

Au-delà de l'intégration :
Pluralisme et communauté politique au Canada

Heraldo Jacques

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme de
Maîtrise ès arts en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© **Heraldo Jacques, Ottawa, Canada, 2026**

COMITÉ D'ÉVALUATION DE LA THÈSE

Directrice de thèse

Patti Tamara Lenard
Professeure, École d'études politiques
Université d'Ottawa

Membre du comité

Luc Turgeon
Professeur, École d'études politiques
Université d'Ottawa

Membre du comité

Jean-Pierre Couture
Professeur, École d'études politiques
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ

Cette thèse examine les limites conceptuelles, normatives et politiques du paradigme de l'intégration dans les débats contemporains sur la diversité culturelle et l'appartenance politique. Bien que l'intégration soit généralement présentée comme un moyen de concilier pluralisme et cohésion sociale, le concept demeure instable. Il peut désigner l'ajustement des minorités aux normes dominantes, l'adaptation mutuelle entre différents groupes ou encore la transformation structurelle des institutions. Malgré leurs différences, ces conceptions tendent à partager un même présupposé : l'existence d'une société relativement cohérente et déjà constituée, à l'intérieur de laquelle les différences doivent trouver leur place.

La thèse soutient que cette représentation produit une asymétrie fondamentale entre les personnes dont l'appartenance à la communauté politique est présumée et celles qui doivent continuellement démontrer leur capacité à s'y intégrer. Elle ne cherche donc pas à proposer une meilleure politique d'intégration, mais à interroger les fondements conceptuels qui rendent le paradigme intégratif possible et à examiner comment la pluralité sociopolitique peut être pensée au-delà de celui-ci.

La recherche adopte une démarche de théorie politique normative et conceptuelle. Le premier chapitre propose une cartographie critique de la littérature en distinguant trois grandes conceptions de l'intégration : l'ajustement aux normes dominantes, l'interaction et l'adaptation mutuelle, ainsi que la transformation structurelle fondée sur la justice. Le deuxième chapitre met ce cadre critique à l'épreuve à partir du multiculturalisme canadien et de l'interculturalisme québécois. Il montre comment ces modèles peuvent reconnaître la diversité et favoriser la participation tout en maintenant certaines normes communes hors de la contestation et en produisant des formes d'inclusion conditionnelle.

Le troisième chapitre élabore un cadre théorique alternatif à partir des travaux de Willem Schinkel, Hannah Arendt et James Tully. Schinkel révèle comment le discours de l'intégration produit l'image d'une société déjà intégrée face à laquelle certains groupes apparaissent comme extérieurs ou déficients. Arendt permet de penser la pluralité comme condition fondamentale de l'action politique, tandis que Tully montre comment les règles communes peuvent demeurer ouvertes à la contestation, à la négociation et à la révision.

À partir de ces ressources, la thèse propose le polyculturalisme comme cadre relationnel de l'appartenance politique. Celui-ci conçoit les identités comme plurielles, hybrides et continuellement transformées par leurs interactions. L'appartenance ne correspond alors plus à l'intégration dans un ordre commun préexistant, mais à la capacité de participer à la production, à la contestation et à la transformation continues du monde commun

Remerciements

Je tiens d'abord à exprimer ma profonde gratitude à ma directrice de recherche, Dr Patti Tamara Lenard, pour son accompagnement rigoureux, sa disponibilité et son soutien tout au long de ce projet. Je remercie également les membres de mon comité, Luc Turgeon et Jean-Pierre Couture, pour leurs commentaires, leur accompagnement et leur appui au fil du processus d'écriture, ainsi qu'au cours de mon parcours universitaire.

Je souhaite également souligner le soutien et les conseils de plusieurs professeurs de la Faculté qui ont contribué à orienter ma réflexion et mon cheminement intellectuel, notamment la professeure Sophie Bourgeault et le professeur Robert Sparling, du Département de science politique de l'Université d'Ottawa, ainsi que le professeur Daniel Tanguay, professeur retraité du Département de philosophie.

Je souhaite aussi remercier tout particulièrement ma partenaire, Micha Kasongo, pour son soutien constant et ses encouragements au cours des trois dernières années. Sa présence a été précieuse à chaque étape de ce cheminement.

Mes remerciements vont également à mon ami Mark Sander, pour nos conversations stimulantes sur le multiculturalisme canadien et la philosophie politique, qui ont nourri ma réflexion à plusieurs reprises.

Je tiens par ailleurs à remercier mes équipes au gouvernement, en particulier à Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada, ainsi que mes superviseurs Abraham Rami et Anne Chan-Kravitz, de même que leur directrice, Elizabeth Stronach, pour leur soutien, leur compréhension et leur confiance. Je remercie également mon équipe actuelle à la SCJN, au ministère de la Justice du Canada, pour son appui.

Enfin, je remercie chaleureusement ma famille et mes amis pour leur soutien, leur patience et l'intérêt qu'ils ont porté à ma recherche tout au long de sa réalisation.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1	5
Revue de la littérature sur l'intégration.....	9
Problématisation	23
Question de recherche.....	25
Chapitre 2 : Intégration sous condition : du modèle canadien aux épreuves de loyauté	28
Le multiculturalisme canadien : entre ethos national et dispositif de gestion	30
L'interculturalisme québécois : dialogue ou assimilation douce ?	41
L'intégration comme inclusion conditionnelle : participation administrée et citoyenneté asymétrique	53
Chapitre 3 : Repenser l'intégration : pluralité, dialogue et polyculturalisme	69
I. Pluralité et action : la dissolution de l'horizon intégratif chez Hannah Arendt	71
II. Conflit, contestation et citoyenneté : la contribution institutionnelle de James Tully	81
III. De l'intégration culturelle à l'appartenance relationnelle : le polyculturalisme comme déplacement critique	89
Conclusion	99
Bibliographie	104

Introduction

La notion d'« intégration » occupe une place centrale dans les discours politiques et universitaires contemporains sur la citoyenneté et la cohésion sociale. Dans les démocraties libérales modernes, elle sert de clé d'interprétation pour décrire la manière dont les personnes migrantes et les groupes minoritaires deviennent membres d'une communauté politique. Mais cette catégorie demeure problématique : elle est conceptuellement instable et lourdement normée. Selon les usages, « intégration » signifie tour à tour l'adaptation à des normes dominantes, l'échange réciproque entre groupes ou la transformation structurelle des institutions, trois sens qui coexistent sans clarification conceptuelle. Cette cohabitation de sens rend l'intégration performative : elle stabilise un imaginaire d'unité sociale en occultant les rapports de pouvoir et les mécanismes d'exclusion qui structurent la vie politique.

Ma thèse pose donc un problème simple et décisif : si le concept d'intégration est conceptuellement et normativement bancal, comment repenser la relation entre diversité, appartenance et communauté politique sans recourir à l'horizon intégratif ? Ma réponse centrale est que l'on doit abandonner l'usage analytique et normatif de « l'intégration » et le remplacer par un cadre polyculturel qui conçoit la communauté politique comme relationnelle, pluraliste et continûment co-constituée par des interactions sociales et politiques. Ce cadre se fonde sur trois piliers théoriques complémentaires : la critique épistémologique de Willem Schinkel, l'ontologie de la pluralité chez Hannah Arendt et la traduction institutionnelle proposée par James Tully en termes de pratiques agonistiques démocratiques.

Pour situer la proposition : Willem Schinkel fournit le diagnostic épistémologique fondamental. Schinkel montre que le discours d'intégration présuppose et performe l'existence d'une société cohérente, posant les migrants comme éléments externes à incorporer. Cette lecture révèle la

dimension néocoloniale et performative des savoirs sur l'intégration : en naturalisant des frontières d'appartenance, le discours d'intégration légitime des mécanismes d'exclusion et dissimule les conflits de pouvoir à l'œuvre dans la définition des normes collectives. Intégrer Schinkel dès l'introduction marque l'ambition de la thèse : il ne s'agit pas de proposer une « meilleure » politique d'intégration, mais de déloger le concept même qui structure ces politiques.

Afin d'être opérationnel, le cadre alternatif se fonde sur deux ressources complémentaires. D'abord, Hannah Arendt fournit l'ancrage ontologique : la condition politique première est la pluralité; la possibilité pour des sujets distincts d'apparaître, d'agir et de transformer un monde commun. Sur cette base, l'appartenance politique cesse d'être le résultat d'un ajustement préalable à une norme ; elle devient l'effet de la participation active à des pratiques publiques où se produisent l'action et la parole. Ensuite, James Tully traduit cette ontologie en exigences institutionnelles : la stabilité démocratique n'est pas le produit d'une uniformité normative, mais d'architectures procédurales qui maintiennent ouvertes les conditions de contestation et de révision des règles. Tully met l'accent sur la nécessité de dispositifs constitutionnels et procéduraux qui rendent possible l'agonisme politique sans le réduire à une violence destructrice.

Le polyculturalisme relie ces deux dimensions. Il fragilise l'hypothèse culturaliste selon laquelle les cultures sont des unités substantives pertinentes pour classer les sujets et distribuer l'appartenance. Si les trajectoires identitaires sont partielles, hybrides et contextuelles, alors les politiques fondées sur la comparaison à des normes culturelles stabilisées deviennent inaptées et injustes. En lieu et place d'une gestion des différences conçues comme objets à intégrer, le polyculturalisme met l'accent sur la co-production relationnelle des identités et sur la nécessité d'institutions capables de rendre la pluralité politiquement praticable à travers des pratiques agonistiques constitutionnelles.

Sur le plan méthodologique, cette thèse relève de la théorie politique normative et conceptuelle. Elle ne cherche pas à mesurer empiriquement les effets des politiques d'intégration, ni à évaluer leur efficacité administrative au moyen d'indicateurs quantitatifs. Elle examine plutôt les présupposés conceptuels qui structurent les discours et les institutions de l'intégration. L'enjeu est donc moins de déterminer si tel ou tel dispositif fonctionne bien que de comprendre quelle représentation de la société, de l'appartenance et de la pluralité rend ces dispositifs intelligibles et légitimes.

La démarche adoptée combine trois opérations. La première est une cartographie conceptuelle de la littérature sur l'intégration, afin d'identifier les principales manières dont ce concept est mobilisé dans les débats sur le multiculturalisme, la citoyenneté et la cohésion sociale. La deuxième est une analyse critique du cas canadien et québécois, compris non comme échantillon représentatif, mais comme cas heuristique. Le multiculturalisme fédéral et l'interculturalisme québécois constituent deux réponses institutionnelles majeures au problème de la diversité dans un cadre démocratique libéral. Leur comparaison permet de faire apparaître une tension commune : même lorsque la diversité est reconnue, elle tend à être inscrite dans un cadre civique préalable qui définit les conditions légitimes de l'appartenance. La troisième opération est reconstructive : à partir de Schinkel, Arendt, Tully et du polyculturalisme, la thèse propose un déplacement théorique hors du paradigme de l'intégration.

Le corpus mobilisé est donc double. D'une part, la thèse s'appuie sur des travaux de théorie politique, de sociologie critique et de philosophie politique portant sur l'intégration, le multiculturalisme, l'interculturalisme, la citoyenneté, la pluralité et la contestation démocratique. D'autre part, elle mobilise des sources institutionnelles primaires afin de situer historiquement les régimes analysés : la politique fédérale de multiculturalisme de 1971, l'article 27 de la Charte

canadienne des droits et libertés, la Loi sur le multiculturalisme canadien de 1988, la Charte de la langue française, l'énoncé québécois Au Québec pour bâtir ensemble, l'Accord Canada-Québec de 1991 et le rapport Bouchard-Taylor de 2008. Ces textes ne sont pas traités comme de simples archives descriptives, mais comme des lieux où se formulent des conceptions normatives de la communauté politique, de la diversité et de l'appartenance.

L'analyse du chapitre 2 doit donc être comprise comme une critique des cadres normatifs et institutionnels de l'intégration, et non comme une histoire exhaustive du multiculturalisme canadien ou de l'interculturalisme québécois. Les textes officiels permettent d'établir les fondements historiques des deux modèles, tandis que la littérature critique permet d'en faire apparaître les tensions internes. La question directrice est la suivante : dans quelle mesure ces modèles rendent-ils possible une transformation du commun par la pluralité, et dans quelle mesure reconduisent-ils plutôt une logique d'inclusion conditionnelle, où certains sujets doivent démontrer leur compatibilité avec des normes déjà établies ?

Cette démarche comporte aussi des limites. La thèse ne prétend pas rendre compte de l'ensemble des expériences vécues par les personnes immigrantes ou minoritaires au Canada et au Québec. Elle ne soutient pas non plus que le multiculturalisme canadien ou l'interculturalisme québécois seraient simplement assimilationnistes ou dépourvus d'effets inclusifs. Son objet est plus précis : examiner les conditions conceptuelles sous lesquelles ces modèles reconnaissent la diversité. Autrement dit, l'analyse porte sur la structure normative de la reconnaissance, sur les critères implicites d'appartenance et sur la distribution asymétrique du pouvoir de définir le commun.

La contribution attendue est double. Sur le plan conceptuel, la thèse clarifie et critique le concept d'intégration et ses déclinaisons, montrant en quoi il opère comme une abstraction gouvernante. Sur le plan normatif et institutionnel, elle propose le polyculturalisme comme cadre pour repenser

l'appartenance politique et identifie des critères pratiques (éducatifs, procéduraux et constitutionnels) permettant d'évaluer si des dispositifs publics rendent effectivement possible la participation d'acteurs pluriels et hybrides. L'objectif n'est pas d'offrir une nouvelle grille technocratique de gestion, mais d'indiquer des conditions publiques et institutionnelles minimales pour que la pluralité cesse d'être traitée comme problème et devienne, au contraire, la matière vive de la constitution démocratique.

En somme, cette thèse soutient que la cohésion démocratique n'exige pas l'intégration à une unité normative préalable ; elle émerge plutôt de mécanismes qui rendent praticable la contestation et la reconfiguration permanente des règles communes. Remplacer l'intégration par un cadre polyculturel articulé autour de pratiques agonistiques constitutionnelles est à la fois descriptivement plus fidèle à la dynamique réelle des identités contemporaines et normativement supérieur : il restitue à la politique sa fonction première, produire, à travers l'action et l'institution, un monde commun capable de vivre avec la pluralité irréductible.

Chapitre 1

La question de l'intégration dans les sociétés multiculturelles, en particulier dans le contexte canadien, occupe une place centrale dans les débats universitaires et politiques contemporains sur la gestion de la diversité. Depuis l'adoption officielle de la politique de multiculturalisme en 1971, le Canada est fréquemment présenté comme un laboratoire privilégié pour réfléchir aux relations entre immigration, pluralisme culturel et cohésion sociale. Dans la littérature, l'intégration apparaît ainsi comme un objectif normatif majeur des politiques publiques et comme un concept analytique

mobilisé pour comprendre la manière dont les sociétés démocratiques accommodent la diversité culturelle.

Pour des raisons analytiques, cette revue de littérature distingue trois registres heuristiques de l'« intégration » : (i) l'intégration conçue comme ajustement aux normes dominantes ; (ii) l'intégration comprise comme interaction et adaptation mutuelle ; (iii) l'intégration pensée comme transformation structurelle et justice. Cette distinction est méthodologique : elle facilite l'évaluation des présupposés et des effets normatifs attachés à chaque registre. Il convient toutefois de souligner d'emblée que ces catégories ne correspondent pas à des frontières étanches : de nombreux travaux relèvent simultanément de plusieurs registres et plusieurs auteur·es apparaissent à plusieurs reprises à travers ces rubriques.

Dans un contexte mondial marqué par l'intensification des mobilités migratoires, une hyperdiversité croissante et la transformation des identités collectives, l'intégration est souvent présentée comme un cadre conceptuel permettant de concilier diversité culturelle et unité politique. Le cas canadien est régulièrement mobilisé pour illustrer cette possibilité. Plusieurs travaux soulignent en effet que les politiques canadiennes de multiculturalisme ont contribué à limiter les formes extrêmes de ségrégation ou de polarisation sociale observées dans d'autres contextes nationaux. Will Kymlicka (2011), par exemple, soutient que certaines institutions canadiennes fonctionnent comme des « tremplins d'intégration », permettant aux immigrants de participer progressivement à la vie économique et sociale tout en conservant certaines pratiques culturelles distinctes (p. 22). Dans cette perspective, le multiculturalisme canadien apparaît à la fois comme un cadre normatif et institutionnel structurant l'intégration des minorités et comme un modèle relativement réussi de gestion de la diversité.

Cependant, malgré cette image souvent positive, la littérature savante met également en évidence plusieurs tensions importantes au sein des politiques d'intégration canadiennes. De nombreux auteurs soulignent notamment l'écart entre les principes égalitaires associés au multiculturalisme et leur mise en œuvre concrète. Elke Winter (2015) introduit à cet égard la notion de « levier socioethnique », qui désigne la manière dont les majorités dominantes peuvent mobiliser les différences culturelles afin de maintenir certaines hiérarchies sociales, parfois sous couvert de politiques inclusives (p. 643). D'autres travaux montrent également que la notion d'intégration demeure souvent ambiguë et peut, dans certains contextes, reproduire des attentes implicites de conformité culturelle. Abeeda Qureshi (2022) et Tariq Modood (2014) soulignent par exemple que l'intégration est parfois mobilisée comme un substitut discursif de l'assimilation, dans la mesure où elle peut impliquer des attentes unidirectionnelles d'adaptation de la part des minorités, sans transformation équivalente des normes majoritaires.

Ces débats soulèvent une question centrale : comment la littérature savante conceptualise-t-elle la notion d'intégration dans les sociétés multiculturelles, et plus particulièrement dans le contexte du multiculturalisme canadien ? Si l'intégration est fréquemment présentée comme la solution permettant de concilier diversité et cohésion sociale, les travaux existants montrent que ce concept demeure théoriquement contesté et recouvre des interprétations parfois divergentes. Les notions d'assimilation, d'intégration et de diversité s'entrecroisent ainsi dans la littérature, révélant des conceptions différentes du rapport entre minorités, institutions et communauté politique.

Cette revue de littérature vise à clarifier ces différentes conceptualisations de l'intégration en identifiant trois grandes approches qui structurent les débats universitaires. La première conçoit l'intégration principalement comme un processus d'ajustement aux normes dominantes de la société d'accueil, une perspective souvent critiquée pour son caractère unidirectionnel et

assimilateur (Hansen et Jedwab 2014 ; Modood 2014 ; Qureshi 2022). La deuxième approche envisage plutôt l'intégration comme un processus d'interaction et d'adaptation mutuelle entre les groupes majoritaires et minoritaires, mettant l'accent sur le dialogue et la co-construction des normes sociales (Modood 2014 ; Soutphommasane 2013 ; Fleras 2014). Enfin, une troisième approche aborde l'intégration à travers le prisme de la justice structurelle et de la transformation institutionnelle, en soulignant la nécessité de réformer les structures sociales et politiques afin de mieux reconnaître la pluralité des identités et des expériences (Pfeffer 2015 ; Fleras 2014 ; Guérard de Latour et Balint 2013).

En analysant ces trois axes, ce chapitre cherche à mettre en évidence à la fois les convergences et les limites des différentes approches de l'intégration dans la littérature sur le multiculturalisme canadien. Bien que ces perspectives proposent des interprétations distinctes du processus d'intégration, elles tendent néanmoins à partager une hypothèse implicite : celle de l'existence d'un ordre social relativement cohérent dans lequel les nouveaux arrivants doivent trouver leur place. Cette hypothèse soulève une interrogation plus fondamentale concernant la manière dont les communautés politiques sont conceptualisées dans les sociétés caractérisées par une pluralité durable de valeurs, d'identités et de pratiques culturelles.

Dans le cadre de cette recherche, l'expression « multiculturalisme canadien » renvoie principalement au cadre fédéral de reconnaissance de la diversité établi en 1971, tout en tenant compte des variations importantes observées aux niveaux provincial et municipal, notamment à travers le modèle québécois d'interculturalisme ou les politiques urbaines de gestion de la diversité dans des villes comme Toronto ou Vancouver. Le terme « pluralité » désigne quant à lui la coexistence institutionnellement reconnue de différences culturelles, linguistiques, sociales et

politiques au sein d'un même espace politique, et non simplement la présence descriptive de diversité.

Revue de la littérature sur l'intégration

La notion d'intégration occupe aujourd'hui une place centrale dans les débats universitaires et politiques sur l'immigration et la diversité culturelle dans les sociétés démocratiques contemporaines. Dans la littérature savante, elle est souvent mobilisée pour décrire les processus par lesquels les immigrants et leurs descendants participent à la vie sociale, économique et politique des sociétés d'accueil. Toutefois, malgré son usage répandu, le concept d'intégration demeure profondément contesté. Les chercheurs divergent quant à sa signification, à ses objectifs normatifs et aux mécanismes qu'il implique.

Cette section examine les principales approches conceptuelles de l'intégration dans la littérature savante. À des fins analytiques, elle distingue trois grandes manières de concevoir l'intégration : comme processus d'ajustement aux normes dominantes de la société d'accueil, comme processus bidirectionnel d'interaction entre groupes majoritaires et minoritaires, et comme transformation structurelle visant à corriger les inégalités systémiques. Il ne s'agit toutefois pas de catégories étanches : dans la littérature, ces approches se recoupent fréquemment, et plusieurs auteurs peuvent à la fois en mobiliser, en combiner ou en critiquer différentes dimensions. Cette typologie vise donc avant tout à dégager des logiques argumentatives dominantes, afin d'en faire apparaître les présupposés communs et les limites conceptuelles, et d'ouvrir la voie à la réflexion théorique développée dans les chapitres suivants.

I. L'intégration comme ajustement aux normes dominantes

Une première approche dominante dans la littérature conçoit l'intégration principalement comme un processus d'ajustement des minorités aux normes, aux institutions et aux valeurs de la société d'accueil. Dans la littérature sur les migrations, l'assimilation est généralement comprise comme un processus par lequel les minorités adoptent progressivement les normes culturelles, linguistiques et sociales du groupe majoritaire. L'intégration est souvent présentée comme une alternative plus souple à ce modèle, permettant le maintien de certaines différences culturelles tout en favorisant la participation des immigrants aux institutions de la société d'accueil. Dans cette perspective, l'intégration est fréquemment définie en opposition à l'assimilation, mais plusieurs auteurs soulignent que cette distinction demeure souvent fragile dans la pratique. L'intégration peut ainsi fonctionner comme un euphémisme pour désigner des processus d'adaptation unidirectionnels où les minorités sont implicitement appelées à se conformer aux normes dominantes de la société majoritaire (Hansen et Jedwab 2014 ; Modood 2014 ; Qureshi 2022).

Hansen et Jedwab décrivent l'intégration comme un processus au terme duquel « les différences entre migrants et natifs en termes de réussite éducative, de revenus et de gains disparaissent, les migrants atteignant des résultats économiques égaux ou supérieurs à ceux de la population générale » (2014, 73 ; ma traduction). Cette définition met l'accent sur l'égalité des résultats socioéconomiques comme indicateur principal d'intégration. Les auteurs distinguent conceptuellement ce processus de l'assimilation, qu'ils définissent comme « un processus par lequel les attitudes et attentes des migrants concernant les normes de la vie quotidienne s'alignent progressivement sur celles de leurs concitoyens » (2014, 73-74 ; ma traduction). Toutefois, ils soutiennent que dans le contexte canadien, ces deux dynamiques sont souvent étroitement liées.

Selon Randall Hansen et Jack Jedwab, le multiculturalisme canadien masque ainsi une dynamique d'« assimilation par la ruse » (*assimilation by stealth*), dans laquelle l'intégration économique et

institutionnelle devient un vecteur implicite d'alignement normatif (2014, 73-75). Les politiques linguistiques, l'école publique et l'intégration au marché du travail contribuent à diffuser les normes dominantes de la société majoritaire, même lorsque ces processus sont présentés dans un langage inclusif ou pluraliste.

D'autres auteurs adoptent toutefois une lecture plus critique de cette conception unidirectionnelle de l'intégration. Tariq Modood, par exemple, souligne que l'assimilation repose sur une asymétrie normative fondamentale : la société majoritaire est conçue comme stable et non négociable, tandis que les minorités sont appelées à s'y adapter sans pouvoir en transformer les normes (Modood 2014, 147). Dans ce modèle, « l'assimilation est un processus où les changements et les relations entre groupes sociaux sont perçus comme unidirectionnels ; le résultat préféré est que les nouveaux arrivants perturbent le moins possible la société dans laquelle ils s'installent » (Modood 2014, 147 ; ma traduction). Une telle approche limite la possibilité pour les minorités de participer activement à la redéfinition des normes collectives et tend à réduire leur intégration à une simple conformité culturelle.

Les travaux de Qureshi prolongent cette critique en montrant que, même lorsque l'intégration est présentée comme un processus bidirectionnel, elle est souvent mise en œuvre de manière asymétrique dans les politiques publiques. S'appuyant sur le cas européen, elle souligne que les politiques d'intégration reposent fréquemment sur des exigences unilatérales imposées aux minorités, notamment à travers des tests linguistiques, des exigences de citoyenneté ou des dispositifs de formation civique (Qureshi 2022, 38-39). Ces mécanismes peuvent contribuer à renforcer les normes dominantes plutôt qu'à favoriser une véritable participation des minorités à la vie politique et sociale.

De plus, loin d'être un simple indicateur technique, l'intégration est mobilisée comme mécanisme par lequel les sociétés cherchent à préserver un sentiment d'unité et de stabilité face à la diversité.

Plusieurs auteurs interprètent les politiques d'intégration comme des dispositifs de gestion de la diversité visant à maintenir la cohésion sociale dans des sociétés marquées par l'immigration. Bien que ces politiques soient souvent formulées dans un langage d'inclusion et de pluralisme, elles peuvent également fonctionner comme des mécanismes d'homogénéisation culturelle. Dans cette perspective, l'intégration est souvent associée à l'objectif plus large de cohésion sociale. Cette notion renvoie généralement à la capacité d'une société à maintenir un sentiment d'appartenance partagé et à prévenir les divisions sociales susceptibles de fragiliser la stabilité politique. L'intégration est alors conçue comme un mécanisme permettant de concilier diversité culturelle et unité sociale.

Au-delà du caractère souvent unidirectionnel de ces politiques, une critique récurrente insiste sur leur capacité à instituer une participation conditionnelle. Hansen et Jedwab montrent que, au Canada, le multiculturalisme officiel coexiste avec des politiques d'intégration centrées sur l'éducation, l'apprentissage linguistique et l'incorporation au marché du travail, mécanismes qui diffusent les normes sociales dominantes et orientent les trajectoires d'intégration vers un alignement progressif sur les attentes majoritaires. De manière similaire, Qureshi observe que les politiques d'intégration européennes sont souvent mobilisées pour répondre aux préoccupations liées à la fragmentation sociale ou à la radicalisation. Dans ce contexte, l'intégration est présentée comme un processus permettant de renforcer la cohésion nationale, mais elle peut également s'accompagner d'exigences de conformité culturelle relativement strictes (Qureshi 2022, 38-39). Modood critique également cette conception instrumentale de l'intégration, affirmant qu'elle tend à imposer un cadre normatif uniforme qui limite la reconnaissance réelle de la pluralité culturelle

(2014, 154). Dans ces conditions, les minorités peuvent être incluses dans l'espace social et politique, mais leur participation demeure souvent conditionnée par leur capacité à se conformer aux normes dominantes.

Un autre thème récurrent dans cette littérature est que les politiques d'intégration peuvent contribuer à l'effacement progressif des identités culturelles minoritaires. Cet effacement ne résulte pas nécessairement d'une assimilation explicite, mais plutôt de l'institutionnalisation d'attentes implicites de conformité culturelle.

Plusieurs auteurs soulignent ainsi que les dispositifs tels que l'apprentissage obligatoire de la langue officielle, les tests de citoyenneté ou les normes civiques peuvent fonctionner comme des mécanismes de régulation culturelle (Safdar et al. 2023 ; Winter 2015 ; Young 1990). Bien que ces instruments soient souvent présentés comme des moyens d'inclusion et de participation démocratique, ils peuvent également définir de manière implicite les conditions légitimes d'appartenance à la communauté politique. Peter Balint (2013) propose à cet égard de distinguer entre des usages inclusifs et exclusifs de ces dispositifs. Dans un cadre inclusif, la langue ou la citoyenneté peuvent constituer des vecteurs d'accès à la participation démocratique. Toutefois, lorsque ces instruments servent principalement à filtrer l'accès à la communauté politique, ils deviennent des outils de tri normatif, où la reconnaissance de l'appartenance légitime dépend d'un alignement culturel implicite.

Dans ce contexte, l'intégration peut produire ce que Modood décrit comme une « participation conditionnelle », où les minorités sont formellement incluses dans la société, mais seulement dans la mesure où elles respectent les cadres culturels définis par la majorité (2014, 157). L'intégration devient alors moins un processus de participation politique qu'un mécanisme de reconnaissance conditionnelle.

Malgré ces constats critiques, les auteurs divergent quant aux implications normatives de ces analyses. Hansen et Jedwab adoptent une position relativement pragmatique, reconnaissant que certaines formes d'assimilation progressive peuvent contribuer à la stabilité sociale, tout en critiquant l'opacité des politiques qui dissimulent ces dynamiques sous le langage de l'intégration (2014, 81-83). À l'inverse, Qureshi plaide pour une refonte des politiques d'intégration afin de mieux reconnaître les identités hybrides et transnationales qui caractérisent les sociétés contemporaines (2022, 42). Modood propose quant à lui une alternative sous la forme d'un multiculturalisme dialogique, dans lequel l'intégration repose sur une interaction bidirectionnelle entre groupes majoritaires et minoritaires et sur la co-construction des normes sociales (2014, 157-159).

Malgré ces divergences, ces approches partagent un point de départ commun : elles conçoivent toutes l'intégration comme un processus visant à situer les minorités au sein d'un cadre social et institutionnel déjà existant. Dans cette perspective, la question centrale n'est pas de savoir si les minorités doivent être intégrées, mais plutôt de déterminer les conditions et les modalités de cette intégration.

II. L'intégration comme interaction et adaptation mutuelle

Cette section présente l'approche dialogique de l'intégration en la cadrant explicitement comme un processus bidirectionnel : il ne s'agit pas seulement d'un ajustement unilatéral des minorités aux normes dominantes, mais d'un échange réciproque par lequel normes, pratiques et institutions peuvent mutuellement se transformer. Cette lecture met l'accent sur la négociation continue, la redistribution des capacités d'agir et la responsabilité partagée des acteurs majoritaires et minoritaires pour produire des conditions effectives de participation démocratique. Face aux limites du modèle assimilateur, une seconde approche de la littérature conçoit l'intégration comme

un processus bidirectionnel reposant sur le dialogue, la reconnaissance mutuelle et l'adaptation réciproque entre groupes majoritaires et minoritaires. Dans cette perspective, l'intégration ne consiste plus uniquement à incorporer les minorités dans un cadre normatif préexistant, mais à transformer progressivement les normes communes à travers l'interaction sociale et politique. Cette approche est développée notamment dans les travaux de Tariq Modood, Tim Soutphommasane, Abeeda Qureshi, Safdar et al., et Augie Fleras.

Tim Soutphommasane conceptualise ainsi l'intégration comme un processus dynamique nourri par un dialogue civique continu. Selon lui, « l'intégration dans un cadre multiculturel exige un processus d'échange interculturel où les identités culturelles diverses sont évaluées et respectées à travers un dialogue partagé au sein de la communauté politique » (Soutphommasane 2013, 68 ; ma traduction). Autrement dit, le dialogue civique est présenté comme le mécanisme par lequel la société d'accueil et les minorités se transforment réciproquement, et non comme un simple instrument d'incorporation des nouveaux venus. L'intégration implique donc un engagement collectif où les citoyens sont amenés à réfléchir de manière critique à leurs valeurs communes en réponse aux revendications des groupes minoritaires (Soutphommasane 2013, 58).

Cette conception rejoint l'approche de Tariq Modood, qui décrit le multiculturalisme comme une politique intégrative dans laquelle les processus d'intégration sont intrinsèquement bidirectionnels et impliquent à la fois des individus et des groupes (Modood 2014, 149). Modood articule explicitement cette idée : l'intégration implique la mutabilité des normes collectives, ce qui requiert des dispositifs institutionnels permettant aux majorités d'intégrer des changements produits par l'interaction. Contrairement aux modèles assimilateurs, cette approche reconnaît que la société d'accueil peut elle-même être transformée par l'interaction avec la « diversité

culturelle » . Les normes collectives ne sont donc pas conçues comme fixes, mais comme le résultat d'un processus continu de négociation démocratique.

Safdar et ses collaborateurs soulignent également que les politiques multiculturalistes peuvent favoriser des relations intergroupes positives lorsqu'elles créent des conditions permettant aux immigrants de participer pleinement à la société sans devoir abandonner les éléments significatifs de leur identité culturelle (Safdar et al. 2023, 5). Toutefois, ces auteurs reconnaissent que les politiques d'intégration demeurent souvent marquées par des asymétries importantes, dans lesquelles les attentes d'adaptation pèsent davantage sur les minorités que sur la société majoritaire (Safdar et al. 2023, 7).

Abeeda Qureshi formule une critique similaire à partir du contexte européen. Bien que les politiques d'intégration soient souvent présentées comme bidirectionnelles, leur mise en œuvre repose fréquemment sur des exigences unilatérales imposées aux minorités, notamment à travers des tests linguistiques ou des dispositifs d'intégration civique (Qureshi 2022, 38-39). Pour Qureshi, une intégration véritablement démocratique exige un engagement réciproque entre les groupes et un partage plus équilibré des responsabilités.

Dans cette littérature, l'intégration est également étroitement liée à la participation civique et politique des minorités. Dans ce contexte, il est utile de distinguer la participation civique de la participation politique. La participation civique renvoie généralement à l'engagement dans des activités communautaires ou associatives, tandis que la participation politique concerne plus directement l'implication dans les institutions politiques formelles, telles que le vote, les partis politiques ou les fonctions publiques. L'appartenance à la communauté politique ne se limite pas à l'adoption des normes culturelles dominantes, mais implique la capacité des individus et des groupes à participer activement aux institutions démocratiques et à contribuer à la définition des

normes collectives. Toutefois, comme le montre Qureshi, la rhétorique bidirectionnelle coexiste souvent avec des dispositifs unilatéraux (tests, exigences civiques), de sorte que la « rue à double sens » relève plus fréquemment de l’affichage normatif que d’une réalité institutionnelle.

Modood souligne ainsi que l’intégration comporte plusieurs dimensions liées aux possibilités de participation, notamment l’accès à l’éducation, au marché du travail et aux institutions politiques (2014, 146-148). Ces dimensions fonctionnelles doivent s’accompagner d’un sentiment d’appartenance partagé, permettant aux minorités de se percevoir comme des membres légitimes de la communauté politique.

Safdar et al. (2023) soutiennent également que la participation civique joue un rôle central dans la formation de relations intergroupes positives et dans la consolidation de la cohésion sociale. Selon eux, les politiques publiques doivent garantir aux minorités des possibilités équitables de participation dans les sphères politiques, économiques et sociales.

Augie Fleras adopte une perspective similaire en décrivant le multiculturalisme canadien comme un modèle de gouvernance fondé sur la citoyenneté inclusive et la participation active. Dans ce cadre, l’État ne doit pas appartenir à un groupe national particulier, mais à l’ensemble de ses citoyens, lesquels doivent disposer d’un accès égal aux institutions politiques et aux processus décisionnels (Fleras 2014, 315-316).

Une autre dimension de cette approche met l’accent sur le rôle des institutions dans la facilitation de l’intégration collective des groupes minoritaires. Plutôt que de concevoir l’intégration uniquement comme un processus individuel, certains auteurs soulignent l’importance des structures institutionnelles qui permettent aux groupes minoritaires de développer leurs capacités de participation politique et sociale. La question centrale devient alors institutionnelle : la

réciprocité revendiquée ne peut se déployer que si des capacités matérielles et organisationnelles existent pour la soutenir.

Dan Pfeffer met ainsi en avant le concept de complétude institutionnelle, qui renvoie à la capacité des groupes minoritaires à développer des institutions communautaires telles que des écoles, des organisations culturelles ou des associations politiques (Pfeffer 2015, 54). Ces institutions permettent aux minorités de préserver certains éléments de leur identité collective tout en facilitant leur participation aux institutions de la société d'accueil. En somme, la complétude institutionnelle est la condition pratique de la bidirectionnalité : sans infrastructures collectives robustes, l'échange reste asymétrique.

Les travaux d'Irene Bloemraad soulignent également l'importance des ressources institutionnelles dans les trajectoires d'intégration politique. À partir d'une comparaison entre le Canada et les États-Unis, Bloemraad montre que les politiques publiques canadiennes ont historiquement favorisé le développement de réseaux associatifs et communautaires qui facilitent la mobilisation politique des immigrants (Bloemraad 2006, 670-672).

Cependant, ces auteurs reconnaissent également les limites de ces cadres institutionnels. Pfeffer souligne notamment que les institutions communautaires peuvent parfois renforcer les divisions sociales si elles ne favorisent pas des interactions actives avec la société dominante (2015, 64). De même, Bloemraad observe que les transformations des politiques publiques, notamment les compressions budgétaires des années 1990, ont affaibli certaines infrastructures institutionnelles essentielles à l'intégration des immigrants (2006, 674).

Malgré les avancées importantes qu'elle propose, cette approche dialogique de l'intégration fait également l'objet de critiques. Plusieurs auteurs soulignent notamment que les politiques

multiculturalistes peuvent parfois se limiter à une reconnaissance symbolique de la diversité sans transformer réellement les structures de pouvoir existantes. Cette dimension redistributive est décisive : la réciprocité formelle devient symbolique si elle n'est pas accompagnée de transferts de ressources et d'accès effectifs au pouvoir.

Nancy Fraser soutient ainsi que la reconnaissance culturelle ne peut être dissociée des enjeux de redistribution et de participation politique (Fraser 2003). Une politique de reconnaissance qui ne s'accompagne pas d'une transformation des structures institutionnelles risque de réduire la pluralité à une simple coexistence descriptive des différences.

Dans cette perspective, l'intégration conçue comme dialogue ou participation peut encore reposer sur des asymétries importantes, dans lesquelles les normes collectives demeurent largement définies par la majorité dominante.

Cette approche de l'intégration marque donc une rupture importante avec les modèles assimilateurs en insistant sur la réciprocité, la participation civique et la transformation progressive des normes collectives. L'intégration y est conçue comme un processus dynamique de co-construction politique, dans lequel les minorités participent activement à la redéfinition de la communauté politique.

Cependant, malgré ces avancées, cette littérature tend encore à concevoir l'intégration comme un processus visant à situer les minorités au sein d'un cadre social commun relativement cohérent. Sur le plan analytique, la littérature produit un cadre normatif de type 'two-way street', mais empiriquement elle souligne que la mise en œuvre est souvent marquée par des asymétries persistantes ; cette tension conditionne la suite de la démonstration. La question demeure alors de

savoir si la cohésion politique doit nécessairement passer par l'intégration des différences dans un ordre social partagé, ou si d'autres conceptions de la pluralité politique sont possibles.

III. L'intégration comme transformation sociale et justice structurelle

Une troisième approche de la littérature s'éloigne des conceptions précédentes en concevant l'intégration non seulement comme un processus d'interaction entre groupes, mais comme un projet de transformation sociale visant à contester les inégalités structurelles qui façonnent les sociétés contemporaines. Dans cette perspective, l'intégration ne se limite pas à l'inclusion des minorités dans un ordre social existant ; elle implique également la transformation des institutions et des normes qui produisent l'exclusion. Cette approche est développée notamment dans les travaux de Dan Pfeffer, Guérard de Latour et Balint, ainsi que Augie Fleras.

Dan Pfeffer (2015) propose une conception de l'intégration fondée sur la justice structurelle et la participation collective. S'appuyant sur les travaux d'Hannah Arendt et de James Tully, il soutient que la liberté politique repose sur la capacité des groupes marginalisés à participer activement à l'espace public et à contester les normes qui régissent la vie collective. Dans cette perspective, l'intégration ne consiste pas simplement à être reconnu par les institutions existantes, mais à pouvoir contribuer à la transformation de ces institutions.

Pour Pfeffer, cette transformation repose notamment sur le développement d'institutions autonomes permettant aux groupes minoritaires d'agir comme des interlocuteurs politiques légitimes. Ces institutions constituent des espaces à partir desquels les groupes peuvent défendre leurs intérêts, formuler des revendications et participer à la redéfinition des normes sociales (Pfeffer 2015, 40-43). L'intégration des groupes repose ainsi sur leur capacité à contester les normes dominantes et à participer activement à leur reformulation.

Cette approche s'inspire également des travaux d'Iris Marion Young, qui souligne que la justice ne peut être réduite à la redistribution des ressources, mais doit également inclure la reconnaissance des différences et la participation équitable aux processus décisionnels. Dans cette perspective, la justice exige que les institutions soient transformées de manière à permettre une participation effective des groupes historiquement marginalisés.

La dimension dialogique de cette approche est particulièrement développée dans les travaux de James Tully. Pour Tully, les sociétés démocratiques sont caractérisées par des processus continus de contestation et de négociation entre groupes ayant des visions différentes de la justice et de l'organisation politique. L'intégration ne doit donc pas être comprise comme l'acceptation d'un cadre normatif préétabli, mais comme une pratique politique dans laquelle les normes collectives restent ouvertes à la critique et à la transformation.

Tully décrit ce processus comme un dialogue agonistique, dans lequel les acteurs politiques contestent et redéfinissent continuellement les règles qui organisent la vie collective (Tully 2008, 36). Dans cette perspective, les principes normatifs ne doivent pas être considérés comme fixes ou définitifs, mais comme des cadres évolutifs susceptibles d'être transformés par la participation démocratique.

Toutefois, Pfeffer nuance cette position en soulignant que la transformation permanente des normes ne peut se faire sans un minimum de stabilité institutionnelle. S'inspirant d'Arendt, il insiste sur l'importance des règles et des institutions comme conditions permettant l'exercice de la liberté politique. Les normes doivent donc rester ouvertes à la contestation, sans pour autant être entièrement dissoutes dans un processus permanent de critique.

Cette approche met également l'accent sur le rôle des institutions dans la transformation des structures sociales. Guérard de Latour et Balint (2013) montrent que les politiques d'intégration reposent souvent sur des principes universalistes qui peuvent entrer en tension avec les expériences vécues des groupes marginalisés. Selon eux, l'intégration ne peut être comprise comme un simple processus d'adaptation individuelle, mais doit être analysée à partir des structures institutionnelles qui organisent les relations entre groupes.

Dans cette perspective, les institutions doivent être reconfigurées afin de permettre aux minorités non seulement d'être incluses dans la société, mais également de participer activement à la transformation des normes collectives. L'intégration devient ainsi un processus politique à travers lequel les structures institutionnelles sont progressivement reformulées.

Augie Fleras développe une réflexion similaire en soulignant que les sociétés contemporaines sont caractérisées par une hyperdiversité croissante qui remet en question les modèles traditionnels de gouvernance multiculturelle. Selon lui, les politiques publiques doivent être capables de reconnaître la complexité des identités contemporaines, souvent marquées par des appartenances multiples et intersectionnelles (Fleras 2014, 118).

Fleras propose ainsi une approche postmulticulturelle fondée sur la reconnaissance de la pluralité interne des groupes et sur le développement d'institutions capables de s'adapter à cette complexité. Dans ce cadre, l'intégration ne consiste plus à stabiliser les différences culturelles, mais à créer des structures institutionnelles capables de gérer des identités fluides et hybrides.

Bien que cette littérature propose une critique plus profonde des structures sociales que les approches précédentes, elle conserve néanmoins certaines hypothèses fondamentales sur la nature de la communauté politique. En particulier, ces approches continuent souvent de concevoir la

société comme un cadre commun relativement cohérent dans lequel les différences doivent être intégrées, même lorsque cet ordre social est transformé.

Autrement dit, même lorsque l'intégration est conçue comme un processus de contestation et de transformation, elle demeure souvent orientée vers la construction ou la préservation d'une forme de cohésion sociale partagée.

Cette hypothèse soulève une question plus fondamentale : la cohésion politique dans des sociétés profondément pluralistes doit-elle nécessairement passer par un processus d'intégration des différences au sein d'un ordre social commun ?

Problématisation

La revue de littérature a permis d'identifier trois grandes manières de conceptualiser l'intégration dans les sociétés multiculturelles. Une première approche conçoit l'intégration comme un ajustement des minorités aux normes dominantes de la société d'accueil. Une seconde approche met plutôt l'accent sur l'interaction et l'adaptation mutuelle entre groupes majoritaires et minoritaires, en insistant sur le rôle du dialogue interculturel dans la formation d'un sentiment d'appartenance partagé. Enfin, une troisième approche critique propose de concevoir l'intégration comme un processus de transformation sociale visant à contester les inégalités structurelles et à redéfinir les normes collectives.

Malgré leurs divergences importantes, ces approches partagent néanmoins un point commun fondamental : elles continuent de penser la pluralité sociale à partir du concept d'intégration. Autrement dit, elles présupposent toutes l'existence d'un cadre social commun relativement cohérent au sein duquel les différences culturelles, sociales ou politiques doivent être intégrées, que ce soit par adaptation, interaction ou transformation.

Dans ce contexte, la notion de dialogue apparaît progressivement dans la littérature comme un mécanisme permettant de rendre l'intégration plus inclusive. Dans les approches interactionnistes et critiques, le dialogue est souvent présenté comme un moyen de favoriser la reconnaissance mutuelle et la participation des minorités à la définition des normes collectives. Toutefois, son rôle demeure souvent ambigu. Dans de nombreux travaux, le dialogue est envisagé principalement comme un instrument facilitant l'intégration des minorités dans un ordre social préexistant, plutôt que comme un principe susceptible de remettre en question les cadres institutionnels et normatifs eux-mêmes.

Cette tension révèle une limite importante dans la littérature sur l'intégration. Même lorsque les auteurs mettent l'accent sur la participation démocratique ou la transformation institutionnelle, l'intégration demeure généralement orientée vers la construction ou la préservation d'une certaine cohésion sociale. La pluralité y est donc souvent pensée comme un problème à gérer ou à harmoniser au sein d'un cadre social commun.

Cette hypothèse soulève une question plus fondamentale : faut-il nécessairement concevoir la pluralité politique à partir du modèle de l'intégration ? Ou bien ce modèle repose-t-il lui-même sur une conception problématique de la société, qui présuppose l'existence d'un tout social relativement cohérent auquel les différences devraient être incorporées ?

Dans cette perspective, l'objectif de cette recherche n'est pas simplement de proposer une nouvelle définition normative de l'intégration. Il s'agit plutôt d'examiner les conditions institutionnelles et politiques qui rendent possible un dialogue véritablement démocratique dans des sociétés caractérisées par une pluralité durable de valeurs, d'identités et de pratiques culturelles.

Cette réflexion s'appuie notamment sur les travaux de Hannah Arendt et de James Tully, qui permettent de concevoir le dialogue non comme un simple mécanisme d'intégration sociale, mais comme une pratique politique fondée sur la pluralité et la contestation démocratique des normes établies.

Question de recherche

Les tensions mises en évidence dans la littérature sur l'intégration soulèvent une question plus fondamentale que celle des modalités d'inclusion des minorités dans les sociétés contemporaines. Les différentes approches examinées - qu'elles conçoivent l'intégration comme ajustement aux normes dominantes, interaction mutuelle ou transformation sociale - partagent en effet un présupposé commun : celui de l'existence d'un cadre sociétal relativement cohérent au sein duquel les différences culturelles et politiques doivent être intégrées.

Or, comme l'a montré Willem Schinkel (2017), ce présupposé repose sur un imaginaire sociétal particulier dans lequel la société est pensée comme une totalité relativement stable dont les différentes composantes doivent être harmonisées. Dans ce cadre, la présence des minorités apparaît avant tout comme un problème d'intégration, c'est-à-dire comme un déficit de cohésion interne du corps social.

Cette perspective invite à déplacer la question classique de l'intégration. Plutôt que de se demander comment les sociétés libérales peuvent améliorer leurs mécanismes d'intégration, il devient nécessaire d'interroger les présupposés conceptuels qui structurent cette problématique elle-même.

Dans cette optique, cette thèse s'interroge sur la manière dont la notion d'intégration structure les débats contemporains sur le multiculturalisme et la gestion de la diversité. Plus précisément, elle examine comment le paradigme de l'intégration repose sur un imaginaire sociétal qui conçoit la

société comme une totalité relativement cohérente à préserver, au sein de laquelle les différences culturelles doivent être harmonisées.

À partir du cas du multiculturalisme canadien et de l'interculturalisme québécois, cette recherche pose la question suivante :

Dans quelle mesure le concept d'intégration repose-t-il sur un imaginaire sociétal qui conçoit la société comme une totalité cohérente à préserver, et quelles sont les limites normatives et politiques d'un tel cadre dans le contexte du multiculturalisme canadien et de l'interculturalisme québécois ? Plus largement, comment peut-on repenser la pluralité socio-politique au-delà du paradigme de l'intégration ?

Pour répondre à cette question, cette thèse adopte une démarche analytique en deux temps.

Le deuxième chapitre examine d'abord les limites normatives, institutionnelles et politiques du paradigme de l'intégration à partir du cas canadien. En prenant le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois comme terrains d'analyse, il montre comment les politiques et dispositifs d'intégration reposent sur une conception implicite de la société comme communauté normative relativement stabilisée. Même lorsque ces approches valorisent la reconnaissance culturelle ou le dialogue interculturel, elles tendent à maintenir un cadre sociétal préexistant auquel les minorités doivent se conformer.

Le troisième chapitre déplace ensuite l'analyse vers une réflexion plus fondamentale sur les conditions politiques de la pluralité. En mobilisant la pensée de Hannah Arendt et de James Tully, il explore des manières alternatives de concevoir la vie politique dans des sociétés marquées par la diversité. Chez Arendt, la pluralité constitue la condition fondamentale de l'action politique et de l'apparition des individus dans l'espace public. Chez Tully, la démocratie est envisagée comme

un processus agonistique dans lequel les normes collectives demeurent ouvertes à la contestation et à la transformation.

En dialogue avec ces perspectives, la thèse s'intéresse également au concept de polyculturalisme, qui met l'accent sur les processus d'interaction, d'hybridation et de transformation réciproque caractérisant les sociétés contemporaines. Dans cette thèse, le concept de polyculturalisme est mobilisé comme un opérateur conceptuel permettant de déplacer la compréhension de la pluralité socio-politique. Plutôt que de concevoir la société comme la juxtaposition de groupes culturels distincts gravitant autour d'un noyau normatif relativement stable, le polyculturalisme met en lumière les processus d'interaction, d'hybridation et de transformation réciproque qui traversent les sociétés contemporaines.

Cette thèse soutient que les limites politiques et institutionnelles des modèles contemporains d'intégration trouvent leur origine dans des présupposés ontologiques plus profonds concernant la nature de la société. En concevant la société comme une totalité relativement cohérente dont les différentes composantes doivent être harmonisées, le paradigme de l'intégration tend à transformer la pluralité socio-politique en problème à gérer. À partir d'une analyse critique du cas canadien, cette thèse examine ces limites et explore, à la lumière des travaux de Hannah Arendt et de James Tully, des manières alternatives de penser la pluralité politique au-delà du paradigme de l'intégration.

L'objectif de cette thèse n'est donc pas de proposer une nouvelle politique d'intégration au sens classique du terme, mais plutôt de mettre en lumière les limites conceptuelles du paradigme de l'intégration et d'ouvrir une réflexion sur les conditions politiques dans lesquelles la pluralité peut être reconnue et pratiquée dans les sociétés démocratiques contemporaines.

Chapitre 2 : Intégration sous condition : du modèle canadien aux épreuves de loyauté

Ce chapitre prolonge et met à l'épreuve le cadre critique élaboré au chapitre 1. Après avoir distingué trois grandes conceptions de l'intégration dans la littérature (l'ajustement aux normes dominantes, l'adaptation mutuelle par le dialogue, et la transformation structurelle fondée sur la justice) il s'agit maintenant d'examiner comment les deux premières se traduisent dans le cas canadien. L'intégration occupe aujourd'hui une position centrale dans les discours et les politiques du vivre-ensemble au Canada et au Québec. Elle est généralement présentée comme l'instrument indispensable de la cohésion sociale dans des sociétés marquées par la diversité. Pourtant, cette centralité normative coexiste avec des critiques persistantes, qui dénoncent à la fois ses effets d'exclusion et son incapacité à produire une appartenance véritablement égalitaire.

Ce chapitre part d'un constat simple : si les limites de l'intégration étaient uniquement contingentes, elles pourraient être corrigées par des ajustements politiques. Cependant leur récurrence suggère qu'elles relèvent d'une structure plus profonde. L'hypothèse directrice est donc que ces tensions ne tiennent pas principalement à des choix politiques particuliers, mais à la configuration conceptuelle même de l'intégration, et à l'ontologie sociale qu'elle présuppose.

Le chapitre procède en trois étapes logiquement articulées. Il montre d'abord que l'intégration fonctionne comme un imaginaire administratif qui présuppose une unité sociale préalable et stabilisée. Il examine ensuite l'interculturalisme québécois comme tentative de correction dialogique interne à ce cadre, pour en révéler les limites structurelles. Enfin, il reconstruit l'intégration comme dispositif d'inclusion conditionnelle et de citoyenneté asymétrique, à partir de la critique théorique de Willem Schinkel et de travaux empiriques convergents.

Après la lecture de ce chapitre, le lecteur devrait retenir quatre conclusions :

(1) Dans le multiculturalisme canadien comme dans l'interculturalisme québécois, la reconnaissance opère majoritairement à l'intérieur d'un cadre civique préétabli : elle rend la diversité visible et légitime, mais tend à stabiliser l'ordre commun plutôt qu'à en rouvrir les normes. (2) La pluralité y est fréquemment traitée comme une variable à administrer : elle est encouragée tant qu'elle demeure compatible avec un noyau normatif présupposé (loyauté civique, langue, neutralité/laïcité, participation économique), ce qui transforme la reconnaissance en neutralisation de la conflictualité plutôt qu'en capacité de reconfiguration du commun. (3) Cette logique se cristallise dans des dispositifs concrets d'intégration et de citoyenneté qui produisent une inclusion conditionnelle : l'appartenance devient un parcours d'épreuves (financières, linguistiques, civiques, comportementales), tandis que la norme majoritaire demeure largement dispensée de justification. Il en résulte une citoyenneté de plus en plus probatoire (« plus difficile à obtenir, plus facile à perdre ») et asymétriquement distribuée selon les trajectoires sociales et statutaires. (4) Ces constats indiquent que la difficulté n'est pas seulement instrumentale (mauvais dispositifs), mais conceptuelle : tant que la société est imaginée comme une totalité déjà stabilisée, la diversité ne peut apparaître que comme différence à intégrer, et non comme dimension constitutive du commun. Le chapitre 3 examinera les conditions d'un déplacement théorique hors de cet horizon, en articulant pluralité et action (Arendt) et révisabilité agonistique des normes (Tully), puis en précisant le rôle d'une ontologie relationnelle de l'appartenance.

L'ensemble conduit à une conclusion plus radicale : tant que l'intégration demeure inscrite dans une ontologie qui présuppose un centre normatif stable, ses effets asymétriques ne peuvent être éliminés. Ce constat prépare le déplacement conceptuel opéré au chapitre suivant.

Le multiculturalisme canadien : entre ethos national et dispositif de gestion

Avant d'entrer dans l'analyse critique du multiculturalisme canadien, il importe toutefois d'en rappeler brièvement les fondements historiques et institutionnels. Le multiculturalisme fédéral ne surgit pas simplement comme une politique abstraite de célébration de la diversité. Il apparaît dans le contexte précis de la crise du biculturalisme canadien et des débats suscités par la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. Comme le soulignent Alain-G. Gagnon et Jean-Charles St-Louis, la Commission est mise sur pied en 1963 en réponse aux préoccupations croissantes des élites politiques, culturelles et économiques québécoises, et travaille à partir d'un diagnostic de crise visant à repenser la relation entre les deux peuples fondateurs du Canada (Gagnon et St-Louis 2013, p. 44). Le cadre initial de la Commission repose ainsi sur l'idée de deux majorités linguistiques, sur la reconnaissance du Québec comme société francophone distincte, et sur la nécessité de redéfinir les conditions de coexistence dans un État canadien marqué par une dualité nationale persistante (Gagnon et St-Louis 2013, p. 44-45).

C'est dans ce cadre que se pose la question des groupes qui ne se reconnaissent ni dans le pôle anglophone ni dans le pôle francophone de l'identité nationale. Dès son mandat, la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme devait enquêter sur « l'état présent du bilinguisme et du biculturalisme au Canada » et recommander des mesures permettant le développement de la Confédération selon le principe de l'égalité entre les deux peuples fondateurs, tout en tenant compte de « l'apport des autres groupes ethniques » à l'enrichissement culturel du Canada (Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme 1970, p. 245-246). Cette préoccupation est aussi visible dans les appendices du rapport, où la Commission désigne explicitement les Canadiens dont l'origine n'est « ni britannique ni française » comme objet d'analyse documentaire et statistique (Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le

biculturalisme 1970, p. 247). Toutefois, cette reconnaissance demeure hiérarchisée : selon Gagnon et St-Louis, les minorités culturelles sont présentes dans les audiences et les mémoires soumis à la Commission, mais elles occupent une place plus périphérique dans le rapport final, tandis que le Livre IV les aborde sous le titre révélateur de L'apport culturel des autres groupes ethniques (Gagnon et St-Louis 2013, p. 44).

La politique annoncée en 1971 par le gouvernement fédéral prend ainsi la forme d'un « multiculturalisme dans un cadre bilingue » : elle reconnaît la pluralité culturelle, mais l'inscrit explicitement dans une architecture nationale déjà structurée par les langues officielles et par le projet d'unité canadienne (Canada, Débats de la Chambre des communes, 8 octobre 1971, 8545-8546 ; appendice, 8580-8581). Ce déplacement du biculturalisme vers le multiculturalisme n'est donc pas neutre. Pour Gagnon et St-Louis, la substitution du multiculturalisme au biculturalisme permet de répondre à certaines revendications formulées par les groupes minoritaires, mais elle contribue aussi à déplacer la question du statut distinct du Québec vers une conception pan-canadienne de la diversité, articulée autour d'un nationalisme canadien bilingue et multiculturel (Gagnon et St-Louis 2013, 45-46). Cette logique sera ensuite renforcée par l'article 27 de la Charte canadienne des droits et libertés, qui fait du patrimoine multiculturel un principe d'interprétation constitutionnelle (Charte canadienne des droits et libertés, art. 27), puis par la Loi sur le multiculturalisme canadien de 1988, qui articule reconnaissance culturelle, participation équitable, élimination des obstacles, égalité et respect des langues officielles (Loi sur le multiculturalisme canadien, préambule et art. 3(1)).

Ce rappel est décisif pour la lecture proposée ici. Le chapitre ne soutient pas que le multiculturalisme canadien serait simplement une politique assimilationniste déguisée, ni qu'il

serait dépourvu de portée inclusive. Il soutient plutôt que, dès ses formulations fondatrices, le multiculturalisme canadien combine deux mouvements : d'une part, une ouverture réelle à la reconnaissance de la diversité culturelle ; d'autre part, une inscription de cette diversité dans un cadre civique et national préalablement défini. C'est précisément cette tension qui permet de l'analyser à la fois comme régime institutionnel et comme cadre interprétatif. Comme régime institutionnel, il établit des normes, des droits, des programmes et des obligations publiques. Comme cadre interprétatif, il définit la manière dont la diversité devient politiquement intelligible : non pas comme force entièrement constitutive du commun, mais comme pluralité reconnue à l'intérieur d'un ordre civique déjà stabilisé.

Ce double registre est central, dans la mesure où le multiculturalisme ne se limite pas à des mesures spécifiques, mais organise les conditions mêmes dans lesquelles la différence devient politiquement intelligible. Cette section défend l'argument suivant : si la reconnaissance intervient dans un cadre normatif déjà stabilisé, alors elle ne transforme pas l'ordre commun mais le régule. Cependant, le multiculturalisme canadien opère précisément dans un tel cadre. Il constitue donc moins une politique de transformation de la pluralité qu'un dispositif de gestion et de stabilisation du commun. L'enjeu n'est pas ici de nier l'existence de formes réelles d'inclusion, mais de montrer que celles-ci s'opèrent à l'intérieur d'un imaginaire politique qui présuppose une société unifiée, stable et antérieure à la reconnaissance des différences. Plus précisément, l'intégration sous le multiculturalisme canadien fonctionne comme un imaginaire administratif qui présuppose une société unifiée et normativement stabilisée, à partir de laquelle la différence est évaluée, classée et conditionnellement admise.

Dans ce cadre, la reconnaissance multiculturelle ne remet pas en question les normes qui structurent l'appartenance civique et politique ; elle intervient plutôt comme un mécanisme de

régulation de la diversité, en définissant les conditions sous lesquelles celle-ci peut être rendue visible et légitime dans l'espace public. Comme on le verra, cette logique traverse les différentes inflexions du multiculturalisme canadien, qu'il s'agisse de ses versions plus restrictives ou de ses reformulations plus inclusives.

Cette première sous-section établit que la reconnaissance multiculturelle ne procède pas d'une redéfinition des normes communes, mais d'une conditionnalité normative préalable. L'inclusion suppose l'adhésion à un ensemble de critères civiques, culturels et économiques qui ne sont pas eux-mêmes ouverts à la négociation. Derrière la rhétorique inclusive du multiculturalisme se dessine une conception de l'inclusion étroitement liée à l'adhésion à un ensemble de normes civiques et sociales préexistantes. Comme le soulignent Yasmeen Abu-Laban (2016, p. 149-150) et John Grant (2018, p. 182), l'accès à la pleine reconnaissance ne repose pas uniquement sur un statut juridique formel, mais s'inscrit dans un horizon d'attentes normatives relatives aux valeurs, à la loyauté civique et à la participation économique. Le multiculturalisme opère ainsi comme un langage d'intégration dans lequel la différence est reconnue à condition de pouvoir être traduite dans les catégories de l'État libéral.

Cette dimension normative apparaît de manière particulièrement explicite sous le gouvernement Harper (2006-2015), à travers ce qu'Abu-Laban décrit comme une « réforme par la ruse » (2016, p. 150-164). Plutôt que d'abolir le multiculturalisme, cette période est marquée par une reconfiguration symbolique et institutionnelle du cadre existant, notamment par la mise en avant de références monarchiques et militaires et par la marginalisation des discours explicitement antiracistes. Le guide *Discover Canada* (2009) cristallise ce déplacement : la diversité y est reconnue, mais encadrée par une conception de l'identité canadienne présentée comme relativement figée, patriarcale et militarisée, faisant de l'appartenance civique un horizon normatif

à atteindre (p. 163). Le multiculturalisme n'est donc pas aboli sous Harper ; il est recentré autour d'un noyau normatif plus explicitement affirmé. La diversité demeure admissible, mais à condition d'être alignée sur une définition substantielle et historiquement située de l'identité canadienne.

Sous les gouvernements libéraux, le multiculturalisme connaît une réhabilitation symbolique et budgétaire, comme le montrent Elke Winter et Jonathan Carlaw (2024, p. 60-63). Cette relance s'accompagne d'un discours antiraciste plus affirmé et d'une valorisation publique de la diversité. Toutefois, cette inflexion ne modifie pas fondamentalement la manière dont la pluralité est administrée. Derrière l'affichage inclusif, l'immigration demeure largement structurée par des critères économiques, la migration temporaire connaît une expansion significative, et les trajectoires d'appartenance restent différenciées (p. 64-74). La différence entre les gouvernements conservateurs et libéraux porte ainsi sur le style discursif et les instruments symboliques, non sur le cadre ontologique à partir duquel la diversité est pensée. Dans les deux cas, la pluralité est évaluée à partir d'un centre normatif préexistant. Autrement dit, malgré des styles politiques contrastés, le multiculturalisme canadien continue de fonctionner comme un cadre de gestion de la diversité compatible avec une hiérarchisation implicite des statuts et des parcours.

Il est important de noter ici que l'enjeu n'est pas de nier l'existence de formes réelles d'inclusion ni les effets juridiques et symboliques produits par le multiculturalisme canadien, mais de montrer que ces effets s'inscrivent dans un cadre normatif préalablement stabilisé, qui limite la portée transformatrice de la reconnaissance.

Si la reconnaissance est conditionnée par un cadre normatif préexistant, il faut alors examiner ses effets politiques. L'enjeu n'est plus seulement la conditionnalité de l'inclusion, mais la fonction stabilisatrice qu'elle exerce sur l'ordre commun. Le multiculturalisme canadien ne se limite pas seulement à reconnaître la diversité existante ; il en organise les modalités de visibilité et en

délimite les usages politiques légitimes. La différence est admise tant qu'elle demeure compatible avec une définition déjà établie de ce qui compte comme « normal », « civique » et « canadien ». La reconnaissance fonctionne ainsi moins comme un levier de transformation que comme un dispositif de neutralisation de ce que la pluralité pourrait avoir de politiquement déstabilisant.

On peut formuler ce mécanisme de la manière suivante : reconnaître, dans le cadre du multiculturalisme, c'est rendre visible, mais selon des catégories, des critères et des registres définis par l'État. La diversité n'apparaît alors pas comme une force susceptible de transformer les règles communes, mais comme un ensemble de différences identifiées, classées et rendues administrables. La pluralité devient acceptable à la condition de ne pas remettre en question les structures qui organisent déjà l'autorité et l'appartenance. Autrement dit, l'inclusion est réelle, mais elle s'opère à coût politique limité pour le cadre dominant : des personnes et des pratiques sont intégrées, sans que soit rouverte la question de la définition des normes elles-mêmes.

Cette limite ne renvoie pas uniquement à des biais idéologiques ou à des rapports de domination imparfaitement corrigés. Elle est liée plus fondamentalement à une certaine manière d'imaginer la société. Dans le multiculturalisme canadien, la pluralité est pensée à partir d'un cadre déjà constitué (une totalité sociale supposée stable, cohérente et préexistante) à laquelle la différence doit ensuite être ajustée. La reconnaissance intervient alors après coup, comme une opération de gestion de ce qui est déjà défini comme le commun. Tant que la société est conçue comme un ensemble à préserver, et non comme un espace relationnel en devenir, la diversité ne peut apparaître que comme une variable à intégrer, et non comme une dimension constitutive du commun.

C'est précisément ce point que Himani Bannerji place au centre de son analyse du multiculturalisme comme idéologie d'État (2000/2020, p. 367-369). Selon elle, le

multiculturalisme permet à l'État de se présenter comme libéral et inclusif tout en évitant d'affronter directement les rapports de domination coloniaux, raciaux et capitalistes qui structurent la société. La catégorie de « minorités visibles » condense cette logique : loin d'être une simple description, elle constitue un dispositif de classement qui assigne durablement certains groupes à la position de « différents », et donc d'« inclus » sous condition (p. 385-388). La reconnaissance ne supprime pas la hiérarchie ; elle peut au contraire contribuer à la stabiliser, en substituant à la question du pouvoir (qui définit les normes) celle de la tolérance, c'est-à-dire de la reconnaissance encadrée.

Cette neutralisation possède également une fonction politique plus large. Bannerji montre que le multiculturalisme contribue à la construction d'un récit national dans lequel l'English Canada peut se représenter comme un espace d'ouverture et de pluralisme, tout en maintenant à la périphérie les Autochtones et certaines populations racisées (p. 368-370). La diversité devient ainsi une ressource morale et symbolique, mobilisable notamment dans la gestion des tensions nationales, sans que les fondements coloniaux de l'État soient réellement remis en question (p. 372). L'unité est produite non pas malgré la pluralité, mais à travers une pluralité domestiquée : visible et parfois valorisée, mais rarement reconnue comme source légitime de redéfinition des règles communes. Dès lors, la reconnaissance ne remet pas en cause la hiérarchie ; elle la reformule sous une forme tolérante. Ce déplacement transforme une question de pouvoir en question de gestion de la diversité.

Grant reformule ce même problème sur un registre plus explicitement philosophique en décrivant le multiculturalisme comme une « fiction vécue » structurant l'imaginaire politique canadien (2018, p. 181). Une fiction vécue n'est pas un simple mensonge : il s'agit d'un récit suffisamment partagé pour produire des effets sociaux et politiques réels. Ce qui est en jeu n'est donc pas

simplement l'efficacité des politiques multiculturelles, mais l'image implicite de la société qu'elles reconduisent : une totalité déjà stabilisée, dont la pluralité constitue une variable à administrer plutôt qu'une dimension constitutive. En l'occurrence, le multiculturalisme raconte le Canada comme une société ayant dépassé son passé colonial et raciste, au moyen d'une narration de réconciliation qui présuppose un cadre national déjà stabilisé (p. 184). La diversité y est célébrée tant qu'elle confirme cet ordre, plutôt que de le mettre en question (p. 185-186). La reconnaissance devient alors performative : elle génère un sentiment d'inclusion sans ouvrir un accès effectif à la définition des normes communes.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre la formule centrale de Grant, selon laquelle le multiculturalisme tend à « reproduire le problème de la diversité qu'il prétend résoudre » (2018, p. 182). En traitant la pluralité comme un objet permanent de gestion, plutôt que comme une capacité politique susceptible de transformer l'ordre commun, le multiculturalisme reconnaît la diversité comme fait social tout en la neutralisant comme force normative. En effet, la reconnaissance, lorsqu'elle n'ouvre aucun espace de contestation ou de co-définition des règles communes, demeure structurellement asymétrique, même lorsqu'elle est juridiquement effective.

En somme, le multiculturalisme canadien produit une forme de reconnaissance qui normalise la différence plutôt qu'elle n'en active le potentiel transformateur. Il autorise la visibilité sans redistribution du pouvoir de définition, et l'inclusion sans remise en question des normes qui structurent l'appartenance. Le problème décisif n'est donc pas de savoir si la diversité est reconnue, mais comment elle l'est : tant que les normes demeurent intactes, la reconnaissance reste fondamentalement unilatérale. Cette asymétrie ouvre la question, examinée dans la section suivante, de savoir si des approches fondées sur le dialogue et l'interaction peuvent réellement dépasser les limites d'un cadre d'intégration déjà normé. L'argument ne vise pas à contester la

nécessité de normes partagées dans toute communauté politique, mais à interroger leur statut ontologique : lorsqu'elles sont présumées comme déjà constituées, la pluralité ne peut qu'y être ajustée, et non participer à leur formation.

La continuité du cadre normatif persiste même lorsque le registre symbolique change. L'inclusion peut devenir plus rhétorique, plus antiraciste et plus valorisante, sans que le modèle de gestion de la pluralité ne soit transformé. Sous les gouvernements libéraux, le fonctionnement du multiculturalisme canadien se transforme moins par un changement de structure que par un déplacement de registre. L'enjeu n'est plus seulement de reconnaître la diversité, mais de la faire circuler comme signe d'ouverture et comme preuve d'un Canada présenté comme « moralement avancé ». Comme le montrent Winter et Carlaw, si la politique multiculturelle pèse relativement peu en termes de dépenses directes, le multiculturalisme joue en revanche un rôle central comme ton officiel, comme récit public et comme cadre de justification pour des décisions prises ailleurs, notamment en matière d'immigration, de citoyenneté et d'intégration (Winter & Carlaw, 2024, p. 57). La diversité devient ainsi moins une promesse de transformation des rapports sociaux qu'un langage politique accompagnant des modes de gestion plus restrictifs des statuts, des frontières et des trajectoires.

Cette dissociation entre registre symbolique et réalités matérielles constitue un paradoxe central du multiculturalisme contemporain. Winter et Carlaw soutiennent que le retour des Libéraux ne marque pas un virage substantiel vers la gauche, mais un retour à un « centre » néolibéral et colonial au sein duquel multiculturalisme et inégalités coexistent sans contradiction apparente (p. 57-58). C'est précisément ce qui rend la façade inclusive particulièrement efficace : il devient possible de multiplier les discours antiracistes, les gestes symboliques et les annonces publiques,

sans modifier les mécanismes concrets qui structurent l'accès à la sécurité, à la mobilité et à l'appartenance.

Dans ce contexte, la diversité tend à être mobilisée selon une logique compatible avec les rationalités néolibérales dominantes. Winter et Carlaw montrent que, dans ses « accents » néolibéraux, le multiculturalisme valorise les individus pour leur « capital culturel », tout en laissant dans l'ombre les inégalités socioéconomiques qui affectent les groupes et les trajectoires collectives (p. 63-64). La reconnaissance ne prend alors pas la forme d'une redistribution du pouvoir ou d'une reconfiguration des normes communes, mais celle d'une sélection implicite de profils valorisables, accompagnée d'une moralisation discrète de ceux qui ne peuvent pas « activer » ce capital ou se conformer aux attentes dominantes.

Cette logique apparaît de manière particulièrement visible dans la gestion des statuts migratoires. Winter et Carlaw soulignent que les gouvernements libéraux ont souvent consolidé les réformes mises en place sous les Conservateurs plutôt que de les inverser (p. 65). Si les seuils d'immigration permanente ont été augmentés, l'admission demeure fortement concentrée dans la catégorie économique, représentant plus de 70 % des admissions dans les plans 2022-2024 (p. 65); tandis que la migration temporaire connaît une expansion marquée, avec plus de 700 000 titulaires de permis de travail par an depuis 2019 (p. 66). Cette architecture institutionnelle rend la diversité plus visible dans l'espace public, tout en produisant des trajectoires différenciées d'accès à la stabilité et à la reconnaissance. La visibilité accrue de la diversité ne correspond donc pas à une redistribution du pouvoir de définition des normes, mais à une sélection différenciée des trajectoires jugées économiquement et culturellement compatibles.

La citoyenneté constitue enfin un point d'observation privilégié de cette logique générale. Même lorsque certains éléments sont symboliquement « adoucis » (notamment en ce qui concerne le port

du niqab ou la révocation de la citoyenneté pour les binationaux), les critères de naturalisation continuent de privilégier les compétences linguistiques, la stabilité fiscale et les dispositions attendues de sujets productifs et autonomes (p. 72-74). Comme le résumant Winter et Carlaw, l'accès à une appartenance pleine demeure aligné sur une rationalité de type marchand et sur un ethos de « professionnels de classe moyenne », au prix d'une moralisation implicite de celles et ceux qui ne peuvent s'y conformer (p. 73-74).

Pris ensemble, ces éléments montrent que la différence entre les gouvernements conservateurs et libéraux relève moins d'une opposition structurelle que d'un contraste de styles politiques. Là où les Conservateurs ont pu discipliner et marginaliser le multiculturalisme en l'articulant à une logique explicite de cohésion et de contrôle, les Libéraux tendent à le réinvestir comme symbole et comme récit d'ouverture (p. 56-57 ; 60-63). Dans les deux cas, toutefois, le multiculturalisme demeure compatible avec un même cadre administratif : la diversité est admise et valorisée sans que les normes fondamentales de l'appartenance aient à se laisser transformer. Cette continuité suggère que le problème ne réside pas uniquement dans l'orientation idéologique des gouvernements, mais dans la manière même dont la pluralité est pensée: comme un ensemble de différences à gérer et à valoriser, plutôt que comme une relation susceptible de reconfigurer le « nous » politique et les processus de formation des normes communes. Donc, les contrastes de style politique ne remettent pas en cause la continuité du cadre ontologique au sein duquel la diversité est pensée et gouvernée.

En définitive, le multiculturalisme canadien ne se définit pas par le degré d'ouverture qu'il affiche, mais par la structure ontologique qu'il présuppose. La pluralité y est pensée comme une différence à intégrer dans un ordre préconstitué, non comme une force susceptible de redéfinir cet ordre. Cette continuité, observable à travers les variations partisans, suggère que le problème n'est pas d'abord

politique au sens partisan du terme, mais conceptuel : tant que la société est imaginée comme une totalité déjà stabilisée, la reconnaissance ne peut qu'être unilatérale. De ce fait, l'intégration ne constitue dès lors pas une simple politique sectorielle, mais un opérateur normatif. Elle stabilise la frontière entre un centre social présumé cohérent (dispensé de justification) et des marges continuellement évaluées.

Cette structure permet de comprendre un paradoxe apparent : les politiques d'intégration peuvent produire des formes réelles d'inclusion juridique et symbolique tout en reconduisant des asymétries profondes d'appartenance. L'inclusion est effective, mais elle demeure conditionnelle, parce que le pouvoir de définir les normes communes n'est jamais redistribué.

L'interculturalisme québécois : dialogue ou assimilation douce ?

Au Québec, le contexte est différent. Loin d'une simple copie du multiculturalisme fédéral, l'interculturalisme québécois se définit avant tout par sa perspective francophone et par la situation minoritaire du Québec en Amérique du Nord. Dès la Révolution tranquille des années 1960, le Québec cherche à consolider la nation francophone et à se doter d'institutions capables d'assurer sa continuité linguistique, culturelle et politique. Cette volonté se traduit notamment en 1977 par l'adoption de la Charte de la langue française, qui fait du français la langue officielle du Québec et organise son usage dans les principaux domaines de la vie publique, notamment l'administration, le travail, l'enseignement, les communications et le commerce (Charte de la langue française, préambule et art. 1). Dans sa version contemporaine, la Charte affirme plus explicitement encore que le français constitue la langue commune de la nation québécoise et la langue d'intégration des personnes immigrantes à la société québécoise (Charte de la langue française, préambule). Autrement dit, le Québec ne pense pas l'intégration uniquement comme

insertion individuelle dans une société pluraliste, mais comme participation à une société politique dont le français constitue l'infrastructure commune.

En 1990, le gouvernement québécois publie l'énoncé *Au Québec pour bâtir ensemble*, qui formule un « contrat moral » explicite en matière d'immigration et d'intégration. Ce document définit le Québec comme une société francophone, démocratique et pluraliste, et présente l'intégration autour de trois principes structurants : le français comme langue commune de la vie publique, la participation et la contribution de tous à la société québécoise, ainsi qu'un pluralisme ouvert aux apports multiples, mais limité par le respect des valeurs démocratiques fondamentales et par la nécessité de l'échange intercommunautaire (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration 1990, p. 16-20). Cette formulation est importante parce qu'elle donne à l'intégration québécoise une structure explicitement réciproque : l'intégration « se joue à deux », puisqu'elle exige à la fois l'engagement des personnes immigrantes et l'ouverture de la société d'accueil (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration 1990, p. 19, p. 50-52). Toutefois, cette réciprocité demeure inscrite dans un cadre normatif déjà défini. L'apprentissage du français et son adoption comme langue commune sont présentés comme des conditions nécessaires à l'intégration, tandis que la collectivité francophone est désignée comme pôle d'intégration des nouveaux arrivants et comme balise à l'intérieur de laquelle doit s'inscrire la reconnaissance du pluralisme (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration 1990, p. 16-17, p. 57-67). L'intégration apparaît ainsi comme une relation réciproque, mais située : elle vise la participation pleine des personnes immigrantes, tout en les intégrant à une société d'accueil francophone, démocratique et pluraliste dont les paramètres fondamentaux sont déjà posés.

Le tout est consolidé en 1991 par l'Accord Canada-Québec relatif à l'immigration et à l'admission temporaire des aubains. Cet accord donne au Québec des pouvoirs particuliers en matière de

sélection, d'accueil et d'intégration des personnes immigrantes, avec l'objectif explicite de tenir compte de la situation particulière du Québec, de préserver son poids démographique au sein du Canada et d'assurer une intégration respectueuse de son identité distincte (Canada et Québec 1991). Ce langage officiel montre que, pour le Québec, accueillir la diversité ne peut être séparé de la protection d'une continuité culturelle et linguistique. L'interculturalisme québécois ne se définit donc pas à partir d'une filiation directe au multiculturalisme canadien : il répond plutôt à la situation d'un État francophone minoritaire qui cherche à concilier pluralisme, continuité nationale et cohésion sociale.

Le rapport Bouchard-Taylor de 2008 systématise cette logique en la replaçant dans le contexte de la crise des accommodements raisonnables. La Commission affirme que son mandat ne pouvait pas se limiter à la dimension juridique des accommodements, car le débat révélait un problème plus profond touchant le modèle québécois d'intégration, l'interculturalisme, l'immigration, la laïcité et l'identité québécoise (Bouchard et Taylor 2008, p. 17-18, p. 33-34). Le rapport présente ainsi l'interculturalisme comme un modèle visant à concilier la diversité ethnoculturelle, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Le français y demeure central, non seulement comme langue publique commune, mais comme condition pratique de participation à une culture publique commune composée des institutions démocratiques, des chartes des droits, de la Charte de la langue française et de la politique québécoise d'intégration (Bouchard et Taylor 2008, 108-109, 118-123).

Le rapport précise également la manière dont les conflits liés à la diversité devraient être traités. Plutôt que de réduire les accommodements à une logique strictement judiciaire, il privilégie les pratiques d'harmonisation, l'ajustement concerté, la négociation et la recherche de compromis. Cette voie citoyenne est explicitement associée aux valeurs de l'interculturalisme : échange,

réciprocité, bonne foi, flexibilité et responsabilisation des acteurs (Bouchard et Taylor 2008, 63-65). De même, le rapport défend une laïcité ouverte, opposée à une laïcité restrictive, parce qu'il considère que l'intégration d'une société diversifiée doit se faire par l'échange entre citoyens plutôt que par la mise en veilleuse des identités religieuses ou culturelles (Bouchard et Taylor 2008, 137-148).

L'interculturalisme québécois ne peut donc pas être réduit à une politique assimilationniste ni à une simple fermeture identitaire. Il porte une ambition pluraliste réelle : reconnaître la diversité, favoriser les interactions, limiter la judiciarisation des conflits et encourager la participation de tous à la société québécoise. Toutefois, cette ambition demeure structurée par un cadre national francophone préalablement défini. La diversité y est reconnue et valorisée, mais à l'intérieur d'un ordre civique dont les grandes balises (langue française, démocratie libérale, culture publique commune, laïcité et cohésion sociale) sont déjà établies. C'est cette tension qui permet d'analyser l'interculturalisme à la fois comme régime d'ouverture et comme modèle d'intégration conditionnelle : il accueille la différence, mais l'inscrit dans un projet commun dont les paramètres fondamentaux (langue française, culture publique commune, démocratie libérale et cohésion sociale) sont largement définis en amont. L'interculturalisme québécois est alors souvent présenté comme un correctif dialogique au multiculturalisme fédéral. Si l'on admet que le multiculturalisme limite la portée transformatrice de la reconnaissance en présupposant un cadre normatif stabilisé, alors la question devient la suivante : l'introduction du dialogue permet-elle de rouvrir la définition du commun ?

Pourtant, toute politique qui maintient des fondements normatifs préalablement définis comme condition de participation organise l'inclusion comme ajustement plutôt que comme co-construction. L'argument de cette section est que l'interculturalisme, tel qu'il est formulé dans une

partie importante de la littérature et du discours politique québécois, conserve un noyau normatif relativement stabilisé (langue, culture commune, principes de laïcité) à partir duquel l'inclusion tend à être évaluée.

Il s'ensuit que le dialogue transforme la procédure de reconnaissance sans modifier l'ontologie de la communauté politique. L'inclusion devient dialogique dans sa forme, mais demeure conditionnelle dans sa structure.

L'interculturalisme québécois se présente comme une alternative explicite au multiculturalisme fédéral, fondée sur le dialogue, la réciprocité et la reconnaissance des différences. L'argument défendu ici est que, malgré cette inflexion normative importante, l'interculturalisme demeure structuré par une logique d'intégration conditionnelle. Dans ses formulations normatives et dans plusieurs de ses usages politiques, la culture commune, la francisation et la laïcité ne constituent pas seulement des cadres procéduraux de coexistence, mais tendent à fonctionner comme des critères normatifs à partir desquels l'inclusion est évaluée. La différence n'y est donc pas rejetée, mais admise à la condition de demeurer compatible avec un noyau normatif déjà stabilisé. Or, toute politique qui érige un noyau normatif préalablement stabilisé en condition de l'inclusion organise nécessairement l'appartenance comme ajustement à ce noyau plutôt que comme co-définition du commun.

Ce modèle repose sur un geste politique double : défensif dans son intention, prescriptif dans ses effets. Le Québec se représente souvent comme une majorité provinciale historiquement minorisée au sein de la fédération canadienne et cherche, à ce titre, à garantir la continuité linguistique et culturelle du français tout en se réclamant d'un projet pluraliste. Cependant, le caractère historiquement minorisé de la majorité francophone constitue indéniablement un élément central de la justification normative de l'interculturalisme québécois. Toutefois, le fait qu'un projet

normatif soit défensif dans son intention n'implique pas qu'il cesse de fonctionner comme cadre prescriptif dans ses effets.

Cette tension apparaît clairement dans certaines formulations théoriques de l'interculturalisme québécois. Sauca Cano rappelle ainsi que le modèle québécois se distingue du multiculturalisme canadien en définissant le français comme « culture commune et vecteur d'intégration », et en érigeant la francisation, la participation civique et le respect des « valeurs démocratiques fondamentales » en principes structurants (Cano, 2013, p. 219-220). Cette orientation est systématisée dans le rapport Bouchard-Taylor, où l'interculturalisme est présenté comme une tentative de « réconcilier la diversité ethnoculturelle avec le maintien d'un noyau francophone et d'un lien social démocratique-libéral », le français étant consacré comme « langue publique commune » de la citoyenneté (2013, p. 229-230).

Dès le document *Autant de façons d'être Québécois* (1981), puis dans *Au Québec pour bâtir ensemble* (1990), la politique québécoise de la diversité poursuit ainsi un objectif constant : articuler pluralisme et cohésion. Toutefois, ce pluralisme demeure strictement encadré par une exigence de compatibilité normative. La culture commune, présentée comme espace de convergence, opère simultanément comme instance de hiérarchisation symbolique. Elle accueille les différences à condition qu'elles ne remettent pas en question l'ordre linguistique, civique et politique qui structure déjà l'appartenance. On pourrait objecter que cette exigence relève simplement de la nécessité d'une intelligibilité commune dans l'espace public. L'objection est recevable au niveau du principe. Toutefois, comme le montreront les développements suivants, sa traduction politique tend à déplacer le centre de gravité du dialogue vers une gestion de la compatibilité, plutôt que vers une négociation effective des normes qui définissent le commun.

Dialogue et pouvoir : de l'ambivalence à la captation

Avant de continuer, il convient toutefois de noter que le statut de l'interculturalisme dans les politiques publiques québécoises fait l'objet d'un débat important dans la littérature. Certains auteurs soutiennent que ce modèle a structuré le discours québécois sur la diversité depuis les années 1990, notamment à la suite de la Commission Bouchard-Taylor. D'autres chercheurs, en revanche, estiment que l'interculturalisme n'a jamais été véritablement institutionnalisé et parlent plutôt d'une « éclipse de l'interculturalisme » dans les années 2010 (Couture et St-Louis, 2022). L'analyse proposée ici ne vise pas à trancher ce débat, mais à montrer que, dans ses formulations normatives et dans plusieurs de ses usages politiques, l'interculturalisme demeure structuré par une logique d'intégration conditionnelle.

C'est précisément cette dynamique que Afef Benessaïeh met en évidence dans son analyse de la trajectoire post-Bouchard-Taylor. Elle montre que l'ambivalence constitutive du rapport (oscillant entre une lecture différentialiste (préserver un noyau francophone) et une lecture relationnelle (co-émergence d'une identité transformée par le contact)) a permis des appropriations sélectives. Dans les usages politiques ultérieurs, l'interculturalisme a été mobilisé principalement comme dispositif de défense du « nous » majoritaire face à « l'Autre » (2019, p. 12-15). L'analyse de la Loi 62 est particulièrement éclairante : sous couvert de neutralité et de sécurité, la substitution lexicale (laïcité/neutralité, signes ostentatoires/visage découvert) reconduit des effets de ciblage différenciés, notamment à l'égard de certaines femmes musulmanes, tout en maintenant intacts les symboles majoritaires patrimonialisés (2019, p. 18-24). Benessaïeh conclut que la déclinaison différentialiste de l'interculturalisme s'est progressivement imposée comme posture dominante, permettant une continuité discursive entre gouvernements pourtant opposés dans leurs registres déclaratifs (2019, p. 25-29).

La critique de Salée converge avec ce diagnostic, mais en déplaçant le regard vers la structure du pouvoir. Pour lui, l'enjeu décisif n'est pas la multiplication des interactions, mais le maintien des hiérarchies. L'interculturalisme, demande-t-il, peut-il réellement constituer une avancée démocratique si les rapports de domination restent intacts et si la conflictualité sociale est évacuée au nom de l'harmonie ? (2010, p. 159-160). Salée montre que l'augmentation des contacts ne dissout pas les frontières, car les processus d'exclusion et d'incorporation historiquement ancrés continuent de structurer les positions sociales (2010, p. 161-162). L'ouverture proclamée fonctionne alors comme un « acte d'affirmation hégémonique » : l'Autre est valorisé dans la mesure où il est assimilable, sans remise en cause authentique de la culture majoritaire. Le dialogue devient un dispositif d'incorporation et de régulation, une inclusion « sous réserve », définie selon les termes de la majorité (2010, p. 165-166).

C'est cette asymétrie constitutive que Jean-Pierre Couture et Jean-Charles St-Louis (2022) ont mise au jour dans leur analyse historique de l'interculturalisme. Selon eux, ce modèle, né d'un compromis entre un pluralisme civique francophone et un nationalisme de majorité, s'est trouvé progressivement éclipsé par la montée d'un nationalisme civilisationniste et par la puissance institutionnelle du multiculturalisme fédéral (p. 2-7, 9-10, 15-16). Le résultat est paradoxal : le modèle québécois, conçu pour équilibrer ouverture et cohésion, se trouve aujourd'hui « marginalisé » dans l'espace intellectuel et politique, sa distinction avec le multiculturalisme étant devenue « largement inopérante » (p. 16). Autrement dit, la promesse d'un dialogue québécois spécifique s'est dissoute dans une double hégémonie : celle du multiculturalisme fédéral et celle d'un nationalisme francophone recentré sur lui-même

Bien entendu, l'existence d'espaces de dialogue, de consultation et de délibération ne fait guère de doute. La question analytique décisive porte toutefois sur la distribution du pouvoir normatif à

l'intérieur de ces espaces : qui définit les termes du dialogue, et quelles positions peuvent effectivement transformer les règles communes.

La convergence entre ces analyses est nette. Qu'elles soient formulées sur un registre institutionnel (Cano), discursif (Benessaïeh), sociopolitique (Salée) ou idéologique (Couture et St-Louis), elles décrivent toutes un même mécanisme : la culture commune, la laïcité et la francisation structurent un modèle d'intégration qui, tout en récusant explicitement le vocabulaire de l'assimilation, en reconduit la logique fondamentale. La majorité demeure le centre de gravité à partir duquel le dialogue est organisé, évalué et jugé recevable.

Cette centralité explique la contradiction interne du modèle interculturel. Dans le rapport Bouchard-Taylor, les différences sont encouragées à s'exprimer, mais à la condition de ne pas remettre en cause les fondements de la démocratie libérale ni le statut du français comme langue publique commune. Le dialogue est ainsi subordonné à une compatibilité normative préalable. Ce qui est présenté comme une harmonie dialogique relève, dans les faits, d'un processus de hiérarchisation intériorisée : certaines positions peuvent être exprimées, mais uniquement dans les limites d'un cadre déjà fixé.

On pourrait soutenir, encore une fois, que le modèle québécois n'exige pas l'effacement des minorités, qu'il reconnaisse les « identités multiples » et qu'il admette que « la culture majoritaire aussi doit accepter de se transformer ». Cependant, on peut souligner que ces transformations déclarées se font dans un cadre où deux « balises non négociables » délimitent la scène : la démocratie libérale et le français langue publique commune (2013, p. 229). En d'autres termes, l'Autre est convié à parler et à participer, mais sur une scène déjà « réglée » par la majorité. La conséquence

est connue : le dialogue devient une technologie de gouvernement, et non une praxis de co-création.

Certaines politiques contemporaines de laïcité ont été justifiées par leurs promoteurs comme relevant d'une logique de cohésion culturelle ou civique compatible avec l'interculturalisme, bien que plusieurs auteurs contestent précisément cette interprétation. Ce que Salée appelle l'« acte de pouvoir perpétré avec magnanimité apparente » (p. 165) éclaire aussi la compréhension de la laïcité telle qu'elle s'est déployée. Là où la laïcité de séparation pouvait être un cadre d'égalité, la « laïcité » reconfigurée en « neutralité » dans la Loi 62 devient, selon l'analyse textuelle de Benessaïeh, une opération de ciblage « à visage découvert » qui ne prononce plus ses destinataires mais qui « en cible de facto » certains signes minoritaires, tout en maintenant des emblèmes majoritaires comme « patrimoine » (2019, p. 19 et p. 23-24). La neutralité est ici performée comme appartenance. Le « nous/eux » n'est pas énoncé frontalement, mais il est inscrit dans la syntaxe de la loi. La scène du dialogue est donc balisée avant même que l'Autre n'entre en scène.

Il faut enfin nommer ce que cette configuration produit sur le plan symbolique. Elle installe une « allochtonie » implicite : les minoritaires sont traités comme des « arrivants » perpétuels, même lorsqu'ils sont citoyens et co-auteurs de l'espace public. Salée le dit dans une langue tranchante : « dire vouloir s'ouvrir à l'Autre, c'est d'abord inscrire les membres de groupes ethnoculturels minoritaires dans le registre de l'altérité », puis les « en retirer (avec magnanimité apparente) » lorsqu'ils se montrent « utiles » et « assimilables » sans « remise en cause authentique de la culture majoritaire » (2010, p. 165-166). Benessaïeh, sur un autre plan, fait voir la même scène en mouvement : la décennie post-Bouchard-Taylor institue une « continuité » où l'«interculturel»

entre dans la loi comme qualificatif inaugural, mais où l'opération est « différentialiste » et recentre le nous (2019, p. 25-26).

C'est précisément ce type de configuration que Willem Schinkel conceptualise dans sa critique de l'imaginaire de l'intégration. Dans *Imagined Societies*, il montre que les sociétés modernes se représentent comme des totalités déjà constituées, chargées de mesurer, d'ajuster et de calibrer leurs marges. L'intégration ne vise pas la co-institution du commun, mais l'évaluation de la compatibilité de l'Autre avec une forme sociale supposée stable (2017, p. 150-151). L'apport de Schinkel ne consiste pas à nier les spécificités historiques ou linguistiques du cas québécois, mais à fournir une grille permettant de penser les conditions ontologiques à partir desquelles ces spécificités deviennent normativement opérantes. Relu à travers cette grille, l'interculturalisme québécois apparaît moins comme une rupture que comme une variante raffinée de cette logique : le dialogue y modifie la forme de l'inclusion sans remettre en question l'ontologie de la communauté politique à partir de laquelle l'inclusion est jugée. Il faut être clair : l'interculturalisme, en lui-même, ne vise pas l'effacement des différences, ni leur absorption complète dans une culture majoritaire homogène. Toutefois, l'abandon du vocabulaire de l'assimilation ne suffit pas à rompre avec sa logique, lorsque l'inclusion demeure subordonnée à une compatibilité normative préalablement définie.

Cette distinction est décisive. Elle permet de comprendre pourquoi l'interculturalisme peut multiplier les espaces de parole sans ouvrir un véritable processus de co-construction normative. Le dialogue fonctionne alors comme une technologie de gouvernement : une manière de rendre la différence audible, mais aussi gouvernable.

La conséquence est claire. L'interculturalisme québécois, tel qu'il a été mobilisé dans une partie des débats publics et politiques entre 2008 et 2019, produit une inclusion dialogique de surface. Il reconnaît des voix sans renégocier les règles du jeu ; il met en scène la pluralité sans redistribuer le pouvoir de cadrer, de nommer et de décider. Le dialogue s'effectue, mais la scène demeure inchangée.

Ce constat n'implique pas un rejet des arrangements pragmatiques ni des compromis institutionnels. Il vise plutôt à montrer que, tant que ces compromis ne s'accompagnent pas d'une remise en question des asymétries normatives, ils tendent à stabiliser l'ordre existant sous couvert de pacification. Ce constat ne nie ni l'existence d'espaces de civilité réelle ni les arrangements pratiques qui permettent d'éviter la conflictualité ouverte.

Certains diront même que cette conclusion ignore les espaces de cordialité réelle, les quartiers multiethniques de Montréal ou les multiples ajustements concertés qui évitent la judiciarisation. On peut concéder ces espaces de civilité et reconnaître leur valeur quotidienne. Cependant, Salée a précisément montré pourquoi la multiplication des contacts ne suffit pas : tant que « les processus sociaux d'exclusion et d'incorporation historiquement ancrés » demeurent, la cordialité masque l'architecture, et l'architecture reproduit la hiérarchie (2010, p. 161-162).

En définitive, l'interculturalisme québécois apparaît moins comme une alternative substantielle que comme une variation francophone d'un même paradigme d'intégration : une inclusion sans renégociation et une diversité sans transformation. Si même les modèles dialogiques reproduisent cette logique de compatibilité, alors la conditionnalité de l'inclusion ne peut provenir des choix de politique publique seuls, mais doit être située plus profondément, au niveau de l'ontologie politique qui présuppose une communauté déjà donnée.

Et c'est là que réside la véritable tragédie politique du modèle : il veut humaniser la cohésion, mais il finit par moraliser la domination. Le dialogue, sans redistribution du pouvoir de nommer, n'est qu'une illusion d'écoute. Il est, comme l'écrit Schinkel, un « dialogue à huis clos » (p. 151), où la parole circule, mais où la scène ne change pas.

Ainsi, le Québec, tout en prétendant rompre avec la logique fédérale, reconduit la même structure de gestion asymétrique : un pluralisme surveillé, où le dialogue sert moins à transformer les normes qu'à en légitimer la permanence. De ce double constat (multiculturalisme fédéral et interculturalisme provincial) émerge une conclusion commune : la reconnaissance de la différence n'entraîne pas la refonte des règles de l'appartenance. C'est au niveau des dispositifs concrets d'intégration, de citoyenneté et de loyauté civique que cette inclusion conditionnelle se cristallise. C'est ce que la section suivante mettra en lumière.

L'intégration comme inclusion conditionnelle : participation administrée et citoyenneté asymétrique

Tel qu'expliqué plus haut, toute politique d'intégration repose sur une représentation implicite de la société. Si cette société est conçue comme un tout déjà constitué, alors l'intégration ne peut être qu'un mécanisme d'ajustement à une norme préexistante. Or, un mécanisme d'ajustement implique nécessairement une asymétrie entre ceux qui incarnent la norme et ceux qui doivent s'y conformer. L'argument de cette section est que l'intégration fonctionne précisément selon cette logique : elle produit une citoyenneté probatoire fondée sur l'évaluation morale permanente de certains sujets, tandis que d'autres sont dispensés de toute mise à l'épreuve. Loin de dissoudre les hiérarchies, elle les administre sous la forme d'une inclusion conditionnelle.

Dans le Canada contemporain comme au Québec, l'intégration n'apparaît plus comme un horizon partagé, mais comme un processus de sélection permanent, un régime d'épreuves successives où

l'appartenance doit être démontrée, mesurée, monétisée. Ce que l'on appelle « inclusion » (francisation, serment de citoyenneté, tests de valeurs, exigences linguistiques ou connaissances civiques) relève d'un même paradigme de la mise à l'épreuve : l'étranger n'est pas admis par reconnaissance mutuelle, mais examiné sous le regard de l'État. De ce fait, l'intégration n'est plus conçue comme une relation réciproque entre une société et ceux qui la rejoignent, mais comme un parcours d'évaluation au sein duquel l'État observe, mesure et juge la conformité des conduites à un ensemble de critères prédéfinis. Les instruments que les politiques publiques présentent comme des mécanismes d'« inclusion » (francisation, serments, tests de citoyenneté, exigences linguistiques ou civiques) relèvent ainsi d'un même paradigme : celui de la mise à l'épreuve permanente de l'appartenance. Ces dispositifs ont en commun de transformer un droit en épreuve. Or, lorsqu'un droit devient épreuve, il cesse d'être un point de départ pour devenir un point d'arrivée toujours révisable.

Dans un tel cadre, l'étranger n'est pas reconnu à partir d'une égalité politique présumée, mais admis provisoirement sous condition d'une vérification continue. L'intégration prend la forme d'un régime d'examens, explicites ou implicites, qui transforme le lien civique en relation asymétrique de contrôle. Cette transformation du sens politique de l'intégration ne tient pas à une dérive ponctuelle des politiques publiques, mais à une reconfiguration plus profonde de l'appartenance elle-même. C'est ce déplacement que mettent en évidence, à partir d'angles distincts mais convergents, les analyses de Oded Löwenheim et Orit Gazit (2009), de Delphine Nakache, Jennifer Stone et Elke Winter (2020), de Jessica Schultz et Nakache (2024) et de Mireille Paquet (2022). Toutes montrent que la citoyenneté s'est progressivement déplacée du registre du droit vers celui de la preuve, et que l'appartenance est désormais conçue comme une performance à démontrer plutôt que comme un statut à partager.

Certains pourraient soutenir que ces exigences relèvent simplement du droit ordinaire d'une communauté politique de définir les conditions d'accès à la citoyenneté. Cette remarque est recevable au niveau du principe, d'autant plus que, dans une perspective comparative, le Canada a longtemps été considéré comme un pays relativement accessible à la naturalisation parmi les grandes démocraties d'immigration¹. Toutefois, elle rate la distinction analytique décisive entre (a) l'existence de critères d'accès et (b) la transformation de l'appartenance en statut durablement évaluatif. En effet, toute communauté politique doit définir des critères d'appartenance. Toutefois, la question n'est pas celle de l'existence de critères, mais celle du statut ontologique de l'appartenance une fois ces critères franchis. Dans plusieurs contextes, l'accès formel au statut ne met pas fin à l'évaluation : des attentes persistantes en matière de valeurs, de comportement ou d'"intégration" continuent de structurer l'appartenance. L'enjeu n'est donc pas seulement l'existence de critères d'entrée, mais le fait que l'appartenance demeure conditionnelle après leur franchissement. Dans ce cas, l'égalité politique n'est pas présumée, mais constamment mise à l'épreuve. Le problème n'est plus simplement procédural, mais bien structurel. Autrement dit, l'enjeu n'est pas que des critères existent, mais que l'appartenance soit structurée comme une mise à l'épreuve continue (et donc comme une égalité toujours différée) plutôt que comme une présomption d'égalité politique une fois le statut reconnu.

L'analyse de Löwenheim et Gazit éclaire avec une précision particulière la logique de ce nouveau régime à partir du test de citoyenneté. En s'inspirant de Foucault, ils décrivent l'examen comme un dispositif qui « est à la fois signe d'autorité, technologie de naturalisation de l'autorité et outil disciplinaire » (2009, p. 149). Ce qui est évalué n'est pas seulement un niveau de connaissance

¹ Voir, par exemple, les travaux de l'OCDE sur la naturalisation dans les pays de l'OCDE, ainsi que les données de Statistique Canada montrant que le Canada a historiquement affiché l'un des taux de citoyenneté les plus élevés parmi les grands pays occidentaux, même si ce taux a reculé chez les immigrants récents

factuelle, mais une capacité à se rendre lisible, cohérent et conforme sous le regard de l'État. Cette lisibilité ne renvoie pas à une reconnaissance sociale directe (la plupart des citoyens n'ayant ni connaissance ni accès au contenu du test) mais à une intelligibilité administrative, c'est-à-dire à la capacité d'être évalué selon des critères standardisés définis par l'État. Le candidat est placé dans une situation d'évaluation où il doit répondre à des critères explicites, tandis que les conditions et les normes de cette évaluation demeurent définies unilatéralement par l'État. Concrètement, cela implique de démontrer la maîtrise de contenus spécifiques (histoire nationale, institutions, valeurs civiques) et d'adopter les formes de réponse attendues par l'examen. L'examen n'enregistre pas une compétence préexistante : il produit un type de sujet ajusté aux attentes normatives du cadre civique. La citoyenneté ne se réduit alors plus entièrement à un statut fondé sur l'égalité formelle, mais tend à intégrer une dimension normative liée à la conformité à certains critères. Cependant, si la citoyenneté est redéfinie comme performance, alors l'égalité ne précède plus la reconnaissance : elle en devient la récompense. Ce renversement est décisif, car il transforme la communauté politique en instance d'évaluation plutôt qu'en espace d'appartenance partagée.

Ce que cette analyse met au jour dépasse toutefois le seul cadre de l'examen. La logique disciplinaire qu'elle révèle traverse l'ensemble des dispositifs contemporains d'intégration institutionnelle. Comme le montrent Nakache, Stone et Winter, le régime canadien de naturalisation, tout en se présentant comme neutre et universaliste, repose sur une série de filtres silencieux fondés sur la langue, les connaissances civiques et les ressources économiques. Le relèvement du seuil linguistique (CLB 4), l'augmentation du taux de réussite exigé au test de citoyenneté (de 60 % à 75 %), la réduction drastique des dispenses et, surtout, la hausse marquée des frais d'accès (désormais fixés à 630 \$, soit près de 87 % du revenu mensuel d'une personne à l'aide sociale en Ontario (2020, p. 84)) ont transformé la naturalisation en parcours méritocratique.

L'accès à la citoyenneté ne repose plus sur l'ancrage social ou la durée de résidence, mais sur la capacité à satisfaire des critères normalisés de conformité.

Les autrices montrent que ce glissement s'opère sans rupture discursive explicite. Le Canada continue de se définir comme société multiculturelle, tout en institutionnalisant un modèle d'« intégration civique » où l'inclusion est tarifée, graduée et moralement codée. La réussite devient le signe d'une vertu individuelle, l'échec une responsabilité personnelle. L'intégration cesse ainsi d'être un projet collectif d'appartenance partagée pour devenir une épreuve individualisée, qui sélectionne et récompense ceux dont le capital linguistique, culturel ou économique correspond déjà aux attentes dominantes.

Cette logique se radicalise encore dans ce que Schultz et Nakache qualifient d'« immigration probatoire ». À travers cette notion, elles montrent que les statuts migratoires (temporaires, permanents ou même naturalisés) ne forment plus une trajectoire linéaire vers la sécurité juridique, mais les segments d'un continuum de précarité. Les exigences s'accumulent, les protections se contractent : il devient plus difficile d'obtenir la citoyenneté, mais plus facile de la perdre. Comme elles l'écrivent, le régime contemporain « rend la résidence et la citoyenneté plus difficiles à obtenir, mais plus faciles à perdre » (2024, p. 2, ma traduction). L'appartenance n'est plus garantie par le droit ; elle est prêtée sous condition, à la manière d'un crédit moral susceptible d'être révoqué.

Ce qui, chez Löwenheim et Gazit, apparaissait comme une métaphore disciplinaire prend ici la forme d'une véritable architecture juridique. L'examen, la période probatoire et la révocation ne sont pas des mécanismes distincts, mais les moments successifs d'un même système d'évaluation morale. L'individu peut être amené à démontrer, de manière répétée, sa conformité aux attentes associées à l'appartenance politique, non seulement au moment de l'entrée, mais tout au long de

son parcours civique. L'intégration se confond alors avec la conformité, et la conformité devient l'indicateur interprété comme signe de loyauté. Cette conformité renvoie à un ensemble de comportements et de dispositions attendus, tels que la maîtrise de la langue dominante, l'adhésion aux normes civiques, la capacité à interagir de manière jugée appropriée dans l'espace public, ainsi que l'absence de comportements perçus comme déviants ou incompatibles avec les valeurs majoritaires. Cependant, cette mise à l'épreuve ne s'exerce pas uniquement à travers des dispositifs formels. Comme le montre Mireille Paquet, elle opère aussi à un niveau plus diffus et plus intime. En élargissant l'analyse à la psychologie interculturelle, Paquet souligne que l'intégration comporte une dimension implicite rarement prise en compte par les politiques publiques. Ces attentes ne sont pas toujours formalisées ni explicitement codifiées. Elles reposent en partie sur des compétences implicites et situées, qui ne sont ni enseignées de manière systématique ni évaluées de façon transparente.: « un bagage culturel intangible permettant de naviguer de manière fluide et naturelle dans un environnement culturel au quotidien » (2022, p. 147). Autrement dit, être perçu comme "intégré" implique de mobiliser un ensemble de codes sociaux tacites (façons de parler, de se comporter, d'interpréter les situations) qui permettent d'éviter d'être identifié comme extérieur ou inadéquat. Les difficultés d'intégration ne proviennent pas seulement des barrières administratives, mais de la non-maîtrise des codes tacites qui structurent les interactions ordinaires : manières de communiquer, rapports à l'autorité, attentes émotionnelles, normes de comportement. L'intégration exige ainsi non seulement l'apprentissage d'une langue, mais l'incorporation d'une manière d'être, d'une grammaire affective et relationnelle propre à la société majoritaire : c'est-à-dire la capacité à mobiliser des façons spécifiques de parler, de réagir et d'interagir qui sont socialement attendues. Cela inclut, par exemple, la manière de formuler une demande, d'exprimer un désaccord sans être perçu comme conflictuel, ou d'interpréter des signes

implicites dans les interactions quotidiennes. Ces compétences sont rarement enseignées de manière explicite, mais leur absence peut être interprétée comme un manque d'intégration.

Là où Löwenheim et Gazit décrivent un pouvoir disciplinaire institutionnel, Paquet en révèle les effets subjectifs. L'intégration devient un travail sur soi, une intériorisation progressive des attentes dominantes jusqu'à leur naturalisation. L'individu apprend à s'auto-ajuster, à anticiper le regard normatif, à corriger ses écarts avant même qu'ils ne soient sanctionnés. La discipline ne s'impose plus seulement de l'extérieur : elle est intégrée comme condition de la reconnaissance. Ainsi, qu'il s'agisse du test de citoyenneté, du parcours probatoire ou de la fluidité culturelle attendue, un même constat s'impose : l'appartenance n'est plus un fait, mais un effort soutenu. Elle n'est jamais pleinement acquise, toujours susceptible d'être remise en question, évaluée ou conditionnée. Lorsqu'une norme est intériorisée au point d'être anticipée, le pouvoir n'a plus besoin d'être explicitement coercitif. L'asymétrie institutionnelle se prolonge en asymétrie subjective : certains vivent dans la présomption d'appartenance, d'autres dans l'anticipation permanente du jugement. Dès lors, les dispositifs contemporains d'intégration (qu'ils soient canadiens, québécois ou plus largement occidentaux) ne peuvent plus être compris comme de simples instruments d'accueil. Ils constituent une sorte d'infrastructure de gouvernementalité, au sens foucauldien : un ensemble de mécanismes par lesquels l'État, en prétendant intégrer, apprend à mieux classer, surveiller et orienter les conduites ; et par lesquels les individus, en cherchant à appartenir, apprennent à se discipliner eux-mêmes. Dans cette configuration, la citoyenneté n'est plus l'aboutissement du processus d'intégration, mais son prolongement indéfini. Elle devient un état de probation permanente, où la reconnaissance dépend de la conformité, et où la conformité devient la condition même de l'existence politique.

Les dispositifs d'intégration analysés jusqu'ici révèlent une transformation profonde du sens politique de l'intégration dans les sociétés libérales contemporaines. Loin de correspondre à un idéal de rencontre mutuelle ou de construction progressive d'un « nous » élargi, l'intégration s'est progressivement reconfigurée en rituel performatif de conformité, où l'inclusion fonctionne comme une épreuve de loyauté plutôt que comme une pratique de coappartenance. Derrière le vocabulaire rassurant de l'ouverture, de la participation et des valeurs partagées, se déploie une rationalité plus rigoureuse, fondée sur la discipline, la mesure et l'évaluation morale. La différence n'est pas reconnue comme telle : elle doit d'abord être démontrée compatible avant de pouvoir être admise comme légitime.

C'est cette structure que Willem Schinkel met en lumière lorsqu'il affirme que « la différence décisive ne se situe pas entre les personnes bien intégrées et celles qui le sont moins, mais entre celles pour qui l'intégration ne constitue pas un enjeu et celles pour qui elle en constitue un » (2018, p. 5, ma traduction). Cette distinction est décisive, car elle déplace la question de l'intégration du registre empirique vers un registre ontologique. L'intégration n'est pas un état ou un degré, mais une condition différentielle d'existence politique. Il existe des sujets pour lesquels l'appartenance est présumée, jamais interrogée, et d'autres pour lesquels elle demeure toujours à prouver, à répéter, à mériter.

Schinkel désigne cette asymétrie comme une *dispensation of integration* : certains individus sont dispensés d'être intégrés, tandis que d'autres sont durablement assignés à la position de sujets intégrables (2018, p. 5-6). Cette structure reproduit ce qu'il appelle une *whiteness* méthodologique, c'est-à-dire un régime de savoir et de gouvernement où la norme demeure invisible et non questionnée, tandis que l'Autre est constamment mesuré, évalué et objectivé. L'intégration

apparaît ainsi moins comme une politique d'accueil que comme une technologie de hiérarchisation, où la majorité se constitue comme centre silencieux du social.

Cette lecture éclaire directement les analyses de Löwenheim et Gazit sur le test de citoyenneté. Ceux-ci montrent que l'examen n'est pas un simple instrument d'évaluation des connaissances, mais un dispositif qui « est à la fois un signe d'autorité, une technologie qui naturalise l'autorité et un outil disciplinaire » (2009, p. 149, ma traduction). Ce qui est mis en jeu dans l'épreuve n'est pas le savoir du candidat, mais la mise en scène d'une hiérarchie : l'individu est rendu visible et transparent, tandis que les critères et les conditions de l'évaluation apparaissent comme allant de soi, sans être explicitement soumis à examen. Les auteurs parlent à ce titre d'une véritable *ceremony of power* (p. 152), dans laquelle la citoyenneté cesse d'être un statut pour devenir une performance.

Schinkel permet ici de compléter l'analyse : là où Löwenheim et Gazit montrent comment l'examen rend l'immigrant visible pour mieux le classer, Schinkel révèle le mouvement complémentaire par lequel la majorité se rend invisible pour mieux s'imposer comme norme. Autrement dit, là où Löwenheim et Gazit analysent un dispositif concret de visibilité disciplinaire, Schinkel en éclaire la condition de possibilité ontologique : la dissymétrie entre ceux dont l'appartenance doit être démontrée et ceux dont elle est présumée. En rendant certains individus pleinement visibles et évaluables selon des critères explicites, le dispositif d'examen suppose et renforce simultanément un point de référence implicite qui échappe lui-même à l'évaluation. Autrement dit, la visibilité de l'immigrant comme objet d'examen repose sur l'invisibilité de la majorité comme norme non interrogée. Ces deux approches décrivent ainsi une même configuration asymétrique, dans laquelle la mise en visibilité de certains sujets comme objets d'évaluation est indissociable de la naturalisation des normes qui les évaluent. Dans le cas du test

de citoyenneté, cela signifie que seules les connaissances, les attitudes et les comportements du candidat sont soumis à vérification, tandis que les normes utilisées pour juger ces éléments (ce qu'il faut savoir, comment répondre, ce qui compte comme une bonne citoyenneté) ne sont pas elles-mêmes mises en question. Cette transparence imposée relève de ce que Foucault appelait un *normalizing gaze* (cité par Löwenheim et Gazit, 2009, p. 151) : la domination est dépolitisée en étant convertie en objectivité.

Cette logique se retrouve au cœur des politiques canadiennes contemporaines de naturalisation. Nakache, Stone et Winter montrent que le Canada, tout en conservant un discours officiellement multiculturaliste, a glissé vers un modèle d'« intégration civique » fondé sur la conformité linguistique, morale et économique (2020, p. 78-85). Ces exigences prennent des formes concrètes : seuils linguistiques élevés, coûts financiers significatifs (frais de demande, préparation aux tests), exigences administratives complexes et absence de dispenses pour certains groupes. Le relèvement du seuil linguistique, l'augmentation du taux de réussite exigé, la disparition des dispenses et la hausse substantielle des frais transforment la citoyenneté en parcours méritocratique, où l'appartenance est conditionnée par la capacité à satisfaire des critères implicitement classés. Les autrices soulignent que ce régime « impose des barrières excessivement élevées aux personnes admises au Canada dans des catégories autres qu'économiques » (p. 78, ma traduction), construisant ainsi une hiérarchie de légitimité civique sous couvert de neutralité administrative, en valorisant implicitement certains parcours (notamment économiques) comme plus légitimes ou plus méritants que d'autres. Ces barrières peuvent être qualifiées d'« indûment élevées » non pas simplement parce qu'elles sont exigeantes, mais parce qu'elles affectent de manière disproportionnée certains groupes (notamment les personnes admises pour des motifs humanitaires

ou familiaux) sans être strictement nécessaires à l'exercice des droits et responsabilités associés à la citoyenneté.

Cette hiérarchisation ne s'opère pas uniquement au niveau juridique ; elle s'inscrit également dans les subjectivités. Paquet (2022), depuis la psychologie interculturelle, éclaire ce phénomène de l'intérieur. L'intégration, écrit-elle, ne consiste pas seulement à maîtriser la langue ou à connaître les institutions, mais à incorporer une grammaire émotionnelle : des schèmes de comportement, de politesse, d'amitié, de distance, de honte et de fierté. Ces dimensions tacites, rarement reconnues par les politiques publiques, forment pourtant le noyau invisible de l'exigence d'intégration. « L'intégration possède une composante implicite de taille, très peu étudiée : un bagage culturel intangible permettant de naviguer de manière fluide et naturelle dans un environnement culturel au quotidien » (p. 147). Cette fluidité culturelle (cet état où les codes dominants deviennent réflexes) n'est rien d'autre que la forme psychique de la discipline politique décrite par Löwenheim et Gazit.

L'analyse de Sherene Razack Mackey (2016) permet enfin de saisir la portée symbolique et dramatique de cette mécanique. En étudiant le cas d'Omar Khadr, elle montre que la citoyenneté libérale canadienne fonctionne par digestion sélective. Khadr, bien que citoyen canadien de naissance, demeure un « citoyen indigeste », ni pleinement incorporable ni totalement expulsable. Mackey écrit que ces moments où l'exclu revendique l'appartenance sont ceux « là où ce qui a été jugé indigeste exige d'être incorporé, révélant ainsi que le mécanisme d'expulsion est constitutif de l'identité nationale » (2016, p. 109, ma traduction). La tolérance libérale fonctionne ici comme frontière morale : elle n'inclut qu'en maintenant la possibilité de l'exclusion.

Ces analyses convergent vers une même structure : l'intégration fonctionne comme un rituel d'inversion morale. Ce n'est pas l'État qui doit se rendre accueillant, mais l'étranger qui doit se

rendre lisible. Ce n'est pas la société qui apprend à se transformer, mais l'individu qui doit prouver qu'il peut s'adapter. Cette logique unidirectionnelle se présente comme un universalisme moral, mais elle est fondamentalement conditionnelle. Comme le note Schinkel, cette prétention à la neutralité produit une « société blanchie », qui se pense universelle parce qu'elle a effacé la trace de son propre particularisme (2018, p. 11-13).

On pourrait objecter que ces dispositifs sont nécessaires à la cohésion sociale et à la protection des institutions. Mais, comme le montrent Schinkel, Löwenheim et Nakache, cet argument repose sur une confusion entre cohésion et uniformité morale. Loin de produire la confiance, la multiplication des tests et des épreuves institue un régime de soupçon permanent. L'intégration, censée tisser le lien civique, devient une machine à produire la conformité.

Ainsi, la participation administrée n'est pas un signe d'ouverture, mais une manière de reconduire la hiérarchie au nom de l'égalité. Dans l'examen, l'État se refait souverain en se présentant comme arbitre neutre ; dans la francisation, la société majoritaire se reproduit sous l'apparence du partage ; dans le test de citoyenneté, la loyauté devient un sentiment mesurable. C'est en ce sens que Löwenheim et Gazit (2009) parlent d'une *governmentality of responsabilization* (p. 159) : un art de gouverner où le contrôle se déplace de l'État vers l'individu, désormais sommé de se surveiller lui-même.

En somme, ce que Schinkel, Löwenheim et Gazit, Nakache et Winter, Paquet et Mackey exposent dans des registres différents (sociologique, politique, psychologique, anthropologique), c'est une même fiction d'universalité qui dissimule une asymétrie constitutive. L'intégration n'est pas un projet de société, mais un dispositif de normalisation. Elle n'inclut qu'à la condition de pouvoir exclure à tout moment ; elle ne reconnaît la diversité qu'à travers la preuve qu'elle peut être

domestiquée. Sous les oripeaux du libéralisme et de la tolérance, elle opère un redéploiement discret de la souveraineté, où l'État n'a plus besoin d'imposer : il lui suffit d'évaluer.

Lues conjointement, les analyses mobilisées dans cette section mettent en évidence une transformation substantielle du sens politique de l'intégration dans les démocraties libérales contemporaines. Là où l'intégration renvoyait historiquement à un processus d'élargissement progressif de l'appartenance collective, elle désigne désormais un ensemble de mécanismes destinés à encadrer, différer et conditionner l'accès au commun. L'intégration ne fonctionne plus comme une dynamique de coappartenance, mais comme une modalité de gestion différenciée de l'appartenance, fondée sur des exigences explicites et implicites de conformité.

C'est cette structure que Willem Schinkel permet de saisir avec le plus de netteté lorsqu'il affirme que « la différence décisive n'est pas entre les personnes bien intégrées et celles qui le sont moins, mais entre celles pour qui l'intégration n'est pas du tout un enjeu et celles pour qui elle l'est » (2018, p. 5, ma traduction). Cette distinction déplace la question de l'intégration du registre empirique vers un registre ontologique. L'intégration ne désigne pas un état ou un degré mesurable, mais une condition politique différentielle : il existe des sujets pour lesquels l'appartenance est présumée et invisible, et d'autres pour lesquels elle demeure toujours à prouver, à répéter et à mériter.

Schinkel conceptualise cette asymétrie comme une *dispensation of integration* : certains individus sont dispensés d'avoir à être intégrés, tandis que d'autres sont durablement assignés à la position de sujets intégrables (2018, p. 5-6). L'intégration apparaît alors moins comme une politique d'accueil que comme une technologie de hiérarchisation, où la majorité se constitue comme centre silencieux du social, jamais interrogé, tandis que l'Autre est rendu visible, mesurable et évalué.

Cette structure éclaire l'ensemble des dispositifs analysés dans cette section. Qu'il s'agisse des tests de citoyenneté (Löwenheim et Gazit, 2009), de la naturalisation méritocratique (Nakache et Winter, 2020), de l'immigration probatoire et de la révocabilité des statuts (Schultz et Nakache, 2024), ou encore de l'intériorisation de normes culturelles implicites (Paquet, 2022), un même mécanisme est à l'œuvre : l'appartenance est promise sans jamais être pleinement stabilisée. La citoyenneté cesse d'être un statut égalitaire garanti par le droit pour devenir une position conditionnelle, soumise à l'évaluation continue de la conformité linguistique, morale et comportementale.

Cette condition différée n'est pas simplement une injustice individuelle ; elle est le mode de reproduction du libéralisme contemporain. Car en exigeant la loyauté avant l'inclusion, la conformité avant la reconnaissance, la société libérale réaffirme son propre centre : elle se pense pluraliste, mais agit comme une totalité morale. Mackey l'illustre à travers le discours post-11 septembre : la tolérance devient un instrument de tri. Celui qu'on n'arrive ni à assimiler ni à expulser devient le rappel vivant des limites du pluralisme. Et comme le remarque Schinkel, cette frontière morale n'est pas accidentelle : elle constitue le cœur du dispositif intégrateur. L'étranger doit rester en arrivée perpétuelle « les immigrants qui sont arrivés sont encore en train d'arriver » (p. 5, ma traduction) car cette incomplétude fonde le sentiment d'unité du groupe majoritaire.

On pourrait, à ce stade, invoquer un argument pragmatique : les États ont besoin de normes partagées, d'une cohésion minimale, de garanties d'adhésion. Mais la question n'est pas celle de la nécessité d'un cadre commun, elle est celle de sa réciprocité. L'intégration contemporaine ne construit pas la communauté, elle l'administre. Elle ne favorise pas la rencontre, elle la surveille. En prétendant offrir des voies d'accès à l'appartenance, elle transforme le lien social en performance morale : il faut prouver qu'on mérite d'être ensemble.

Mireille Paquet (2022) en donne la traduction la plus fine. L'intégration, écrit-elle, impose une adaptation tacite, une reformulation du soi dans le langage de l'autre : « [l]a notion d'intégration culturelle devient un dispositif pour condamner ou cautionner la manière dont un immigrant agit, sans qu'on ait vraiment pris le temps de la définir » (p. 146). En d'autres termes, l'intégration opère comme une injonction sans définition : elle oblige à se conformer à une norme invisible, dont l'échec devient automatiquement la faute de celui qui n'a pas su deviner. C'est pourquoi Löwenheim et Gazit (2009) parlent d'une *normalizing gaze* qui « récompense le conformisme et une certaine absence de réflexion » (p. 155, ma traduction) : la conformité, dans ce système, devient la seule forme possible de vertu civique.

Cette mécanique de la docilité ne relève pas d'une intention malveillante, mais d'une structure du pouvoir libéral : gouverner, ici, ne signifie plus imposer, mais orienter subtilement les comportements jusqu'à ce qu'ils se plient d'eux-mêmes. En apparence, rien n'est forcé, mais tout est évalué. En réalité, tout est contraint par l'obligation de se rendre évaluable. La société d'intégration, au sens que lui donnent Schinkel, Mackey et Nakache, n'est pas une société de partage, mais une société de notation.

Il faut donc renverser la perspective : l'intégration n'est pas l'antidote de l'exclusion, mais bien son prolongement sous forme civilisée. L'enjeu n'est plus d'accueillir, mais de maintenir sous condition ceux qu'on a déjà accueillis. Pris ensemble, ces travaux montrent que l'intégration contemporaine ne constitue pas un correctif aux exclusions, mais l'une des formes par lesquelles celles-ci sont gouvernées. Gouverner par l'intégration ne signifie plus imposer directement des normes, mais structurer des dispositifs et des attentes qui incitent les individus à se rendre évaluable, ajustable et conforme. En ce sens, l'intégration n'est plus un projet de co-

construction du commun, mais un mode de régulation de l'appartenance, qui suspend l'égalité tout en la proclamant.

Cette conclusion appelle un déplacement plus radical. Si l'intégration fonctionne structurellement comme inclusion conditionnelle, alors le problème ne tient pas seulement aux instruments ou aux politiques particulières, mais au cadre ontologique à partir duquel la communauté politique est pensée. C'est précisément cette limite que les sections suivantes chercheront à dépasser, en explorant des conceptions de la pluralité et du politique qui ne présupposent pas un centre normatif stable à partir duquel l'appartenance serait évaluée.

Ce chapitre s'inscrit résolument du côté des critiques du multiculturalisme et de l'interculturalisme. Les analyses mobilisées montrent que ces modèles produisent une inclusion conditionnelle, neutralisent la conflictualité sociale et reconduisent des hiérarchies symboliques et politiques sous le langage de la reconnaissance et du dialogue. Sur le plan normatif, ces critiques sont fondées : elles mettent au jour des rapports de domination réels et des effets d'exclusion structurels. Toutefois, la conclusion à tirer n'est pas seulement que ces modèles fonctionnent mal, mais qu'ils reposent sur une ontologie sociale problématique.

L'argument développé dans ce chapitre conduit en effet à une thèse plus radicale : les limites de l'intégration ne peuvent être corrigées par des ajustements internes, qu'ils prennent la forme d'une reconnaissance plus inclusive, d'un dialogue mieux structuré ou de dispositifs plus équitables. Le problème ne tient pas principalement aux instruments, mais à la présupposition d'une société pensée comme totalité homogène à préserver, à l'intérieur de laquelle la différence doit être intégrée sans pouvoir reconfigurer les normes qui définissent le commun.

Dès lors, toute reconstruction normative qui demeure inscrite dans le vocabulaire de l'intégration risque de reconduire les impensés qu'elle cherche à dépasser. Si l'intégration présuppose un centre normatif stable à partir duquel l'appartenance est évaluée, alors elle reconduit nécessairement une asymétrie structurelle, même lorsqu'elle adopte les formes les plus dialogiques. Il devient donc nécessaire d'abandonner l'intégration comme horizon conceptuel pour repenser l'appartenance à partir d'une ontologie de la pluralité, où les normes elles-mêmes sont ouvertes à la contestation et à la co-construction.

C'est précisément ce déplacement que permet la pensée de Hannah Arendt, en substituant à l'image de la société comme corps unifié une conception du politique fondée sur la pluralité irréductible des êtres humains et sur la construction toujours fragile et conflictuelle d'un monde commun.

Chapitre 3 : Repenser l'intégration : pluralité, dialogue et polyculturalisme

Le chapitre précédent a montré que les débats contemporains sur l'intégration, même lorsqu'ils se présentent comme critiques ou progressistes, demeurent largement enfermés dans un même horizon conceptuel. Qu'il s'agisse du multiculturalisme ou de l'interculturalisme, l'intégration continue d'y être pensée comme l'ajustement de différences culturelles à un cadre social présumé cohérent, stable et normativement donné. Si ces modèles ont permis des avancées réelles (notamment dans le contexte canadien), ils échouent toutefois à interroger (et aussi dépasser) leurs propres présupposés ontologiques et normatifs.

Le problème central n'est donc pas seulement empirique ou politique, mais conceptuel. L'intégration repose sur un imaginaire implicite de la société comme totalité organique : un « nous » préexistant, doté de normes relativement stabilisées, auquel les différences doivent être reconnues, accommodées ou mises en dialogue. Cet imaginaire persiste même lorsque le discours

se veut pluraliste ou inclusif. La diversité y apparaît comme un objet à gérer, et non comme une condition constitutive de la vie sociale elle-même.

Ce chapitre part de l'hypothèse que tant que l'intégration est pensée à partir de cette ontologie organiciste, elle demeure inévitablement traversée par des logiques de normalisation, de hiérarchisation et de moralisation de l'altérité. Repenser l'intégration suppose alors non pas d'améliorer les instruments, mais d'en déplacer les fondements conceptuels. Il s'agit de substituer à l'idée d'une société-corps à préserver une conception relationnelle de l'appartenance démocratique, où les normes communes ne sont jamais données une fois pour toutes, mais produites et contestées dans et par l'interaction et le dialogue.

Ce chapitre défend l'idée que les limites structurelles de l'intégration ne peuvent être surmontées ni par un approfondissement de la reconnaissance ni par un simple élargissement du dialogue, mais exigent un déplacement plus fondamental : repenser l'appartenance à partir d'une ontologie de la pluralité et de la relation.

Dans cette perspective, la cohésion sociale ne dépend pas d'une intégration préalable des différences à un cadre normatif stabilisé. Elle peut émerger de pratiques d'action et de délibération entre acteurs pluriels, même lorsque ces pratiques sont traversées par le conflit.

La pensée de Hannah Arendt permet d'établir le premier volet de cette thèse en montrant que la liberté politique repose non sur l'unité souveraine, mais sur l'action entre égaux distincts dans un monde commun. James Tully en fournit la traduction institutionnelle en soutenant que la stabilité politique peut être générée par des pratiques agonistiques de contestation et de négociation des règles, plutôt que par l'uniformité normative.

Le polyculturalisme intervient alors comme un opérateur critique permettant de clarifier les présupposés socio-ontologiques de ces deux gestes théoriques. Il ne constitue pas une politique supplémentaire de reconnaissance, mais une manière de concevoir les identités comme relationnelles, plurielles et en constante co-formation. En ce sens, il rend conceptuellement intenable l'idée même d'intégration culturelle comme ajustement à une unité préalable, et permet de penser l'appartenance comme participation à la co-construction conflictuelle des normes communes.

Le chapitre procède ainsi en deux temps. Il montre d'abord en quoi l'intégration fonctionne comme un dispositif de gouvernementalité qui naturalise un cadre normatif majoritaire tout en pathologisant la différence. Il propose ensuite une reconstruction conceptuelle de l'appartenance démocratique, fondée sur la pluralité, le conflit et la co-construction normative, ouvrant la voie à une conception polyculturelle de l'intégration, plus fidèle à la réalité sociale contemporaine et à la condition humaine de pluralité. Pour comprendre pourquoi l'intégration demeure prisonnière d'un imaginaire normalisant, il faut d'abord interroger l'ontologie sociale implicite qui la sous-tend.

I. Pluralité et action : la dissolution de l'horizon intégratif chez Hannah Arendt

Les analyses précédentes ont montré que l'intégration ne constitue pas seulement un ensemble de politiques imparfaites, mais qu'elle repose sur une ontologie politique erronée : celle d'une société conçue comme totalité homogène, dotée d'un centre normatif à partir duquel les différences sont évaluées. En ce sens, les échecs de l'intégration ne relèvent ni d'un déficit de mise en œuvre ni d'un manque de reconnaissance, mais d'un présupposé plus fondamental concernant la nature même du politique. Toute tentative de reconstruction qui demeurerait inscrite dans le vocabulaire de l'intégration risquerait ainsi de reconduire les impensés qu'elle cherche à dépasser. Alors, si l'intégration suppose qu'une société doit atteindre un certain degré d'unité normative pour être

inclusive, alors elle repose sur une hypothèse implicite : la cohésion dépend de l'unité. Mais cette hypothèse est-elle fondée ?

La pensée de Hannah Arendt permet précisément de la remettre en question. Elle ne propose ni un autre modèle d'intégration ni une théorie de la diversité culturelle. Son geste est plus radical : elle déplace la liberté hors de la volonté et de l'intériorité pour la réinscrire dans l'action publique, c'est-à-dire dans un monde commun où des acteurs pluriels agissent et parlent ensemble. Arendt soutient que la politique trouve sa raison d'être dans la liberté, non dans l'administration de la société ou la préservation d'une unité collective (*Between Past and Future*, 146). La liberté n'est donc pas un état psychologique ni un attribut intérieur ; elle est un phénomène mondain, inséparable de la publicité et de la pluralité, qui se manifeste lorsque l'action est possible.

Ce déplacement a une conséquence immédiate pour la critique de l'intégration : si la liberté politique coïncide avec l'agir-ensemble dans l'espace public [« La liberté, en tant que fait manifeste, et la politique coïncident » (p. 149, ma traduction)] alors l'appartenance ne peut plus être pensée comme ajustement à une norme préalable. L'intégration, telle qu'elle est généralement conçue, suppose un cadre identitaire antérieur et un "dedans" déjà constitué ; Arendt, au contraire, reconduit l'analyse vers les conditions d'apparition, d'action et de parole dans un monde commun. Dans cette perspective, le politique n'a pas pour tâche de fondre les différences dans un tout, mais de rendre possible leur coexistence et leur interaction en tant que pluralité active.

Mais d'où vient cette obsession moderne pour l'unité ? Pourquoi continuons-nous à penser que la cohésion suppose l'intégration à un centre normatif ? C'est ici que l'analyse arendtienne devient décisive. Au cœur de la modernité politique se trouve une confusion conceptuelle majeure : l'identification de la liberté à la souveraineté, transposant au corps politique le modèle de la volonté individuelle, la tradition moderne suppose qu'être libre, c'est se gouverner soi-même comme une

unité. Appliquée à la collectivité, cette logique implique qu'un peuple libre doit agir comme une volonté indivisible. Dans son essai "*Qu'est-ce que la liberté ?*", Arendt montre que cette identification s'opère notamment dans le sillage de Rousseau, et qu'elle a un effet politiquement destructeur : elle transforme la liberté en volonté indivisible, donc en exigence d'unité. Cependant, dès lors que la pluralité est reconnue comme condition du politique, cette opération devient intenable. Arendt formule la thèse de manière tranchante: « Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer » (p. 214). Autrement dit, la souveraineté n'est pas la condition de la liberté mais bien son obstacle structurel.

La raison de cette incompatibilité entre liberté et souveraineté est ontologique et non simplement institutionnelle. La liberté politique n'existe pas dans l'isolement d'un sujet qui se veut lui-même, mais dans l'action concertée, exposée et non souveraine, par laquelle des acteurs se manifestent les uns aux autres. C'est pourquoi Arendt insiste sur le fait que la liberté est inséparable de l'action : « Les hommes sont libres [...] aussi longtemps qu'ils agissent » (p. 190). Vouloir fonder le politique sur la souveraineté revient alors à substituer au caractère relationnel et imprévisible de l'action une logique de maîtrise, de contrôle et d'unité; bref, une logique antipolitique.

Cette critique rejoint directement la manière dont Arendt distingue l'action de la fabrication. Dans son œuvre *La condition de l'homme moderne* (chapitre V), l'action et la parole ne sont pas des instruments ; elles sont les seules activités par lesquelles les êtres humains apparaissent comme des "qui" singuliers parmi des égaux. « La pluralité humaine [...] a le double caractère de l'égalité et de la distinction » (p. 197), et c'est précisément cette pluralité (égale et distincte) qui rend impossible toute souveraineté pleine. La souveraineté suppose qu'un sujet collectif puisse décider et agir comme un tout ; la pluralité implique au contraire une irréductible non-coïncidence des perspectives, des initiatives et des commencements.

Dès lors, la fiction d'un peuple unifié ("*One People, One Will*") ne constitue pas le fondement du politique mais bien sa négation. Elle reconduit la tentation d'un centre intégrateur (une volonté, une identité, une norme) au prix d'une réduction de la pluralité à un bruit à résorber. À ce titre, la critique arendtienne n'offre pas un modèle alternatif d'intégration : elle dissout l'horizon intégratif lui-même. Si la liberté est un phénomène d'action publique, et si l'action est par essence non souveraine et relationnelle, alors l'appartenance ne peut pas être conçue comme conformité à une unité préalable. Elle doit être repensée à partir des conditions d'apparition, d'action et de parole dans un monde commun pluriel.

De ce fait, la notion de pluralité constitue le pivot ontologique de la pensée politique d'Arendt et le point de rupture décisif avec toute conception intégrative de la société. Contrairement aux usages contemporains qui tendent à assimiler la pluralité à la diversité culturelle ou à l'hétérogénéité sociologique, Arendt lui confère un statut plus fondamental : la pluralité est la condition même de l'existence du politique. Elle ne désigne pas un fait contingent à gérer, mais la structure ontologique à partir de laquelle l'action et la liberté deviennent possibles.

Cette définition est cruciale car elle rompt simultanément avec deux illusions symétriques. D'une part, elle rejette toute conception homogénéisante du social, qui ferait de l'égalité le produit d'une similitude substantielle ou d'une identité partagée. D'autre part, elle se distingue des approches différentialistes qui absolutisent la singularité au point de dissoudre toute possibilité de monde commun. La pluralité arendtienne articule ces deux dimensions sans les subsumer : les humains sont égaux en tant qu'ils peuvent se comprendre, agir ensemble et partager un monde, mais ils sont distincts en tant que chacun apparaît comme un "qui" irréductible, dont l'unicité ne peut jamais être déduite de propriétés générales ou d'appartenances collectives.

Cette égalité n'est donc ni morale ni juridique au sens strict ; elle est politique. Elle désigne la condition minimale pour que l'action et la parole puissent avoir lieu entre des acteurs qui ne sont ni interchangeables ni hiérarchisés par essence. La distinction, quant à elle, ne renvoie pas à des différences culturelles objectivables, mais à l'unicité de chaque agent telle qu'elle se révèle dans l'action et la parole. Comme l'écrit Arendt, « la parole et l'action révèlent cette unicité distinctive » (p. 176, ma traduction). La pluralité n'est pas ce qui précède l'action ; elle est ce qui se manifeste à travers elle.

Cette conception a une portée décisive pour la critique de l'intégration. Les modèles intégratifs partent du présupposé que la différence constitue un problème à résorber, un écart à normaliser ou un obstacle à la cohésion sociale. La pluralité arendtienne inverse radicalement cette perspective : sans pluralité, il n'y a pas de politique, mais seulement administration, fabrication ou domination. La différence n'est pas ce qui menace le monde commun ; elle est ce qui le rend possible. Chercher à intégrer, au sens d'ajuster des individus ou des groupes à une norme préalable, revient dès lors à neutraliser la condition même de l'action politique.

La pluralité implique également une critique implicite de toute ontologie sociale fondée sur des essences culturelles ou identitaires. Puisque l'unicité de chaque agent ne peut être révélée que dans l'action et la parole, aucune appartenance collective (culturelle, nationale ou religieuse) ne peut prétendre définir *a priori* ce que sont les individus. Les identités ne précèdent pas le politique ; elles sont continuellement reconfigurées dans le réseau relationnel que produit l'action humaine. Arendt décrit ce réseau comme un *web of human relationships* « non moins réel que le monde des choses » (p. 183, ma traduction), soulignant ainsi que la société ne peut être conçue comme un tout substantiel, mais comme un champ relationnel non totalisable.

Dans cette perspective, l'appartenance ne peut plus être pensée comme intégration à un corps social unifié. Elle doit être comprise comme participation à un monde commun en devenir, produit par l'interaction d'acteurs pluriels. De même, la citoyenneté ne saurait être réduite à un statut ou à une conformité normative : elle renvoie à la capacité effective d'apparaître, de parler et d'agir parmi d'autres, en tant qu'égal et distinct. En articulant égalité et distinction sans les résoudre dans une unité supérieure, la pluralité arendtienne fournit ainsi le socle ontologique à partir duquel il devient possible de repenser simultanément l'appartenance et la citoyenneté hors du paradigme intégratif.

Alors, si la pluralité constitue la condition ontologique du politique, c'est parce qu'elle ne prend réalité que dans l'action et la parole. La pluralité n'est donc pas seulement un simple donné sociologique : elle n'existe politiquement que lorsqu'elle s'actualise dans un espace public où des acteurs apparaissent les uns aux autres. L'action et la parole sont ainsi les seules activités par lesquelles les êtres humains se manifestent comme agents politiques, c'est-à-dire comme des "qui" singuliers parmi des égaux. De ce fait, les êtres humains ne sont pas politiques parce qu'ils appartiennent à un groupe, mais parce qu'ils apparaissent comme des "qui" singuliers parmi des égaux. En ce sens, Arendt opère une rupture décisive avec toute conception de l'appartenance fondée sur l'adéquation à une norme préalable ou sur l'intégration à une identité collective déjà constituée.

Dans *La Condition de l'homme moderne*, Arendt insiste sur le caractère révélateur de l'action et de la parole : « la parole et l'action révèlent cette singularité propre » (p. 233). Cette révélation ne porte pas sur des propriétés culturelles, sociales ou identitaires, mais sur l'unicité de l'agent telle qu'elle se déploie dans l'interaction publique. L'action n'est pas un comportement observable ni un rôle social ; elle est une initiative imprévisible par laquelle un individu s'insère dans un monde

déjà peuplé d'autres acteurs capables d'agir à leur tour. C'est précisément cette imprévisibilité qui rend toute tentative de maîtrise, de normalisation ou d'intégration conceptuellement vaine.

Arendt ajoute une dimension décisive : la natalité. Chaque être humain, en tant qu'il est né, porte en lui la capacité de commencer quelque chose de nouveau. La liberté n'est donc ni souveraineté ni autonomie intérieure, mais le pouvoir de commencement dans un monde traversé par des processus automatiques. Arendt formule cette idée de manière ontologique : « Les hommes [...] ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover » (*La Condition de l'homme moderne*, p. 278). Ce commencement n'est jamais ex nihilo ; il s'inscrit dans un monde déjà structuré par des relations, des institutions et des récits. Mais il introduit néanmoins une discontinuité irréductible, un excès par rapport à toute norme préexistante. On peut résumer les implications comme le suivant : Si l'action est commencement, elle excède toujours les cadres préexistants. Si elle excède ces cadres, elle ne peut être évaluée à l'aune d'une conformité anticipée. De ce fait, comment peut-on parler d'intégrer ce qui, par définition, introduit du nouveau ?

C'est ici que la critique de l'intégration trouve son point de rupture le plus net. Les politiques d'intégration présupposent que l'appartenance résulte d'un processus d'ajustement progressif à un cadre normatif donné : valeurs, normes civiques, culture majoritaire. L'action arendtienne rend ce schéma intenable. Puisque l'action est par essence imprévisible et non souveraine, elle ne peut être évaluée à l'aune d'une conformité anticipée. L'appartenance ne peut donc pas être conçue comme l'aboutissement d'un processus d'intégration ; elle apparaît au contraire comme l'effet toujours provisoire de la participation active à un monde commun en transformation.

Cependant, cette participation ne se déploie jamais dans le vide. Comme mentionné précédemment, toute action s'insère dans ce qu'Arendt appelle le *web of human relationships*, un réseau de relations humaines produit par l'action et la parole elles-mêmes, et « non moins réel que

le monde des choses » (p. 183, ma traduction). Ce réseau n'a ni centre ni frontière stable ; il est constamment reconfiguré par les initiatives des acteurs qui y prennent part. La société n'y apparaît pas comme une totalité intégrable, mais comme un champ relationnel non totalisable, irréductible à toute représentation organique ou systémique fermée.

Dans ce cadre, l'appartenance cesse d'être une question d'identité ou d'intégration culturelle. Elle se définit comme insertion active dans un réseau relationnel où les acteurs se reconnaissent mutuellement comme capables d'agir et de parler. L'appartenance est donc fondamentalement pratique et relationnelle : elle ne précède pas l'action, elle en résulte. De même, la citoyenneté ne peut être comprise comme un simple statut juridique ou comme une conformité morale à des normes civiques implicites. Elle renvoie à la capacité effective de participer à l'espace d'apparition, c'est-à-dire de contribuer par l'action et la parole à la configuration du monde commun. Cette distinction permet de stabiliser conceptuellement les termes du débat. L'appartenance désigne ici la dimension relationnelle et située de la participation au monde commun ; la citoyenneté en constitue la formalisation institutionnelle, toujours inachevée et dépendante des conditions qui rendent l'action possible. Aucune des deux ne peut être réduite à un processus d'intégration au sens classique. Toutes deux reposent sur la reconnaissance de la non-souveraineté de l'action et de l'irréductibilité de la pluralité.

En définitive, la pensée arendtienne de l'action ne corrige pas les modèles d'intégration : elle les rend conceptuellement obsolètes. Si la liberté politique apparaît uniquement dans l'action concertée d'acteurs pluriels, alors le problème central n'est plus celui de l'intégration des différences, mais celui des conditions institutionnelles, sociales et symboliques qui rendent possible l'apparition, la parole et l'initiative des nouveaux venus. C'est précisément ce déplacement (de l'intégration vers la co-production du monde commun) qui ouvre la voie à une

conception dialogique et non souveraine de la citoyenneté, telle qu'elle sera développée dans la section suivante à partir de la pensée de James Tully.

Les analyses arendtiennes de la pluralité, de l'action et de l'apparition ont permis de rompre définitivement avec le paradigme intégratif. En substituant à l'unité du peuple une ontologie de la pluralité non souveraine, Arendt rend conceptuellement obsolète toute conception de l'appartenance fondée sur l'ajustement à un centre normatif préexistant. Toutefois, cette refondation ontologique, aussi décisive soit-elle, laisse ouverte une question centrale pour la théorie politique contemporaine : comment cette pluralité active peut-elle être stabilisée, soutenue et rendue durable dans des contextes institutionnels traversés par des rapports de pouvoir asymétriques ?

Arendt elle-même est consciente de cette difficulté. Si l'action révèle les agents comme des "qui" singuliers et inaugure un monde commun, elle demeure fragile, imprévisible et exposée à la dissolution. L'espace d'apparition n'existe que tant que les acteurs agissent ensemble ; il disparaît dès que cette action se disperse. Arendt identifie bien des "remèdes internes" à cette fragilité (le pardon et la promesse) mais elle reste volontairement réticente à penser leur traduction institutionnelle systématique. Cette retenue n'est pas un oubli, mais un choix théorique cohérent avec sa méfiance à l'égard de toute souveraineté et de toute fabrication politique du social. Néanmoins, elle laisse la théorie politique contemporaine face à un problème non résolu : comment instituer la pluralité sans la neutraliser ? Autrement dit : Comment produire une forme durable de cohésion sans recourir à l'uniformité ?

C'est précisément à ce point que la pensée de James Tully devient indispensable. Là où Arendt fournit une ontologie politique de l'action, Tully propose une grammaire institutionnelle de la pluralité. Son apport ne consiste pas à corriger Arendt, mais à prolonger son geste dans un registre

que celle-ci laisse volontairement ouvert : celui des pratiques constitutionnelles concrètes par lesquelles la coexistence pluraliste est continuellement négociée, contestée et réarticulée. Tully partage avec Arendt un rejet radical de l'organicisme, de la souveraineté unifiée et de l'idée d'un peuple homogène, mais il déplace la focale de l'apparition vers la contestation, et de l'action ponctuelle vers la négociation continue des règles du jeu politique.

Ce déplacement est décisif pour une critique approfondie de l'intégration. Là où les modèles intégratifs cherchent à stabiliser l'appartenance par la définition préalable de normes communes (culturelles, civiques ou identitaires), Tully montre que toute stabilisation de ce type tend à reconduire des asymétries de pouvoir, en figeant certaines interprétations du "nous" au détriment d'autres. À l'instar d'Arendt, il refuse l'idée d'un cadre normatif neutre ou d'un point de vue surplombant à partir duquel la diversité pourrait être "gérée". Mais contrairement à Arendt, il s'attache à penser les dispositifs concrets par lesquels les acteurs contestent, transforment et renégocient les normes qui les gouvernent.

En ce sens, Tully permet de répondre à une objection récurrente adressée aux ontologies pluralistes : sans cadre commun stabilisé, la pluralité ne risque-t-elle pas de sombrer dans l'instabilité permanente ou le conflit paralysant ? La réponse tullienne consiste à renverser la question. Le problème n'est pas l'instabilité de la pluralité, mais la prétention à la supprimer. Le conflit, la contestation et la négociation ne sont pas des pathologies du politique ; ils en sont les modes ordinaires d'existence. Là où l'intégration vise la cohésion, Tully assume la conflictualité comme condition de la liberté politique.

Ce point est particulièrement crucial dans des sociétés marquées par l'histoire coloniale, la diversité culturelle et les inégalités structurelles. Dans ces contextes, la citoyenneté ne peut être pensée comme simple participation à un espace public déjà constitué, ni comme intégration à des

valeurs majoritaires implicitement définies. Elle doit être conçue comme une pratique active de revendication, de reconnaissance et de transformation des règles qui organisent la coexistence. Autrement dit, la citoyenneté devient elle-même un site de lutte et de dialogue, et non un statut à atteindre.

Ensemble, Arendt et Tully permettent de penser une citoyenneté qui ne soit ni intégrative ni assimilationniste, mais dialogique, contestataire et fondamentalement relationnelle. C'est cette conception de la citoyenneté (comme pratique constitutionnelle continue plutôt que comme identité ou statut) que la section suivante développera à partir de l'œuvre de James Tully.

II. Conflit, contestation et citoyenneté : la contribution institutionnelle de James Tully

Si la pensée arendtienne permet de dissoudre l'horizon intégratif en montrant l'incompatibilité fondamentale entre pluralité, action et souveraineté, elle laisse néanmoins ouverte une question décisive pour la théorie politique contemporaine : comment des sociétés profondément hétérogènes peuvent-elles se gouverner sans reconduire, sous couvert de stabilité, une unité normative imposée ? C'est précisément à cette question que James Tully répond en s'attaquant à l'un des piliers les plus persistants du constitutionnalisme moderne : l'idéal d'uniformité. Alors, dans les paragraphes suivants, dans un premier temps, il s'agira de montrer que le constitutionnalisme moderne repose sur une *picture* homogénéisante qui associe unité politique, souveraineté et uniformité normative. Cette image structure durablement les conceptions contemporaines de la citoyenneté et de l'autorité politique, même lorsque celles-ci se présentent comme pluralistes. Dans un second temps, l'analyse portera sur la critique tullienne de cette *picture*, en mettant en évidence la manière dont l'idéal d'uniformité tend à requalifier les désaccords politiques en déficits d'intégration et à transformer des revendications légitimes en

anomalies constitutionnelles. Dans un troisième temps, sera examinée la conception agonistique de la citoyenneté que Tully oppose à ce modèle. Dans cette perspective, la cohésion ne dérive pas de l'assimilation à un cadre normatif stabilisé, mais de la contestabilité permanente des règles communes et de la possibilité effective de les renégocier. Ce parcours permettra de préciser la thèse centrale du chapitre : une société peut produire de la stabilité et de la cohésion sans exiger l'intégration, à condition que ses institutions demeurent structurellement ouvertes à la contestation.

Dans *Strange Multiplicity*, Tully montre que la tradition constitutionnelle dominante repose sur une *picture* structurante (au sens wittgensteinien bien sûr) selon laquelle un peuple culturellement homogène instituerait, par un acte fondateur, un ordre juridique uniforme censé exprimer son identité politique fondamentale. Cette *picture* continue d'organiser la manière dont les sociétés libérales conçoivent la souveraineté, la citoyenneté et l'autorité politique, même lorsque celles-ci se présentent comme pluralistes ou multiculturelles. La constitution y apparaît comme un cadre neutre et universel, à l'intérieur duquel la diversité pourrait être reconnue sans remettre en cause l'unité du tout. Cependant, pour Tully, cette neutralité est illusoire.

Le langage constitutionnel moderne n'est jamais culturellement indifférent : il exprime toujours un certain mode de gouvernement, une certaine manière de "suivre les règles", historiquement située et héritée de l'âge impérial. Comme il le formule explicitement, « la culture est une dimension irréductible et constitutive du politique » (p. 5-6, ma traduction). Une constitution peut imposer une seule culture politique ou en reconnaître plusieurs, mais elle ne peut jamais transcender cette dimension culturelle. Dès lors, la prétention à l'uniformité n'est pas une condition de la démocratie, mais le résidu d'un imaginaire impérial qui naturalise une forme particulière de citoyenneté tout en disqualifiant comme "particularistes" ou "déviantes" les contestations qui ne parlent pas ce langage autorisé.

Cette critique se cristallise dans l'analyse que Tully propose de la *picture* homogénéisante du constitutionnalisme moderne. Dans le chapitre 2 de *Strange Multiplicity*, il montre que le langage constitutionnel dominant maintient une image précise : celle d'un peuple souverain culturellement homogène, instituant un État-nation doté d'institutions juridiques et représentatives uniformes, où l'égalité des citoyens repose sur l'indifférenciation culturelle (p. 41). Cette image est renforcée par une longue tradition théorique (libérale, nationaliste ou communautarienne) qui associe systématiquement unité politique, souveraineté et uniformité normative. La diversité y apparaît comme un problème à intégrer, non comme une condition constitutive de la vie politique.

Pour Tully, cette *picture* ne décrit pas la réalité des sociétés contemporaines; elle la contraint. Elle transforme des revendications politiques légitimes en anomalies constitutionnelles et requalifie les conflits structurels en déficits d'intégration. Les demandes de reconnaissance culturelle ne sont alors reconnues qu'à condition d'être traduites dans le langage du maître (un langage masculin, européen, impérial) ce qui constitue déjà une injustice au point de départ : « l'injustice de l'impérialisme culturel se manifeste d'emblée dans le langage d'autorité utilisé pour discuter des revendications en question » (p. 34-35, ma traduction). Cette analyse permet de reformuler un problème central: Lorsque la neutralité définit à l'avance ce qui compte comme justification légitime, le désaccord est-il encore politique ? Ou devient-il un signe d'inadéquation culturelle ?

Cette dynamique éclaire directement certains débats contemporains au Canada et au Québec, notamment autour de la laïcité et de la neutralité de l'État. Ces débats sont fréquemment présentés comme des tentatives raisonnables de préserver un cadre commun face à la diversité. Pourtant, vus à travers la grille de Tully, ils révèlent la persistance de la *picture* homogénéisante : la neutralité fonctionne comme un arrière-plan interprétatif indiscutable, définissant à l'avance ce qui compte

comme justification légitime dans l'espace public. Les désaccords profonds ne sont plus traités comme des moments ordinaires de la contestation démocratique, mais recodés comme des signes d'inadéquation culturelle ou de résistance aux valeurs communes.

On retrouve ici exactement le mécanisme que Tully identifie comme résidu impérial du constitutionnalisme moderne : lorsque l'uniformité est posée comme condition de l'unité, la pluralité devient suspecte. Le conflit cesse d'être un moteur constitutionnel et devient un symptôme à corriger. La contestation est alors déplacée hors du champ de la liberté politique et transformée en problème d'intégration. Comme Tully l'avait déjà observé dans le cas de la Charte canadienne de 1982, un cadre constitutionnel présenté comme universaliste peut être vécu comme une imposition culturelle du centre, un « joug impérial, pesant lourdement sur le cou d'un corps civique culturellement diversifié » (p. 5, ma traduction).

Contre cette logique, Tully opère un renversement décisif. Il soutient que le conflit n'est pas un échec de la constitution, mais son moteur ordinaire. Les sociétés pluralistes ne fonctionnent pas malgré le désaccord, mais à travers lui. Toute tentative de réduire la conflictualité au nom de l'unité (par l'appel à des valeurs communes, à une culture civique dominante ou à une identité nationale partagée) tend à produire l'effet inverse : elle transforme des revendications politiques en problèmes d'appartenance et ferme prématurément l'espace du politique.

Ce point est central dans la continuité de *Public Philosophy in a New Key*. Tully y insiste sur le fait que les conditions mêmes de la vie politique ne sont jamais séparées de l'activité démocratique : « aucune des conditions de fond n'est séparée de l'activité démocratique » (Introduction, p. 9, ma traduction). La constitution n'est pas un cadre antérieur aux conflits, mais une pratique vivante à travers laquelle les règles, les principes et les formes d'association sont

continuellement contestés, interprétés et renégociés. Une constitution juste n'est donc pas celle qui met fin au désaccord, mais celle qui permet au désaccord de rester politiquement praticable.

Cette conception permet également de répondre à une objection classique : sans cadre constitutionnel uniforme, la coexistence pluraliste ne risque-t-elle pas l'instabilité ou la désintégration ? Tully inverse la charge. L'histoire du constitutionnalisme moderne montre que l'imposition de l'uniformité ne produit ni l'unité ni la stabilité, mais la résistance, la répression et, à terme, la désintégration (p. 197). À l'inverse, l'unité d'une association constitutionnelle dérive de la protection et de la concordance des identités culturelles de ses membres, non de leur assimilation : « l'unité d'une association constitutionnelle découle de la protection et de la concordance des identités culturelles de ses membres, plutôt que de leur discontinuité et de leur assimilation » (p. 197, ma traduction).

Ce déplacement est décisif pour sortir du paradigme intégratif. Là où l'intégration suppose l'existence d'un cadre normatif stable auquel les individus et les groupes doivent s'ajuster, Tully conçoit la liberté politique comme la capacité effective de contester et de transformer ce cadre. Lorsque certaines normes (neutralité, civisme, valeurs communes) deviennent indiscutables, elles cessent d'être des objets de la liberté politique et se transforment en critères silencieux d'appartenance. Ce n'est donc pas le conflit qui menace le monde commun, mais sa pathologisation au nom de la stabilité.

Ainsi, la critique tullienne de l'uniformité constitutionnelle prolonge et approfondit le geste arendtien. Là où Arendt montre que la liberté politique ne peut exister que dans l'action plurielle et non souveraine, Tully en indique la traduction institutionnelle : des constitutions conçues non comme des structures closes, mais comme des pratiques dialogiques exposées à la contestation. Ce passage de l'ontologie de l'action à la critique du langage constitutionnel prépare directement

la section suivante. Si la pluralité ne peut être gouvernée sans conflit, alors le dialogue politique ne peut plus être pensé comme une procédure de pacification ou d'intégration, mais comme une pratique agonistique constitutive de la liberté elle-même.

La critique de l'uniformité constitutionnelle menée dans les sections précédentes ne débouche pas, chez Tully, sur une simple invitation à réformer les institutions existantes. Elle exige un déplacement plus radical : repenser la liberté politique elle-même à partir des conditions effectives de la pluralité. Si la constitution n'est pas un cadre neutre antérieur aux conflits, mais une pratique continuellement renégociée, alors le dialogue politique ne peut plus être compris comme une procédure visant à restaurer l'unité. Il devient le mode ordinaire par lequel la liberté s'exerce dans des sociétés traversées par des désaccords irréductibles.

Ce point est décisif pour rompre avec le paradigme intégratif. Dans ce dernier, le dialogue fonctionne comme un instrument de pacification : il vise à amener les sujets "non intégrés" à se reconnaître dans un cadre normatif déjà stabilisé. Chez Tully, au contraire, le dialogue n'a pas pour fonction de produire un consensus final, ni de réconcilier les différences dans une unité supérieure. Il est l'espace conflictuel à travers lequel les règles mêmes de la coexistence deviennent politiquement contestables. Autrement dit, le dialogue n'est pas un moyen en vue de l'intégration ; il est la condition de possibilité de la liberté politique.

Cette conception s'inscrit explicitement dans une filiation arendtienne. Comme chez Arendt, la liberté n'est pas définie comme absence de contraintes ni comme autonomie intérieure, mais comme capacité d'agir et de parler avec d'autres dans un espace public pluriel. Tully radicalise toutefois ce geste en montrant que, dans des sociétés culturellement diverses, cette liberté ne peut être protégée qu'à condition que les cadres institutionnels et constitutionnels demeurent ouverts à

la contestation. Lorsque certaines normes (neutralité, valeurs communes, civisme) sont soustraites au débat, la liberté est amputée à sa racine : l'action se voit réduite à la conformité.

C'est ici que le caractère agonistique du dialogue devient central. Pour Tully, le désaccord n'est ni un accident ni une pathologie de la vie politique. Il est l'expression normale d'une pluralité irréductible d'expériences, de récits et de formes de vie. Chercher à neutraliser ce désaccord au nom de l'unité revient à transformer la liberté en menace et la contestation en symptôme d'inadaptation. À l'inverse, un dialogue agonistique assume le conflit comme dimension constitutive du politique, tout en refusant de le confondre avec la violence ou la guerre.

Ce point permet de répondre à une objection récurrente : si la liberté politique repose sur la contestation permanente des normes, ne risque-t-on pas de dissoudre le monde commun ? La réponse de Tully est nette : ce qui fragilise le monde commun n'est pas l'intensité du conflit, mais sa distribution asymétrique. Le désaccord devient destructeur lorsqu'il est systématiquement requalifié (par le droit, le discours public ou l'expertise) en problème culturel, moral ou sécuritaire. À l'inverse, lorsque les institutions reconnaissent la contestabilité de leurs propres présupposés, le conflit cesse d'être une force centrifuge et devient un moteur de réflexivité collective.

Dans cette perspective, la citoyenneté ne peut plus être conçue comme un statut juridique ni comme l'adhésion à une identité nationale ou civique donnée. Elle devient une pratique : la capacité effective de participer aux échanges publics par lesquels sont débattues les règles de reconnaissance, de coopération et d'exercice du pouvoir. Comme le formule Tully, « la citoyenneté est une identité que les membres acquièrent par l'échange de raisons au cours de dialogues et de négociations portant sur la manière dont le pouvoir politique est exercé et sur ceux qui l'exercent »

(p. 164, ma traduction). La citoyenneté n'est donc pas ce qui précède le dialogue ; elle est ce qui s'y constitue.

Ce déplacement est crucial pour sortir définitivement du langage de l'intégration. Là où l'intégration suppose un centre normatif qui accorde progressivement l'appartenance à ceux qui s'y ajustent, la citoyenneté comme pratique agonistique repose sur une logique inverse : on appartient dans la mesure où l'on peut contester. Être citoyen ne signifie pas être reconnu comme conforme, mais être autorisé (et pris au sérieux) dans la mise en question publique des normes dominantes. Toute configuration institutionnelle qui transforme la contestation en signe d'incompatibilité culturelle ou de déficit civique trahit ainsi la liberté qu'elle prétend protéger.

Cette analyse éclaire directement les débats contemporains sur la laïcité et la neutralité. Lorsque la contestation de certaines normes est disqualifiée comme refus des valeurs communes, le dialogue est refermé et la liberté civique conditionnée à la conformité. Le désaccord n'est plus interprété comme une contribution politique, mais comme un problème à gérer. Dans une telle configuration, le dialogue cesse d'être agonistique pour devenir disciplinaire, et la citoyenneté se mue en épreuve silencieuse d'alignement. Ce point prépare directement la transition vers le cadre polyculturel. Si la liberté politique repose sur un dialogue agonistique, alors les sujets qui y participent ne peuvent être pensés comme des représentants de cultures homogènes dialoguant depuis des positions fixes. Les identités sont multiples, chevauchantes, instables, et traversées par des appartenances partielles. Le dialogue n'a donc jamais lieu entre des cultures closes, mais à l'intérieur d'un tissu relationnel déjà hybride. C'est précisément cette ontologie relationnelle que le polyculturalisme permettra de systématiser, en donnant un langage théorique aux conditions sociales, cognitives et institutionnelles de cette liberté dialogique.

Une objection récurrente à ce type de conception est de voir dans l'agonisme une glorification du conflit susceptible de fragiliser la cohésion sociale. Cette critique repose toutefois sur une confusion entre conflictualité démocratique et désagrégation politique. Chez Tully, le problème n'est jamais l'existence du désaccord, mais la fermeture des conditions institutionnelles et discursives qui permettent de le rendre politiquement praticable. L'agonisme devient destructeur non lorsqu'il est intense, mais lorsqu'il est asymétriquement distribué, c'est-à-dire lorsque certains acteurs sont durablement exposés à l'épreuve de la justification tandis que d'autres incarnent silencieusement la norme. De même, le conflit cesse d'être démocratique lorsqu'il est requalifié en symptôme d'inadaptation culturelle ou morale, et ainsi déplacé hors du champ de la contestation légitime. Ce qui menace le monde commun n'est donc pas la pluralité conflictuelle, mais la tendance à pathologiser le désaccord au nom de la stabilité, transformant la participation civique en indice de non-appartenance. L'agonisme, compris correctement, n'est pas une alternative à la gouvernance, mais la condition même d'institutions capables de se maintenir ouvertes à la contestation sans se figer en structures de domination. Une question demeure cependant : Si la citoyenneté repose sur le dialogue agonistique, qui sont les sujets de ce dialogue ? Sont-ils des représentants de cultures homogènes ? Ou des acteurs traversés par des appartenances multiples et instables ? Si les identités sont hybrides, alors la *picture* homogénéisante est doublement inadéquate : elle simplifie la structure institutionnelle et fige les sujets eux-mêmes. C'est précisément à ce niveau que le polyculturalisme interviendra : non comme modèle normatif supplémentaire, mais comme clarification ontologique des conditions sociales de l'agonisme.

III. De l'intégration culturelle à l'appartenance relationnelle : le polyculturalisme comme déplacement critique

Les critiques de l'intégration développées jusqu'ici convergent vers un même point de tension : la difficulté persistante des cadres dominants à penser la pluralité autrement que comme coexistence

de différences stabilisées à l'intérieur d'un ordre normatif préexistant. Chez Schinkel, cette difficulté prend la forme d'un imaginaire sociétal qui rend la société pensable comme un tout homogène et moralement pur, au prix d'une externalisation permanente de l'altérité. Chez Arendt, elle se manifeste dans l'identification moderne de la liberté à la souveraineté, qui neutralise l'imprévisibilité de l'action plurielle. Et enfin, chez Tully, elle apparaît dans les architectures constitutionnelles qui transforment le désaccord et la contestation en problèmes à gérer plutôt qu'en pratiques constitutives de la citoyenneté.

Cependant, une difficulté subsiste. Si la pluralité est constitutive du politique, et si l'uniformité constitutionnelle tend à requalifier le conflit en déficit d'intégration, une présupposition demeure largement intacte : celle selon laquelle les cultures constitueraient des unités relativement cohérentes, transmissibles et représentables, auxquelles les individus seraient plus ou moins intégrés. Autrement dit, la critique a porté sur l'imaginaire de la société, sur la souveraineté et sur l'architecture constitutionnelle, mais elle n'a pas encore interrogé de manière frontale l'ontologie culturelle des sujets eux-mêmes.

Néanmoins, c'est précisément cette ontologie implicite qui rend le paradigme intégratif opératoire. L'intégration suppose qu'il existe des cultures identifiables auxquelles on peut s'ajuster, des ensembles suffisamment stabilisés pour servir de critères d'appartenance, et des identités suffisamment cohérentes pour être mesurées en termes de conformité ou d'écart. Si ces catégories sont simplifiées, partiellement fictives ou inadéquates à la réalité des trajectoires contemporaines, alors le paradigme intégratif repose sur une abstraction gouvernante plutôt que sur une description fidèle du social.

C'est à ce niveau précis qu'intervient le polyculturalisme. Il ne s'agit pas d'introduire un modèle normatif supplémentaire de gestion de la diversité, ni de substituer un idéal d'harmonie

interculturelle aux modèles existants. Il s'agit de fragiliser l'hypothèse même selon laquelle les cultures seraient des unités substantielles pertinentes pour penser l'appartenance. Mobilisé comme opérateur critique, le polyculturalisme permet de déplacer l'analyse des identités culturelles conçues comme blocs cohérents vers les relations, les circulations et les pratiques de co-production sociale qui constituent concrètement les trajectoires individuelles et collectives.

Dans ce qui suit, l'analyse procédera en trois temps. Il s'agira d'abord de montrer en quoi le culturalisme fonctionne comme un schème de gouvernement, en stabilisant des catégories culturelles afin de rendre les populations administrables et évaluables. Il sera ensuite examiné comment les recherches empiriques sur l'hybridité et la multi-appartenance fragilisent cette ontologie culturaliste, en révélant le caractère relationnel et contextuel des identités. Enfin, sera précisée la manière dont le polyculturalisme peut être articulé à l'agonisme tullien, afin de penser l'appartenance non comme ajustement à une culture donnée, mais comme capacité effective de participer à la reconfiguration des règles communes.

Ainsi reformulé, le polyculturalisme ne constitue pas un ajout périphérique à la critique de l'intégration. Ce serait l'approfondissement ontologique de ce dernier: si les cultures ne sont pas des totalités closes, alors l'intégration à une culture majoritaire cesse d'être une catégorie pertinente pour penser l'appartenance politique.

Dans les politiques d'intégration et de reconnaissance, la culture est rarement pensée comme un processus relationnel ouvert. Elle est plus souvent mobilisée comme une propriété collective relativement stable, attribuable à des groupes identifiables, transmissible par socialisation, et mesurable à travers des indicateurs de conformité ou d'authenticité. Cette conception n'est pas simplement une approximation commode ; elle constitue un véritable schème de gouvernement.

En découpant l'espace social en unités culturelles reconnaissables, elle rend la société administrable, les populations lisibles et les trajectoires individuelles évaluables.

L'une des forces du culturalisme dans les politiques d'intégration tient à son apparente évidence empirique : l'idée selon laquelle les individus « appartiendraient » à des cultures relativement cohérentes, transmissibles et reconnaissables. Cependant, cette évidence est de plus en plus contestée par un ensemble convergent de travaux empiriques issus de la psychologie culturelle et interculturelle. Ceux-ci montrent que les relations des individus à la culture sont nécessairement partielles, plurielles et contextuelles, et que les traditions culturelles elles-mêmes fonctionnent moins comme des ensembles homogènes que comme des systèmes d'influences historiquement imbriquées et mutuellement transformées (Morris, Chiu & Liu 2015 ; Valgardsson & Nardon 2025).

Ces travaux ne proposent pas, en tant que tels, une théorie politique de l'appartenance ou de la citoyenneté. Leur intérêt, dans le cadre présent, est ailleurs : ils rendent empiriquement visible le caractère fictif des catégories culturelles stabilisées qui sous-tendent les politiques d'intégration contemporaines. En montrant que l'hybridité, la multi-appartenance et la circulation des normes constituent des expériences ordinaires plutôt que marginales, ils fragilisent l'ontologie implicite des modèles multiculturalistes et interculturalistes, fondée sur la reconnaissance de groupes culturellement définis et relativement clos.

Le polyculturalisme est mobilisé ici dans cette perspective critique : non comme un modèle normatif importé de la psychologie, mais comme un opérateur conceptuel permettant de penser

l'appartenance à partir des relations, des circulations et des pratiques de co-production sociale, plutôt que depuis des identités culturelles préconstituées².

Ce constat, en apparence descriptif, a une portée politique décisive. Si les relations des individus à la culture sont nécessairement partielles et plurielles, alors toute politique qui distribue l'appartenance à partir de catégories culturelles stabilisées repose sur une abstraction gouvernante plutôt que sur une réalité sociale. Le culturalisme apparaît dès lors comme une technologie de simplification normative : il transforme une pluralité de trajectoires et de relations en identités administrables, et convertit des désaccords politiques en écarts culturels.

À ce titre, le polyculturalisme prolonge la critique schinkelienne de l'intégration. Là où Schinkel montre que l'intégration fonctionne comme un dispositif de production de la société par exclusion différée, l'approche polyculturelle met à jour l'hypothèse cognitive qui rend ce dispositif opératoire : l'idée que la culture puisse servir de critère pertinent pour distinguer ceux qui appartiennent déjà de ceux qui doivent encore appartenir. La question devient alors décisive : si les identités sont relationnelles, que reste-t-il du paradigme intégratif fondé sur l'ajustement à une culture stabilisée ?

Le polyculturalisme désigne ici une conception relationnelle de la culture selon laquelle les traditions culturelles ne sont ni des blocs homogènes ni des entités closes, mais des systèmes d'influences historiquement imbriquées, mutuellement transformées et continuellement reconfigurées. Les cultures n'y sont pas des contenants, mais des réseaux dynamiques de pratiques

² La notion de polyculturalisme est initialement développée dans la psychologie culturelle et interculturelle afin de critiquer les modèles culturalistes de l'identité, qui conçoivent les cultures comme des ensembles homogènes et indépendants (voir notamment Morris, Chiu & Liu 2015 ; Valgardsson & Nardon 2025). Dans cette thèse, elle n'est pas mobilisée comme cadre explicatif psychologique ni comme fondement normatif, mais comme concept transdisciplinaire reconfiguré à partir des exigences propres de la pensée politique critique, afin de mettre en cause l'ontologie culturaliste qui structure les politiques contemporaines d'intégration.

et de circulations. L'hybridité, dans ce cadre, ne renvoie pas simplement au métissage ou à la double appartenance. Elle désigne la condition ordinaire d'acteurs dont les répertoires normatifs sont partiels, chevauchants et contextuellement activés.

Cette ontologie culturaliste produit un effet paradoxal au cœur même des régimes qui se présentent comme inclusifs. En valorisant la reconnaissance des différences culturelles, le multiculturalisme institutionnel tend à privilégier les identités lisibles, authentifiables et représentables. Cependant, cette logique laisse dans l'angle mort de l'inclusion une catégorie croissante d'acteurs : ceux dont les trajectoires sont marquées par l'hybridité, le chevauchement et la pluralité des appartenances.

Les recherches sur les identités hybrides montrent que ces acteurs éprouvent souvent une forme spécifique de marginalité symbolique. Ils ne sont pas exclus parce qu'ils seraient culturellement trop éloignés, mais parce qu'ils ne correspondent pas aux attentes implicites de cohérence et d'authenticité qui structurent la reconnaissance institutionnelle. Leur connaissance culturelle est jugée partielle, leur identification suspecte, leur position toujours provisoire. Ils apparaissent comme insuffisamment "ancrés" pour être reconnus pleinement, mais trop impliqués pour être considérés comme extérieurs. En ce sens, l'exclusion symbolique des identités hybrides ne relève pas d'un dysfonctionnement accidentel des politiques d'intégration, mais d'une tension structurelle entre une ontologie culturaliste et une réalité sociale polycentrique. Elle confirme, à un autre niveau, l'intuition arendtienne selon laquelle la politique moderne cherche constamment à réduire la pluralité à des formes maîtrisables, au détriment de l'action et de l'apparition singulière des acteurs.

C'est ici que la convergence avec Tully devient décisive. En définissant l'appartenance politique comme un effet de la participation agonistique aux pratiques de gouvernance, Tully rompt explicitement avec toute conception substantielle de la citoyenneté. Appartenir ne signifie ni

partager une identité préalable ni se conformer à un ensemble de normes culturelles dominantes, mais être en mesure de participer aux dialogues, aux conflits et aux négociations par lesquels les règles de la vie commune sont définies et redéfinies.

Le polyculturalisme peut être compris comme la traduction socio-ontologique de cette intuition politique. Là où Tully insiste sur l'ouverture des règles de reconnaissance et sur la révisabilité permanente des accords, l'approche polyculturelle rend visible la structure relationnelle des identités elles-mêmes. Les acteurs n'entrent pas dans l'espace politique avec des cultures closes; ils y entrent avec des répertoires partiels, des appartenances multiples et des capacités variables à naviguer entre des pratiques hétérogènes. L'enjeu de l'intégration cesse alors d'être l'ajustement à une norme culturelle donnée pour devenir la capacité effective à participer à la reconfiguration des règles qui organisent les interactions.

Dans cette perspective, l'intégration ne peut plus être pensée comme un état à atteindre ni comme un critère de conformité. Elle devient une propriété relationnelle des institutions et des pratiques : une société est d'autant plus inclusive qu'elle permet à des acteurs aux trajectoires hétérogènes de contester les catégories qui les définissent, de modifier les règles du jeu politique et de transformer les conditions mêmes de la reconnaissance. La liberté politique, au sens arendtien, ne réside pas dans la protection d'identités préexistantes, mais dans la possibilité toujours ouverte de commencer autrement. Le polyculturalisme ne se présente donc pas ici comme un nouveau modèle normatif de gestion de la diversité, ni comme une alternative psychologisante aux théories politiques existantes. Il fonctionne comme un opérateur critique permettant de déplacer la question de l'intégration : de la reconnaissance de cultures vers la transformation des relations, de l'appartenance substantielle vers la participation agonistique, et de la société conçue comme un tout à intégrer vers un réseau de pratiques toujours en cours de reconfiguration.

Ce déplacement n'est pas seulement descriptif, il possède une véritable portée ontologique et politique qui rejoint directement l'intuition arendtienne. Si, comme l'affirme Arendt, la pluralité constitue la condition du politique, alors les acteurs ne peuvent être pensés comme porteurs d'essences culturelles stabilisées. Ils apparaissent dans l'action et la parole comme des "qui" irréductibles, dont l'identité se révèle dans l'interaction plutôt qu'elle ne précède celle-ci. Concevoir la culture comme relationnelle plutôt que substantielle revient ainsi à prolonger l'ontologie arendtienne de l'apparition : l'appartenance ne résulte pas d'une conformité à une essence, mais d'une participation à un monde commun en devenir.

Cette convergence peut également être éclairée par la perspective herméneutique mobilisée par Salée, notamment à partir de Gadamer. Si toute compréhension est historiquement située et toujours ouverte à la transformation dans la rencontre avec l'autre, alors les cultures ne peuvent être conçues comme des ensembles clos. Elles sont traversées par des processus continus d'interprétation et de réinterprétation. Loin d'être des totalités homogènes, elles fonctionnent comme des horizons en interaction, susceptibles de se modifier mutuellement. Le polyculturalisme donne ainsi une formulation socio-ontologique à cette intuition herméneutique : les identités culturelles ne sont pas des substances à préserver, mais des configurations relationnelles en constante négociation.

Bref, ce chapitre avait pour objectif de répondre à une impasse conceptuelle mise en évidence dans les chapitres précédents : si la diversité est constitutive des sociétés contemporaines, alors les cadres politiques fondés sur l'intégration comme ajustement à un tout préexistant deviennent non seulement insuffisants, mais conceptuellement incohérents. À travers une reconstruction théorique articulant la critique ontologique de Schinkel, l'ontologie politique de la pluralité chez Arendt, et la grammaire dialogique et agonistique de la citoyenneté chez Tully, ce chapitre a proposé un

déplacement de fond : penser l'appartenance politique non plus comme un état à atteindre, mais comme un effet de la participation continue aux pratiques qui configurent le monde commun.

La première étape de ce déplacement a consisté à montrer que l'intégration fonctionne moins comme un processus descriptif que comme un opérateur normatif. En naturalisant l'existence d'une société unifiée, moralement cohérente et silencieuse, elle produit une frontière durable entre un « nous » présumé intégré et des figures toujours provisoires de l'altérité. La mesure, la catégorisation et la surveillance morale qui en découlent ne corrigent pas cette frontière ; elles la stabilisent sous une forme technocratique. L'intégration apparaît ainsi comme un dispositif de gouvernement qui transforme des tensions structurelles en déficits culturels ou moraux, et qui rend la pluralité politiquement pensable uniquement sous condition de normalisation.

Contre cette ontologie implicite, la pensée arendtienne permet de réinscrire le politique dans l'action et la pluralité. En montrant que la liberté ne se manifeste que dans l'agir concerté d'acteurs égaux et distincts, Arendt dissout l'horizon souverain sur lequel reposent les modèles intégratifs. La société ne peut plus être conçue comme un corps à préserver, ni la citoyenneté comme une conformité à des normes préétablies. Le monde commun apparaît au contraire comme une réalité fragile, produite et transformée par l'apparition publique de différences irréductibles. Dans cette perspective, toute politique qui vise à neutraliser la pluralité au nom de la stabilité compromet précisément ce qui rend la politique possible.

La contribution de Tully permet alors de prolonger ce geste sur le plan institutionnel et procédural. En concevant la constitution et la citoyenneté comme des pratiques vivantes de négociation, de contestation et de révision, il rompt avec l'idéal d'uniformité constitutionnelle hérité du constitutionnalisme moderne. Le conflit cesse d'être interprété comme un échec de l'intégration ou un déficit de loyauté ; il devient la modalité ordinaire par laquelle les sociétés pluralistes se

gouvernement. L'appartenance politique n'est plus le produit d'une reconnaissance finale, mais l'effet cumulatif de la participation agonistique aux dialogues où se redéfinissent les règles de la coexistence. Cette conception permet de penser une stabilité non pas fondée sur l'immobilité normative, mais sur la capacité des institutions à demeurer ouvertes à leur propre contestation.

C'est dans ce cadre que le polyculturalisme a été introduit, non comme un modèle normatif importé, mais comme un opérateur conceptuel critique. En s'appuyant sur des travaux empiriques issus de la psychologie culturelle, il permet de fragiliser l'ontologie culturaliste qui sous-tend les politiques d'intégration, en montrant que les relations des individus à la culture sont nécessairement partielles, plurielles et contextuelles, et que les traditions culturelles elles-mêmes sont le produit de circulations historiques et d'emprunts réciproques. Mobilisé dans une perspective de pensée politique, le polyculturalisme ne désigne pas un idéal d'harmonie interculturelle, mais une manière de décrire et de penser la société comme un réseau de relations, de pratiques et de conflits, irréductible à une mosaïque de groupes culturellement définis.

Trois déplacements conceptuels majeurs peuvent ainsi être retenus. Premièrement, l'intégration cesse d'être le critère central de l'appartenance politique ; celle-ci est redéfinie comme capacité effective de participation aux pratiques qui configurent le monde commun. Deuxièmement, la diversité n'est plus conçue comme un problème à gérer ou à contenir, mais comme une condition constitutive de la liberté politique, dès lors que les institutions permettent son expression agonistique. Troisièmement, la justice en contexte de pluralité ne peut plus être pensée comme la simple reconnaissance de différences culturelles, mais comme l'ouverture continue des règles de reconnaissance, de participation et de gouvernance à la contestation et à la transformation.

L'enjeu ultime de cette thèse n'est donc pas de proposer un nouveau modèle d'intégration plus inclusif, mais de déplacer la question elle-même. Il ne s'agit plus de savoir comment intégrer la

diversité dans un ordre social donné, mais comment concevoir des institutions et des pratiques capables de vivre durablement avec une pluralité irréductible, sans la transformer en problème à résoudre. En ce sens, cette thèse invite à repenser la diversité non comme un défi pour la société, mais comme une épreuve pour la pensée politique elle-même.

Conclusion

Cette thèse est partie d'une interrogation simple mais rarement formulée explicitement dans la littérature sur le pluralisme et la migration : faut-il nécessairement concevoir la pluralité sociale et culturelle à partir du paradigme de l'intégration ? L'analyse des débats contemporains sur le multiculturalisme canadien et sur les modèles d'inclusion des sociétés pluralistes révèle que, malgré leurs divergences normatives importantes, les principales approches théoriques continuent de structurer leur réflexion autour de cette notion. Qu'il s'agisse de l'intégration entendue comme ajustement aux normes majoritaires, comme interaction et reconnaissance mutuelle, ou encore comme transformation structurelle des institutions, la pluralité est presque toujours pensée à partir de la question de savoir comment des groupes distincts peuvent être incorporés dans une société présumée relativement cohérente.

Le premier chapitre de cette thèse a permis de cartographier ces différentes approches présentes dans la littérature savante. Cette revue de la littérature a montré que les débats sur l'intégration oscillent généralement entre trois pôles analytiques : une conception assimilationniste centrée sur l'adaptation des minorités aux normes dominantes, une conception interactionniste mettant l'accent sur le dialogue et la reconnaissance mutuelle, et une conception plus critique qui insiste sur la nécessité de transformer les structures sociales afin de corriger les inégalités systémiques. Chacune de ces perspectives propose des diagnostics et des solutions distincts quant aux conditions d'une coexistence pluraliste. Toutefois, malgré ces différences importantes, elles partagent un

point commun fondamental : elles continuent de concevoir la pluralité politique à partir du langage de l'intégration.

Le deuxième chapitre a ensuite examiné la manière dont ces cadres conceptuels se manifestent dans le contexte canadien. L'analyse du multiculturalisme canadien et des débats entourant l'interculturalisme québécois a permis de mettre en lumière les tensions inhérentes aux politiques d'inclusion dans une société pluraliste. Ces modèles cherchent à concilier reconnaissance de la diversité et cohésion sociale, mais ils reposent généralement sur l'idée qu'il existe une communauté politique relativement stabilisée dans laquelle les nouveaux arrivants doivent être incorporés. Même lorsque ces modèles valorisent la réciprocité, le dialogue ou la transformation institutionnelle, la logique de l'intégration demeure structurante. La pluralité est alors pensée comme une différence à gérer ou à incorporer, plutôt que comme une condition constitutive de la communauté politique elle-même.

La récurrence du paradigme de l'intégration suggère que les limites observées dans ces approches ne sont pas uniquement contingentes ou liées à des politiques particulières. Elle indique plutôt l'existence d'un problème plus profond, lié aux présupposés conceptuels qui sous-tendent la notion d'intégration elle-même. En effet, penser la pluralité en termes d'intégration suppose implicitement une certaine représentation de la société : celle d'un ensemble relativement cohérent, doté de normes et d'institutions préexistantes, dans lequel des éléments extérieurs doivent être incorporés ou ajustés. Dans cette perspective, la diversité apparaît toujours comme une question d'adaptation à un ordre social donné.

Le troisième chapitre a cherché à ouvrir une autre voie en mobilisant le concept de polyculturalisme. Contrairement aux modèles centrés sur l'intégration, cette approche part de l'idée que les identités culturelles et les communautés politiques sont constituées à travers des

relations historiques d'échange, de transformation et d'interaction. Les cultures ne peuvent donc pas être comprises comme des unités fixes et séparées qui entreraient ensuite en contact les unes avec les autres. Elles sont plutôt le produit de processus continus de circulation, de rencontre et de co-constitution. Dans cette perspective, la pluralité n'est pas un problème à résoudre ni une différence à intégrer, mais une dimension constitutive de la vie sociale.

Cette réflexion s'inscrit également dans un dialogue avec plusieurs traditions de la pensée politique contemporaine. Les travaux de Hannah Arendt et de James Tully ont joué un rôle particulièrement structurant dans l'élaboration du cadre conceptuel proposé dans cette thèse. Chez Arendt, la pluralité constitue la condition fondamentale de la vie politique : les êtres humains vivent et agissent toujours dans un monde partagé avec d'autres qui sont à la fois égaux et distincts. La politique ne peut donc être réduite à la simple gestion administrative de la diversité ; elle renvoie plutôt à l'espace dans lequel cette pluralité peut apparaître, s'exprimer et participer à la construction du monde commun. La pensée de James Tully offre une perspective complémentaire en insistant sur le caractère dialogique et contestable des ordres politiques. Dans son approche, les institutions et les normes politiques ne sont jamais définitivement fixées, mais font l'objet de pratiques continues de négociation, de contestation et de transformation. Ces deux perspectives permettent ainsi de concevoir la pluralité non pas comme une réalité à intégrer dans une structure politique préexistante, mais comme un processus dynamique à travers lequel les acteurs participent à la redéfinition continue de la communauté politique.

Adopter une perspective polyculturelle implique ainsi de déplacer la question normative centrale. Plutôt que de se demander comment intégrer des différences dans une société présumée cohérente, il devient nécessaire de réfléchir aux conditions institutionnelles et politiques qui permettent à une pluralité d'acteurs de participer à la définition continue de la communauté politique. La pluralité

ne doit plus être pensée comme un défi externe à l'ordre social, mais comme une caractéristique fondamentale de celui-ci.

Ce déplacement conceptuel ne prétend pas résoudre toutes les tensions inhérentes aux sociétés pluralistes. Les questions de pouvoir, d'inégalités structurelles et de reconnaissance demeurent centrales et continuent d'exiger des réponses politiques et institutionnelles concrètes. Toutefois, en remettant en question le paradigme de l'intégration, l'approche polyculturelle permet de repenser les termes mêmes du débat. Elle ouvre la possibilité de concevoir la communauté politique non pas comme un tout homogène auquel il faudrait s'adapter, mais comme un espace de relations et de transformations permanentes.

Dans cette perspective, la gestion de la diversité ne peut pas se limiter à des politiques visant l'incorporation des minorités dans un cadre social préexistant. Elle suppose plutôt un travail continu de redéfinition des institutions, des normes et des pratiques démocratiques à travers lesquelles les membres de la société participent à la construction du monde commun. C'est précisément dans cette capacité de transformation collective que réside l'un des enjeux fondamentaux du pluralisme démocratique contemporain.

La contribution principale de cette thèse consiste à déplacer le cadre conceptuel à partir duquel la question du pluralisme est généralement abordée dans la littérature sur l'immigration et la diversité culturelle. Alors que de nombreux travaux cherchent à améliorer ou à affiner les modèles d'intégration existants, cette recherche propose plutôt d'interroger les présupposés théoriques qui rendent ces modèles possibles.

En identifiant les limites structurelles du paradigme de l'intégration, cette thèse montre que les débats contemporains sur le multiculturalisme, l'interculturalisme et les politiques d'inclusion

reposent souvent sur une conception implicite de la société comme totalité relativement cohérente. En mobilisant le concept de polyculturalisme, elle suggère qu'une compréhension relationnelle et dynamique de la pluralité permet d'ouvrir un espace analytique différent pour penser les conditions de la coexistence dans les sociétés démocratiques contemporaines.

Ainsi, la contribution de cette thèse ne réside pas dans la proposition d'un nouveau modèle normatif d'intégration, mais dans la mise en évidence des limites conceptuelles de cette catégorie elle-même. En ce sens, elle vise à enrichir les débats en théorie politique sur le pluralisme, la diversité et la communauté politique.

Bibliographie

- Abu-Laban, Yasmeeen. 2016. "Reform by Stealth: The Harper Conservatives and Canadian Multiculturalism." Dans *The Multiculturalism Question*, dirigé par Jack Jedwab, 149. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961.
- . *The Origins of Totalitarianism*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- . « Qu'est-ce que la liberté ? ». Dans *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*. Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy. Paris : Gallimard.
- Bannerji, Himani. 2020. "On the Dark Side of the Nation: Politics of Multiculturalism and the State of 'Canada.'" Dans *The Ideological Condition*, 367-393.
- Benessaïeh, Afef. 2019. "Dix ans après Bouchard-Taylor : l'interculturalisme en question." *Recherches sociographiques* 60 (1): 11-34. <https://doi.org/10.7202/1066152ar>.
- Bloemraad, Irene. « Becoming a Citizen in the United States and Canada: Structured Mobilization and Immigrant Political Incorporation ». *Social Forces* 85, no 2 (2006) : 667-695. <https://doi.org/10.1353/sof.2007.0002>.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec : Gouvernement du Québec.
- Canada. 1971. Débats de la Chambre des communes. 8 octobre 1971, 8545-8546 ; appendice, 8580-8581.
- Canada. 1982. Charte canadienne des droits et libertés, partie I de la Loi constitutionnelle de 1982, constituant l'annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R.-U.), 1982, c. 11.
- Canada. 1988. Loi sur le multiculturalisme canadien, L.R.C. 1985, c. 24 (4e suppl.).
- Canada et Québec. 1991. Accord Canada-Québec relatif à l'immigration et à l'admission temporaire des aubains. 5 février 1991.
- Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. 1970. Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. Livre IV : L'apport culturel des autres groupes ethniques. Présidents conjoints Jean-Louis Gagnon et A. Davidson Dunton. Ottawa : Bureau du Conseil privé.
- Couture, Jean-Pierre, et Jean-Charles St-Louis. 2022. "L'éclipse de l'interculturalisme au Québec." *Revue canadienne de science politique / Canadian Journal of Political Science* 1-22. <https://doi.org/10.1017/S000842392200083X>.
- Fleras, Augie. 2015. "Beyond Multiculturalism." Dans *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, dirigé par Shibao Guo et Lloyd L. Wong, 311-334. Rotterdam: SensePublishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6300-208-0>.

Frozzini, Jorge. 2014. "Chapitre 4. L'interculturalisme selon Gérard Bouchard." Dans *L'interculturalisme selon Gérard Bouchard*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.5443>.

Grant, John. 2018. *Lived Fictions: Unity and Exclusion in Canadian Politics*. Vancouver: UBC Press. <https://doi.org/10.59962/9780774836494>.

Guérard de Latour, Sophie, et Peter Balint. 2013. "The Fair Terms of Integration: Liberal Multiculturalism Reconsidered." Dans *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*, 12-24. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan. <https://books.scholarsportal.info/uri/ebooks/ebooks3/palgrave/2014-10-02/1/9781137320407>.

Kymlicka, Will, Citizenship and Immigration Canada. 2011. *The Current State of Multiculturalism in Canada and Research Themes on Canadian Multiculturalism 2008–2010*. Ottawa: Citizenship and Immigration Canada.

Le Moing, Ariane. 2023. "L'approche interculturelle critique ou la déconstruction de l'interculturalisme québécois." *Études canadiennes / Canadian Studies* 95. <https://doi.org/10.4000/eccs.6823>.

Löwenheim, Oded, et Orit Gazit. 2009. "Power and Examination: A Critique of Citizenship Tests." *Security Dialogue* 40 (2): 145-167.

Mackey, Allison. 2016. "Troublesome Indigestion: The 'Return' of Omar Khadr and Post-Racial Politics of Citizenship in Canada." *Topia* 35: 107-135. <https://doi.org/10.3138/topia.35.107>.

Sauca Cano, José María. 2013. "La Contribution de la Commission Bouchard-Taylor au Modèle Interculturel du Québec." Dans *La mobilisation du droit et la protection des collectivités minoritaires*, 211–234. Québec: Presses de l'Université Laval. <https://doi.org/10.1515/9782763716060-013>.

McCalla, Andrea, Vic Satzewich, Kiran Mirchandani, et Wendy Chan. 2019. "Settler Capitalism and the Construction of Immigrants and 'Indians' as Racialized Others." Dans *Crimes of Colour*, 25-44. Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442602502-003>.

Modood, Tariq. 2014. "Multiculturalism and Integration." Dans *Advancing Race and Ethnicity in Education*, dirigé par Richard Race et Vini Lander, 146-161. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Morris, Michael W., Chi-yue Chiu, et Zhi Liu. 2015. "Polycultural Psychology." *Annual Review of Psychology*, 66 (1) : 631-659. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010814-015001>

Nakache, Delphine, Jennifer Stone, et Elke Winter. 2020. "Aiming at Civic Integration? How Canada's Naturalization Rules Are Sidelining Refugees and Family-Class Immigrants." *Revue européenne des migrations internationales* 36 (4): 77-97. <https://doi.org/10.4000/remi.17205>.

Paquet, Mireille. 2022. "L'intégration post-immigration sous un angle psychologique." Dans *Nouvelles dynamiques de l'immigration au Québec*, 143-156. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Pfeffer, Dan. 2015. *Group Integration and Multiculturalism: Theory, Policy and Practice*. Houndmills, Basingstoke Hampshire: Palgrave Macmillan.

Québec. 1977. Charte de la langue française, RLRQ, c. C-11.

Québec. Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. 1990. Au Québec pour bâtir ensemble : énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration. Québec : Gouvernement du Québec.

- Qureshi, Abeerda. 2022. "Multiculturalism to Integration: Conceptualising Key Terms and Concepts." Dans *From Multiculturalism to Integration*, 28-43. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003213291-3>.
- Hansen, Randall et Jack Jedwab, "Assimilation by Stealth: Why Canada's Multicultural Policy Is Really a Repackaged Integration Policy," Dans *The Multiculturalism Question* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2014), 73-82, <https://doi.org/10.1515/9781553394242-006>
- Safdar, S., S. Chahar Mahali, et C. Scott. 2023. "A Critical Review of Multiculturalism and Interculturalism as Integration Frameworks: The Case of Canada." *International Journal of Intercultural Relations* 93: 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2023.101756>.
- Salée, Daniel. 2010. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». *Politique et sociétés* 29 (1) : 145-180.
- Schinkel, Willem. 2018. "Against 'Immigrant Integration': For an End to Neocolonial Knowledge Production." *Comparative Migration Studies* 6 (1). <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0095-1>.
- . 2017. *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Schultz, Jessica, et Delphine Nakache. 2024. "Unsettling Expectations of Stay: Probationary Immigration Policies in Canada and Norway." *Comparative Migration Studies* 12 (1). <https://doi.org/10.1186/s40878-024-00379-y>.
- Soutphommasane, Tim. 2013. "Multiculturalism as National Dialogue." Dans *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*, dirigé par Peter J. Balint et Sophie Guérard de Latour, 65-83. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan. <https://books.scholarsportal.info/uri/ebooks/ebooks3/palgrave/2014-10-02/1/9781137320407>.
- Tully, James. 1999. "The Agonic Freedom of Citizens." *Economy and Society* 28(2): 161–182. <https://doi.org/10.1080/03085149900000001>.
- . 2008a. *Public Philosophy in a New Key: Volume I, Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008b. *Public Philosophy in a New Key: Volume II, Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winter, Elke, et Jonathan Carlaw. 2024. "Mending or Patching Over Inequality? The Substance of Multiculturalism under Canada's Liberal Government Since 2015." Dans *Multiculturalism on the Mend?*, dirigé par André Tremblay et Peter May, Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-71719-2_3.
- Winter, Elke. 2015. "Rethinking Multiculturalism After Its 'Retreat': Lessons from Canada." *American Behavioral Scientist* 59(6): 637–657. <https://doi.org/10.1177/0002764214566495>.

Valgardsson, S., et L. Nardon. 2025. "Towards Inclusion through Polyculturalism: A Critical Review of Cultural Hybridity." *International Journal of Intercultural Relations* 105: 102155.
<https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2025.102155>.