venus aux cadres culturels dominants (certains intervenants parlent de « culture primordiale » ou « fondatrice »), ou si encore le terme signifie plus simplement qu'il y a prédominance et non hégémonie du cadre de référence culturelle, c'est-à-dire qu'il y a respect et tolérance pour la différence, tout en réaffirmant la centralité de l'identité culturelle québécoise canadienne-française. C'est dans le contexte de la première variation que des dérapages parfois drôles voire chauvins mais souvent perçus comme inquiétants se sont fait entendre dans le débat public. À titre de rappel, la pièce du « policier chantant » anonyme rendue célèbre sur l'interface u-tube en février 2007⁵, ainsi qu'un certain nombre d'intervention verbales dans le cadre des forums publiques comme des blogues internet ou des articles éditoriaux de certains journaux, ont pu faire croire à l'existence significative d'opinions ouvertement racistes sur les questions posées dans le cadre de la consultation. Dans les mémoires cependant et comme le font aussi remarquer les commissaires dans leur rapport final, ce type d'opinions est clairement marginal, voire

⁵ Celle-ci a fait couler beaucoup d'encre. Il existe plusieurs versions vidéo de cette chanson sur U-tube qui selon les versions a recueilli entre 6.000 et 50.000 visites entre 2007 et 2010, la plus graphiquement explicite est accessible à <http://www.youtube.com/watch?v=SLsLfhvPnKs> (consulté le 17 août 2010, durée de 1 minute 35 secondes), le vidéo présentant des images de groupes juifs hassidiques, sikhs et musulmans en train de danser ainsi que des portraits de personnalités journalistique et politiques aux dires controversés dans ce débat, et se terminant sur l'image d'un écusson de policier de la ville de Montréal. À titre illustratif, voici quelques strophes de la (plutôt mauvaise voire drôlatique) chanson en question, qui débute par : « On pense que ça commence à faire là/On pense qu'on a assez rit de nous autres là/Pis ceux qui seraient pas contents/Crissez-moi vot' camps/On veut ben accepter des ethnies/Mais pas à n'importe quel prix », et se termine par « Vos accommodements raisonnables/On est pus capables/Y est maintenant temps qu'on soit entendus/Quand notre culture se fait cracher dessus/Si tu n'es pas content de ton sort/Y'existe un endroit qui est l'aéroport/Toi ma minorité ethnique/Arrête un peu ta musique/Sinon dans ces cas-là tu devras/Retourner chez toi/Retourner chez toi/Retourner chez toi/Retourner chez toi. »

insignifiant en nombre. Toutefois, un bémol à ce qui précède doit être fait car nous avons observé un nombre non négligeable d'interventions écrites sur le thème polarisant du « nous » les Québécois de souche et « eux » les étrangers ou « ethnies », côte à côte avec des interventions plus conciliantes évoquant certes la prédominance du fait culturel québécois francophone, mais dans un souci d'ouverture et d'adaptation mutuelle. Quelques brefs extraits non systématisés issus d'une dizaine de mémoires distincts rassemblerons plus efficacement encore ce que nous aurions pu en dire : « bienvenue *chez nous*, mais à *nos* conditions »; « ici c'est le Québec et je ne m'en excuserais pas »; « *les immigrants* doivent s'intégrer »; « pour devenir québécois, *ces personnes* doivent modifier *leurs* mentalités »; « *on* ne doit pas s'effacer... être trop permissifs... *nous* avons un *patrimoine* à préserver »; « il existe une *âme collective québécoise* qui doit résister aux ghettos » (toutes les italiques sont rajoutées par nous). Au delà de la dualisation ou le contraste somme toute tout à fait audible entre le « nous » collectif et les « eux » ou « ils » projetés dans l'altérité, qui forme en fait une part certes significative des mémoires mais non aussi majoritaire que ce qu'on a pu en dire, une proportion tout aussi importante de mémoires parlent plutôt dans des termes plus nuancés, tels que : « l'intégration est un *processus complexe bidirectionnel* »; ou encore : « nous souhaitons non pas une juxtaposition des cultures, mais une *harmonisation respectueuse* des différences »; « il doit y avoir *prédominance* et non hégémonie de l'identité québécoise »; « si je suis venue ici c'est pour connaître et *m'adapter* »; « il y a *prépondérance d'une culture sur toutes les autres*, mais la société doit être *ouverte à la différence* » (toutes les italiques sont rajoutées par nous) et pour finir : « je ne veux pas d'une *identité réduite* québécoise ». Qu'indiquent les extraits sélectionnés dans ce qui précède? Dans l'ensemble que si le modèle interculturel (dans le contexte spécifiquement québécois) est lourdement préféré par la grande majorité des intervenants, il signifie néanmoins plusieurs choses, et ici, au moins deux : pour certains il veut dire prédominance et intégration non-négociable de l'autre à soi, pour d'autres il est quelque chose de plus complexe qui renvoie à l'adaptation mutuelle, voire transformative, dans un cadre normatif néanmoins commun (i.e. l'identité culturelle québécoise), et ce dans le respect et non le rejet de la différence.

Ainsi et contrairement à ce qui a pu être dit de l'exercice de prise de pouls collectif qu'ont constitué les consultations de la Commission Bouchard-Taylor, il nous apparaît clair que le matériel collecté est bien plus complexe à analyser qu'à prime abord. Nous voulons terminer cette synthèse globale sur la consultation citoyenne par notre troisième point annoncé en début de section (suivant le rejet du multiculturalisme, puis la préférence marquée pour l'interculturalisme), soit quelques notes complémentaires sur la multiplicité des significations du terme d'interculturalisme tel qu'utilisé par les intervenants dans ce débat et ce que nous avons appelé la pluralité et la transformabilité de leurs appartenances culturelles dans leur ouverture manifeste sur l'avenir. Soyons concis pour pouvoir ensuite passer aux grandes lignes du rapport de la Commission : il nous apparaît essentiel de souligner avec force l'ampleur avec laquelle certaines opinions, qui forment environ 20 à 25% du matériel contenu dans les quelques 800 mémoires (une étude statistique de contenu demeurant à réaliser dans les suites potentielles du présent article), ont été sinon écartées, du moins entendues avec moins d'attention qu'elles ne mériteraient de l'être, ou qui sont simplement additionnées aux interventions généralement

favorables à l'interculturalisme, alors qu'elles exprimaient quelque chose de subtilement différent. Il s'agit des interventions de nature cosmopolites ou selon nos termes, transculturaliste, interventions qui dans l'ensemble récusent fermement l'attachement ou le repli sur le passé, et invoquent plutôt une véritable disposition d'ouverture sur l'avenir de la société québécoise comme microcosme mondial. Une note au passage : ces interventions ne sont pas caractérisables selon l'origine, la région, la langue ou le statut social de leurs auteurs; il est plutôt remarquable de constater la grande diversité des acteurs les ayant exprimées. En voici, donc quelques extraits (issus chacun de mémoires distincts), allant de l'aspect identitaire multiple, la relationalité profonde des rapports culturels, à l'ouverture sur l'avenir: « être québécois aujourd'hui c'est être habité par une multitude de mondes et de mémoires »; « we all have negotiable identities »; « fluid identities are a global phenomenon »; et puis : « la personne se définit comme un être humain relationnel »; « il n'y a pas accommodement, mais enrichissement réciproque »; « la réalité est que tous les êtres humains s'inter-influencent quand ils vivent en proximité proche »; « l'intégration veut dire qu'il y a influence ou contamination mutuelle »; « l'identité ne se forge qu'au contact de l'autre »; « ils ne sont pas si différents de nous... nous avons à construire un Québec fort »; pour finir avec : « cette période est une période de transition... »; « il y a un nouveau nous en devenir »; « nous bâtissons la nation par la diversité »; « nous avons à devenir citoyens de la même cité, humains de la même humanité »; et enfin : « vivre ensemble c'est bâtir un destin commun ». Que ressort de ces extraits? Grand nombre d'éléments, mais surtout l'émergence de discours alternatifs dont il n'a pas suffisamment été rendu compte dans le contexte du débat comme des recommandations du Rapport de la Commission (ou commentaires et analyses subséquents à sa publication), et desquels nous souhaitons surtout dégager la visibilité d'un nous inclusif, pluriel, transformationnel et orienté sur l'avenir, un nous transculturel qui se définit surtout en terme de relationalité et de mobilité continue dans la construction de la collectivité culturelle commune.

3. Lire autrement le rapport de la Commission Bouchard-Taylor

À la juxtaposition égalitaire des groupes qui a inspiré la politique du multiculturalisme le gouvernement du Québec a plutôt préféré une *structure hiérarchique* mettant côte à côte deux catégories d'individus, d'une part, la nation québécoise et, d'autre part, les communautés culturelles. Les rapports qui lient ces deux éléments sont à la fois exclusifs et partiellement inclusifs puisque les membres des groupes ethnoculturels sont appelés à *s'intégrer au premier groupe*.

(Labelle, Rocher et Rocher 1995 : 221, italiques rajoutées)

À la différence du multiculturalisme canadien, défini avec certaine précision depuis les travaux sur le bilinguisme et le biculturalisme de la Commission Laurendeau-Dunton dans les années 60 et dans la Loi sur le multiculturalisme de 1971 réaffirmée en 1988, l'interculturalisme prôné par les gouvernements québécois depuis la moitié des années 80 ne repose sur aucun texte officiel ni définition complète. Des chercheurs mandatés par la Commission Bouchard-Taylor lient l'interculturalisme à des sources européennes (CRIEC 2007), tandis que d'autres mettent plutôt en lumière l'idée que le terme aurait

surtout des origines proprement américaines (dans le sens hémisphérique du terme, voir Mato 2008) car employé avec une importance grandissante par les mouvements et organisations autochtones du continent. C'est notamment dans le contexte de ce vide terminologique et programmatique que la Commission Bouchard-Taylor viendra apporter une contribution majeure. Comment définira-t-elle l'interculturalisme? De plusieurs manières (mais jamais sur le mode *cohabitationnel* présumément préféré par le multiculturalisme à la canadienne) : parfois sur le mode *différencialiste* que nous avons déjà discuté dans les sections précédentes (et qui est superbement résumé dans l'extrait de Labelle, Rocher et Rocher 1995 ouvrant cette section), et aussi parfois sur le mode *relationnaliste* que nous avons également spécifié plus tôt. «L'interculturalisme s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la *continuité du noyau francophone* et la préservation du lieu social », proposent-ils en écho à l'extrait cité plus haut (Bouchard et Taylor 2008 : 20, italiques rajoutées), pour aussi ajouter plus loin : «(l') interculturalisme : (est un) modèle préconisant des rapports harmonieux *entre cultures*, fondés sur l'échange intensif et axé sur un mode d'intégration qui ne cherche pas à abolir les différences, tout en favorisant la *formation d'une identité commune*. » (Bouchard et Taylor 2008 : 287, italiques rajoutés). La première définition insiste surtout sur les différences entre un noyau francophone et les groupes issus de la diversité ethnoculturelle, c'est à dire en nos termes sur la séparabilité relative entre cultures qui sont entrevues dans leur inéluctable différenciation ainsi que leur hiérarchisation (un groupe devant s'intégrer à l'autre). La seconde définition quant à elle parle de quelque chose de sensiblement différent, dans lequel si cette même différenciation est encore présente (« rapport entre cultures », « ne pas abolir les différences »), la mise en relation des cultures (« échange intensif » et « intégration ») ouvre désormais la voie à quelque chose de tout à fait nouveau qui ne relève plus vraiment de la continuité ou de la préservation (d'un noyau culturel donné comme de la diversité à laquelle elle est censée se confronter), ou encore de la hiérarchisation nécessaire entre intégré et intégrant, mais plutôt de la création ou de la construction de ce qu'ils nomment une « identité commune » dans laquelle nous semble-t-il, les différences comme les hiérarchies cèdent place à la rencontre et la recréation de cadres culturels nouveaux et surtout communs. Cette tension conceptuelle entre le mode différencialiste (préservateur, marquant l'héritage) et le mode relationnaliste (créateur, exprimant l'avenir), soit en nos termes entre l'interculturalisme et le transculturalisme, parsème l'entièreté du rapport.

Cela est probablement dû à deux conceptions très différentes de la modernité. Charles Taylor, dans un article de vulgarisation publié dans le magazine *Public culture* (1999), détermine les différences entre ces deux conceptions qu'il appelle l'une théorie a-culturelle de la modernité et l'autre théorie culturelle de la modernité. La théorie a-culturelle repose sur la croyance que les transformations sont neutres culturellement et que n'importe quelle culture pourrait subir leur influence dans son accès à l'universel c'est-à-dire à la sécularité, la perspective scientifique ou la rationalité instrumentale :

Acultural theories tend to describe the transition of modernity in terms of a loss of traditional beliefs and allegiances. This loss may be seen as coming about as a result of institutional changes : For example, mobility and urbanization are understood to erode the beliefs and reference points of static rural society. Or the loss may be supposed to arise from the

increasing operation of modern scientific reason. The change may be positively valued, or it may be judged a disaster by those for whom the traditional reference points were valuable and for whom scientific reason is too narrow (Taylor 1999 : 2).

Le discours *a-culturel* suppose que les Occidentaux ont fait fi de leurs croyances locales et traditionnelles pour se référer aux éléments universels, c'est-à-dire rationnels. Dans ce cas, on refuse de voir que la modernité est issue de cultures occidentales particulières, comme le suggère Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. On refuse de voir que la modernité rationnelle est liée à des discours qui se mêlent, celui des Lumières mais aussi celui de la franc-maçonnerie déiste, du protestantisme et du catholicisme dont la valorisation de la personne de Jésus et de sa dissidence face aux mythes cautionnés par les lyncheurs réunis en groupe choisissant un bouc émissaire à la violence, comme le souligne René Girard (1978), fonde le respect de la personne individuelle.

Une optique culturaliste de la modernité, selon Taylor, définit les transformations qui se sont produites dans l'Occident moderne en tant qu'élaboration d'une nouvelle culture en fonction des points de vue spécifiques de l'Occident en ce qui concerne par exemple la personne, la nature et le bien. Cette nouvelle culture peut être comparée à l'ancienne culture occidentale et aux autres cultures. Autrement dit, si on mesure les différences entre l'Europe contemporaine et l'Europe médiévale, on peut les trouver analogues à celles de l'Europe médiévale et, par exemple, celles de la Chine médiévale. Cette vision est culturaliste. Les différences sont pensées comme des différences de civilisation, chacune ayant sa culture, européenne ou chinoise, ce qui mène à saisir une logique dans l'évolution et à penser que le changement est conforme à une promesse⁶ de bien-être sous-jacente à chaque région concernée. Dans la perspective culturaliste privilégiée par Taylor, les changements par rapport au consensus, à la tradition, issus des rapports de force entre groupes présentant des perspectives de manières différentes, sont perçus comme situés dans un contexte évolutif inscrit dans une continuité signifiante et consensuelle qui a sa logique interne dans la localité en question.

Dans ce cas, le rapport au changement évite le dualisme violent fondé sur une opposition radicale moi/les autres, où les autres (endogènes ou étrangers) sont présentés comme les agents d'un bouleversement qui sera valorisé négativement ou positivement par un certain nombre de membres de la culture concernée, selon qu'ils se considèrent progressistes ou rétrogrades, fascinés par l'étranger ou branchés sur l'authenticité identitaire locale. Dans le volet valorisé positivement de cette vision *a-culturelle*, on assisterait alors à l'émergence d'un citoyen rationnel capable de s'avancer vers le progrès et d'ouvrir à un monde meilleur soit dans la compétitivité et la croissance du capitalisme, soit dans l'affirmation d'une solidarité liée à l'espoir d'une société révolutionnaire marxiste sans classe.

Mais, cette émergence ne tient pas compte des déterminations par les antécédents culturels, comme le souligne Taylor. Pourtant, il semble de nos jours difficile de nier

⁶ Par promesse, nous renvoyons à une conception du langage performatif, de l'acte de langage: Austin (1962) *How to Do Things with Words*.

l'action de ces antécédents qui agissent comme une structure générant l'hybridation permanente dans la structuration de la modernité où le nouveau est issu des perspectives particulières au sujet du bien, de la nature ou de la personne. Autrement dit, la modernité peut provenir premièrement d'une vision culturaliste, c'est-à-dire par exemple d'une évolution des sociétés non-occidentales et de leurs savoirs et pratiques rencontrant, de plus, des éléments d'autres sociétés par exemple occidentales, elles-mêmes influencées historiquement par la rencontre avec les sociétés autres, colonisées comme le souligne Albert Memmi (1963) ou marquées par la dépendance comme le rappelle Oswald de Andrade (1982/1928). Ces sociétés dominées marquent toutefois profondément les sociétés européennes en les forçant à se penser dans le relativisme puisque, comme le rappelle Oswald de Andrade, sans les Amériques et la différence autochtone, l'Europe n'aurait pas eu sa Déclaration des droits de l'homme. Deuxièmement, la modernité peut provenir d'une vision a-culturelle, c'est-à-dire par exemple de la croyance en un placage par copie dualiste qui maintiendrait les deux systèmes relativement séparés dans un sujet clivé hésitant entre traditions locales et modernité neutre et universelle, ce qui manifeste une perte au niveau de l'identité vue comme tout unitaire. Troisièmement, la modernité peut être située dans l'optique a-culturelle comme production d'un nouveau sujet ayant atteint grâce au progrès un état qui le branche sur l'universel. Un exemple flagrant de cela serait la vision jacobine qui dirige la réflexion de Michel Foucault (1979/1984) concernant la croyance que la révolution iranienne serait similaire à une dynamique révolutionnaire classique séparant nettement monde religieux et monde laïc. Mais, cette perspective représente une méprise car la culture locale religieuse est en évolution, comme cela a été le cas dans l'Europe chrétienne et a une influence fondamentale sur les processus de changement dans le socio-économico-culturel ainsi que dans la prise en charge des moyens techno-financiers contemporains d'affirmation identitaire et nationale. On pourrait même affirmer que Foucault commet une erreur importante en percevant la révolution iranienne comme une révolution classique, en oubliant son moteur religieux, et ses visées métaphysiques et spirituelles.

Une des conséquences de la perspective de la modernité *a-culturelle* est qu'on ne peut entrer dans la modernité si on garde son substrat culturel agissant local. Autrement dit la perspective de la modernité a-culturelle rejette l'hybridité, c'est-à-dire dans ce cas, la capacité à produire du nouveau en fonction de perspectives, de valeurs connues qui fondent la cohésion du groupe, pourtant toujours en évolution car toujours, de plus, en rapport avec le reste du monde, une autre influence hybridisante. Dans la perspective de la modernité culturelle, le nouveau, qualifié de modernité, ne se confine pas à une structure dualiste, local/universel ou local/étranger incarnant l'universel ce qui est la base de la critique postcoloniale de Homi Bhabha (1994/2009) en ce qui concerne le sujet colonisé toujours *not-quite*. Le nouveau propre à la modernité compose une structure ternaire avec le système de valeurs local et la rencontre avec l'extérieur : local/modernité/divers extérieurs.

Dès lors, ces perspectives qui produisent la modernité comme a-culturelle ou comme culturelle ont des répercussions sur la manière dont on se voit et dont on voit l'autre. Dans une perspective universaliste et a-culturelle de la modernité, le soi et sa société ont atteint par un saut qualitatif généralement, par exemple La révolution tranquille au Québec, un bien fondé sur la sécularité et la rationalité instrumentale perçues comme

universelles. Les autres, par conséquent, sont vus comme en retard ou menaçant dans leur affirmation culturelles et religieuses. Ce n'est pas l'optique de Gérard Bouchard ni de Charles Taylor, mais elle se manifeste dans nombre de recherches qui reposent sur des explications matérialistes en sciences sociales et en histoire comme on l'a vu au sujet des propos tenus par Michel Foucault au sujet de la révolution iranienne. C'est aussi une optique propre à un discours social qui est vulgarisé dans les médias et qui marque souvent les perspectives de nombre de chercheurs et d'intervenants sociaux. En effet, dans les discussions concernant les accommodements raisonnables, les gens nés au Québec exprimaient surtout des inquiétudes concernant la religion des autres, tandis que nombre de nouveaux arrivants exprimaient leurs inquiétudes en ce qui concerne la difficulté de s'intégrer au niveau des professions, donc d'une rationalité instrumentale défendue souvent par des intérêts corporatistes liés à l'État, notamment en ce qui concerne le domaine de la santé et qui, jusqu'à récemment, ne proposait pas de voie balisée pour s'intégrer à la profession dans la société d'accueil. C'est pour cela que le Docteur Yves Lamontagne (Leduc 2010) président du Collège des médecins du Québec, au moment de prendre sa retraite, se dit content que « les médecins étrangers, après cinq ans d'exercice en vertu d'un permis restrictif, obtiennent un permis régulier ».

Surtout, la vision a-culturelle de la modernité fait que l'interculturalisme comme modèle différencialiste va être valorisé car il représente une mouture contemporaine de la rencontre avec le progrès vu comme accès à la rationalité universelle et fonctionne comme une obligation à faire un saut qualitatif qui repose sur des gains et des pertes en un jeu à somme nulle culturel important (voir Imbert 2006). La vision culturaliste de la modernité conçoit par contre que les autres peuvent aussi avoir participé à une insertion dans une modernité mais qui a évolué en fonction de valeurs différentes des valeurs propres à la société québécoise occidentale. Dans ce cas, la version relationnelle de l'interculturalisme issue du rapport Bouchard Taylor, soit pour nous le transculturalisme va avoir tendance à prédominer. En effet, dans ce cas, il est possible de participer à élaborer une société nouvelle en fonction d'apports de modernités diverses dont la rationalité instrumentale et l'accès au technologique peut s'accommoder de perspectives différentes sur les cultures dont elles sont issues et notamment des cultures religieuses vécues à la fois comme acte métaphysique et lien communautaire. La Commission Bouchard-Taylor ne semble donc pas s'être située clairement par rapport à ces conceptions a-culturelles et culturelles de la modernité dont Charles Taylor dit que c'est la première qui domine du à la fois à l'importance des explications matérialistes dans les sciences sociales et historiques et du au fait que les autres civilisations ont été, jusqu'à récemment, vue comme composée de barbares ou de sauvages ainsi que l'avait exprimé à la suite des Européens comme Wakefield⁷, un essayiste et futur Président de la république argentine, Domingo Sarmiento dans son essai *Facundo* (Sarmiento 1986). Mais le but de la commission était de tenir compte de l'état de la discussion dans une écoute qui devait rester plurielle.

⁷ If they [the Dutch Colonies of South-Africa] had not obtained some slaves, that is, some combination of labour in the particular works of their farms, they would, being so scattered, and prevented from combining their own labour, have degenerated into the state of those savage descendants of Spaniards, who inhabit the plains of Buenos Ayres (Wakefield 1967/1834 : 264).

Les commissaires situent donc la création de leur mandat dans un contexte de malaise social et de crispation identitaire dont les médias se sont fait un puissant révélateur à compter de 2006 (comme l'indique notamment Potvin 2008). Ils comprennent le malaise social identifié comme l'expression de tensions entre deux formations minoritaires, soit les Québécois d'origine canadienne-française minoritaires dans le contexte canadien et panaméricain, et les Québécois d'origines diverses minoritaires dans le contexte québécois, chacune soucieuse de son avenir, tensions qui par ailleurs ne sont guère exclusives au Québec, mais plutôt observables dans nombre de pays du monde vivant une diversification rapide de leur composition ethnoculturelle, celle-ci souvent incontrôlée en raison de l'accélération globale des flux migratoires légaux et illégaux comme des déplacements populationnels massifs en temps de conflit armé ou environnemental. Toutefois, le rapport nous apprend globalement que si l'interculturalisme signifie à la fois la préservation du noyau culturel dominant et le respect de la diversité ethnoculturelle (dans le mode différencialiste identifié plus tôt), cette équation fait surtout sens dans le cadre d'une conception évolutive voire co-adaptative de l'identité (sur un mode maintenant relationnel) : « le contact interculturel, tout comme ce qui touche à l'harmonisation et à l'adaptation, *s'effectue dans les deux sens*. Il s'ensuit que l'immigrant, par exemple, doit *accepter certains changements* par rapport à sa culture d'origine, de même que la société d'accueil doit *accepter de changer* à son contact. » (Bouchard et Taylor 2008 : 115, italiques rajoutées); et plus loin : « les constantes interactions des diverses composantes ethnoculturelles donnent *naissance à une nouvelle identité* et à *une nouvelle culture* (...) qui se nourrissent de toutes les autres mais s'en distinguent progressivement. (...) La conception de la culture comme enracinement se double ainsi d'une vision de la culture comme rencontre. » (Bouchard et Taylor 2008 : 122, italiques rajoutées). Or encore une fois nous sommes ici en présence de deux logiques qu'il nous semble difficile de confondre l'une avec l'autre. Pour terminer et en somme, il nous paraît clair que si les commissaires avaient pour mandat de mieux documenter l'interculturalisme québécois par une vaste consultation collective allant grosso-modo dans le sens de la réaffirmation du référent identitaire premier et l'altérisation certes nuancée mais néanmoins manifeste des communautés immigrantes, ils ont en fait produit un rapport allant beaucoup plus loin que ce qu'ils avaient été chargés de faire, et un rapport dans lequel ils ont laissé pêle-mêle une multiplicité d'interprétations parfois contradictoires sur ce que signifient les notions de culture et d'identité, multiplicité qui ne cadre pour nous pas nécessairement avec le modèle interculturaliste qu'ils ont souhaité mieux définir et dont les contradictions nous semblent quelque peu clarifiées lorsque le rapport, comme la matériel sur lequel il repose, est relu dans un souci transculturaliste.

4. Conclusion

*Après avoir bien marqué ce qui nous distingue,
voyons donc ce qui nous unit.* (Bouchard et Taylor 2008 : 25)

Les cultures sont des trajectoires vers l'avenir. (UNESCO 2009b : 25)

Les ambivalences et les contradictions que nous avons repérées dans la matériel constituant les travaux de la Commission Bouchard Taylor ne suggèrent en rien que les

commissaires aient été fautifs d'un manque d'attention voire de confusion théorique, loin de là. En fait, notre souci était plutôt de mettre en relief le fait que des ambivalences similaires parsèment tout autant les travaux actuels de l'UNESCO, organisation internationale la mieux qualifiée pour traiter de questions de culture, d'identité, d'immigration et de diversité dans le monde, en prise avec ses propres débats internes sur si la culture signifie préservation et continuité ou création et mobilité, ou encore les deux. Ainsi, des parallèles peuvent certainement être établis entre une problématique apparemment locale ou spécifique à un lieu particulier (soit le Québec en 'prise' avec sa pluralisation ethnoculturelle croissante), et des enjeux bien plus globaux tels que ceux dont se saisit actuellement l'UNESCO dans ses travaux de fonds sur l'interculturalisme et la diversité culturelle dans le monde.

Plus spécifiquement, notre propos était d'affiner les concepts pour mieux rendre justice à des réflexions riches en cours, dont le rapport de la Commission Bouchard-Taylor n'est qu'un exemple particulièrement résonnant, en identifiant avec une clarté nouvelle ou en tous les cas utile ce qui pour nous relève de l'interculturalisme (dans le sens différencialiste du terme) et du transculturalisme (dans le sens relationnaliste du terme). Il nous apparaît essentiel de souligner la nécessité actuelle dans laquelle nous nous retrouvons, mondialement et localement, de repenser le concept même de culture devant l'émergence d'identités, de représentations, de discours et de pratiques transculturalistes qui ne cadrent plus vraiment dans les conceptions jusqu'ici prédominantes du vivre ensemble en sociétés pluriculturelles.

Nous tenons d'ailleurs à souligner une lacune importante des approches interculturalistes comme multiculturalistes, celle de l'impact de celle-ci sur la situation des femmes. En effet, dans notre monde où les immigrants ne proviennent plus majoritairement de cultures où les femmes ont la possibilité de se réaliser dans une profession ou dans des activités sociales hors du giron familial mais que plusieurs groupes vivent encore selon des cultures où les femmes ont un rôle presque uniquement privé et familial à jouer, ces deux approches sont insuffisantes. En effet, le multiculturalisme comme certaines formes de l'interculturalisme reconnaissent aux communautés culturelles le droit de vivre selon leurs traditions ce qui signifie que l'espace du familial est sous le contrôle des hommes gestionnaires des traditions. Voilà qui signifie que les femmes de ces communautés n'auront aucun accès au mode de vie du pays d'accueil et qu'elles ne pourront pas, comme les hommes ou leurs enfants, avoir accès aux fonctionnements et aux valeurs en place dans leur nouveau pays (Okin 2008). Au moins un type de modernité leur échappe. Est-ce le but visé par les pays qui favorisent l'immigration comme le Canada? On ne le pense pas. Par conséquent, il faudrait repenser ces approches selon des perspectives propres à la transculturalité qui vise à favoriser une fluidité des relations pour tous ayant une influence positive les uns sur les autres. Loin de nous la prétention de croire que la transculturalité soit une disposition identitaire collective universellement valide pour tous, partout et en tous temps! Il s'agit, de manière bien plus modeste voire plus limitée, d'une disposition identitaire émergente mais néanmoins significative, dont il reste à mieux entrevoir les contours comme la substance. Ce texte ne constitue donc qu'un petit exercice de clarification conceptuelle allant dans le sens d'un tel projet.

Bibliographie

Appadurai, A. (2007) *Géographie de la colère: la violence à l'âge de la globalisation*, Paris: Payot.

Austin, J.L. (1962) *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press.

Beauchemin, J. et M. Bock-Côté (2007) *La cité identitaire*. Montréal: Athéna.

Beck, U. (2002) "The Cosmopolitan Society and Its Enemies", *Theory, Culture and Society* 19 (1-2): 17-44.

Benessaïeh, A. (2010a) 'Amériques transculturelles?' dans A. Benessaïeh (dir.) *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p. 1-10.

Benessaïeh, A. (2010b) 'Multiculturalism, Interculturality, Transculturality', dans A. Benessaïeh (dir.) *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p. 11-38.

Benessaïeh, A. et P. Imbert (2010) 'La transculturalité relationnelle', dans A. Benessaïeh (dir.) *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p. 231-242.

Benessaïeh, A. (2008) 'Understanding Transculturality', dans A. Benessaïeh (dir.) *Canada and the Americas*. Toronto: Antares, p. 1-13.

Bhabha, H. (2009/1994) *Les Lieux de la Culture: Une théorie postcoloniale*, Paris: Payot.

Bissoondath, N. (1995) *Le marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal/Liber.

Bouchard, G. (2002). «Réflexion sur le multiculturalisme canadien», *Canadian Issues/Thèmes canadiens*, février, p. 12-14.

Bouchard, G. (2001) *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*. Montréal : Boréal.

Bouchard, G. et C. Taylor (2008), *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation*. Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté (CRIEC 2007) *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*, Rapport présenté à la CCPARDC.

Côté, J.F. (2010) «From Transculturation to Hybridization : Redefining Culture in the Americas», dans Afef Benessaïeh, dir., *Amériques transculturelles / Transcultural Americas*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 121-147.

- Côté, J.F., Lesemann, F. dir. (2009), *La construction des Amériques aujourd'hui. Regards croisés, transnationaux et transdisciplinaires*, Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- De Andrade, O. (1982/1928) *Anthropophagies*. Paris : Flammarion.
- Foucault, M. (1979/1984) *Dits et écrits*. Paris : Gallimard.
- Gagnon, B., dir. (2010) *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*. Montréal: Québec Amérique.
- Garcia Canclini, N. (1999) *La globalización imaginada*. Mexico/Buenos Aires/Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1973) « Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Cultures », dans *The Interpretation of Cultures*, pp. 3-30. New York: Basic Books.
- Girard, R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Livre de poche.
- Glissant, É. (1990) *Traité du Tout-Monde. (Poétique IV)*. Paris: Gallimard.
- Glissant, É. Et P. Chamoiseau (1997) *Quand les murs tombent, l'identité nationale hors-la-loi?*. Paris : Éditions Galaade, Institut du tout-monde.
- Hannertz, U. (1996) *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres/New York: Routledge.
- Imbert, P. (2004) *Trajectoires culturelles transaméricaines*. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa.
- Imbert, P. (2006) « La croyance que la vie est un jeu à somme nulle et sa remise en question dans les Amériques contemporaines », dans *America's Worlds and the World's Americas/ Les mondes des Amériques et les Amériques du monde*, (dir. A. Chanady, G. Handley, P. Imbert), collection des Amériques/The Americas Series/Colección de las Américas, vol. 5. Ottawa : Legas/Université d'Ottawa, p. 165-178.
- Imbert, P. (2010) 'Transculturalité et Amériques', dans A. Benessaïeh (dir.) *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p. 39-68.
- Imbert, P. (2010) « Francophonies minoritaires : de l'homogène enraciné à la transculturalité », dans *Américanité, cultures francophones canadiennes et société des savoirs*. Ottawa : Chaire de recherche de l'Université : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir », p. 15-66.
- Keohane, R. et J. Nye. (1971a) « Transnational Relations and World Politics: An Introduction », *International Organisation* 25 (3) 3 : 329-249.

Keohane, R. et J. Nye. (1971b) *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge : Harvard University Press.

Kymlicka, W. (2003). «Multicultural States and Intercultural Citizens», *Theory and Research in Education* 1 (2) : 147-169.

Labelle, M. (2008) «Les intellectuels québécois face au multiculturalisme: hétérogénéité des approches et des projets politiques», *Canadian Ethnic Studies* 40 (1-2): 33-56.

Labelle, M., Rocher, F., Rocher, G. (1995). «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés», *Cahiers de recherche sociologique* 25 : 213-245.

Leduc, L. (2010) « Le Dr Yves Lamontagne tire sa révérence », *La Presse*, lundi 4 octobre, p. A 7.

Mathis-Moser, U. (2010) «La transculture, une «invention québécoise» de portée universelle?», dans Lamonde, Y., Livernois, J., dir., *Culture québécoise et valeurs universelles*. Québec: Presses de l'Université Laval, pp. 49-65.

Mato, D. (2008) «On Interculturality, Multiculturalism, Transculturation, Hybridity and their Environs», dans A. Benessaïeh, dir. *Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives on Transculturality*. Toronto: Antares, pp. 33-36.

Memmi, A. (1963) *Portrait du colonisé*. Montréal : Éditions du Bas-Canada.

Moser, W. (2010) «Transculturation: métamorphoses d'un concept migrateur», dans Caccia, F., *La transculture et Vice Versa*. Montréal: Triptyque, pp. 33-59.

Okin, S. M. (2008) «Le multiculturalisme nuit-il aux femmes?», dans *Raison publique* n°9, octobre, p. 11-27.

Ortiz, F. (1940) *Contrapunteo Cubano del Tabacco y el Azucar*. Habana: Consejo Nacional de la Cultura.

Paquet, G. (2008) *Deep Cultural Diversity: A Governance Challenge*. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa.

Potvin, M. (2008) *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1er mars 2006 au 30 avril 2007*. Montréal : Rapport d'expert déposé à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, janvier.

Québec. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) (2007). *Accommodements et Différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*, document de consultation, Québec, CCPARDC.

Québec. Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (MCCI) (1981). *Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Montréal, Direction générale des publications gouvernementales.

Rosenau, J. N. (2003) *Distant Proximities : Dynamics Beyond Globalization*. Princeton : Princeton University Press.

Rosenau, J. N. (1990) *Turbulence in World Politics : A Theory of Change and Continuity*. Princeton : Princeton University Press.

Sarmiento, D. F. (1986) *Facundo*. Barcelona : Planeta.

Taylor, C. (1999) "Two Theories of Modernity" *Public Culture* (11) 1: 1-4.

Tweedsmuir, Lord (1941) *Canadian Occasions*. Toronto : The Musson Book Company.

UNESCO (2009a) *Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel*. Paris, Rapport mondial de l'UNESCO (rapport intégral).

UNESCO (2009) *Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel*. Paris, Rapport mondial de l'UNESCO (résumé).

Wakefield, E.G. (1967/1834) *England and America*. New York: A.M. Kelley.

Weber, M. (1967) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon.

Welsh, W. (1999) « Transculturality - the puzzling form of cultures today », dans M. Featherstone et S. Lash (eds) *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage, pp. 194-213.