

**LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE L'INTERCULTURALISME :
ENTRE GESTION DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE ET RECONNAISSANCE
DES PEUPLES AUTOCHTONES AU QUÉBEC**

JÉRÔME GOSSELIN-TAPP

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
de doctorat en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

Résumé

Cette thèse doctorale vise, d'une part, à clarifier les fondements théoriques de l'interculturalisme de manière à en montrer la spécificité philosophique par rapport au multiculturalisme. D'autre part, cette thèse propose aussi un élargissement du champ d'application de l'interculturalisme dans le but de concilier la pleine reconnaissance de droits collectifs pour les peuples autochtones avec la résolution des tensions soulevées plus récemment par la gestion de la diversité au Québec et au Canada. Au terme de cet exercice, cette thèse propose des orientations concrètes pour de futures politiques publiques qui feraient de l'autodétermination des peuples autochtones l'un des ingrédients essentiels d'une redéfinition du vivre-ensemble, à laquelle seraient susceptibles de souscrire les différents groupes qui composent la société québécoise.

Remerciements

L'écriture de cette thèse aura été, pour moi, une superbe aventure intellectuelle et personnelle. J'ai tant de personnes à remercier pour cela.

D'entrée de jeu, le département de philosophie de l'Université d'Ottawa s'est avéré être un environnement dynamique et accueillant, porté par des universitaires inspirants et passionnés. Je pense ici à Denis Dumas, à Paul Forster, à Mitia Rioux-Beaulne et à Patrice Philie, qui auront tous les quatre grandement influencé mon parcours intellectuel. Je pense aussi à mes collègues du groupe de lecture sur la philosophie politique moderne : Guido Calderini, Samuel de Brouwer, Bisher Kathib, Nicolas Paradis et Alexis Ouellet-Simard. Il y a aussi les camarades avec qui j'ai siégé au Conseil exécutif de l'Association des étudiants diplômés de philosophie : David Girard, Sarah Feldman et Caitlin Heppner. Je dois remercier plus personnellement trois loyaux acolytes que j'ai eu la chance de côtoyer et de découvrir plus intimement : Maud Brunet-Fontaine, Samuel Descarreaux et Krista Megeney.

J'ai aussi pu compter sur un comité de thèse composé d'intellectuels dont j'ai le plus grand respect. Un grand merci à Hilliard Aronovitch, à Nigel DeSouza, à Jocelyn Maclure et à Daniel Tanguay pour leur lecture attentive et leurs précieux commentaires.

Je suis aussi tellement reconnaissant à l'égard d'Émilie Deschênes que j'ai l'honneur d'avoir comme fidèle relectrice depuis déjà sept ans.

Je tiens surtout à remercier mon directeur de thèse David Robichaud, avec qui j'ai développé amitié et complicité et dont les lectures et relectures attentives ont toujours su nourrir mes réflexions.

Enfin, je dois remercier ma conjointe Catherine Čapkun-Huot qui m'a enduré et soutenu depuis le premier jour. De partager sa vie avec une chercheuse aussi sérieuse et une personne aussi exceptionnelle a fait de mon foyer le lieu d'une saine et douce émulation, venant autant me motiver à travailler quand le cœur n'y était plus que me forcer à ralentir pour savourer pleinement ces belles années qu'auront été mes années de doctorat.

Ce projet a été financé par une bourse de doctorat Joseph-Armand-Bombardier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH).

Liste des sigles

AANB	Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867
BAPE	Bureau d'audiences publiques sur l'environnement
CAQ	Coalition Avenir Québec
CBJNQ	Convention de la Baie-James et du Nord du Québec
CEDH	Cour européenne des droits de l'homme
CJUE	Cour de justice de l'Union européenne
CNEQ	Convention du Nord-Est Québécois
COFEX-SUD	Comité fédéral d'examen
COMEX	Comité d'examen des répercussions sur l'environnement et le milieu social
CPLE	Consentement préalable, libre et éclairé
CSN	Confédération des syndicats nationaux
DGNQ	Direction générale du Nouveau-Québec
DNUDPA	Déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones
DPJ	Direction de la protection de la jeunesse
DROM-COM	Départements et régions d'outre-mer et collectivités d'outre-mer
ERA	Entente sur les répercussions et les avantages
GCCEI	Grand Conseil des Cris d'Eeyou Istchee
GNC	Gouvernement de la Nation Crie
IP	L'ouvrage <i>Investigations philosophiques</i> de Wittgenstein
LPLI	Loi sur la protection de la langue inuit
ONÉ	Office national de l'énergie
POP	Polluant organique résistant
SAAQ	Société de l'assurance automobile du Québec
TEK	Savoirs traditionnels autochtones (provient de l'expression anglaise « Traditional Ecological Knowledge »)

Table des matières

RÉSUMÉ	II
REMERCIEMENTS	III
LISTE DES SIGLES	IV
TABLE DES MATIÈRES	V
INTRODUCTION	1
Structure de la thèse	8
 CHAPITRE 1 : CONTEXTE EMPIRIQUE	 14
1.1 Préambule	14
1.2 Une brève histoire de l’interculturalisme québécois	15
1.2.1 Les racines de l’opposition au multiculturalisme	16
1.2.2 L’approche québécoise : du biculturalisme de Laurendeau à l’interculturalisme de Bouchard	28
1.3 La question autochtone au Québec	44
1.3.1 L’autodétermination des nations autochtones et québécoise	47
1.3.2 Les germes d’une convergence entre les quêtes d’autodétermination des nations autochtones et québécoise	66
1.4 Conclusion partielle	69
 CHAPITRE 2 : CONTEXTES THÉORIQUES	 72
2.1 Préambule	72
2.2 Multiculturalisme et interculturalisme : bonnet blanc, blanc bonnet ?	73
2.2.1 Précis de multiculturalisme	74

2.2.2 Un débat cacophonique	86
2.3 Entre réconciliation, résurgence et multiculturalisme	111
2.3.1 Rompre avec le multiculturalisme de la reconnaissance	113
2.3.2 Les voies actuelles de la réconciliation au Canada	120
2.3.3 Perspectives croisées sur la réconciliation	130
2.4 Conclusion partielle	137
 CHAPITRE 3 : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES	 139
3.1 Préambule	139
 3.2 Point de départ de la réflexion : la méthode de l'équilibre réfléchi	 144
3.2.1 À la recherche du juste équilibre	146
3.2.2 À propos de la notion de faisabilité	151
 3.3 Vers une conception enrichie du dialogue chez Rawls	 153
3.3.1 Le dialogue comme source de validité des principes de justices	154
3.3.2 Le <i>problème de la traduction</i>	155
 3.4 Une solution wittgensteinienne au <i>problème de la traduction</i>	 161
3.4.1 Intuition de départ : le problème en est-il vraiment un de traduction ?	162
3.4.2 Du côté de chez Taylor	166
3.4.3 La notion de <i>multilogue</i> chez James Tully	172
3.4.4 Une méthodologie aux fondements wittgensteiniens	177
 3.5 Conclusion partielle	 181
 CHAPITRE 4 : DES FONDEMENTS NORMATIFS DE L'INTERCULTURALISME	 184
4.1 Préambule	184

4.2 Droits collectifs	186
4.2.1 Multiculturalisme canadien et libéralisme individualiste	187
4.2.2 Une conception libérale républicaine des droits collectifs	194
4.2.3 Entre droits individuels et droits collectifs	206
4.3 Interculturalisme et autodétermination	221
4.3.1 Repenser la notion de souveraineté	222
4.3.2 Possibilités dans le cadre constitutionnel canadien	233
4.4 Conclusion partielle	244
 CHAPITRE 5 : INTERCULTURALISME ET PROTECTION DU TERRITOIRE	 245
5.1 Préambule	245
5.2 Le multiculturalisme, l'interculturalisme et l'environnement	247
5.2.1 L'environnement, entre fédéralisme « mononational » et fédéralisme multinational	249
5.2.2 La place des nations autochtones dans les relations intergouvernementales	254
5.2.3 La Loi sur les espèces en péril au cœur des relations intergouvernementales	263
5.3 Les limites de l'approche québécoise actuelle	268
5.3.1 État provincial québécois et le paradigme de la souveraineté-possession	269
5.3.2 À propos du BAPE	276
5.4 Repenser la gestion du territoire québécois	281
5.4.1 Le droit de dire « non »	282
5.4.2 Vers une Charte québécoise de l'environnement	293
5.5 Conclusion partielle	301
 CONCLUSION	 302

BIBLIOGRAPHIE	309
Livres et articles	309
Législations citées	330
Décisions rendues par des tribunaux canadiens	330
Décisions rendues par des tribunaux non canadiens	331
Lois fédérales	331
Lois provinciales	332
Lois non canadiennes	333

Introduction

L'objectif principal de cette thèse est double. D'une part, nous clarifions les fondements théoriques de l'interculturalisme, en tant que cadre normatif, et, d'autre part, nous en élargissons le champ d'application afin d'en faire un modèle qui soit pleinement en mesure de répondre à la fois aux enjeux spécifiques de la nation québécoise au sein du Canada et à ceux des nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec.

Cette thèse poursuit aussi un objectif secondaire, celui-ci de nature méthodologique. L'intuition générale qui structure notre propos veut que l'interculturalisme soit une approche dont les principes se justifient de manière hybride, c'est-à-dire à mi-chemin entre des arguments théoriques et des considérations empiriques. Une part importante de cet ouvrage est donc consacrée à des considérations liées aux modalités du contextualisme qui nous sert de cadre méthodologique dans cette thèse.

Dans leur rapport de 2008, Gérard Bouchard et Charles Taylor définissent l'interculturalisme comme « un régime flexible, ouvert à la négociation, aux adaptations et aux innovations », qui « assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous, suivant la tradition libérale » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 121). Cette définition du modèle québécois s'est toutefois construite en réponse à des préoccupations immédiates, celles découlant des enjeux liés à la gestion de la diversité religieuse au Québec, et non comme un projet de société à part entière visant à prendre en considération l'ensemble

des déterminants de la diversité québécoise. En élargissant le champ d'application de l'interculturalisme aux nations autochtones, ce que se propose de faire cette thèse doctorale est d'en faire un modèle qui pourrait servir de véritable projet de société.

Pour y parvenir, nous avons pris comme point de départ les écrits tardifs de John Rawls (1985, 1995, 1997a, 2004, 2006, 2014). Non seulement voyons-nous, dans le libéralisme politique de Rawls, un cadre tout indiqué pour établir les fondements normatifs de l'interculturalisme, suivant nos travaux conjoints avec Michel Seymour (2018a, 2018b, 2019, 2020), mais nous allons aussi puiser dans la méthode rawlsienne de l'équilibre réfléchi, de même que dans sa conception de la raison publique, pour penser notre cadre méthodologique. Nous ne prétendons toutefois pas contribuer directement au débat interprétatif entourant la pensée de Rawls. En d'autres mots, bien que la perspective rawlsienne nous serve de fil d'Ariane tout au long de la thèse, l'usage que nous en faisons est aussi grandement nourri par d'autres perspectives, notamment par celles de Brian Burkhardt (2019), de Glen Coulthard (2007, 2014), d'Avigail Eisenberg (2009, 2019, 2020), de Jürgen Habermas (1997, 2008), de Will Kymlicka (1996, 2002a, 2007), de Dominique Leydet (2007, 2011, 2019a, 2019b), d'Alan Patten (2014), de Charles Taylor (1985a, 1985b) et de James Tully (1993, 1995, 2002, 2003). À ceci s'ajoutent les nombreux travaux en science sociale et en droit sur lesquels nous nous appuyons afin d'opérationnaliser la théorie de Rawls. Il s'agit donc moins d'une démarche qui adopte une posture de stricte fidélité par rapport à l'approche rawlsienne, que d'une thèse qui vise à en exploiter toute la fécondité philosophique.

Notre démarche d'opérationnalisation vise aussi à rendre applicables les principes de l'interculturalisme : nous proposons donc des critères précis permettant de déterminer

les politiques qui correspondent à ce modèle. Notre version axiomatisée et élargie de ce cadre normatif nous permet ultimement d'identifier les politiques publiques concrètes qu'on peut considérer comme interculturalistes (et, du même coup, identifier celles qui s'en revendiquent à tort) de même que de proposer des pistes de réforme pour nous en rapprocher pour l'avenir.

Nous avons fait le choix de restreindre notre réflexion au cas du Québec, et ce, pour deux principales raisons. D'entrée de jeu, il se trouve que l'histoire de l'interculturalisme et de ses fondements théoriques est intimement liée au contexte sociopolitique québécois. De plus, notre cadre méthodologique contextualiste, qui suppose une prise en considération attentive des déterminants empiriques dans le cadre de la théorisation politique, ne conviendrait pas à une réflexion ayant des prétentions plus globales ou universalistes. Le champ d'application de notre réflexion est ainsi *a priori* limité au Québec, même si ceci n'exclut pas que les conclusions de cette thèse puissent être récupérées un jour par d'autres chercheurs pour les appliquer à d'autres contextes sociopolitiques similaires à celui qui nous intéresse.

Non seulement le champ d'application de notre réflexion est-il sciemment restreint par notre contextualisme méthodologique, mais la prétention à la validité que nous prêtons à nos réflexions est, elle aussi, limitée par le principe d'humilité épistémique. En s'inspirant de la méthode rawlsienne, nous considérons en effet que la légitimité d'un principe normatif ne peut être obtenue qu'à la suite d'une délibération effective dans une société réelle, et non de manière purement spéculative et monologique. Les conclusions de cette thèse n'ont donc de valeur morale qu'en tant que propositions lancées dans le débat public québécois et canadien, mais sans plus. Ceci a notamment

pour effet de répondre, en partie du moins, au problème épistémologique et moral que pose le fait de « parler pour autrui », pour reprendre la formulation de Linda Alcoff (1992). Bien que Québécois, l'auteur de cette thèse ne fait partie ni d'une des onze nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec ni d'une de ses minorités, et ne prétend pas non plus parler en leur nom. Le principe d'humilité épistémique qui fixe les limites de la prétention à la validité des conclusions de cette thèse est aussi au cœur de notre façon d'entrevoir l'application de la philosophie politique. Il s'agit aussi d'un principe qui devrait, à nos yeux, guider non seulement notre engagement comme chercheurs, mais aussi comme citoyens dans des démocraties libérales où le dialogue interculturel est inévitable.

Notre intention n'est pas non plus de diaboliser le multiculturalisme. L'approche qu'est l'interculturalisme québécois, tant dans le débat académique que dans le débat public, s'est, certes, construite en opposition avec le multiculturalisme canadien, mais ceci ne veut pas dire que nous cherchons, dans cette thèse, à discréditer pour autant le multiculturalisme en lui-même. Il s'agit d'une approche qui est adaptée à l'expérience canadienne, même si, à certains égards, elle ne parvient pas à répondre aux besoins propres à la société québécoise. Dans cette thèse, nous partons de la prémisse que, si le multiculturalisme, comme cadre normatif, ne convient pas complètement à l'expérience québécoise, c'est seulement en raison de la double position de la nation québécoise — à la fois comme minorité au sein du Canada (et en Amérique du Nord d'ailleurs) et comme groupe majoritaire au sein du Québec — et non parce que nous voulons à tout prix dépeindre le multiculturalisme comme problématique en lui-même.

Notre réflexion s'appuie plus précisément sur la prémisse suivante. La pression socioéconomique de l'anglais, de même que les effets centralisateurs du fédéralisme canadien, sont un enjeu auquel ne parvient pas à répondre le cadre normatif multiculturaliste d'une manière satisfaisante. Ceci a pour effet d'aggraver, au lieu d'apaiser, la fragilité¹ de la nation québécoise. Ce même phénomène s'observe aussi dans les nations autochtones au Canada. Nous avons, dans les deux cas, affaire à des « minorités nationales » — pour reprendre la typologie de Kymlicka (1996, p. 27-31) —, ou encore à des « nations internes » — pour reprendre l'expression d'Alain-G. Gagnon (2021, p. 79) —, et c'est ce qui explique les besoins particuliers que ces nations ont, en tant que groupes minoritaires, et qui ne correspondent pas à ceux des minorités issues de l'immigration. Dans notre élargissement du champ d'application de l'interculturalisme, c'est cette similarité entre les nations autochtones et la nation québécoise que nous employons pour penser une convergence entre ces différents besoins d'affirmation nationale.

En intégrant à notre réflexion ces considérations liées à la fragilité nationale des peuples autochtones, nous procédons donc bel et bien à un élargissement substantiel du champ d'application classique des modèles que sont l'interculturalisme et le multiculturalisme. Pour des raisons avant tout historiques, ce sont des approches qui ont été d'abord conçues comme des modèles de gestion de la diversité culturelle, et non comme des approches proprement postcoloniales qui permettraient de penser l'autodétermination des peuples autochtones. Nous montrons toutefois, dans cette thèse, que cet élargissement est justifié, et ce, pour deux principales raisons. Premièrement,

¹ Nous devons l'idée de « fragilité nationale » à Dave Guénette et Félix Mathieu (2018).

nous constatons une isomorphie entre les critiques exprimées par la nation québécoise à l'égard du multiculturalisme canadien dès les années 1960 (et que vise à pallier l'interculturalisme) et les critiques formulées par les penseurs autochtones à l'encontre des politiques canadiennes depuis les années 1960 aussi. Deuxièmement, il se trouve que les réformes institutionnelles que suggère l'interculturalisme, lorsqu'appliquées aux nations autochtones, permettent aussi de corriger certains problèmes du cadre institutionnel canadien.

L'élargissement du champ d'application de l'interculturalisme auquel nous procédons vient cependant modifier l'angle d'analyse que nous empruntons dans cette thèse. En comparaison avec d'autres écrits sur l'interculturalisme (incluant ceux que nous avons publiés dans le passé), il sera peu question des minorités ethnoculturelles. Un des éléments centraux des fondements de l'interculturalisme tel que nous le définissons est sa volonté de prendre en considération à la fois le collectivisme moral et l'individualisme moral — contrairement au multiculturalisme qui, comme nous le verrons, s'appuie ultimement sur l'individualisme moral, même lorsqu'il cherche à répondre aux préoccupations des groupes. Dans nos précédents travaux sur l'interculturalisme, nous avons réfléchi aux voies de conciliation entre les droits collectifs et les droits individuels que permet ce modèle. Dans cette thèse toutefois, l'intégration des nations autochtones nous mène à consacrer nos efforts à rendre compatibles les droits collectifs de la nation québécoise avec ceux des nations autochtones. Puisque les droits des minorités ethnoculturelles sont le plus souvent incarnés par des droits individuels — par la liberté de religion notamment —, nous n'aborderons donc pas directement cette catégorie d'enjeux. Cela dit, les positions que nous avons défendues par ailleurs sur ce thème

demeurent compatibles avec celles que nous proposons dans cette thèse (à ce sujet, voir, entre autres, Seymour et Gosselin-Tapp, 2020).

De manière générale, il faut aussi souligner que le champ lexical emprunté dans cette thèse pour traiter de l'interculturalisme se distingue substantiellement de celui qui est habituellement employé dans les écrits sur le sujet. Cette prise de distance s'explique par l'inadéquation manifeste qu'il y a entre le langage de l'intégration, auquel est généralement associé l'interculturalisme, et celui de la réconciliation avec les nations autochtones. En effet, les notions mêmes d'« intégration » et de « communauté d'accueil » sont non seulement inadaptées, mais aussi moralement et politiquement problématiques lorsqu'on tente de penser un rapprochement entre des peuples qui prendrait la forme d'un véritable rapport de « nation à nation ». Pour justifier cette prise de distance par rapport au champ lexical habituel de l'interculturalisme, nous montrons, au fil de cette thèse, qu'il est à la fois possible, et préférable, de définir l'interculturalisme comme un modèle qui vise d'abord et avant tout la reconnaissance réciproque entre les individus et les groupes, plutôt que strictement comme un modèle d'intégration. Selon la définition que nous en proposons, si l'interculturalisme permet de penser une certaine forme d'intégration des minorités issues de l'immigration récente à la société québécoise, c'est qu'il s'agit ultimement d'un corollaire de ses fondements normatifs qui recourent à la fois à l'individualisme moral et au collectivisme moral. Nous allons donc mettre de côté le vocabulaire de l'intégration, pour adopter une grille d'analyse qui insiste d'abord et avant tout sur l'idée de la reconnaissance réciproque entre les individus et les groupes, et entre les groupes entre eux.

Voilà aussi pourquoi nous parvenons, par notre élargissement de son champ d'application, à une version de l'interculturalisme qui pourrait éventuellement servir de fondement philosophique pour un vaste projet de société pour l'avenir du Québec. En définissant l'interculturalisme comme un cadre qui vise la reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble, nous réussissons à aller au-delà des enjeux auxquels s'intéressent habituellement les défenseurs de ce modèle. Nous appliquons notamment, dans cette thèse, le cadre interculturel aux enjeux qui touchent la protection du territoire. Nous montrons, tout au long de notre argument, comment les nombreuses ramifications du débat entre interculturalisme et multiculturalisme — au niveau, par exemple, de la conception de la citoyenneté, de la nature des droits collectifs et de la vision du fédéralisme — nous permettent de voir en quoi le modèle québécois qu'est l'interculturalisme se distingue, en théorie et en pratique, de l'approche canadienne. La caractérisation que nous proposons de l'interculturalisme répond ainsi à ceux qui, comme Tariq Modood (2017), persistent à ne considérer l'interculturalisme que comme une simple variante du multiculturalisme. Nous montrons aussi que l'interculturalisme, pourvu qu'il soit dûment compris et appliqué, peut penser conjointement l'autodétermination de la nation québécoise et des nations autochtones.

Structure de la thèse

Cette thèse doctorale est divisée en cinq chapitres. Les trois premiers chapitres sont consacrés à des considérations préliminaires à l'élaboration des fondements normatifs de l'interculturalisme au quatrième chapitre. Le dernier chapitre consiste en une application de l'approche préalablement définie à un enjeu empirique particulier.

Le premier chapitre s'intéresse aux racines sociohistoriques du débat entre interculturelisme et multiculturalisme au Canada, que nous faisons remonter à la commission Laurendeau-Dunton. Ce chapitre est à la fois une histoire de la genèse de l'approche québécoise (qui est antérieure à l'apparition de la notion d'interculturelisme elle-même) et un retour sur certains aspects du nationalisme québécois, les racines de l'interculturelisme étant intimement liées à la trajectoire historique de la nation québécoise. En même temps, nous intégrons aussi à cette histoire de l'interculturelisme les différents moments du nationalisme autochtone, en prenant soin de revenir sur les tensions survenues entre ce dernier et le nationalisme québécois. Notre objectif dans ce chapitre est de montrer certains points communs, malgré leurs importantes divergences — les méfaits à l'endroit des nations autochtones sont en effet encore plus graves, puisqu'ils ont pris la forme d'un colonialisme aboutissant à un génocide culturel —, entre la quête d'autodétermination de la nation québécoise et celles des nations autochtones.

Le deuxième chapitre consiste en une recension des écrits. Il est séparé en deux sections distinctes, consacrées à deux champs de recherche différents. Ce deuxième chapitre porte, d'une part, sur le débat théorique opposant l'interculturelisme et le multiculturalisme et, d'autre part, sur les écrits portant sur l'autodétermination des nations autochtones. De manière plus générale, ce chapitre répond à trois défis conceptuels auquel nous faisons face dans notre thèse. Le premier défi est le caractère pour le moins cacophonique du débat entre interculturelisme et multiculturalisme. Les écrits sur l'interculturelisme québécois sont la plupart du temps intégrés à un plus vaste réseau de textes portant sur l'interculturelisme en général, provenant notamment de l'Europe. Si ces différents réseaux de textes récupèrent le même champ lexical, c'est

cependant sans nécessairement se référer aux mêmes réalités ni aux mêmes principes normatifs. Une première tâche que nous réalisons dans ce chapitre est alors de faire un tri dans ces perspectives afin d'éviter les confusions que pourrait causer la polysémie entourant la notion d'interculturalisme. Ceci nous permet du même coup de répondre au deuxième défi, c'est-à-dire celui posé par les critiques à la Modood qui remettent en question la spécificité de l'interculturalisme par rapport au multiculturalisme. Le dernier défi théorique auquel nous répondons dans ce chapitre est celui qui découle de la mise en dialogue des écrits sur l'interculturalisme avec les écrits des penseurs autochtones. Pour y parvenir, nous effectuons aussi une recension des principales perspectives postcoloniales issues du paysage philosophique canadien dans laquelle nous identifions les préoccupations communes à l'égard du contexte institutionnel canadien entre ces approches et l'interculturalisme québécois.

Le troisième chapitre présente notre cadre méthodologique. Étant donné son inspiration rawlsienne, notre méthodologie s'inspire librement de la méthode de l'équilibre réfléchi. Nous développons toutefois cette idée de manière à mettre en évidence l'importance de la délibération effective comme source de validité et de légitimité des principes de justice obtenus de manière monologique. Cette façon de comprendre la méthode de Rawls nous mène à adopter l'humilité épistémique comme principal principe méthodologique. C'est cette posture d'humilité qui vient ensuite déterminer l'horizon normatif de nos réflexions de même que la prétention limitée à la validité de nos conclusions.

En accordant une telle importance à la question de la délibération démocratique comme source de légitimité, nous sommes aussi emmenés, dans le troisième chapitre, à

réfléchir aux conditions d'un dialogue interculturel. Du principe d'humilité épistémique découle en effet, selon nous, une conception critique de la théorisation politique, qui nous force à réexaminer les concepts fondamentaux de la philosophie politique occidentale pour faire notamment une place aux perspectives autochtones dans la discussion démocratique. Le troisième chapitre effectue en ce sens un rapprochement entre l'usage public de la raison chez Rawls et l'idée de multilogue chez Tully. Selon nous, pour que la raison publique rawlsienne tienne compte des défis empiriques du dialogue interculturel, il faut se prêter, en tant que philosophes, à un examen critique des conventions d'arrière-plan du langage politique. En d'autres mots, si la raison publique veut que les raisons légitimes ne soient que celles accessibles par tous les citoyens, il faut aussi réfléchir sérieusement aux conditions de possibilité empiriques d'une telle accessibilité. En un sens, ce chapitre se porte à la défense du rôle que peut jouer la philosophie politique dans un contexte de dialogue interculturel, à la condition que la démarche des philosophes soit motivée par une volonté sincère de comprendre l'autre et qu'elle soit encadrée par un examen minutieux de ses propres présupposés. Nous faisons ainsi le pari qu'il est, de cette manière, possible de penser des principes normatifs incluant des perspectives à la fois raisonnables et radicalement différentes à la nôtre, sans pour autant prétendre parler au nom des personnes qui défendent ces perspectives.

Le quatrième chapitre présente les fondements théoriques d'inspiration rawlsienne que nous prêtons à l'interculturalisme. Ce chapitre est organisé de manière à opposer au multiculturalisme, qui accorde une primauté aux droits individuels sur les droits collectifs, un interculturalisme d'inspiration rawlsienne qui cherche plutôt un équilibre entre ces deux registres de droits. Nous développons, par la même occasion,

l'interprétation des écrits tardifs de Rawls sur laquelle nous nous appuyons pour penser ainsi le collectivisme moral et l'individualisme moral de façon conjointe. Nous abordons ensuite la question de la résolution des conflits entre les différents registres de droits, en revenant d'abord brièvement sur la quête d'équilibre entre droits individuels et droits collectifs, mais surtout en montrant comment il est possible de rendre compatibles les droits collectifs des nations autochtones avec ceux de la nation québécoise. Pour y parvenir, ce chapitre adopte une posture critique par rapport aux conventions du langage occidental en philosophie politique (tel que le prescrit notre cadre méthodologique), pour développer un champ conceptuel dans lequel le droit à l'autodétermination de nations différentes peut être respecté, même si celles-ci se partagent le même territoire.

Le cinquième chapitre applique le cadre normatif développé au quatrième chapitre à un cas concret précis : celui de la protection de l'environnement. De s'intéresser aux enjeux environnementaux dans le cadre d'une thèse portant sur l'interculturalisme peut sembler paradoxal, mais il s'agit pourtant du domaine où les implications de notre version élargie de l'interculturalisme sont les plus saillantes. Ce chapitre répond en quelque sorte à l'invitation lancée par John Borrows (2018, p. 49) : à ses yeux, aucune réconciliation n'est possible entre Autochtones et Allochtones tant et aussi longtemps que ceux-ci ne se sont pas réconciliés d'abord avec le territoire qu'ils partagent. Les enjeux liés au territoire touchent, en d'autres mots, au noyau dur des questions soulevées par la reconnaissance réciproque entre des peuples, en tant que sources de réclamations morales également valides. Il ne s'agit donc pas d'opportunisme intellectuel ou d'une simple illustration du modèle tel que nous l'avons défini : les considérations abordées au cinquième et dernier chapitre viennent véritablement éclairer et préciser la portée

philosophique de l'ensemble des autres enjeux abordés dans la thèse. Ce cas est aussi particulièrement intéressant pour nous en ce qu'il touche à un des éléments centraux, à nos yeux, du droit à l'autodétermination des minorités nationales au sein du Canada : c'est-à-dire l'exercice d'une forme de souveraineté territoriale. Ce chapitre prend plus précisément la forme d'un examen détaillé des cadres réglementaires canadien et québécois en matière de protection de l'environnement à la lumière des principes de l'interculturalisme. S'en suit un diagnostic des différents problèmes que permet de mettre en lumière l'interculturalisme. Pour finir, nous esquissons un projet de Charte québécoise de l'environnement, compatible avec les prescriptions de l'interculturalisme tel que nous l'avons défini. Cette Charte vise à rendre compatibles le droit à l'autodétermination de la nation québécoise et celui des nations autochtones, par des dispositifs institutionnels qui renforcent la souveraineté territoriale de ces nations.

La structure générale de cette thèse vise aussi à tester une manière de réaliser des travaux en philosophie politique appliquée. Les chapitres sont pensés sous la forme d'une « procédure de va-et-vient », pour reprendre l'expression de Rawls (1995, p. 45), entre les différents niveaux d'analyse. Cette alternance, qui se conclut sur une application fine à un cas particulier d'un modèle abstrait, débute par un examen des paramètres sociohistoriques de l'enjeu politique qui nous intéresse.

Chapitre 1 : Contexte empirique

1.1 Préambule

L'exercice de philosophie politique appliquée auquel nous nous prêtons dans le cadre de cette thèse débute par une description du contexte empirique dans lequel il s'inscrit. Il s'agit du premier des trois chapitres constituant la première moitié de cette thèse. Chacun des trois premiers chapitres explore certaines considérations préliminaires à la définition des principes de l'interculturalisme, qui sera détaillée au quatrième chapitre, et qui constitue le cœur de la thèse.

La présentation du contexte empirique s'articule dans ce premier chapitre autour d'un découpage analytique visant à mettre en évidence le cadre dans lequel pourra se déployer ensuite notre réflexion de nature plus conceptuelle. Nous insistons plus précisément sur l'évolution de la perception entretenue par le peuple québécois et les peuples autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec, à l'égard du multiculturalisme canadien. Cette première étape de la thèse vise à fournir tous les présupposés contextuels et historiques nécessaires à la recension des écrits, à laquelle nous nous prêtons dans le deuxième chapitre, portant sur le débat philosophique entre interculturalisme et multiculturalisme.

Le chapitre se divise en deux principales sections, suivies d'une conclusion partielle. La thèse interprétative qui structure ce chapitre est que, si l'approche canadienne multiculturaliste en matière de gestion de la diversité culturelle n'est pas parvenue à répondre aux préoccupations du peuple québécois et des nations autochtones, c'est que cette approche souscrit ultimement à une conception libérale individualiste du

vivre-ensemble. Pour le montrer, la première section du chapitre vise à présenter l'émergence de l'idée d'un modèle proprement québécois, qui sera éventuellement désigné par le terme «interculturalisme», et ce, en remontant jusqu'aux événements décisifs de l'histoire du fédéralisme canadien ayant eu lieu dans les années 1960. La seconde section vise à situer les nations autochtones par rapport à la quête d'autodétermination du Québec avant, pendant et après la Révolution tranquille. Il est important de noter que nous nous intéressons à la fois à l'apparition du modèle interculturaliste lui-même et au développement des discours nationalistes québécois et autochtones. Nous verrons que l'histoire de l'interculturalisme est intimement liée à la quête d'autodétermination de la nation québécoise. Ces dimensions complémentaires de notre analyse du contexte empirique nous permettent, en fin de compte, de comprendre la situation actuelle du Québec, tant dans son rapport avec ses minorités ethnoculturelles et les nations autochtones, qu'avec le reste du Canada. Ceci nous permet aussi ultimement de montrer en quoi l'interculturalisme est un modèle qui conviendrait mieux à ces particularités du contexte québécois que le multiculturalisme, et qui pourrait aussi convenir aux besoins des nations autochtones.

1.2 Une brève histoire de l'interculturalisme québécois

Avant de s'intéresser directement à la tension théorique entre le multiculturalisme et l'interculturalisme, mais surtout avant de proposer des fondements normatifs à l'interculturalisme québécois, il y a lieu de mieux comprendre comment s'est historiquement construit, en opposition au multiculturalisme canadien, un mode de gestion du vivre-ensemble propre au Québec qui sera éventuellement désigné par le terme «interculturalisme». Il faut donc nous prêter à une brève présentation des racines

sociohistoriques de l'ambivalence à l'égard du multiculturalisme qui s'est développée dans la société québécoise depuis la Révolution tranquille. Pour cette première étape de l'exposé, nous cherchons aussi du même coup à identifier, à cet égard, certaines similitudes historiques entre le nationalisme québécois et le nationalisme autochtone.

Il convient de noter d'emblée que nous ne faisons pas de distinction terminologique entre l'idée de nation et celle de peuple. Nous postulons plutôt que, s'il existe une différence sémantique entre ces deux termes, elle relèverait d'abord et avant tout de la perspective que l'on adopte, à savoir si on se réfère davantage à l'institution (auquel cas il s'agirait de la nation), ou alors à la population qui la compose (et donc à partir de la notion de peuple) (Seymour, 2017, p. 13). Par ailleurs, même si nous nous référons aux peuples et aux nations en eux-mêmes, il ne s'agit en aucun cas de réifier ces entités. Nous avons recours à une définition strictement institutionnelle du peuple (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 86). Il est aussi possible de le formuler selon la terminologie mieux connue proposée par Will Kymlicka. Nous considérons le peuple ou la nation comme correspondant à une culture sociétale, elle-même composée de deux dimensions : la structure de culture (la langue et les institutions de base de nature économique, sociale ou culturelle où est parlée cette langue, l'histoire des institutions) et le caractère de culture (coutumes, les croyances partagées, les valeurs et les finalités du groupe) (Kymlicka, 1989, p. 166-168).

1.2.1 Les racines de l'opposition au multiculturalisme

Les dynamiques et les tensions à l'œuvre de nos jours dans la société québécoise tant sur le plan de la gestion de la diversité que dans le rapport avec les communautés

autochtones doivent être étudiées à l'aulne des transformations qu'a subies le Canada dans les années 1960-1970. Pour l'historienne Valérie Lapointe-Gagnon, cette période est un moment charnière où des possibilités historiques de réformes constitutionnelles se sont ouvertes brièvement au Canada² (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 27). C'est, du moins, ainsi qu'a été vécue cette période tant par les acteurs clés du nationalisme québécois que par ceux du nationalisme autochtone. Dans un essai paru en 1970, Pierre Vadeboncoeur met justement en garde ses contemporains contre ce « point crucial » auquel faisait alors face la nation québécoise : à ses yeux, l'« immunité historique » qui l'avait protégée jusqu'alors de l'assimilation, en « déjou[ant] bizarrement les lois de l'histoire », ne serait plus d'aucun secours contre les nouvelles pressions que subirait ensuite le Québec à l'ère de la mondialisation (Vadeboncoeur, 2018, p. 24, 31, 69, 86). Cet essai de Vadeboncoeur est en partie une réponse aux discussions générées par la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (ci-après commission Laurendeau-Dunton) et à l'arrivée au pouvoir de son ami³ Pierre E. Trudeau qui définira, par le fait même, l'orientation multiculturaliste du Canada. Or, à la même année, s'organise aussi une vive

² Plusieurs facteurs sont à l'origine de l'ouverture et du foisonnement qui marquent les années 1960 au Canada. Pour le politologue James Bickerton, il s'agit en outre d'une décennie où l'identité canadienne cherche à se redéfinir dans le contexte de la vague mondiale de décolonisation et de la multiplication des mouvements de libération. À ceci s'ajoute le double rapport qu'entretenait, à l'époque, la société canadienne avec les États-Unis, caractérisé d'une part par le « débordement provoqué par le mouvement des droits civiques » et, d'autre part, par une volonté de préciser une véritable « canadianté » en réponse à l'influence économique et culturelle américaine. Toujours selon Bickerton, c'est cette conjonction de facteurs qui aura permis cette brève ouverture, de la part des politiciens fédéraux, à l'égard de potentielles réformes constitutionnelles en faveur du Québec. Cette fenêtre se refermera au moment de l'arrivée au pouvoir de Pierre Trudeau (Bickerton, 2007, p. 227-232).

³ À ce sujet, voir notamment leur correspondance qui a récemment été rassemblée et éditée (Trudeau et Vadeboncoeur, 2021).

opposition aux politiques de Trudeau concernant les nations autochtones. Ce mouvement, mieux connu sous le nom de « Red power », marque aussi le renouveau historique du nationalisme autochtone au Canada dans lequel s'inscrivent d'ailleurs toujours les enjeux actuels en matière de reconnaissance des droits autochtones (Lagace et James, 2019).

L'objectif de cette section est ultimement de mettre en évidence une certaine isomorphie qui existe, mais qui est rarement exploitée, entre ces deux trajectoires (québécoise et autochtone) au sein du Canada en ce qui a trait à la réticence qu'ils entretiennent à l'égard du discours multiculturaliste. Cela étant dit, cet examen ne prétend pas pour autant revenir sur tous les événements qui ont marqué l'histoire du rapport entre le Québec et le Canada pendant ces années, pas plus qu'il ne s'agit d'une description exhaustive de l'histoire du colonialisme canadien et des tensions entre les nations autochtones et le gouvernement fédéral. Il s'agit simplement de fournir un cadre d'analyse à partir duquel il nous sera ensuite possible de définir l'approche qu'est l'interculturalisme. Le but du découpage sociohistorique que nous proposons dans cette première section est en ce sens de fournir les quelques repères historiques que nous jugeons nécessaires pour réaliser un tel exercice⁴. Pour ce faire, il est d'une part question

⁴ En effet, tant la trajectoire de l'interculturalisme que celle du multiculturalisme auraient pu faire l'objet d'un examen plus détaillé de notre part. Notamment, la reconstruction historique que nous proposons ici demeure assez proche des préoccupations formulées par une forme particulière de nationalisme québécois. L'attitude à avoir par rapport au multiculturalisme canadien, de même que celle en lien avec les institutions canadiennes en général, a fait l'objet de plusieurs débats dans la société québécoise. Suivant la même logique, l'interculturalisme est loin d'y faire consensus. En laissant de côté ces différentes considérations, notre objectif dans ce premier chapitre n'est toutefois pas de caricaturer le contexte sociopolitique québécois, mais seulement d'insister sur les points de divergence philosophiques entre le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois. Notre objectif est de développer, à partir de certains éléments de

de la genèse de la conception québécoise de la gestion de la diversité à l'occasion de la commission Laurendeau-Dunton. D'autre part, il s'agit de revenir sur les évolutions qui marquent les politiques colonialistes canadiennes dès les années 1940 et qui culminent dans l'introduction en 1969 du Livre blanc par Jean Chrétien (alors ministre des Affaires autochtones et du Développement du Nord Canada sous Trudeau).

Le Canada moderne s'est principalement construit à partir de deux concepts dont l'histoire est intimement liée à celle de la commission Laurendeau-Dunton : le bilinguisme et le multiculturalisme (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 12). Nous reviendrons plus tard sur le cadre légal précis dans lequel s'incarneront éventuellement ces deux idées. Le principe du multiculturalisme aura non seulement une incidence légale, mais aussi une énorme fonction symbolique en tant qu'«agent unificateur de la nouvelle nation canadienne» (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 361). Or, le mandat de cette commission⁵, nommée selon ses deux coprésidents André Laurendeau et Arnold Davidson Dunton, visait notamment à déterminer «les mesures à prendre pour que la Confédération canadienne se développe d'après le principe de l'égalité entre les deux peuples qui l'ont fondée», du moins lors de son institution en 1963 (Corbeil, 2007, p. 102).

l'histoire récente du Québec, une grille d'analyse nous permettant de jeter ensuite un éclairage sur le débat conceptuel entre multiculturalisme et interculturalisme.

⁵ En plus de la commission Laurendeau-Dunton, il est aussi important de se rappeler l'importance qu'aura eue, durant cette même période, la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec de 1961 et la Commission d'enquête sur la situation de la langue française et sur les droits linguistiques au Québec de 1968.

Comment se fait-il alors que, au terme de cette commission, ce soit le principe du multiculturalisme qui a été extrait du rapport par Trudeau et non celui de biculturalisme ? D'autant plus que, dans leur *Rapport préliminaire* publié en 1965, les commissaires considéraient explicitement que « le *statu quo* [au Canada] n'était plus tenable » et qu'il faudrait donc apporter des modifications de nature constitutionnelle pour rétablir l'harmonie entre les deux peuples fondateurs (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 10-11). Si l'idée de biculturalisme a été mise de côté par Trudeau, c'est que ce dernier a interprété le rapport final de la commission en exploitant un désaccord idéologique opposant les commissaires lors de sa rédaction (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 303-307). D'une part, nous avions l'approche préconisée par Laurendeau lui-même, qui s'articulait autour du concept d'« equal partnership » et, conséquemment, autour de l'idée d'un Canada à la fois bilingue et biculturel. D'autre part, il y avait la conception multiculturaliste du Canada, telle que défendue par les commissaires Frank Scott et Jarosvla Rudnyckyj. C'est cette dernière qui sera ultimement récupérée par Trudeau, qui en fera même « un élément essentiel de son programme pour l'unité canadienne » (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 296-297). Cette vision du Canada comprend plus précisément deux éléments distincts : (1) une primauté des droits individuels sur les droits collectifs défendue par Scott et (2) une opposition au biculturalisme fondée sur l'importance démographique croissante des autres communautés ethnoculturelles composant la société canadienne, telle que formulée par Rudnyckyj (Dupuis, 2019, p. 19, 99-107 ; Lapointe-Gagnon, 2018, p. 266-296). Au lieu de chercher à accorder un statut particulier à la communauté francophone au sein de la fédération en vertu du principe des deux peuples fondateurs, l'approche multiculturaliste la conçoit plutôt seulement comme une des minorités au même titre que

l'ensemble des autres groupes minoritaires qui composent la mosaïque ethnoculturelle canadienne. Il s'agit de la conception dite « pluraliste, mais mononational[e] » du Canada (Bickerton, 2007, p. 222).

Cette approche priorisée par Trudeau dès le début des années 1970 aura aussi une influence notoire sur le développement, en parallèle, d'un modèle de gestion de la diversité propre au Québec. La déception qu'entraînera la commission Laurendeau-Dunton auprès des nationalistes québécois (voir notamment Vadeboncoeur, 2018, p. 96-97) nourrira d'abord surtout une vive opposition à l'égard de la « pratique du bilinguisme » au Québec (Corbeil, 2007, p. 86)⁶. Toutefois, cette problématique linguistique trahit déjà, selon nous, une tension encore plus fondamentale entre l'approche canadienne et celle du Québec en matière de gestion de la diversité. Selon l'analyse qu'en propose le linguiste Jean-Claude Corbeil, en priorisant les droits individuels, le multiculturalisme maintient une forme de « libre concurrence » des langues, dont le fondement repose en fin de compte seulement sur l'autonomie individuelle des locuteurs (Corbeil, 2007, p. 70). Or, l'approche québécoise s'inscrit rapidement en rupture avec les fondements normatifs individualistes du modèle canadien, en adoptant, dans les années 1970, la Charte de la langue française. Les nombreuses péripéties juridiques entourant la loi 101 dans les années 1980 illustrent bien cette tension entre les droits individuels et les droits collectifs qui s'est installée depuis au Québec. C'est cette même tension entre les droits individuels et les droits collectifs qui sera au

⁶ En effet, et ce jusqu'à l'adoption, en 1969, de la *Loi sur les langues officielles*, c'est seulement un bilinguisme *de facto*, induit indirectement par l'article 133 de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867 (ci-après AANB), qui protège la langue française de la force socioéconomique grandissante de l'anglais.

cœur des autres conflits entre le modèle québécois et le modèle canadien. Quelques nuances s'imposent toutefois afin d'éviter tout malentendu. Lorsque nous avançons que les fondements du multiculturalisme sont individualistes, en aucun cas prétendons-nous que le multiculturalisme, en tant que cadre normatif, ne vise qu'à répondre aux besoins des individus et qu'il ignore complètement les besoins des collectivités. Au contraire, et comme nous le verrons d'ailleurs au deuxième chapitre, le multiculturalisme est caractérisé par une volonté de prendre en considération les enjeux de natures identitaire, communautaire et culturelle, et ce, justement par opposition avec les formes plus classiques du libéralisme. Cette volonté de prendre en considération les besoins des groupes est clairement visible dans la Loi sur le multiculturalisme canadien⁷, qui reconnaît explicitement «l'existence de collectivités» (art. 3), et pas seulement d'individus. Il demeure toutefois une importante divergence philosophique entre l'approche québécoise et le multiculturalisme en ce qui concerne les dispositifs qui peuvent être légitimement employés pour répondre aux besoins des collectivités. Certes, le multiculturalisme canadien reconnaît l'existence et l'importance des groupes. Par contre, la valeur morale que ce modèle permet d'attribuer aux groupes reste dépendante de la valeur que ces groupes ont aux yeux des individus. Les groupes ne sont pas vus comme des sources, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, de réclamation morale valide. C'est en ce sens que le multiculturalisme demeure fidèle à l'individualisme moral, malgré sa volonté de répondre aux besoins communautaires des individus. Suivant cette logique, il deviendra clair, au fil de cette thèse, que c'est précisément sur ce point que l'interculturalisme prend ses distances par rapport au multiculturalisme : en reconnaissant à la fois l'individualisme moral et le collectivisme moral, l'interculturalisme est un cadre

⁷ Loi sur le multiculturalisme canadien (1985), L.R.C., ch. 24.

normatif qui permet de justifier, pour répondre aux besoins des groupes, des dispositifs institutionnels différents de ceux que permet de justifier le multiculturalisme. Dans ce premier chapitre, nous voyons déjà, entre autres dans le cas de la Charte de la langue française, comment l'approche québécoise s'est inscrite en faux avec le cadre institutionnel canadien en ce qui concerne les dispositifs à mettre en place pour protéger le français.

Une rupture philosophique semblable est d'ailleurs observable du côté des nations autochtones, notamment à l'occasion de l'introduction du Livre blanc. L'histoire du colonialisme canadien à l'égard des nations autochtones est à la fois plus complexe et plus ancienne que celle de son rapport avec la nation québécoise, mais il semble que ces deux trajectoires se soient brièvement rencontrées dans les années 1960, notamment autour d'une commune réticence à l'égard de la mise en place du multiculturalisme canadien. Suivant notre caractérisation, le Livre blanc du gouvernement Trudeau peut être vu comme une politique philosophiquement compatible avec le multiculturalisme, en ce qu'elle réaffirme une certaine primauté des droits individuels sur les droits collectifs. En éliminant le statut juridique distinct des Autochtones (c'est-à-dire celui d'Indien⁸, tel que prévu par la Loi sur les Indiens⁹ de 1876), on fait disparaître, du même coup, certains droits collectifs des communautés autochtones :

le gouvernement canadien souhaitait mettre un terme à la distinction entre les Autochtones et les autres Canadiens en abrogeant la loi sur les Indiens et en faisant primer les droits des

⁸ Dans le cadre de cette thèse, nous n'utilisons le terme « Indien » qu'en référence au statut défini par la loi 1876. Rappelons par ailleurs que ce terme hautement connoté n'est plus d'usage en français.

⁹ *Lois sur les Indiens* (1985), L.R.C., ch. I-5.

individus sur les droits collectifs. [...] [Les Autochtones] ont considéré cette perte de droits collectifs comme une autre facette de l'assimilation et expriment leur position par le biais du Livre Rouge [...]. Ce dernier a reconnu que le statut d'Indien, malgré ses désavantages, constitue une assise essentielle au maintien de l'identité culturelle (Desbiens et Hirt, 2012, p. 33).

Il convient aussi de rappeler que l'introduction du Livre blanc par Jean Chrétien est une réponse aux recommandations de la commission Hawthorn-Tremblay, instituée en 1964, et qui avait pour mandat d'étudier la condition des Autochtones au Canada depuis les modifications apportées en 1951 à la Loi sur les Indiens. Dans leur rapport, les commissaires proposent notamment une refonte du statut d'Indien à partir de l'idée d'un « citoyen plus », c'est-à-dire en accordant un statut spécial aux citoyens issus des communautés autochtones, et ce, en reconnaissant constitutionnellement les droits ancestraux en plus de protéger les droits issus de traités (Leslie, 2002, p. 26-27). Or, c'est justement en vertu d'une primauté des droits individuels sur les droits collectifs que cette idée de « citoyen plus » est rejetée par le gouvernement Trudeau. Celui-ci adoptera une autre approche : celle de l'abolition complète de toute distinction entre les Indiens et le reste de la population canadienne. La proposition du Livre blanc sera finalement un échec et la Loi sur les Indiens sera maintenue telle quelle.

Les choses vont toutefois changer un peu plus tard, à l'occasion du rapatriement de la constitution, en ce qui concerne les nations autochtones, car l'article 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982¹⁰ reconnaît les droits ancestraux et les droits issus des traités. Là encore, nous reviendrons plus tard sur les développements majeurs qu'entraînera, dans

¹⁰ *Loi de 1982 sur le Canada* (1982), R-U., c. 11.

les années 1980, le rapatriement de la constitution tant pour le Québec que pour les nations autochtones. Ce qu'il y a toutefois lieu de garder en tête à cette étape de l'exposé, c'est que les années 1960 auront été une décennie de déceptions pour le Québec et pour les nations autochtones. Notre survol historique nous permet déjà de comprendre les modalités de la fragilité nationale qui afflige tant les nations autochtones que la nation québécoise. Ce même survol historique suggère aussi que la mise en place de prérogatives collectives puisse être vue comme remède à cette commune fragilité. L'orientation multiculturaliste empruntée par le gouvernement de Pierre E. Trudeau, en consacrant la primauté aux droits individuels sur la société canadienne, nourrira une aversion à l'égard du multiculturalisme qui représente encore aujourd'hui un clivage important du paysage politique du Canada.

Trois nuances s'imposent toutefois ici.

Premièrement, si le multiculturalisme suppose une certaine primauté des droits individuels sur les droits collectifs, ceci ne veut pas pour autant dire que le multiculturalisme s'apparente à une conception classiquement et rigidelement individualiste du libéralisme. Comme nous l'avons déjà dit, le multiculturalisme, autant en tant que cadre normatif qu'en tant que politique publique au Canada, reconnaît une saillance éthique aux besoins communautaires des individus et parvient ainsi à répondre à certaines des préoccupations exprimées par des collectivités. Cela dit, le multiculturalisme ne souscrit pas pour autant au collectivisme moral. Il s'agit d'une dimension qui sera plus précisément abordée dans le deuxième chapitre, mais on peut déjà remarquer que, en cas de conflit de droits, la primauté est accordée, dans une perspective multiculturaliste, aux droits individuels, puisque l'individu demeure la seule

source de réclamation morale valide. Les besoins des collectivités ne sont pris en charge que dans la mesure où ils sont liés à des préoccupations exprimées par des individus. Comme nous l'avons vu, cette tendance est notamment manifeste dans le cas de la Charte de la langue française.

Deuxièmement, il convient d'opérer une distinction entre ce qui est le propre du cadre institutionnel canadien et ce qui relève du multiculturalisme en tant que tel. Le multiculturalisme, en tant que cadre normatif, aura certainement profondément influencé la configuration des institutions canadiennes. Ceci s'explique notamment par l'importance de l'héritage laissé par Pierre E. Trudeau sur le cadre constitutionnel du Canada. Cela dit, les paramètres du cadre constitutionnel sont tout de même le fruit d'une histoire à la fois beaucoup plus ancienne et beaucoup plus complexe que celle du multiculturalisme. Ce faisant, plusieurs paramètres des institutions canadiennes échappent au pouvoir explicatif de l'heuristique que nous utilisons dans cette thèse. La distinction entre interculturalisme et multiculturalisme permet certainement de mettre en évidence plusieurs des points de tension qui marquent le contexte sociopolitique canadien, mais elle ne permet pas de tout expliquer. Il faut donc garder en tête qu'il s'agit ultimement d'une heuristique, dont le seul objectif est de mettre en évidence la fécondité philosophique du contre-modèle québécois lorsque vient le temps de répondre aux besoins propres aux minorités nationales que sont la nation québécoise et les nations autochtones.

Il faut aussi ajouter une troisième nuance au portrait que nous venons tout juste de dresser. Il y a certainement une convergence historique et conceptuelle entre la trajectoire du nationalisme québécois et celle du nationalisme autochtone, notamment sur le plan du

clivage entre droits individuels et les revendications collectives. Il va toutefois sans dire que les intérêts de la société québécoise ont été trop souvent poursuivis au détriment de ceux des nations autochtones sur son territoire, ou à tout le moins dans une complète indifférence à leur égard, comme nous le verrons d'ailleurs plus loin dans ce chapitre. En fait, certains suggèrent même que l'angoisse identitaire des Québécois aurait induit, à certains moments de l'histoire québécoise (comme au moment de la crise d'Oka), une plus grande fermeture à l'égard de certaines revendications territoriales autochtones (voir notamment Hudon, 1994). Dans son roman graphique portant justement sur les relations entre Québécois allochtones et Autochtones du Québec, Emmanuelle Dufour rapporte notamment les propos de l'Innu Jacques Kurtness qui illustrent bien cette indifférence québécoise à l'égard des nations autochtones :

[c]e qui nous frappait, c'était le fait que les Québécois se sentaient minoritaires en Amérique du Nord, mais ne se voyaient pas comme majoritaires par rapport à nous [les nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec] (Dufour, 2021, planche 69).

Pour parvenir à un modèle qui évite cet écueil, notre point de départ dans cette thèse est donc justement le suivant : la perception de l'incomplétude du multiculturalisme canadien s'est construite d'une manière analogue pour les nations autochtones et pour la nation québécoise.

1.2.2 L'approche québécoise : du biculturalisme de Laurendeau à l'interculturalisme de Bouchard

Mettons de côté pour l'instant les enjeux touchant directement aux nations autochtones afin de nous concentrer d'abord sur l'arrière-plan actuel du discours interculturel au Québec. Le clivage que nous avons mis en lumière à partir des tractations au sein de la commission Laurendeau-Dunton peut nous servir de fil d'Ariane pour comprendre de quelle manière a évolué le discours sur la gestion de la diversité au Québec depuis les années 1960. Plus précisément, la conception pluraliste-mononationale du Canada, véhiculée par l'approche multiculturaliste, comporte deux points de tension avec les préoccupations de la société québécoise, soit (1) la primauté accordée aux droits individuels et (2) le fait de considérer la minorité francophone au même titre que les autres communautés ethnoculturelles. Cette posture, qui correspond à l'orientation proposée par Scott et Rudnykyj au sein de la commission Laurendeau-Dunton, représente encore, à ce jour, parmi les principales lignes de rupture qui distinguent le contre-modèle québécois du modèle canadien. En ce sens, nous avons vu que le modèle québécois a eu tendance à être plus sensible aux droits collectifs. À partir de ce cadre d'analyse, cette section de la thèse se propose de revenir sur l'histoire plus récente du Québec afin de comprendre la genèse du projet interculturel de Bouchard. Plus précisément, il s'agit de voir comment l'avènement de la « crise des accommodements » au Québec aura réactivé l'opposition latente à la conception Scott-Rudnykyj du vivre-ensemble canadien.

Une précision terminologique s'impose toutefois ici. Jusqu'à présent, nous avons montré que l'introduction du terme « multiculturalisme » dans le paysage politique

canadien coïncide historiquement avec la mise en place de l'orientation multiculturaliste en elle-même par Trudeau. Même si s'est développée, dès les années 1970, une approche distincte et proprement québécoise en réponse à ce modèle, l'utilisation du terme « interculturelisme » pour désigner ce modèle québécois est beaucoup plus récente. À ce sujet, il convient de se référer aux travaux de Guillaume Lamy et de Félix Mathieu qui ont retracé la genèse de ce terme dans l'espace public québécois. À partir d'une revue des journaux de l'Assemblée nationale depuis les années 1960, ceux-ci parviennent à une histoire en quatre temps de l'interculturalisme au Québec¹¹. Selon leurs analyses, dès la fin des années 1960, des organismes communautaires montréalais avaient déjà parfois recours à l'épithète « interculturel ». Le terme « interculturelisme » lui-même, qui verra peu à peu le jour dans les documents administratifs dans les années 1980, ne sera toutefois véritablement défini formellement et popularisé¹² que dans la foulée de la

¹¹ Ce regard sur l'histoire de l'interculturalisme vient notamment nuancer l'histoire de ce terme qu'en font, entre autres, ceux qui s'opposent à l'idée d'une véritable distinction conceptuelle et normative entre interculturelisme et multiculturalisme, comme Fethi Mansouri et Tariq Modood (2021, p. 3).

¹² Il est toutefois important de rappeler que l'interculturalisme a aussi été popularisé et défini en tant que politique d'intégration, qui vise « à promouvoir les contacts, le dialogue et les rapprochements entre les citoyens de toutes les origines », en stimulant « le sentiment d'appartenance à une identité commune inclusive », ce qui en ferait un modèle qui vise l'intégration sans être « assimilationniste » (Maclure, 2016, p. 250-251, p. 261). Comme nous l'avons dit précédemment, dans le cadre de cette thèse, nous avons choisi de laisser de côté les questions liées aux enjeux de l'intégration des nouveaux arrivants, pour concentrer notre attention sur la prise en charge du collectivisme moral qui sous-tend l'approche interculturelisme en matière d'intégration, et qui permet de distinguer normativement ce modèle du multiculturalisme. Cela dit, ces considérations permettent tout de même d'insister ici sur un élément important de l'interculturalisme. Le type d'intégration que promeut l'interculturalisme suppose une prise de distance par rapport à toute forme de « nationalisme culturel ». Or, cette distinction est particulièrement importante compte tenu des tendances assimilationnistes du contre-modèle québécois en matière d'intégration des nouveaux arrivants. À cet égard, Maclure rappelle avec raison la mise en place du modèle de la « convergence culturelle » au Québec pendant les années 1970. Ce modèle, qui s'opposait explicitement au multiculturalisme, concevait

« crise des accommodements » (Lamy et Mathieu, 2020). Gérard Bouchard et Charles Taylor en font d'ailleurs explicitement état dans leur rapport :

[la notion d'interculturalisme] aujourd'hui très répandue n'a jamais reçu de définition formelle et officielle à laquelle on puisse aisément se référer – même si ses principaux éléments constitutifs ont été mis en place depuis longtemps [...]. Elle est apparue pour la première fois, semble-t-il, en 1985 dans deux textes (un document du gouvernement fédéral et un article de revue) qui attestent qu'elle était en usage dans la langue des fonctionnaires québécois. Pour les années antérieures à 1985, les seules mentions que nous ayons pu repérer viennent de l'Europe (documents du Conseil de l'Europe et du gouvernement belge en 1981) (Bouchard et Taylor, 2008, p. 118).

Ladite « crise des accommodements » renvoie au malaise qu'ont suscité certains accommodements raisonnables dans la société québécoise au tournant des années 2000 et qui culminera dans la mise en place, en 2007, de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (ci-après commission Bouchard-Taylor). Le début de cette « crise » survient plus précisément lorsque l'étudiant Multani, issu de la communauté sikhe, s'est opposé en 2002 à l'interdiction de porter son kirpan à l'école, imposée par sa commission scolaire sous prétexte que cette pratique violait l'article 5 du code de vie qui interdit le port d'armes. C'est la cause *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*¹³. Cette cause est venue relancer, au Québec,

l'intégration comme une « assimilation des nouveaux arrivants à une culture majoritaire » (*Ibid.*, p. 260-261). Les fondements normatifs de l'interculturalisme lorsqu'ils sont dûment compris, comme nous le verrons, ne peuvent servir à justifier de telles politiques assimilationnistes.

¹³ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6. Il est important de noter ici que nous ne nous prêtons pas à une analyse de cet arrêt dans cette thèse. Elle n'est évoquée que comme élément déclencheur de la « crise des accommodements », mais il y aurait encore

le débat entourant le multiculturalisme, car la gestion des accommodements religieux touche indirectement à la question du rapport entre droits collectifs et droits individuels. Autrement dit, cet épisode a relancé la question de savoir s'il était possible de limiter des droits individuels au nom d'un intérêt collectif, en l'occurrence le principe de laïcité. La notion d'«interculturalisme» est intervenue dans ce débat pour désigner une posture mitoyenne, à mi-chemin entre l'approche canadienne du multiculturalisme, strictement axée sur la protection des droits individuels, et une approche de laïcité stricte à la française, qui viendrait complètement limiter les droits individuels au nom du principe de laïcité.

C'est en quelque sorte à cette « crise des accommodements » que chercheront ensuite à répondre successivement les lois et les projets de loi suivants : celui de la ministre libérale Kathleen Weil en 2011¹⁴, le projet de Charte des valeurs du Parti Québécois en 2013¹⁵, la Loi n°62 du gouvernement de Philippe Couillard¹⁶ et la Loi sur la

beaucoup à dire sur cet arrêt. À ce sujet, voir nos travaux menés conjointement avec Michel Seymour (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018, p. 235-240).

¹⁴ Projet de loi n°94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, 1^{re} session, 39^e législature, Québec, 2010.

¹⁵ Projet de loi n°60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{re} session, 40^e législature, Québec, 2013.

¹⁶ Loi n°62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*, 1^{re} session, 41^e législature, Québec, 2017.

laïcité de l'État adoptée en 2019 par le premier gouvernement formé par la Coalition avenir Québec¹⁷ (ci-après CAQ).

Pour mieux saisir la teneur et les origines de cet épisode de l'histoire québécoise, il faut toutefois faire un pas en arrière, et revenir d'abord sur les fondements juridiques des accommodements religieux au Canada. Ce dispositif est le fruit de la convergence entre deux courants, théoriquement distincts, de l'histoire jurisprudentielle canadienne qui remonte aux années 1980. D'une part, nous avons l'obligation d'accommodement découlant de la conception canadienne du droit à l'égalité et, d'autre part, la tradition jurisprudentielle canadienne en matière de liberté religieuse. On se réfère généralement, en tant que point de départ de la jurisprudence canadienne en matière de liberté religieuse, à l'arrêt *Big M Drug Mart*¹⁸ rendu en avril 1985. En décembre de la même année, la Cour suprême sera aussi amenée à se prononcer, dans le cadre de l'arrêt *Simpsons-Sears*¹⁹, sur un cas de discrimination portant sur une pratique religieuse. L'importance que revêt ce dernier arrêt ne concerne pas tant l'évolution du droit à la

¹⁷ Loi n°21, *Loi sur la laïcité de l'État*, 1^{re} session, 42^e législature, Québec, 2019.

¹⁸ *R. c. Big M Drug Mart Ltd*, [1985] 1 R.C.S. 295. Une entreprise a été accusée de s'être livrée à la vente de marchandises le dimanche, contrevenant ainsi à la Loi fédérale sur l'observance du dimanche. Dans le cadre de ce procès, la Cour suprême invalidera finalement cette dernière loi. Il s'agit d'un moment historique de la jurisprudence canadienne en matière de droits religieux, car cet arrêt reconnaît, pour la toute première fois, que l'État canadien « ne doi[t] pas faire d'un précepte ou d'une pratique propre à une religion donnée – même celle de la majorité – une norme contraignante pour tous les citoyens » (Maclure et Taylor, 2010, p. 64).

¹⁹ *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536. Cette cause oppose une employée d'un magasin de vente au détail à son employeur. Ce dernier exigeait de l'appelante qu'elle travaille parfois le vendredi soir et le samedi. Or, celle-ci adhère à l'église adventiste du septième jour qui prescrit l'observance stricte du sabbat. Le respect de son horaire de travail entraîne donc en conflit avec ses croyances religieuses. La Cour suprême reconnaît que cette situation impliquait une « discrimination par suite d'un effet préjudiciable » à son égard (*cf.* par. 12).

religion au Canada, mais plutôt l'« obligation » d'accommodement qu'il introduit dans le droit canadien en reconnaissant l'obligation pour une entreprise de prendre des mesures pour éviter « la discrimination » induite par « l'effet préjudiciable » de l'horaire de travail sur la liberté de religion de l'un de ses employés :

[d]ans le cas de la discrimination par suite d'un effet préjudiciable, l'employeur a l'obligation de prendre des mesures raisonnables pour s'entendre à moins que cela ne cause une contrainte excessive à l'exploitation de son entreprise²⁰.

Une autre construction juridique importante est introduite dans la jurisprudence canadienne par cet arrêt : celle de la « contrainte excessive ». Un accommodement est dit « obligatoire » pourvu que celui-ci « ne cause [pas] une contrainte excessive ». Autrement dit, il faut que cet accommodement soit raisonnable. L'évaluation de la raisonabilité d'un accommodement, par le biais de l'idée de « contrainte excessive », sera précisée à l'aide de quatre critères introduits dans un arrêt subséquent²¹ :

- (i) en vertu du coût financier ;
- (ii) lorsqu'on porte atteinte à une convention collective ou au moral personnel ;
- (iii) en fonction du niveau d'interchangeabilité des effectifs et des installations ;
- (iv) pour des raisons de sécurité.

Il est toutefois important d'insister ici plus rigoureusement sur la distinction conceptuelle, que nous avons précédemment introduite, entre l'obligation d'accommodement en soi et l'évolution du droit à la religion, même si ces deux trajectoires jurisprudentielles ont

²⁰ Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears, [1985] 2 R.C.S. 536.

²¹ Central Alberta Dairy Pool c. Alberta (Commission des droits de la personne), [1990] 2 R.C.S. 48.

sensiblement le même point de départ et qu'elles ont évolué, du même coup, conjointement. En fait, l'obligation d'accommodement, en tant que « conséquence naturelle du droit à l'égalité », implique une « application potentielle de ce concept à l'ensemble des motifs de discrimination interdits par la loi²² » (Bosset, 2007). Au Québec, cette extension de l'obligation d'accommodement s'est notamment traduite par une obligation de tenir compte des personnes handicapées²³.

Le droit à la religion, quant à lui porté par la complexité et la diversité des demandes d'accommodements qui se présenteront à la suite de l'arrêt *Simpsons-Sears*, subira aussi ses propres transformations au gré des quelques cas qui se rendront en Cour suprême. Il convient d'ailleurs d'en souligner un en particulier : le critère « croyance sincère » a été établi en 2004 dans l'arrêt *Amselem*²⁴ comme outil pour évaluer la légitimité d'une demande d'accommodement. Il y aurait beaucoup à dire sur les implications à la fois normatives et conceptuelles que ce critère aura sur l'approche multiculturaliste canadienne. Ce qu'il faut toutefois retenir dans le cadre de cette thèse, c'est qu'il s'agit ultimement d'un critère strictement subjectif. La subjectivité de ce critère, en plus de la multiplication des demandes d'accommodements au tournant des

²² Pour une liste plus complète de ces motifs potentiels, il est possible de se référer à l'article 10 de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne : « Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'identité ou l'expression de genre, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap. Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit. »

²³ Voir, par exemple, *Morel c. Corporation de Saint-Sylvestre*, [1987], D.L.Q. 391.

²⁴ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 S.C.R. 551, 2004 SCC 47.

années 2000, aura d'ailleurs pour effet de générer, dans la société québécoise, le sentiment que les demandes d'accommodements sont traitées de manière « arbitraire » (il est cependant possible de montrer que ce sentiment est tout à fait infondé d'un point de vue juridique²⁵) de même que l'impression que la tradition jurisprudentielle canadienne accorde une primauté à la liberté de religion sur les autres droits fondamentaux dans la résolution des conflits de normes impliquant une croyance religieuse. L'idée d'une « hiérarchie des droits » dans le système canadien sera d'ailleurs défendue par certains juristes, notamment Louis-Philippe Lampron et Jean-François Gaudreault-Desbiens (Gaudreault-Desbiens, 2007 ; Lampron, 2012).

Dans les faits, plusieurs cas d'accommodements ont été très mal reçus dans la société québécoise. Le cas de l'étudiant Multani aura ainsi été l'élément déclencheur d'une profonde controverse entourant la gestion de la diversité religieuse, qui est, en outre, toujours non résolue de nos jours. Force est toutefois de constater que, au centre de cette controverse, se situe encore la même réticence que la société québécoise entretenait déjà, près de trente-cinq ans plus tôt, à l'égard de la conception Scott-Rudnykyj du vivre-ensemble canadien adoptée par Pierre Trudeau. L'approche « subjectiviste »²⁶ empruntée

²⁵ Sur cette question, voir les travaux de la juriste Anne Iavarone-Turcotte (Iavarone-Turcotte, 2017).

²⁶ Le critère de « croyance sincère » introduit par l'arrêt Amselem a tout de même trouvé certaines limites objectives dans son application, notamment dans une récente cause, entendue par la Cour supérieure du Québec, qui opposait une adepte du *pastafarisme* à la Société de l'assurance automobile du Québec (ci-après SAAQ). Plus précisément, ce litige découle du fait que la SAAQ ait refusé que la demanderesse porte un chapeau de pirate sur sa photographie de permis de conduire. Or, même si la demanderesse prétendait avoir une « une croyance sincère qu'elle doit porter l'attirail de pirate », la Cour supérieure du Québec a tout de même conclu que, puisque « le *Church of the Flying Spaghetti Monster* est un mouvement social qui permet à ceux qui y adhèrent de questionner, bien que de façon particulièrement loufoque, certains des

par la jurisprudence canadienne en matière de liberté religieuse trahirait indirectement, aux yeux de l'opinion publique québécoise, une absence de distinction entre les revendications strictement religieuses et celles de nature culturelle (Gaudreault-Desbiens, 2007, p. 264-265). La « crise des accommodements » est en ce sens venue souffler sur les braises de l'aversion québécoise à l'égard du multiculturalisme, et ce, compte tenu d'une association logique qui s'est installée peu à peu dans l'opinion publique québécoise :

- (1) considérant que la pérennité du peuple québécois n'est pas garantie dans le contexte nord-américain notamment caractérisé par la pression socioéconomique exercée par l'anglais ;
- (2) que la jurisprudence canadienne induirait une « hiérarchie des droits » accordant une primauté du droit à la religion sur les autres droits fondamentaux ;
- (3) que la tendance « subjectiviste » du droit canadien en matière de liberté religieuse est vue comme ne parvenant pas à distinguer les revendications foncièrement religieuses de celles qui sont de nature culturelle ;
- (4) il s'en suit que la question des accommodements religieux est venue réactiver l'inquiétude identitaire²⁷ du peuple québécois.

C'est en quelque sorte en réponse à cette inquiétude que s'inscrivent les travaux de Bouchard sur l'interculturalisme. C'est ce qui explique aussi que l'interculturalisme ait

éléments qui constituent l'assise de plusieurs religions », cette cause « ne soul[evait] aucune réelle question de charte ». Voir *Narayana c. Société de l'assurance automobile du Québec*, [2015] QCCS 4636.

²⁷ Il est important d'être extrêmement prudent ici, car cette inquiétude identitaire a parfois aussi nourri une propension islamophobe dans le contexte des débats entourant la gestion de la diversité religieuse. Dans le cadre de cette thèse, nous prenons en considération cette inquiétude identitaire, mais seulement dans la mesure où elle s'inscrit en continuité avec la réflexion identitaire du peuple québécois en tant que minorité nationale au sein du Canada.

été introduit dans le débat public à partir de la question de la diversité religieuse. Ce que notre analyse des racines sociohistoriques du modèle intercommunitariste dans ce chapitre révèle donc est que le manque de considération à l'égard des nations autochtones dans la formulation de ce modèle est purement accidentel. Bouchard admet d'ailleurs lui-même, dans son plus récent livre, que l'élargissement du champ d'application de l'intercommunitarisme aux enjeux liés à l'autodétermination des nations autochtones est la suite logique de l'évolution du modèle québécois (Bouchard, 2019b, p. 309). Cette thèse doctorale vise en ce sens à élargir le champ d'application de l'intercommunitarisme en lui donnant des fondements normatifs clairs, ce qui nous permettra de sortir de ce cadre restreint dans lequel il a été initialement conçu.

Par ailleurs, nous avons vu que, si l'approche canadienne multiculturaliste en matière de gestion de la diversité religieuse ne parvient pas à répondre pleinement aux préoccupations du peuple québécois, c'est que celle-ci demeure fidèle à l'individualisme moral. Nous avons déjà insisté à plusieurs reprises sur cette idée, mais il est possible de mieux l'étayer en analysant un peu plus finement les fondements normatifs de la notion d'accommodements raisonnables. Ce type de dispositif puise sa légitimité philosophique dans les mesures de protection individuelle qu'il faut admettre pour faire face à un paternalisme étatique et qui découle donc des principes fondamentaux du libéralisme. Cécile Laborde, dans son ouvrage *Liberalism's Religion*, montre d'ailleurs très bien comment les demandes d'exemptions individuelles invoquant un motif religieux font partie d'une catégorie spéciale d'engagements qui doivent être protégés au sein de toute société libérale, c'est-à-dire ceux qui compromettent directement l'intégrité morale d'un individu (« integrity-protecting commitments ») (Laborde, 2017, p. 203, notre traduction).

Autrement dit, il s'agit de reconnaître que, pour un citoyen religieux, l'impossibilité de se conformer aux exigences performatives d'une foi religieuse compromettrait directement son intégrité personnelle et morale. C'est sur cette base qu'il devient nécessaire de penser une obligation d'accommodement pour des motifs religieux pour les partisans d'une approche libérale individualiste comme celle de Laborde. Il s'agit là d'une intuition à laquelle nous souscrivons nous aussi, à savoir la nécessité de protéger l'intégrité morale des citoyens religieux. Ceci dit, la posture interculturelle (telle que nous la schématisons dans cette thèse) suppose que ce type de protection individuelle doit aussi être mise en équilibre avec des droits collectifs accordés au peuple québécois. Ceci est d'ailleurs l'une des principales conclusions normatives auxquelles est parvenu Bouchard dans sa réflexion sur l'interculturalisme.

Dans le débat public et philosophique entourant la « crise des accommodements », la fidélité à l'individualisme moral à l'œuvre dans le multiculturalisme canadien s'observe notamment dans la position défendue par Jocelyn Maclure et Charles Taylor. Leur conception de la laïcité accorde en effet une primauté aux droits individuels et correspond ainsi au cadre normatif multiculturaliste et à la conception Scott-Rudnykyj du vivre-ensemble au Canada qu'il suppose. Plus précisément, la version Maclure-Taylor du principe de laïcité se décline en deux mesures institutionnelles (la neutralité de l'État et son indépendance par rapport aux pouvoirs religieux) et deux finalités (la liberté de conscience et l'égalité des citoyens) (Maclure et Taylor, 2010, p. 30). Or, cette définition « suppose la subordination des mesures institutionnelles de laïcité par rapport aux droits individuels » (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 260-262). C'est surtout cette stricte subordination aux droits individuels qui est remise en question par l'interculturalisme.

Nous avons en effet vu que la société québécoise cultive, depuis le début des années 1970, sa propre approche en matière de gestion de la diversité, et ce, tout en développant une certaine réticence à l'égard du multiculturalisme. Il faut ainsi voir la « crise des accommodements » comme s'inscrivant indirectement dans cette même trajectoire. La notion d'« accommodement raisonnable », appliquée à des questions de nature religieuse, semble en effet avoir été perçue au Québec comme une incarnation du modèle multiculturaliste canadien. En effet, des études statistiques menées sur l'ensemble des citoyens canadiens suggèrent même, à cet égard, que la conception du libéralisme qui a cours au Québec serait différente de celle dans le reste du Canada (Turgeon et coll., 2019). En ce sens, les tensions qu'a générées la question de la gestion de la diversité religieuse au Québec ne s'expliqueraient pas seulement par une prévalence des sentiments xénophobes, mais surtout par une rupture entre la conception québécoise et la conception canadienne du vivre-ensemble. C'est d'ailleurs essentiellement ce diagnostic que pose Bouchard dans son livre *L'interculturalisme : un point de vue québécois* (2012), qu'il publie cinq ans après la création de la commission portant sur les accommodements religieux qu'il a coprésidée. À ses yeux, même si la communauté d'accueil du Québec doit aménager son vivre-ensemble de manière à protéger le droit de ses minorités, elle n'en demeure pas moins elle-même une minorité à l'échelle du pays, ce qui l'autorise à prendre aussi des mesures pour protéger son identité contre la culture anglophone majoritaire du Canada. C'est en ce sens que le modèle interculturel serait, à ses yeux, plus adapté aux particularités sociales et historiques du Québec que ne l'est le multiculturalisme. Bouchard a, par ailleurs, plus rigoureusement étayé, dans *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, l'idée selon laquelle la formation de la culture

nationale québécoise « dans un contexte permanent d'adversités et de dépendances » aurait induit un sentiment de fragilité nationale structurant, aujourd'hui encore, l'approche québécoise en matière de gestion de la diversité (Bouchard, 2001, p. 81). Plus précisément, et toujours selon lui, la conception québécoise du vivre-ensemble prend la forme d'un « modèle de pluralisme culturel » qui protège la culture québécoise au sein de la fédération, et ce, tout en « gardant à l'esprit le potentiel oppressant d'une majorité envers les minorités » (Bouchard, 2012, p. 113). Selon cette approche, c'est bien entendu la langue française qui est vue comme jouant le rôle de socle dans la construction d'une cohésion au sein de la société québécoise.

Il faut cependant insister ici sur un autre aspect des travaux de Bouchard : ceux-ci visent ultimement à décrire et à systématiser l'approche qui s'était naturellement et progressivement développée au Québec depuis le début des années 1970. Il est en ce sens parfois difficile de catégoriser ses analyses, car elles se situent souvent à mi-chemin entre le discours descriptif du sociologue et le discours prescriptif de l'intellectuel public. Autrement dit, tantôt nous avons affaire à une description empirique et sociologique de la conception québécoise du vivre-ensemble, tandis qu'à d'autres endroits, il semble que son propos glisse vers le discours normatif. Une de nos préoccupations dans cette thèse est en ce sens de justement mieux tracer la différence entre ce qui relève d'une caractérisation du modèle québécois tel qu'il s'est développé historiquement et ce qui concerne la réflexion normative sur les fondements théoriques de cette approche. Dans le cadre de ce premier chapitre, notre propos porte surtout sur la description du contexte empirique dans lequel s'inscrit notre réflexion normative par la suite.

Il est aussi important de revenir sur un autre aspect de l'approche de Bouchard : ce dernier ne caractérise pas seulement l'interculturalisme comme une réponse au multiculturalisme canadien, mais comme une « formule mitoyenne » à mi-chemin entre l'approche multiculturaliste et une autre conception du vivre-ensemble qui a été importée dans le débat québécois via la France, c'est-à-dire l'approche républicaine « jacobine ». Plus précisément, ladite conception républicaine « jacobine »²⁸ du vivre-ensemble a été introduite dans le débat public au Québec via les défenseurs d'une laïcité stricte « à la française ». Pour bien comprendre en quoi consiste cet autre pôle du débat public québécois, il y a lieu de présenter brièvement l'approche française en matière de gestion de la diversité religieuse. Même si la « dissociation institutionnelle » complète entre la religion et l'État remonte, en France, à l'adoption de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État (Baubérot, 2000, p. 78)²⁹, il est important de savoir que le discours entourant la laïcité en France s'est grandement radicalisé depuis la fin des années 1980, notamment à la suite de l'incident du collège de Creil, en 1989, où trois étudiantes ont été expulsées pour avoir refusé de retirer leur foulard musulman. Sans entrer dans les détails de l'histoire de la laïcité en France, rappelons néanmoins ici que le rapport de la commission Stasi, rendu en 2003, y a consacré le principe de l'« effacement de la différence » comme condition nécessaire « à l'intégration et à la cohésion sociale » (Maclure et Taylor, 2010, p. 44). Ce principe représente la pierre angulaire de la laïcité

²⁸ Nous parlons bel et bien ici d'un républicanisme que l'on peut qualifier « jacobin », car il s'agit d'un modèle qui, comme nous le verrons, « tient a priori pour suspecte toutes les manifestations de la différence, toute forme de pluralisme et de particularité » (Spitz, 2004, p. 112). À ce sujet, voir notamment le quatrième chapitre du livre *La nation pluraliste* (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 121-162).

²⁹ À propos de l'histoire de la laïcité en France, voir les autres travaux de Jean Baubérot et de Micheline Milot (Baubérot, 2018 ; Baubérot et Milot, 2011).

stricte à la française. Cette version dopée du républicanisme français s’est ensuite traduite par certaines politiques publiques hautement médiatisées, notamment la loi du 15 mars 2004³⁰ et la loi du 11 octobre 2010³¹, qui interdisent respectivement le port de signes religieux à l’école et la dissimulation du visage dans l’espace public.

Bien sûr, et pour être tout à fait juste, il faut quand même dire que le cadre juridique « strict » de la laïcité en France comporte plusieurs exceptions, notamment le fait que les anciens concordats soient encore en application dans certaines régions de France et qu’il y ait en plus différents modèles de laïcité en vigueur dans les DROM-COM (c’est-à-dire les départements et régions d’outre-mer et les collectivités d’outre-mer) (à ce sujet, voir Koussens, 2015). Cela dit, il n’en demeure pas moins qu’une lecture caricaturale de ce modèle a été importée non seulement dans le débat public au Québec, mais aussi à l’échelle de l’Union européenne. On assiste d’ailleurs à une propagation de cette conception républicaine « jacobine » de la laïcité : en 2019, par exemple, une politique de laïcité stricte a d’abord été adoptée dans le Canton de Genève en Suisse³², puis au Québec³³, pour ne nommer que ces deux cas. À cet égard, il convient de rappeler deux arrêts importants, qui auront contribué à la diffusion internationale des principes du républicanisme « jacobin » en matière de gestion de la diversité. Premièrement, il y a eu l’arrêt *Ebrahimian c. France*³⁴ (ci-après : l’arrêt *Ebrahimian*) rendu en 2015 par la Cour européenne des droits de l’homme (CEDH), portant sur le cas du licenciement d’une

³⁰ Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

³¹ Loi n°2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l’espace public.

³² Loi sur la laïcité de l’État (LLE) ; A 2 75, le 09.03.2019.

³³ Loi n°21, *Loi sur la laïcité de l’État*, 1^{re} session, 42^e législature, Québec, 2019.

³⁴ *Ebrahimian c. France*, no 64846/11, § 64, CEDH 2015.

agente de la fonction publique hospitalière qui avait refusé de retirer son foulard musulman. La CEDH a conclu que ce congédiement ne constituait pas une violation de l'article 9 de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, contrairement à ce que la requérante alléguait. Deuxièmement, il y a aussi le jugement *Samira Achbita c. G4S Secure Solutions*³⁵ de la Cour de justice de l'Union européenne (CJUE) d'avril 2017, où a été reconnu le droit, pour les employeurs, d'imposer des tenues vestimentaires et d'interdire les signes religieux. Il y aurait encore beaucoup à dire sur le modèle français, mais ces considérations nous éloigneraient trop du propos de ce chapitre. Il y a seulement lieu de retenir ici que le débat public au Québec, depuis la « crise des accommodements », est tiraillé entre ces deux influences : celle du multiculturalisme canadien et celle du républicanisme « jacobin » que représente la laïcité à la française.

En réponse au *statu quo* auquel est associé, dans le débat public québécois, le multiculturalisme canadien, le modèle d'inspiration française est parfois présenté comme une façon de répondre à l'inquiétude identitaire des Québécois. Or, la laïcité stricte à la française est aussi critiquée pour ses effets liberticides pour les minorités issues de l'immigration. Cette tension est d'ailleurs bien visible dans les médias. Pensons, par exemple, au « Manifeste pour un Québec pluraliste », faisant la promotion d'un modèle de laïcité « ouverte », et à la « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité », souscrivant plutôt à une conception « stricte » de la laïcité, qui se sont succédé en février et mars 2010 dans le journal *Le Devoir*. L'interculturalisme, tel que décrit par Bouchard dans son

³⁵ *Samira Achbita c. G4S Secure Solutions NV*, C-157/15, § 10, CJUE 2017.

ouvrage de 2012, vise ainsi à incarner une voie intermédiaire entre ces deux postures diamétralement opposées.

En présentant l'interculturalisme à partir du passage du modèle de Laurendeau à celui de Bouchard, nous avons cherché à montrer, dans cette section, pourquoi l'histoire de l'interculturalisme québécois était intimement liée à la question du rapport entre la nation québécoise et le modèle canadien. Le survol historique que nous avons proposé jusqu'à présent demeure toutefois incomplet. D'une part, comme il s'agit d'une reconstruction historique ayant ultimement pour but de mettre en évidence les points de divergence philosophiques entre le contre-modèle québécois, désormais communément désigné par le terme « interculturalisme », et le cadre normatif qu'est le multiculturalisme canadien, certains éléments d'analyse ont dû être laissés de côté par soucis de concision. En revanche, l'heuristique que nous avons développée ne prétend pas non plus expliquer l'ensemble des paramètres du contexte sociopolitique canadien, mais vise surtout à mettre en évidence la spécificité philosophique du contre-modèle québécois. D'autre part, il nous reste encore à situer la trajectoire du contre-modèle québécois par rapport aux préoccupations des nations autochtones.

1.3 La question autochtone au Québec

Un des principaux paramètres de la société québécoise qui ont été négligés, compte tenu des contingences historiques de l'opposition québécoise à l'égard du multiculturalisme, jusqu'à présent dans la construction du modèle de l'interculturalisme est celui des nations autochtones. On retrouve pourtant, au Québec, onze nations autochtones (les Abénakis, les Anishinabegs, les Atikamekw, les Eeyous, les Wendats, les Innus, les Malécites, les

Micmacs, les Mohawks, les Naskapis et les Inuit) réparties en 55 communautés et villages. Dès le départ, dans les années 1960, ces nations ont été exclues des consultations de la commission Laurendeau-Dunton (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 188-189), et n'ont d'ailleurs jamais véritablement eu voix au chapitre depuis.

Les travaux de l'historien Denys Delâge (Delâge, 1991, 2009), et plus particulièrement ceux qu'il a menés récemment avec Jean-Philippe Warren (Delâge et Warren, 2017), semblent cependant montrer que la verticalité du régime monarchique français a été un peu plus favorable en ce qui a trait à la protection des modes de vie traditionnels autochtones que l'horizontalité des rapports sociaux sous le régime britannique libéral :

[e]n réalité, malgré la montée de l'absolutisme royal, des rapports de réciprocité liaient le sujet à son roi. [...] [Ceci] reproduis[it] ce faisant les relations d'alliance entre classes qui s'enracinaient dans le terreau de l'Ancien régime. [...] Alors que, pour des raisons en partie culturelles et en partie économiques et géostratégiques, les autochtones de la Nouvelle-France avaient pu conserver leur ancien mode de vie, il leur fut de plus en plus difficile de résister au resserrement de l'idéologie libérale au XIX^e siècle (Delâge et Warren, 2017, p. 410-411).

Toutefois, si on peut observer une telle tendance aux XVII^e et XVIII^e siècles, ce n'est plus du tout le cas au cours du XX^e siècle où la quête d'autodétermination de la nation québécoise se traduira par une entreprise de recolonisation des nations autochtones sur son territoire.

Il faut distinguer ici deux niveaux dans notre analyse. Il y a, d'une part, l'histoire du nationalisme au Québec et, d'autre part, la constitution de l'approche qu'est l'interculturalisme québécois. Comme nous allons le montrer dans l'ensemble de la thèse, si l'histoire du modèle de l'interculturalisme québécois est intimement liée à la quête d'autodétermination de la nation québécoise, le peu de considération accordée, jusqu'à très récemment, aux nations autochtones par ce modèle n'en demeure pas moins purement contingent. Ce n'est pas parce que la quête d'autodétermination québécoise s'est historiquement effectuée au détriment des nations autochtones sur son territoire qu'il n'est pas possible de penser les choses autrement et de développer une approche qui rend compatibles ces différents nationalismes. En fait, en clarifiant les fondements normatifs de l'interculturalisme, nous entendons plutôt montrer, dans cette thèse, qu'il s'agit même d'un modèle tout indiqué pour répondre aux particularités empiriques qui caractérisent la nation québécoise et les nations autochtones en ce qu'elles sont toutes des nations fragiles au sein du Canada.

Pour entrevoir un tel élargissement du champ d'application de l'interculturalisme, il faut revenir sur certains points de convergence initiaux entre la nation québécoise et ses nations autochtones en ce qui a trait à leur rapport au multiculturalisme canadien. Nous l'avons déjà dit : l'ambivalence entretenue par les Québécois à l'égard de l'orientation Scott-Rudnykyj n'est pas sans rappeler celle qu'a suscitée le Livre blanc de 1969. Dans chacun des deux cas, même si «[à] première vue, cela semble une politique progressiste », ce sont des orientations qui ne reconnaissent pas du tout, en fin de compte, de statut particulier des peuples autochtones et du peuple québécois au Canada (Rodon, 2019, p. 54). De manière générale, et en ce qui a trait aux nations autochtones,

l'ouverture à la diversité culturelle marquée par la mise en place officielle d'une politique multiculturaliste au Canada dans les années 1970 demeure en complète rupture avec la « logique d'autonomisation » souhaitée par les mouvements nationalistes autochtones³⁶. Toutefois, et c'est là que le bât blesse, la réponse du Québec envers le multiculturalisme, en s'étant principalement construite autour de sa propre lutte pour sa souveraineté politique et territoriale, a conséquemment entraîné une forme particulièrement agressive de colonialisme. Cette section du chapitre se propose de revenir, premièrement, sur les nombreuses facettes de ce colonialisme québécois de la Révolution tranquille et, deuxièmement, sur les plus récents points de convergence qui montrent la voie pour une potentielle redéfinition optimiste de la relation entre l'État québécois et les nations autochtones sur son territoire.

1.3.1 L'autodétermination des nations autochtones et québécoise

L'éveil politique des Québécois lors de la Révolution tranquille s'est en effet malheureusement fait au détriment de l'autonomie des nations autochtones vivant sur le territoire du Québec. Ceci explique sans doute, en grande partie, que la quête d'autodétermination de la nation québécoise ait généré certaines réticences de la part des peuples autochtones, et ce, encore très récemment. En guise d'exemple, le 26 mai 2021, la motion du Bloc québécois — visant à reconnaître qu'« en vertu de l'article 45³⁷ de la Loi constitutionnelle de 1982 », le Québec dispose « de la compétence exclusive pour modifier leurs constitutions respectives », et que la Chambre des communes reconnaisse

³⁶ Pour des exemples de cette tension, voir : « Rapport final de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics » (Rapport Viens), 2019, p. 84-85.

³⁷ « Sous réserve de l'article 41, une législature a compétence exclusive pour modifier la constitution de sa province. »

du même coup « que les Québécoises et les Québécois forment une nation » et que « le français est la seule langue officielle du Québec » — s’est vue refuser le consentement unanime. Cette motion avait été proposée en appui à l’article 159³⁸ du projet de loi n° 96³⁹ visant à réformer la Charte de la langue française, lui-même alors fraîchement déposé à l’Assemblée nationale par Simon Jolin-Barrette du gouvernement de la CAQ. Si l’adoption unanime de la motion bloquiste n’a pas fonctionné, c’est parce que la députée autochtone Jody Wilson-Raybold s’y est opposée. À noter que celle-ci siégeait alors comme députée indépendante, mais qu’elle avait anciennement occupé des postes de ministre lors du premier mandat du gouvernement libéral de Justin Trudeau avant sa démission dans la foulée de l’affaire SNC-Lavalin. Cette opposition de Jody Wilson-Raybold est loin d’être anodine. On peut y voir notamment une opposition semblable à celle du député manitobain Elijah Harper, en 1990, qui avait refusé la prolongation du débat portant sur l’Accord du lac Meech (sur ce thème, voir Rocher, 2020, p. 216-218). Cette opposition semble être le symptôme d’un angle mort persistant dans l’approche du Québec en matière d’autodétermination. L’article 159 du projet de loi n° 96 était certes une tentative louable d’opérationnaliser le droit à l’autodétermination de la nation québécoise⁴⁰, mais il s’agissait encore néanmoins d’une mise en application de ce droit

³⁸ « 159. La Loi constitutionnelle de 1867 (30-31 Vict., ch. 3 (R.-U.); 1982, ch. 11 (R.-U.)) est modifiée par l’insertion, après l’article 90, de ce qui suit : [...] 90Q.1. Les Québécoises et les Québécois forment une nation. 90Q.2. Le français est la seule langue officielle du Québec. Il est aussi la langue commune de la nation québécoise ».

³⁹ Projet de loi n°96, *Loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français*, 1^{ère} session, 42^{ième} législature, 2021, Québec.

⁴⁰ La stratégie de la CAQ avait été notamment inspirée des travaux des constitutionnalistes Hubert Cauchon et Patrick Taillon, qui avaient proposé cette approche, et selon qui une telle « modification unilatérale de la

qui fait fi du droit à l'autodétermination des nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec. C'est ce qu'a fait valoir, entre autres, le grand chef mohawk Serge Otsi Simon de Kanesatake dans une vidéo mise en ligne le 7 juin 2020 (Saint-Arnaud, 2021). Comme l'un des objectifs de cette thèse est justement d'intégrer le point de vue autochtone au projet politique interculturaliste, et d'ainsi corriger cet angle mort dans l'approche québécoise en matière d'autodétermination interne, il est essentiel de répertorier en amont de notre réflexion les nombreuses pierres d'achoppement auxquelles s'est historiquement butée la société québécoise en ce qui a trait aux nations autochtones. Pour ce faire, cette section se propose de revenir sur les principaux contextes dans lesquels ces deux nationalismes minoritaires (le nationalisme québécois et le nationalisme autochtone) sont entrés en conflit depuis les années 1960 : (1) les relations avec le gouvernement fédéral ; (2) la protection de l'environnement ; (3) les revendications territoriales et (4) les enjeux linguistiques.

(1) Les relations avec le gouvernement fédéral

Pour illustrer de quelle manière la volonté du Québec de redéfinir son rapport de force avec le gouvernement fédéral a généré des tensions entre le gouvernement québécois et les nations autochtones, nous nous appuierons notamment sur le cas paradigmatique du traitement accordé aux Inuit du Nunavik⁴¹ par le gouvernement québécois.

loi suprême du Canada [...] exprimerait de façon pédagogique au reste du Canada la vision du Québec sur l'exercice de ses pouvoirs et de ses fonctions constitutionnelles » (Cauchon et Taillon, 2020, p. 306).

⁴¹ Anciennement appelé Terre de Rupert, le district de l'Ungava des Territoires du Nord-Ouest a été cédé au Québec en 1912 (par le biais de la *Loi concernant l'agrandissement du territoire de la province de Québec par l'annexion de l'Ungava*) (Frenette, 2013). Ce territoire a été alors rebaptisé « Nouveau-Québec » avant de devenir finalement le Nunavik en 1986.

Au moment de la Révolution tranquille, la volonté de réaffirmer la souveraineté politique de la société québécoise s'est accompagnée d'un regain d'intérêt pour l'Arctique québécois au sein du gouvernement de Jean Lesage. Ceci a abouti, entre autres, à la fondation en 1963 de la Direction générale du Nouveau-Québec (DGNQ). Ce nouvel enthousiasme du gouvernement québécois a toutefois été mal reçu par les communautés autochtones habitant le Nord-du-Québec. L'ancien négociateur inuit de la Convention de la Baie-James et du Nord Canada (CBJNQ), Zebedee Nungak, a rapporté une manifestation éloquente de cette réticence à l'égard des fonctionnaires québécois : en parlant de l'acronyme « DGNQ », il était courant, chez les Inuit, d'avoir plutôt recours au slogan « *Don't Go Near Quebec* » (Nungak, 2019, p. 24). En dépit de son caractère humoristique, cette anecdote témoigne néanmoins très bien des effets collatéraux de la Révolution tranquille sur les nations autochtones : la question de l'administration des communautés autochtones s'est retrouvée au centre d'un bras de fer entre le gouvernement du Québec et le gouvernement fédéral. Ceci s'est alors traduit par un « dédoublement [...] des services gouvernementaux » où les « habitants du Nunavik étaient empêtrés dans la suradministration des deux ordres de gouvernement, sans toutefois être directement représentés ni au provincial ni au fédéral » (Nungak, 2019, p. 29). Nungak souligne d'ailleurs l'ironie de ce zèle du gouvernement québécois à l'égard des Inuit, compte tenu de l'indifférence avec laquelle ce même gouvernement les avait traités avant les années 1960 (Nungak, 2019, p. 36-37). Lors de la Grande Dépression des années 1930, par exemple, le gouvernement québécois avait notamment eu recours à la Cour suprême⁴² afin de se soustraire à toute obligation financière à leur

⁴² Voir *Re Eskimos*, [1939] S.C.R. 104.

égard, et ce, en invoquant l'article 91(24) des Actes de l'Amérique du Nord britannique (AANB)⁴³.

Nous pouvons aussi inclure dans cette catégorie de mesures coloniales québécoises le cas des pensionnats autochtones et la question plus générale du traitement accordé aux enfants autochtones du Québec. L'histoire des pensionnats autochtones au Québec remonte aux années 1940 et à la mise en place de l'éducation obligatoire⁴⁴ par le premier ministre libéral Adélard Godbout. Le dernier pensionnat indien au Québec ne fermera ses portes qu'en 1991⁴⁵. Comme a notamment permis de mettre en lumière la Commission de vérité et réconciliation (CVR), les conséquences délétères des séjours dans les pensionnats autochtones, marqués par de multiples abus commis à l'égard des pensionnaires, sont profondes et persistantes (Niezen et Gadoua, 2014). À ceci se sont ajoutés les effets assimilateurs pour les enfants autochtones pris en charge par le système de protection de la jeunesse en vertu de la Loi sur la protection de la jeunesse⁴⁶, qui a été adoptée en 1979. Plus précisément, en ne reconnaissant pas la pratique autochtone de

⁴³ « Article 91 : [...] il est par la présente déclaré que (nonobstant toute disposition contraire énoncée dans la présente loi) l'autorité législative exclusive du parlement du Canada s'étend à toutes les matières tombant dans les catégories de sujets ci-dessous énumérés, savoir : [...] Alinéa 24. Les Indiens et les terres réservées pour les Indiens. » Voir *Loi constitutionnelle de 1867* (1867), 30 & 31 Vict.

⁴⁴ *Loi concernant la fréquentation scolaire obligatoire*, S.Q. 1943, c. 13.

⁴⁵ À ce sujet, voir aussi : « Rapport final de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics » (Rapport Viens), 2019, p. 57-63.

⁴⁶ *Loi sur la protection de la jeunesse*, L.R.Q. 1977, c. 20. À noter toutefois que la législation canadienne entourant la protection de la jeunesse est actuellement en plein évolution. Voir notamment le projet de loi C-92 (*Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*) qui a été déposé à la Chambre des communes en avril 2019.

l'adoption coutumière⁴⁷, le système québécois a généré une surreprésentation des enfants autochtones pris en charge par la Direction de la protection de la jeunesse (ci-après : DPJ) (un enfant autochtone était jusqu'à cinq fois plus susceptible de l'être) (Guay et Grammond, 2012, p. 74), et ce, étant donné les enjeux liés à la reconnaissance des formes traditionnelles de la parentalité autochtone (Otis, 2013).

Il convient ainsi de retenir que, en tentant de mettre en œuvre le projet politique d'être « Maîtres chez nous » par le biais d'une refonte de ses institutions provinciales, le gouvernement du Québec a lancé du même coup une entreprise de recolonisation de l'Arctique québécois.

(2) La protection de l'environnement

Le dossier de la protection de l'environnement est central à notre thèse. Nous avons consacré l'entièreté du cinquième chapitre à une application du modèle interculturel à cet enjeu. Nous y verrons notamment que les principes qui, dans l'interculturalisme, nous permettent de repenser la gestion de la diversité sont aussi utiles pour revoir les modalités du rapport au territoire. Sans toutefois empiéter sur le contenu de ce cinquième chapitre, il y a quelques remarques que nous devons d'emblée de faire dès cette étape de l'exposé.

D'entrée de jeu, il faut garder en tête que la relation entre les nations autochtones et l'environnementalisme doit être abordée avec beaucoup de finesse et de nuances si on

⁴⁷ L'adoption coutumière est depuis peu reconnue et autorisée par le Code civil du Québec : voir Loi n°113, *Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communication de renseignements*, Première session, 41^{ième} législature, 2016, Québec.

veut éviter d'essentialiser l'identité autochtone⁴⁸. Cela étant dit, il y est tout de même possible de noter certaines tendances dans les tensions survenues historiquement entre ces nations et le gouvernement québécois en matière de protection de l'environnement. À cet égard toutefois, le cas du Québec n'est, à vrai dire, pas très différent de celui du reste du Canada et des autres États issus de la colonisation européenne : les positions défendues par plusieurs nations autochtones en matière de protection environnementale divergent substantiellement de celles des instances coloniales (Desbiens et Hirt, 2012, p. 35-38). En fait, ce type de tensions entre le rapport avec la nature des colons européens et celui des nations autochtones est un thème important qu'on retrouve dans plusieurs écrits nationalistes autochtones. Par exemple, Jack D. Forbes, qui est l'une des figures de proue du « Native American Movement » fondé dans le cadre de la lutte pour les droits civiques aux États-Unis des années 1960, décrit même l'attitude européenne à l'égard de la nature comme l'un des fondements philosophiques du colonialisme dans son célèbre essai *Colombus and other Cannibals* paru en 1979 :

l'«écologie» et la «sensibilité environnementale» sont nées au sein des peuples autochtones en tant que partie intégrante de leur « religion », qui, du même coup, était une forme de vie caractérisée par un profond respect pour le caractère sacré de tous les êtres vivants. [...] [Christophe Colomb] a découvert un peuple qui pratiquait un mode de vie radicalement différent de celui en Europe. [...] Partout, les Européens ont introduit des

⁴⁸ Autrement dit, il faut résister à la tentation de prêter *a priori* aux nations autochtones un certain type de discours environnementaliste. Même s'il y a souvent eu, dans le passé, une convergence entre les intérêts défendus par les militants environnementalistes et ceux poursuivis par les communautés autochtones, il n'y a pas pour autant de consensus au sein des nations autochtones à propos des enjeux environnementaux. C'est donc la raison pour laquelle nous tentons, dans le cadre de cette thèse, d'éviter toute forme d'essentialisation d'une « identité autochtone », et ce, en évitant le plus possible d'attribuer par défaut aux nations autochtones une certaine attitude en matière de protection environnementale.

tueries inimaginables, de la destruction, de l'exploitation et de l'avidité (Forbes, 2008, p. 19-24, notre traduction).

Dans ce passage, l'importance de la question du rapport à la nature dans le nationalisme autochtone est manifeste. Sans surprise, cet aspect s'est aussi retrouvé au cœur de frictions avec le nationalisme québécois. C'est justement dans le cadre d'une querelle entourant la prévention du déclin de la population de saumons que se produira un des incidents les plus dramatiques découlant de la tension entre le nationalisme autochtone et la quête d'autodétermination de la nation québécoise : c'est-à-dire le raid de 1981 à Restigouche sous le gouvernement de René Lévesque⁴⁹. Dans cet épisode, le modèle québécois de protection environnementale est allé à l'encontre des pratiques traditionnelles des Micmacs, les deux groupes s'accusant d'ailleurs mutuellement de surexploiter les ressources de saumons. Il faut toutefois savoir que le contexte légal au Québec a grandement changé depuis cet incident. Non seulement les droits autochtones au niveau de la chasse et de la pêche de subsistance sont désormais protégés, mais il y a désormais une plus grande ouverture à l'égard des « connaissances écologiques traditionnelles » (ci-après TEK, suivant l'expression « traditional ecological knowledge », couramment employée dans les écrits savants portant sur le sujet) de la part des gouvernements (Desbiens et Hirt, 2012, p. 37).

⁴⁹ Il convient de se référer, à ce sujet, à l'excellent documentaire *Les événements de Restigouche* réalisé par Alanis Obomsawin. En juin 1981, la Sûreté du Québec effectue une intervention dans la communauté micmaque de Restigouche pour faire respecter des règlements liés à la pêche de saumon. La violence de cette intervention marquera profondément l'imaginaire des nations autochtones du Canada (Obomsawin, 1984).

Une reconnaissance officielle des TEK a d'ailleurs été inscrite dans la législation canadienne lors de l'adoption en 2002, par le gouvernement fédéral, de la Loi sur les espèces en péril⁵⁰, qui prévoit : (i) la mise en place du Conseil autochtone national sur les espèces en péril dont le mandat est de « conseiller le ministre » et de « fournir des recommandations » (art. 8.1) et (ii) une prise en considération des « connaissances traditionnelles autochtones » visant à « favorise[r] leur application sur une plus grande échelle », et ce, « avec l'accord des dépositaires de ces connaissances » (art. 10.2) (Turcotte et coll., 2021). Il faut aussi souligner au passage deux arrêts importants de la Cour suprême⁵¹, l'arrêt Haïda et l'arrêt Taku River, rendus tous deux en 2004 et qui consacrent désormais l'obligation de consultation que les gouvernements provinciaux et fédéraux ont à l'égard des communautés autochtones⁵². À ces deux arrêts, de même qu'à la loi fédérale de 2002, s'ajoute, au Québec, la Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier⁵³, adoptée en 2010, qui reconnaît aussi une obligation de la part du ministre des Ressources naturelles d'effectuer une consultation « distincte » auprès des communautés autochtones, et ce, afin de s'assurer que « [l]a prise en compte des intérêts, des valeurs et des besoins des communautés autochtones présentes sur les territoires forestiers fa[sse] partie intégrante de l'aménagement durable des forêts » (art. 6-8). En

⁵⁰ *Loi sur les espèces en péril* (2002), L.C. 2002, ch. 29.

⁵¹ Voir *Nation Haïda c. C.-B. (Ministère des Forêts)*, [2004] 3 R.C.S. 511 (ci-après arrêt Haïda) et *Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet)*, [2004] 3 R.C.S. 550 (ci-après arrêt Taku River).

⁵² Nous reviendrons en détail sur l'importance historique de ces arrêts dans les prochains chapitres de cette thèse, notamment en ce qui concerne la reconnaissance de droits collectifs pour les nations autochtones. Cela dit, pour l'instant, il s'agit simplement de présenter les grandes lignes de l'évolution du cadre juridique encadrant la consultation des nations autochtones en ce qui a trait aux enjeux environnementaux.

⁵³ Loi n°57, *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier*, 1^{re} session, 39^e législature, Québec, 2010.

dépité de ces gains notoires sur le plan législatif, l'obligation de consultation semble n'avoir toutefois été appliquée, jusqu'à présent du moins, que comme pure formalité, de telle sorte que les consultations ont dans les faits été menées sans aucune prise en considération réelle des points de vue et des préoccupations exprimés par les nations autochtones consultées. À cet effet, il convient de rappeler la décision rendue en août 2018 par la Cour d'appel fédérale dans le dossier du projet d'agrandissement du pipeline de Trans Mountain⁵⁴. Il est aussi important de souligner que le gouvernement canadien a finalement accepté de signer, en 2016, la *Déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones* (ci-après DNUDPA), après s'y être opposé plusieurs années (avec les États-Unis, l'Australie et la Nouvelle-Zélande). Cela dit, la DNUDPA a dû attendre quelques années de plus avant d'être formellement incorporée au corpus juridique canadien. En premier, le projet de loi C-262 de Roméo Saganash, alors député du Nouveau Parti démocratique, qui visait justement cette incorporation de la DNUDPA, est mort au feuillet en 2019. Le deuxième gouvernement de Justin Trudeau tentera à nouveau de réaliser cette incorporation en 2020 avec son projet de loi C-15 (pour une analyse comparative des deux projets de loi, voir Seymour, 2021a). Ledit projet de loi C-15 a finalement réussi à obtenir l'approbation du Sénat le 16 juin 2021. Même si cette volonté de la part du gouvernement fédéral d'incorporer la DNUDPA au corpus juridique canadien représente un pas dans la bonne direction, les choses se corsent lorsque vient le temps ensuite d'interpréter et d'opérationnaliser les droits que cette déclaration vise à

⁵⁴ Tsleil-Waututh Nation c. Canada (Procureur général), [2018] CAF 153. Dans cette décision, la Cour d'appel fédérale a invalidé le décret autorisant l'expansion du pipeline de la compagnie Trans Mountain étant donné que l'Office national de l'énergie (ci-après ONÉ) n'aurait pas rempli correctement « son obligation de consulter les peuples autochtones » (par. 4).

protéger. Dans le cinquième chapitre de cette thèse, nous allons nous intéresser plus précisément au cas du consentement préalable, libre et éclairé (ci-après CPLE) protégé en vertu des articles 19⁵⁵ et 32⁵⁶ de la DNUDPA, et pour lequel il existe plusieurs interprétations. Nous allons notamment voir que l'interprétation édulcorée de cette notion, qui rend moins exigeante l'obligation de consulter les nations autochtones (et qui est conséquemment aussi celle jusqu'à présent retenue par le gouvernement canadien), trahit une absence de véritable prise en considération des droits collectifs des nations autochtones. Toujours dans le cinquième chapitre, nous allons montrer comment les conflits d'interprétation de la notion de CPLE peuvent être analysés à l'aune du débat entre interculturelisme et multiculturalisme. En fin de compte, nous verrons que le cadre normatif qu'est l'interculturelisme mène à une interprétation plus musclée du CPLE des nations autochtones que celle mise de l'avant par le gouvernement fédéral.

En plus des questions liées spécifiquement à l'obligation de consultation des nations autochtones, la multiplication des effets du réchauffement climatique a aussi donné lieu à une tout autre classe de revendications autochtones centrées sur la protection des conditions de possibilités climatiques de certains modes de vie traditionnels. La militante environnementaliste Sheila Watt-Cloutier, originaire du Nunavik, a d'ailleurs

⁵⁵ « Les États se concertent et coopèrent de bonne foi avec les peuples autochtones intéressés — par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives — avant d'adopter et d'appliquer des mesures législatives ou administratives susceptibles de concerner les peuples autochtones, afin d'obtenir leur consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause. »

⁵⁶ Surtout dans le paragraphe 2 : « [L]es États consultent les peuples autochtones concernés et coopèrent avec eux de bonne foi par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement, donné librement et en connaissance de cause, avant l'approbation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres ou territoires et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation des ressources minérales, hydriques ou autres. »

bien montré la nature multidimensionnelle de cette problématique pour les nations autochtones dans son livre *Le droit au froid* (Écosociété, 2019). Non seulement les changements environnementaux entraînent-ils une dévalorisation des savoirs traditionnels causée par la disparition du milieu de vie associé aux climats plus froids, mais les communautés autochtones de l'Arctique canadien sont aussi plus durement touchées que les autres communautés au Québec par l'«effet sauterelle»⁵⁷ qui génère une «bioaccumulation» et une «bioamplification» des «polluants organiques résistants» (ci-après POP) dans la chaîne alimentaire des Inuit (Watt-Cloutier, 2019, p. 22-27, 160-165).

En somme, la dimension environnementale du rapport avec les nations autochtones comporte plusieurs facettes importantes avec lesquelles nous devons absolument composer : les enjeux liés à la consultation, la reconnaissance des TEK, l'effet du réchauffement climatique sur la pérennité des modes de vie traditionnels et l'accumulation de POP dans les écosystèmes de l'Arctique canadien. Nous proposons quelques pistes de solution à ces enjeux dans le cinquième chapitre de cette thèse.

(3) Les revendications territoriales

⁵⁷ En termes plus simples, l'«effet sauterelle» (ou «grasshopper effect») est le processus par lequel certains polluants, notamment ceux produits par l'industrie agroalimentaire, dont fait notamment partie le dichlorodiphényltrichloroéthane (mieux connu sous le nom DDT), se retrouvent en forte concentration dans les écosystèmes des régions polaires et dans les zones en haute altitude par le biais de cycles répétés d'évaporation et de condensation (voir Poland, Riddle et Zeeb, 2003, p. 375). Ces mêmes contaminants sont du même coup introduits dans la chaîne alimentaire et ensuite stockés dans les tissus adipeux des animaux qui composent l'essentiel de la «palette alimentaire relativement réduite» des communautés autochtones nordiques (Watt-Cloutier, 2019, p. 161-162).

Le territoire occupe une place fondamentale dans le rapport au monde des peuples autochtones (à ce sujet, voir Burkhart, 2019). La question de la souveraineté territoriale occupe aussi une place importante de notre réflexion dans cette thèse. Elle sera abordée en détail dans le quatrième chapitre. De la reconnaissance d'un « intérêt autochtone sur le territoire » dans la Proclamation royale de 1763 jusqu'à la négociation de traités modernes, et ce, en passant de nombreuses évolutions de nature jurisprudentielle (Rodon, 2019, p. 149-169), les revendications territoriales sont demeurées un des principaux moteurs de « la longue marche de la décolonisation », autant au Québec qu'au Canada (Desbiens et Hirt, 2012, p. 31). Notons toutefois d'entrée de jeu que la quête d'autodétermination québécoise n'avait pas nécessairement à se réaliser au détriment des revendications territoriales des nations autochtones. En effet, dans le rapport de la Commission d'étude sur l'intégrité du territoire du Québec, créée en 1966 et dirigée par Henri Dorion, plusieurs propositions prometteuses avaient été explorées en lien avec l'épineuse question de la souveraineté territoriale des nations autochtones : (i) le transfert de la compétence autochtone du gouvernement fédéral au gouvernement provincial ; (ii) une reconnaissance de titres de propriété pour les nations autochtones ; (iii) l'élection du député autochtone à l'Assemblée nationale et (iv) l'élargissement des prérogatives des réserves (Dorion et Lacasse, 2011, p. 17, cité dans le Rapport Viens, p. 71). Cela dit, ces recommandations ont été finalement ignorées par le politique et la voie empruntée par les gouvernements québécois aura plutôt été celle du refus et de l'opposition à l'égard des revendications territoriales autochtones.

Un des moments forts de cette confrontation au sujet du territoire aura été celui de la construction des grands barrages hydroélectriques et principalement celui de la Baie-

James, comme en témoignent deux décisions importantes qui ont été rendues à cette époque et qui sont directement liées à la question du territoire. La première est l'arrêt Calder⁵⁸ qui a jeté, en janvier 1973, les bases de la reconnaissance du titre autochtone sur les territoires canadiens. La seconde est celle du juge de la Cour supérieure du Québec, Albert Malouf, qui a ordonné, le 22 novembre de la même année, l'arrêt du chantier notamment sur la base du respect des droits territoriaux des Eeyous⁵⁹. Les grands chantiers hydroélectriques sont ainsi à la fois des héritages glorieux de la Révolution tranquille et des cicatrices laissées par les visées colonisatrices qui ont caractérisé cette même époque. Pour décrire ce phénomène, la dramaturge Christine Beaulieu utilise la métaphore du « syndrome du castor » dans sa pièce *J'aime hydro* : c'est-à-dire cette obsession presque malade pour la construction de barrages au Québec et sa profonde intrication avec l'histoire de son nationalisme (Beaulieu, 2019). Il semble malheureusement qu'on ait eu souvent affaire à un castor aux tendances colonisatrices.

Quoi qu'il en soit, ce n'est que beaucoup plus tard, soit dans les années 1990, qu'il y aura une véritable évolution dans la posture québécoise en lien avec les revendications territoriales autochtones. Ce changement de paradigme a notamment été induit par l'histoire jurisprudentielle, notamment par l'arrêt Sparrow⁶⁰, de même que l'arrêt Sioui au Québec, tous deux rendus en 1990, et qui ont reconnu des droits territoriaux pour les nations autochtones. Autrement, il faudra attendre la « Paix des Braves », signée en 2002, pour voir s'établir un véritable rapport de nation à nation entre

⁵⁸ Calder et coll. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique, [1973] R.C.S. 313.

⁵⁹ À ce sujet, voir : « Rapport final de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics » (Rapport Viens), 2019, p. 80.

⁶⁰ R. c. Sparrow, [1990] 1 R.C.S. 1075.

le Québec et les nations autochtones en lien avec des enjeux territoriaux. Nous y reviendrons.

(4) Les enjeux linguistiques

Le patrimoine linguistique autochtone du Québec est composé de onze langues, classées selon trois familles linguistiques : les langues iroquoiennes (le mohawk et le huron-wendat) ; les langues algonquiennes (l'atikamekw, l'algonquin, l'abénakis, le cri, l'innu, le micmac, le naskapi et le malécite) et les langues eskaléoutes (l'inuktitut) (Drapeau, 2011, p. 7). Au Canada, comme dans l'ensemble des États issus de la colonisation européenne d'ailleurs, les langues ancestrales autochtones subissent les effets d'une tendance naturelle à l'assimilation linguistique par les langues majoritaires.

La linguiste Lynn Drapeau identifie plus précisément quatre facteurs du contexte sociolinguistique canadien qui compromettent ainsi la pérennité de ses langues autochtones : (1) le « bassin restreint » de locuteurs potentiels ; (2) la tradition essentiellement orale de ces langues ; (3) le bilinguisme généré par le statut minoritaire de ces langues (autrement dit, les locuteurs des langues ancestrales doivent nécessairement apprendre aussi une des deux langues majoritaires du Canada) et (4) la « diglossie généralisée » découlant du fait que l'usage des langues autochtones soit souvent réservé aux situations informelles alors que la langue majoritaire est, à l'inverse, employée dans tous les contextes formels (Drapeau, 2011, p. 9-11). Cela étant dit, et comme le soulignent Aurélie Huot et Jimena Terraza, respectivement anthropologue et linguiste, le contexte québécois est tout de même un peu plus favorable aux langues autochtones que ne l'est celui du reste du Canada, et ce, pour deux principales raisons. D'une part, « la

présence de deux langues dominantes, le français et l'anglais, au lieu d'une seule (l'anglais ailleurs au Canada), réduit l'effet de l'influence linguistique externe » et, d'autre part, « la défense du français a pris de telles proportions [au Québec] qu'elle a légitimé le débat sur la langue comme symbole identitaire à défendre » (Huot et Terraza, 2011, p. 22).

Malgré cette plus grande sensibilité à l'égard de la question de l'assimilation linguistique découlant du contexte sociolinguistique propre au Québec, la question de la langue demeure tout de même un potentiel point de friction entre le nationalisme québécois et le nationalisme autochtone. Cela dit, on remarque tout de même plusieurs d'initiatives visant à promouvoir les langues ancestrales au sein des communautés autochtones, comme par l'intégration des langues autochtones dans l'enseignement primaire au sein de certaines communautés (Huot et Terraza, 2011, p. 21). Si on se rapporte au modèle proposé par le linguiste Joshua Fishman, cette multiplication d'initiatives de revitalisation linguistique s'inscrit dans la logique du « Reversing Language Shift » (ci-après RLS) (Fishman, 1990) encourageant les politiques publiques qui visent à éviter qu'une langue disparaisse complètement par des initiatives qui « développe[nt] un bassin de locuteurs de la langue ancestrale comme langue seconde » (Drapeau, 2011, p. 11). Néanmoins, dans les communautés où la langue ancestrale est encore la langue maternelle des enfants, ce type d'initiative entre en tension avec un autre objectif souvent poursuivi par les communautés : c'est-à-dire la volonté de préparer le mieux possible les enfants pour leur scolarisation (qui se fera nécessairement dans une des langues majoritaires) (Drapeau, 2011, p. 11-12).

Un des cas dont nous allons nous inspirer dans cette thèse est celui de la Loi sur la protection de la langue inuit (ci-après LPLI) adoptée en 2008 au Nunavut, qui comprend notamment une obligation d’affichage de même qu’une obligation de prestation de service en langue inuit pour les ministères et organismes fédéraux (art. 3[1] c-d). Sur ces derniers aspects, les juristes Julie Robinson et Mark Power ont d’ailleurs même montré « que, juridiquement, [la LPLI] pousse encore plus loin la logique de la Charte de la langue française [du Québec] » (Robinson et Power, 2013, p. 528). Au niveau du gouvernement fédéral lui-même, certains juristes considèrent d’ailleurs que la protection des droits ancestraux en vertu du paragraphe 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982 implique que « la Couronne [ait] une obligation positive à l’endroit des langues autochtones et de leurs locuteurs » (à cet égard, voir Poliquin, 2013).

Cela dit, en pratique, le contexte juridique canadien en matière linguistique est demeuré, et ce, jusqu’à très récemment, essentiellement centré sur la gestion de la dualité français-anglais (et donc surtout la Loi sur les langues officielles depuis 1969), et a ainsi laissé complètement de côté la question des langues autochtones. En fait, il faudra attendre l’élection du gouvernement de Justin Trudeau pour que la question des langues autochtones soit abordée directement à Ottawa, notamment à la suite de l’intervention du 4 mai 2017 faite en cri par le député libéral Robert-Falcon Ouellette, qui avait ainsi pris de court les traducteurs de la Chambre des communes. Ce dernier, avec le soutien de l’ancien député néodémocrate Roméo Saganash, a ainsi réussi à ouvrir la discussion sur la place des langues autochtones au parlement. En 2018, le gouvernement reconnaît finalement un statut particulier aux langues ancestrales autochtones, en autorisant les députés à s’en servir à la Chambre des communes (Dupuis, 2019, p. 208-210). Il est aussi

important de mentionner la loi C-91 (la Loi concernant les langues autochtones), elle aussi adoptée en 2019 sous le gouvernement de Justin Trudeau. Cette loi entend « mettre en place des mesures visant à faciliter l’octroi d’un financement adéquat, stable et à long terme en ce qui touche la réappropriation, la revitalisation, le maintien et le renforcement des langues autochtones » (art. 5-d). Pour ce faire, cette loi prévoit la mise en place d’un Bureau de commissaire aux langues autochtones (art. 12) dont la mission est justement « de contribuer à la promotion des langues autochtones » (art. 23.1), et ce, en produisant notamment un rapport annuel dressant un portrait de la situation des langues autochtones au Canada (art. 43). L’accueil de cette dernière a été plutôt mitigé au sein des communautés autochtones. Bien que la loi C-91 vienne consacrer officiellement l’« obligation positive » du gouvernement fédéral à l’égard des langues autochtones découlant de l’article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, d’aucuns considèrent tout de même que celle-ci ne va pas assez loin. Une des voies notamment privilégiées par certaines communautés autochtones consisterait plutôt à accorder un statut de langue officielle à des langues autochtones⁶¹. Nous reviendrons sur cette question précise dans le quatrième chapitre de la thèse.

Ce qu’il faut retenir pour l’instant est que le contexte sociolinguistique actuel au Québec se trouve au carrefour entre la question toujours d’actualité de la protection de la langue française et celle des langues autochtones, et ce, dans le contexte plus général d’une refonte du cadre juridique fédéral en matière de protection et de revitalisation des langues autochtones.

⁶¹ Voir : Habel-Thurton, Djavan (6 février 2019), « Langues autochtones : un projet de loi positif, mais encore incomplet pour des Innus », *Radio-Canada*.

Ces quatre différents types d'enjeux (les relations avec le gouvernement fédéral ; la protection de l'environnement ; les revendications territoriales et les questions linguistiques) devront faire partie intégrante de notre grille d'analyse. De repenser l'interculturalisme québécois en considérant les peuples autochtones nécessite une prise en considération rigoureuse de ces points de tensions.

En outre, en plus de ces quatre principaux contextes où se sont historiquement opposés le nationalisme québécois et le nationalisme autochtone, il faut garder en tête les dynamiques intersectionnelles auxquelles font face les femmes issues des communautés autochtones. Nous faisons ici référence aux enjeux qui sont mis en lumière lorsqu'on analyse conjointement les différentes dynamiques de domination auxquelles sont soumises simultanément les femmes autochtones en plus des phénomènes qui sont liés directement au sexisme. La question de l'intersectionnalité ne constitue toutefois pas un des objets principaux de cette thèse doctorale. Malgré cela, nous considérons tout de même qu'il est essentiel d'avoir en tête les préoccupations soulevées dans les écrits portant sur le féminisme autochtone (entre autres, Huhndorf et Suzack, 2010 ; Smith, 2005a). À ces considérations s'ajoutent aussi les études empiriques qui ont identifié des problèmes qui touchent plus directement les femmes dans les communautés autochtones. Pensons seulement aux nombreux cas de disparitions de femmes autochtones⁶² et à l'ensemble des crimes de nature sexuelle dont elles sont victimes (Smith, 2005b ; Walter, 2014) ; aux iniquités persistantes en ce qui a trait à la transmission du statut d'Indien (et qui ont été introduites originellement par la Loi sur les Indiens avant l'adoption de la

⁶² Voir notamment le rapport final de l'*Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* publié en juin 2019.

loi C-31) (Guimond, Robitaille et Senécal, 2009 ; Leslie, 2002) ; aux controverses entourant les biais de genre dans l'attribution du statut de membre au sein de certaines communautés (Gover, 2016, p. 286) ; aux politiques de stérilisation forcée des femmes autochtones ayant eu cours au Canada (Stote, 2015) ; ou encore à la discrimination systémique observée dans l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones (Guay et Grammond, 2012 ; Otis, 2013). Il ne fait aucun doute que les effets toxiques des dynamiques coloniales sont décuplés dans le cas des femmes autochtones. Il convient donc de rester aussi à l'affût de ces dynamiques intersectionnelles dans notre réflexion sur l'interculturalisme québécois, car l'octroi de droits collectifs est toujours susceptible d'avoir un effet, autant positif que négatif, sur la vulnérabilité des individus au sein d'un groupe.

1.3.2 Les germes d'une convergence entre les quêtes d'autodétermination des nations autochtones et québécoise

Malgré la vague de recolonisation au Québec découlant de la quête d'autodétermination du peuple québécois dans les années 1970 et 1980, il y a tout de même lieu de souligner un changement de cap notoire dans le rapport entre l'État québécois et les nations autochtones. Cette réorientation remonte à la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. La CBJNQ est considérée comme le premier traité moderne au Canada. Il va sans dire que la négociation de cette convention a été difficile autant pour les Eeyous que les Inuit dont les territoires ancestraux étaient touchés par le projet hydroélectrique de la Baie James (pour un témoignage montrant les revers de la médaille de ces négociations, voir Nungak, 2019). Il n'en demeure pas moins que cette entente de 1975 est historique, pas seulement parce qu'elle comprend une compensation financière

s'élevant à 225 millions de dollars⁶³ ; mais surtout parce qu'elle prévoit de « réserver l'usage de certaines terres pour leur développement exclusif ainsi que pour leurs activités traditionnelles de chasse, de trappe et de pêche »⁶⁴. Cet épisode peut servir d'exemple pour de futures négociations, car il a permis la mise en place de structures de gouvernance autochtones. Ceci est précieux pour notre réflexion, surtout compte tenu de l'absence complète de volonté, de la part du gouvernement fédéral, et ce, depuis les années 1990, de rouvrir le débat constitutionnel au Canada (Leydet, 2007). D'ailleurs, c'est ultimement sur ce dernier point, c'est-à-dire en ce qui a trait aux conséquences des échecs répétés des négociations constitutionnelles, que la trajectoire des nations autochtones et québécoise au sein du Canada se rejoignent le plus à notre avis.

Si on se rapporte aux premiers moments du débat constitutionnel canadien moderne, correspondant au rapatriement de la Constitution, le sort des peuples autochtones s'est plutôt amélioré après 1982, ce qui n'est pas le cas du Québec. En effet, à la suite de l'épisode de la « nuit des longs couteaux », le Québec n'a pas obtenu les protections constitutionnelles qu'il demandait et n'a conséquemment pas donné son consentement à la Loi constitutionnelle de 1982. En revanche, l'article 35 de la Constitution canadienne reconnaît explicitement des droits aux peuples autochtones, ce qui a permis de nombreuses avancées jurisprudentielles en faveur des nations autochtones depuis. Cela dit, l'échec de l'Accord de Charlottetown en 1992 deviendra un moment décisif tant du côté du peuple québécois que des peuples autochtones, à l'occasion duquel leurs trajectoires constitutionnelles respectives vont se rejoindre. Contrairement à

⁶³ Voir la section 25 de la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois*.

⁶⁴ Voir « Rapport final de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics » (Rapport Viens), 2019, p. 81.

l'Accord du lac Meech de 1987, l'Accord de Charlottetown ne visait pas seulement « à réintégrer le Québec dans la Constitution », mais aussi à prendre en considération les revendications autochtones formulées à l'occasion des quatre autres conférences constitutionnelles (1983, 1984, 1985 et 1987) ayant spécifiquement réuni les premiers ministres avec des représentations des nations autochtones (Rodon, 2019, p. 60-64). Ainsi, lorsque soumis au référendum pancanadien, l'accord de Charlottetown prévoyait, d'une part, deux avancées majeures en matière de reconnaissance des droits autochtones — c'est-à-dire le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale et la constitution d'un troisième ordre de gouvernement à partir des gouvernements autochtones — et, d'autre part, la reconnaissance du Québec comme « société distincte ». Suivant l'échec de cet accord s'est développée, au Canada, une réticence persistante à l'égard de toute discussion constitutionnelle. Cette tendance s'est traduite, pour le Québec, par la tenue d'un second référendum pour la souveraineté en 1995 et, pour les nations autochtones, par un retour aux stratégies d'autodétermination autorisées par l'article 35 de la Constitution canadienne. Nous reprenons ici l'analyse proposée notamment par Dominique Leydet :

[m]algré ses limites, l'accord de Charlottetown avait réussi là où les tentatives précédentes avaient échoué : il donnait une reconnaissance constitutionnelle à un droit inhérent à l'autonomie gouvernementale, [...] [m]ais le rejet de l'accord par la population canadienne, consultée par référendum à l'automne 1992, empêcha sa ratification et renvoya les Autochtones à la case départ. Reconnaisant et partageant le peu d'appétit de la majorité pour une reprise à court ou moyen terme de grandes discussions constitutionnelles, ces associations ont considéré que les traités, reconnus par l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, constituaient la meilleure voie pour réaliser leur droit à l'autonomie (Leydet, 2007, p. 58).

Malgré tout, depuis presque trente ans, c'est-à-dire depuis la tenue de la Commission royale sur les peuples autochtones (1991), germe, au Canada, l'idée d'un ordre distinct de gouvernement, qui serait réservé aux peuples autochtones. Cela dit, ni la forme institutionnelle que prendrait ce nouvel ordre de gouvernement ni la nature précise des compétences et des pouvoirs qui lui seraient réservés n'ont été établies formellement à ce jour. De plus, rares sont ceux qui entretiennent encore l'espoir de voir un jour se réaliser une véritable réforme constitutionnelle au Canada. En ce sens, une des initiatives récentes, et potentiellement prometteuses, en matière de gouvernance autochtone est celle que présente le gouvernement régional Eeyou Istchee Baie-James (voir les impressions à ce sujet de l'ex-député néodémocrate Roméo Saganash rapportées dans Walter, 2016). Ce gouvernement paritaire (entre les Eeyous et les Jamésiens) a été mis en place à la suite de la signature en 2012 de l'Entente sur la gouvernance dans le territoire d'Eeyou Istchee Baie-James⁶⁵ (voir, entre autres, Papillon et Lord, 2013 ; Rodon, 2013). *Grosso modo*, ce qui rend ce type de traités modernes particulièrement prometteur, c'est qu'il s'agit d'ententes conclues dans un rapport de « nation à nation ». Nous allons grandement nous en inspirer pour la suite.

1.4 Conclusion partielle

Il est clair que les peuples autochtones partagent des préoccupations similaires à celle de la nation québécoise au sein du Canada : c'est-à-dire la crainte de disparaître en tant que peuple au sein de la fédération canadienne dans son état actuel (Kymlicka, 2007, p. 151 ;

⁶⁵ Suivant les principes de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et de l'Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec, mieux connue sous le nom de la « Paix des Braves ».

Saul, 2008, p. 40-44). Pourtant, ces deux quêtes d'autodétermination ne sont presque jamais problématisées conjointement dans le débat politique canadien. En fait, et nous l'avons bien vu, elles se sont la plupart du temps retrouvées en opposition l'une envers l'autre, comme ça a été d'ailleurs encore très récemment le cas avec le projet de loi n° 96. Ceci dit, les trajectoires autochtones et québécoise partagent le même point tournant au XX^e siècle : celui correspondant à la fin des années 1960 et plus précisément aux épisodes de la commission Laurendeau-Dunton et du Livre blanc de 1969. Nous avons plus précisément affaire à deux nations minoritaires dans un état multinational : à des « nations fragiles » pour reprendre à nouveau le concept de Dave Guénette et Félix Mathieu (Guénette et Mathieu, 2018). Dans le cadre de cette thèse, nous insistons plus particulièrement sur l'un des paramètres de cette fragilité nationale, c'est-à-dire la réticence entretenue à l'égard de l'orientation multiculturaliste canadienne, comprise selon la perspective Scott-Rudnyckyj. Cette perspective, rappelons-le, s'articule principalement autour de deux idées : (1) celle d'une primauté accordée aux droits individuels par rapport aux droits collectifs et (2) une réticence à l'égard des protections particulières pour les minorités nationales en dépit d'une ouverture grandissante à l'égard de la diversité ethnoculturelle.

L'angle que nous avons choisi d'exploiter est celui de l'interculturalisme québécois, qui s'est peu à peu développé en réponse à l'institutionnalisation du multiculturalisme canadien. Nous tenterons de montrer que, même si l'émergence de l'interculturalisme comme point de référence dans l'espace médiatique québécois coïncide avec la « crise des accommodements », il s'agit en fait d'un modèle dont les fondements normatifs débordent largement le cadre de la gestion de la diversité

religieuse. Nous voulons notamment corriger le fait que la question des peuples autochtones ait été largement mise de côté dans les écrits portant sur l'interculturalisme (de même que dans celle portant sur le multiculturalisme d'ailleurs), et ce, en dépit du fait que ces communautés représentent un paramètre incontournable et distinct de la société québécoise. Ainsi, une des principales contributions de cette thèse consiste en un élargissement du champ d'application habituel de l'interculturalisme afin d'y inclure les préoccupations des nations autochtones. Ultimement, et en dépit de la relation complexe et trop souvent conflictuelle qu'a entretenue le peuple québécois avec les peuples autochtones sur son territoire, nous faisons le pari qu'une réflexion sur les principes philosophiques structurant l'interculturalisme peut nous aider à entrevoir une possible compatibilité entre la quête d'autodétermination du peuple québécois et celles des peuples autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec.

Chapitre 2 : Contextes théoriques

2.1 Préambule

Un des principaux défis de cette thèse doctorale est de faire le pont entre deux champs de la littérature qui ont eu tendance, jusqu'à présent, à demeurer plutôt séparés : celui entourant le débat entre multiculturalisme et interculturelisme, ainsi que celui portant sur l'autodétermination des nations autochtones au Canada. Ce chapitre, qui consiste essentiellement en une recension des écrits, propose une cartographie critique de ces deux vastes réseaux de textes, en essayant de caractériser, d'une part, le propre de l'interculturelisme et, d'autre part, l'angle à partir duquel il est possible d'entrevoir la pertinence de cette approche pour les enjeux liés à l'autodétermination des nations autochtones. Comme ces deux champs d'étude ont eu tendance à demeurer plutôt séparés dans le passé, ce chapitre est lui-même divisé en deux sections bien distinctes. Malgré tout, l'idée générale qui structure ce deuxième chapitre s'inscrit tout de même en continuité avec le propos du premier chapitre, en ce que nous entendons montrer que l'interculturelisme se distingue, en tant que cadre normatif, du multiculturalisme de par sa capacité à répondre aux besoins spécifiques des nations fragiles au sein du Canada que sont les nations autochtones et la nation québécoise. Par ailleurs, il faut savoir que, étant donné que notre réflexion porte plus spécifiquement sur le débat entre interculturelisme et multiculturalisme, nous ne passerons pas en revue de façon exhaustive les autres modèles de gestion de la diversité.

Nous avons montré, au premier chapitre, de quelle manière s'était développée la réticence à l'égard du multiculturalisme tant chez les Québécois que chez les

Autochtones. Au Québec, cette réticence s'est notamment traduite par une approche distincte en matière de gestion de la diversité à laquelle est associée la notion d'interculturalisme au Québec. Dans ce deuxième chapitre, il s'agit de voir, d'abord, comment les principes qui sous-tendent l'interculturalisme se distinguent conceptuellement du multiculturalisme. Nous allons ensuite montrer comment les éléments distinctifs de l'interculturalisme rejoignent des préoccupations formulées par des penseurs autochtones. Ceci nous permettra, finalement, de mieux comprendre le positionnement philosophique de l'interculturalisme tel que nous allons le définir au quatrième chapitre de cette thèse, en ce qu'il s'agit d'un modèle qui vise à répondre aux défis empiriques propres aux situations de fragilité nationale.

2.2 Multiculturalisme et interculturalisme : bonnet blanc, blanc bonnet ?

L'objectif de la première section du deuxième chapitre est de proposer un découpage analytique du débat entre multiculturalisme et interculturalisme. En tant que cadre normatif, l'interculturalisme est, à tort, souvent présenté comme une simple variante du multiculturalisme. C'est une approche qui peine en ce sens encore à s'imposer comme théorie distincte, au-delà des politiques publiques qui s'en sont revendiqué au courant des dernières années. Cette première section vise donc à mettre en évidence sa spécificité philosophique.

Notre argument se divise en trois principales étapes. Il s'agit, dans un premier temps, de revenir sur les fondements normatifs de la tradition philosophique canadienne du multiculturalisme. Nous insistons plus précisément dans cet exposé sur l'héritage libéral des préoccupations entretenues par certaines variantes que nous jugeons comme

paradigmatiques de cette famille de multiculturalisme, c'est-à-dire celles de Will Kymlicka, de Charles Taylor et d'Alan Patten. Dans un deuxième temps, il y a lieu de situer l'interculturalisme par rapport au multiculturalisme, d'une part, par un examen de certaines typologies qui ont été précédemment proposées de ce débat et, d'autre part, via un bref retour sur la relecture de l'interculturalisme de Gérard Bouchard à partir d'intuitions rawlsiennes. Ceci nous permet, dans un dernier temps, de comprendre l'angle à partir duquel nous espérons parvenir à une version de l'interculturalisme qui se distingue pleinement du multiculturalisme par sa prise en charge de la trajectoire historique propre au Québec au sein du Canada en tant que minorité nationale. C'est cette dimension propre à l'interculturalisme qui nous servira, dans la suite de la thèse, à en élargir le champ d'application de manière à accorder une juste place aux nations autochtones au sein de l'approche québécoise.

2.2.1 Précis de multiculturalisme

Bien qu'il s'agisse d'une véritable « constellation théorétique » difficilement réductible à un discours homogène, l'histoire du multiculturalisme est tout de même philosophiquement liée à celle du libéralisme, en ce qu'il s'agit en quelque sorte d'un prolongement de la volonté de protéger le pluralisme irréductible des conceptions de la vie bonne et de garantir aux personnes les conditions nécessaires pour l'exercice de leur autonomie rationnelle (Weinstock, 2015, p. 306, notre traduction). La tradition libérale, ou du moins celle qui s'inscrit en continuité avec la pensée de Kant et celle de Mill, s'est en effet établie autour d'une forme d'individualisme moral, sur lequel repose la distinction classique entre la sphère privée — dans laquelle peut se déployer l'autonomie individuelle et que nous nous devons, pour cette raison, protéger de l'ingérence de l'État

— et la sphère publique. L'enrichissement progressif du schème libéral des droits individuels au cours du XX^e siècle aura dès lors eu comme principal *leitmotiv* la volonté de corriger, une à une, les différentes catégories d'obstacles auxquelles s'est heurté historiquement l'exercice de l'autonomie rationnelle des individus, de même que leur capacité à vivre selon leur propre conception de la vie bonne. Ces obstacles peuvent, bien sûr, prendre plusieurs formes (socioéconomique, politique, légale, etc.), mais le multiculturalisme se distingue, en tant que branche⁶⁶ du libéralisme⁶⁷, en s'intéressant plus spécifiquement aux enjeux de natures identitaire, communautaire et culturelle⁶⁸.

⁶⁶ Il convient néanmoins de nuancer cette idée : le multiculturalisme (en général) n'est pas qu'une simple branche du libéralisme. Bien que le multiculturalisme, en tant que cadre normatif, se soit construit à partir du champ conceptuel libéral, il n'est pas pour autant juste de réduire complètement la réflexion sur le multiculturalisme à une simple évolution du libéralisme classique. En effet, plusieurs théoriciens du multiculturalisme se présentent même comme étant en rupture avec le cadre strictement libéral en se revendiquant plutôt d'une forme de communautarisme (voir notamment Parekh, 2000, dont nous traiterons plus en détails dans la suite du chapitre et de la thèse). En affirmant que le multiculturalisme est une « branche du libéralisme », notre objectif est seulement de mettre en évidence la profonde intrication entre les préoccupations de la tradition canadienne du multiculturalisme et la manière dont le libéralisme classique appréhende la chose politique.

⁶⁷ Cette interprétation de l'intrication entre libéralisme et multiculturalisme que nous proposons ici n'est toutefois pas non plus compatible avec certaines lectures révisionnistes de l'histoire de l'émergence historique du libéralisme. En guise d'exemple, l'historien de la philosophie Jonathan Israel présente le multiculturalisme comme étant en rupture avec les prétentions universalistes des penseurs radicaux des Lumières qui ont servi d'arrière-plan dans l'établissement des démocraties libérales (Israel, 2010, p. XIII-XIV). Dans le cadre de cette thèse, nous adoptons une lecture plus classique de l'histoire du libéralisme, laissant du même coup de côté ce type de lectures alternatives.

⁶⁸ Ceci explique notamment que, sur le plan empirique, les politiques canadiennes qui se revendiquent du multiculturalisme affichent une préoccupation pour les besoins des collectivités. Ceci est d'ailleurs l'occasion tout indiquée de rappeler que nous ne considérons pas, dans le cadre de cette thèse, que le multiculturalisme ignore conceptuellement les enjeux de nature communautaire. Bien au contraire, ces préoccupations sont au fondement même de la différence entre le libéralisme classique et le multiculturalisme. Ce que nous montrons toutefois, dans le reste de la thèse, est que le multiculturalisme,

Si ces dernières catégories d'obstacles semblent poser un problème particulier pour la philosophie politique, c'est qu'elles mettent notamment en évidence un des écueils majeurs de la distinction entre le privé et le public. L'expérience historique des groupes minoritaires au sein des sociétés libérales nous aura montré qu'une distinction naïve entre les domaines privé et public occultait la question de la vulnérabilité de certains modes de vie face aux pressions exercées par une culture englobante et dominante majoritaire. Ce faisant, et pour reprendre la définition que propose Daniel Weinstock du multiculturalisme dans sa forme « minimaliste », il s'agirait de la théorie normative selon laquelle « l'État devrait adopter les politiques visant la cohésion sociale de la manière la plus parcimonieuse possible » afin d'éviter de compromettre la pérennité de certains modes de vie au nom de l'intégration sociale des citoyens (Weinstock, 2015, p. 308, notre traduction). Certes, le libéralisme dans sa forme classique reconnaît d'emblée les libertés de conscience, de religion et d'association, mais il n'en demeure pas moins que l'« émergence du multiculturalisme libéral peut être interprétée comme une volonté de dépasser un certain “angle mort” libéral en ce qui a trait aux groupes » (Weinstock, 2015, p. 307, notre traduction). Autrement dit, si le libéralisme prend véritablement au sérieux le caractère irréductible des conceptions de la vie bonne, il se doit aussi de limiter au minimum l'influence exercée par le corps politique sur les structures communautaires et culturelles qui rendent possibles ces manières de vivre. Certaines conceptions de la vie bonne risquent en effet de devenir caduques si certains éléments de la sphère publique des individus effritent le tissu communautaire dans lequel elles s'inscrivent ou la transmission intergénérationnelle de certains traits culturels. Il y a

en tant que cadre normatif, vise à répondre aux préoccupations des collectivités en demeurant fidèle à l'individualisme moral. C'est sur ce point que se distingue à nos yeux l'interculturalisme.

bien sûr certaines variantes du libéralisme — pensons notamment ici à celle défendue par Brian Barry (2000) — qui refusent complètement cette idée selon laquelle les sociétés libérales auraient un devoir de protection à l'égard des groupes minoritaires (autre que celui que remplit le « paquet standard » [« standard package », pour reprendre la formulation d'Alan Patten] de droits et de prérogatives garantis en vertu du libéralisme dans sa forme classique) (à ce sujet, voir, entre autres, Patten, 2014, p. 150). Laissons toutefois de côté ce genre d'interprétations plus strictes du libéralisme pour ne nous concentrer désormais que sur celles qui ont cherché à définir de manière plus robuste les obligations que pourraient entretenir les sociétés libérales à l'égard des groupes minoritaires qui la composent. C'est cette avenue philosophique qui constitue, en quelque sorte, le point de départ du projet multiculturaliste.

Il convient de souligner une autre similitude importante entre ces différentes manières de comprendre le multiculturalisme : le contexte d'émergence de ce courant intellectuel. Bien que le multiculturalisme soit tout sauf homogène, les spécificités des différentes variantes qui nous intéressent ne prennent, en quelque sorte, véritablement leur sens que lorsqu'elles sont analysées à l'aune de l'expérience canadienne⁶⁹. En effet, non seulement s'agit-il de l'arrière-plan sociohistorique à partir duquel ont travaillé les principaux théoriciens du multiculturalisme, mais c'est aussi un contexte qui permet d'en apprécier pleinement la pertinence à la fois comme projet politique et comme théorie philosophique. C'est d'ailleurs à partir de ce même contexte canadien que se sont développées les plus sérieuses critiques du multiculturalisme, notamment celles exprimées historiquement par les nations autochtones et la nation québécoise (Eisenberg,

⁶⁹ À ce sujet, voir l'analyse de Catherine Audard (2009, p. 562).

2019, p. 67). Il n'est alors pas étonnant que les versions canadiennes du multiculturalisme se soient autant imposées dans les écrits publiés sur le sujet. Nous nous restreindrons alors principalement sur les contributions respectives de trois importants théoriciens de cette école canadienne du multiculturalisme — c'est-à-dire Will Kymlicka, Charles Taylor et Alan Patten (même s'il aurait été possible d'en présenter de nombreux autres) — à partir desquels nous pourrons aussi éventuellement contraster le projet normatif spécifique de l'interculturalisme. Chacun de ces trois théoriciens servira ici d'exemple pour illustrer les différences entre les fondements normatifs des trois principales sous-branches du multiculturalisme : soit celles basées sur l'autonomie individuelle (« autonomy-based »), sur la notion d'identité (« identity-based ») et sur le principe de neutralité (« neutrality-based »)⁷⁰. Par soucis de concision, la présentation de ces approches demeurera plutôt schématique dans le cadre de cette thèse. L'objectif de cette présentation est seulement de mettre en lumière les différents types d'arguments auxquels ont recours les variantes du multiculturalisme pour déduire des droits collectifs sans remettre en question la prémisse de l'individualisme moral.

La pensée de Kymlicka est la porte d'entrée tout indiquée pour comprendre la logique interne de l'école canadienne en matière de multiculturalisme (Meer et Modood, 2012, p. 179-181). En plus d'être situés dans le contexte de la difficile cohabitation entre la culture englobante canadienne et les préoccupations de ses minorités (qu'elles soient nationales ou ethnoculturelles), les travaux de Kymlicka s'ancrent aussi précisément dans la prémisse selon laquelle la version classique du libéralisme — qui vise le respect des droits de toutes et tous strictement via un traitement uniforme et neutre des citoyens — ne

⁷⁰ Nous reprenons ici la typologie développée par Patten (2014, p. 6-7).

parviendrait pas à atteindre une véritable « justice ethnoculturelle ». À ses yeux, un libéralisme constitué strictement de droits individuels « ne suffit pas à prévenir l'injustice » et peut même potentiellement servir d'« instrument d'asservissement » (Kymlicka, 2002b, p. 387-389). Il y aurait alors conséquemment lieu de parfaire le paradigme de la simple « neutralité bienveillante » libérale en introduisant une catégorie distincte de droits : ceux qui seraient différenciés par l'appartenance à un groupe. Par le biais de ces droits spéciaux pour les groupes culturels (pensons ici, par exemple, aux droits linguistiques, au droit à l'autonomie politique, au droit de représentation, aux prérogatives prévues par le fédéralisme, etc.), Kymlicka vise à pallier les angles morts de la conception étroitement individualiste du libéralisme. Il développe ainsi un modèle où les droits différenciés par le groupe deviennent un instrument pour atteindre une véritable impartialité entre les différentes communautés qui composent les sociétés multinationales et polyethniques (Mathieu, 2017, p. 36). Le modèle de Kymlicka suppose aussi une distinction entre les droits différenciés par l'appartenance à un groupe issu de l'immigration récente — ce qu'il appelle un « droit polyethnique » (qui inclut, entre autres, certaines politiques de financement de même que des protections accordées pour certaines pratiques culturelles) — et les droits différenciés par l'appartenance à une minorité nationale (ces droits sont plus robustes que les « droits polyethniques », car ils incluent notamment le droit à l'autogouvernement) (Kymlicka, 1996, p. 27-31). L'argument utilisé par Kymlicka pour distinguer les prérogatives associées aux groupes qui seraient des minorités nationales (Kymlicka donne le Québec comme exemple paradigmatique de ce type de groupes) est essentiellement empirique : les revendications

des minorités nationales sont, dans les faits, distinctes de celles des communautés issues de l'immigration⁷¹.

Pour pleinement comprendre l'approche de Kymlicka, et surtout pour voir en quoi il s'agit d'une approche fondée sur l'idée d'autonomie individuelle, il faut noter que le fondement moral des droits différenciés par le groupe se situerait ultimement, selon Kymlicka, dans le « contexte de choix » que ces droits protègent pour l'individu. Afin qu'un individu issu d'un groupe minoritaire (et dont les finalités sont liées à cette appartenance communautaire) puisse jouir d'une véritable autonomie rationnelle, il faut que soit protégée la « culture sociétale » propre à la communauté à laquelle cet individu appartient (Favell, 1998 ; Levrau et Loobuyck, 2018). Kymlicka définit en outre la « culture sociétale » comme :

une culture qui fournit à ses membres des repères significatifs couvrant l'ensemble des activités humaines, et ce, notamment sur le plan social, éducationnel, religieux, récréatif et économique, en couvrant non seulement la dimension privée, mais aussi la sphère publique⁷² de leur vie (Kymlicka, 1996, p. 76, notre traduction).

⁷¹ À cet égard, nous allons montrer, tout au long de cette thèse, qu'il y a d'importants points communs entre les préoccupations des nations autochtones et celles de la nation québécoise, et que nous avons ainsi bel et bien affaire à des minorités nationales, pour reprendre le vocabulaire de Kymlicka.

⁷² De par sa dimension à la fois publique et privée, Kymlicka vise notamment à dépasser l'approche rawlsienne qui implique, selon lui, de reléguer l'appartenance communautaire à la sphère strictement privée. Il défend explicitement cette thèse dans son ouvrage *Contemporary Political Philosophy* : « [l]'hypothèse de Rawls selon laquelle l'adoption du libéralisme politique est à coût nul pour les groupes communautaires présuppose une distinction nette entre la sphère publique et la sphère privée. En public, les membres des groupes communautaires doivent prétendre qu'ils valorisent l'autonomie individuelle et que quiconque ne valorise pas cette capacité peut simplement s'abstenir de l'exercer dans la sphère privée. [...] Le problème, cependant, est que l'acceptation de la révisabilité, même dans une conception purement

Ce faisant, en protégeant une certaine « culture sociétale » par le biais de droits spéciaux, l'approche de Kymlicka s'assure du même coup que l'individu en question puisse véritablement choisir de vivre selon le mode de vie qui serait prescrit par son appartenance communautaire (Kymlicka, 1996, p. 10-49). C'est en ce sens qu'il s'agit d'une approche que l'on peut qualifier de « fondée sur l'autonomie » (« autonomy-based »), en ce qu'elle suppose que le fondement normatif des droits différenciés par le groupe consiste à créer les conditions de possibilité pour les individus d'un exercice plein et entier de leur autonomie rationnelle.

Les travaux de Taylor auront aussi, à leur manière, profondément marqué l'école canadienne. Son approche se distingue toutefois de par son ancrage communautarien, ce qui en fait d'ailleurs un bon exemple des approches fondées sur l'identité. Dans son célèbre essai « The Politics of Recognition », Taylor est venu inscrire le débat canadien sur le multiculturalisme dans une réflexion beaucoup plus vaste : celle portant sur la reconnaissance des personnes et des peuples. Fort de son héritage hégélien (Taylor, 1975, 1998), duquel il a d'ailleurs puisé l'intuition derrière sa conception dialogique de l'identité à partir de celle de la dialectique entre le maître et l'esclave (Taylor, 1994, p. 50), Taylor conçoit le multiculturalisme comme un modèle promouvant des politiques de reconnaissance à proprement parler. À l'instar de Kymlicka qui remet en question la « neutralité bienveillante » libérale, Taylor considère, quant à lui, que des « politiques de différence » — c'est-à-dire les mesures qui protègent les caractéristiques spécifiques d'une personne — sont nécessaires pour combler les angles morts des usuelles

politique, a inévitablement des effets de « débordement » sur la vie privée, et ceux-ci génèrent des coûts importants pour les groupes communautaires » (Kymlicka, 2002a, p. 236, notre traduction).

« politiques d'universalité » — ces droits que l'on accorde aux individus sur la base de leur humanité commune. Les politiques d'universalité sont les seules directement défendues par le libéralisme dans sa forme classique. Or, pour Taylor, une société libérale se doit d'accommoder et de protéger les différences propres à certains groupes, par le biais des « politiques de différence », en ce qu'il s'agit des conditions de possibilité mêmes du développement de l'identité personnelle des citoyens (Webber, 2020). Pour Taylor, l'identité personnelle est déterminée par l'identité morale de l'individu, elle-même conditionnée par son appartenance communautaire. La conception taylorienne de l'identité personnelle se structure ainsi autour de l'idée de quête d'authenticité au cours de laquelle l'individu est emmené à définir ses propres finalités. Cette quête d'authenticité se produit, bien sûr, par le biais d'un exercice de son autonomie rationnelle, mais elle ne peut toutefois s'exprimer qu'en fonction des différents horizons propres à chacune des communautés d'appartenance potentielles qui s'offrent à un individu (Taylor, 1985b, 1989, 1992). C'est en ce sens qu'il s'agit d'une approche que l'on peut qualifier de « fondée sur l'identité » (« identity-based »), en ce qu'elle suppose que le fondement normatif des « politiques de différence » est de permettre à l'individu de pleinement réaliser sa quête d'authenticité.

Une autre contribution intéressante et originale à l'école canadienne du multiculturalisme est celle de Patten. L'originalité de son modèle est plus précisément d'éviter complètement d'accorder *a priori* une valeur intrinsèque à la diversité culturelle. Patten cherche en outre à parvenir à une version du multiculturalisme qui résiste aux nombreuses critiques provenant des autres horizons du libéralisme. Pour des penseurs comme Brian Barry (2000) par exemple, la tradition multiculturaliste reposerait sur une

forme d'essentialisation induite et problématique de la culture en ce qu'elle ne fournit pas de critère discriminant permettant de distinguer les revendications légitimes provenant de groupes minoritaires de celles qui ne le sont pas dans une société libérale (Patten, 2015, p. 179). Afin de neutraliser ces critiques, les travaux de Patten se distinguent principalement de par leur fondement normatif : c'est-à-dire l'idée de neutralité libérale (au lieu de l'autonomie rationnelle ou l'identité personnelle). Pour Patten, le fondement normatif des droits culturels accordés aux minorités est à trouver strictement dans l'idée de neutralité à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne, comprise comme une « neutralité de traitement » (Patten, 2014, p. 115-148, notre traduction). De manière générale, le multiculturalisme de Patten peut être considéré à la fois comme plus restrictif — en ce qu'il refuse tout essentialisme —, et à la fois comme plus permissif. Pour déduire des droits culturels à partir de la seule idée de neutralité libérale, Patten se doit de considérer les préférences culturelles des individus au même titre que leurs convictions religieuses (Patten, 2014, p. 168-169). Sur ce point, il s'agit en effet d'une position que l'on peut considérer comme plus permissive, car la tradition libérale a plutôt eu tendance, tant en pratique qu'en théorie, à reconnaître à la religion une saillance éthique particulière par rapport à d'autres types de revendications individuelles (voir, notamment, Laborde, 2017).

Il convient maintenant de souligner que ces trois variantes du multiculturalisme canadien partagent une prémisse commune : l'individualisme moral. Chez Kymlicka, nous avons affaire à des droits spéciaux dont l'objectif est de protéger différentes options de vie (« option-based ») que rendent possible les communautés minoritaires pour l'individu. Le multiculturalisme de Taylor, qui est davantage orienté vers la prévention de

la discrimination à l'égard des identités minoritaires (« access-based »), suppose aussi que le fondement ultime des « politiques de différence » est à trouver dans la quête individuelle d'authenticité. Quant à Patten, son idée de « neutralité de traitement » vise, certes, « l'accès équitable à l'autodétermination » (« fair opportunity for self-determination ») (Patten, 2014, p. 108-109, notre traduction). Ceci dit, son modèle, dont un des objectifs principaux est d'éviter toute forme d'essentialisation de la culture, présuppose que la seule source valide de réclamation morale à l'autodétermination soit l'individu, et non le groupe minoritaire en lui-même. C'est en vertu des préférences culturelles des individus que les groupes minoritaires peuvent se prévaloir de son principe de « neutralité de traitement », et non parce qu'ils représentent une source de réclamation morale valide en eux-mêmes — à ce sujet, voir notamment le commentaire de Maclure (2015, p. 143-145). La prémisse de l'individualisme moral, ou du moins l'absence de prise en considération du collectivisme moral, semble en ce sens faire consensus parmi les théoriciens du multiculturalisme canadien. En revanche, nous allons montrer que la prise en charge du collectivisme moral est centrale au projet interculturel. C'est aussi de cette façon que nous allons en montrer la fécondité lorsque vient le temps de répondre aux besoins spécifiques des nations fragiles que sont la nation québécoise et les nations autochtones⁷³.

⁷³ Il convient toutefois d'apporter ici quelques clarifications quant au rapport que nous entretenons avec la pensée de Kymlicka dans le cadre de cette thèse. Ceci est aussi une occasion de revenir sur la manière dont nous entrevoyons, de manière générale, la relation entre l'interculturalisme et le multiculturalisme. Pour penser les différentes unités de notre analyse du contexte sociopolitique canadien, nous reprenons d'emblée la distinction que Kymlicka opère entre les groupes issus de l'immigration récente et les minorités nationales. Il s'agit d'une distinction qui s'avère particulièrement féconde, en ce qu'elle met notamment en lumière les points communs entre la nation québécoise et les nations autochtones. Contrairement aux

Eu égard à l'école canadienne du multiculturalisme, il convient de souligner aussi le « multiculturalisme dialogique » de James Tully qui aborde la question de la justice ethnoculturelle de manière à la fois distincte et concomitante à celles de Kymlicka, Taylor et Patten (Meer et Modood, 2012, p. 185). Plutôt que de s'intéresser directement au contenu normatif des droits culturels, Tully aborde principalement cet enjeu sous l'angle des modalités d'un dialogue interculturel qui pourrait parvenir à des principes constitutionnels satisfaisants et intelligibles pour l'ensemble des délibérants (Tully, 1995). Son approche, inspirée de la conception *thérapeutique* de la philosophie chez Ludwig Wittgenstein, suppose un réexamen complet des présuppositions philosophiques qui sous-tendent la conception qu'ont les sociétés libérales démocratiques de la délibération. Son objectif est celui de parvenir à un mode de légitimation des politiques

groupes issus de l'immigration récente, ces minorités nationales ne sont pas des groupes diasporiques : leur pérennité dépend donc complètement de leur capacité à survivre au sein du Canada. Au quatrième chapitre, nous reprenons aussi la distinction entre la structure et le caractère d'une culture selon Kymlicka. Voilà déjà deux éléments théoriques cruciaux que nous devons au modèle de Kymlicka. Soyons clairs : notre objectif n'est aucunement de remettre en question la fécondité de l'approche de Kymlicka. Cela dit, l'interculturalisme, tel que nous le concevons, permet de placer, au centre de l'analyse, les besoins particuliers des minorités nationales, et de proposer ainsi une grille d'analyse ayant des propriétés normatives distinctes que celles du multiculturalisme. Pour ce faire, il s'agit d'une approche qui admet non seulement l'individualisme moral, mais aussi le collectivisme moral. Ce modèle se distingue ainsi de l'approche de Kymlicka par le type de justifications qu'il fournit aux droits de groupes. Nous entendons montrer, dans la suite de la thèse, que cette différence au niveau des fondements normatifs permet d'entrevoir des avenues normatives différentes qui répondent mieux aux besoins des minorités nationales, et qui permettent aussi de penser les modalités d'un rapport de « nation à nation » entre ces minorités nationales. Ceci dit, comme le multiculturalisme convient sans doute parfaitement pour penser les dynamiques à l'œuvre dans le reste du Canada, il va sans dire que l'interculturalisme et le multiculturalisme sont des approches appelées à être utilisées de manière complémentaire, dépendamment des réalités auxquels on cherche à répondre. La distinction entre interculturalisme et multiculturalisme demeure une heuristique qui permet ultimement aux philosophes politiques de mieux diagnostiquer et solutionner les enjeux politiques du Canada.

de multiculturalisme qui soit en mesure de dépasser l'apparente incommensurabilité entre les langages et les rapports au monde propres à chaque communauté formant les sociétés multiculturelles (Tully, 2002, 2008a, 2008b, 2018). Dans le troisième chapitre de cette thèse, nous allons notamment puiser chez Tully pour développer notre conception du dialogue interculturel.

2.2.2 Un débat cacophonique

Le tour d'horizon des différents fondements normatifs du multiculturalisme que nous venons de réaliser est, hélas, très loin d'être exhaustif. Non seulement y a-t-il plusieurs contributions importantes que nous n'avons pas abordées, mais il nous reste encore à caractériser les principaux points de tension entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. L'interculturalisme se présente généralement comme un paradigme alternatif visant à corriger les angles morts du multiculturalisme. Dans le débat académique, il semble que le réel engouement autour de cette notion remonte à ce qu'on appelle le « backlash »⁷⁴ à l'égard du multiculturalisme au tournant des années 2000. Pour mieux comprendre ce débat, nous nous proposons maintenant de dresser un portrait général des travaux de chercheurs qui se sont employés à cartographier d'une manière plus étendue et systématique ce réseau de textes. Le défi auquel nous nous heurtons toutefois est que la plupart de ceux qui se sont prêtés à cet exercice en arrivent plus ou moins au même constat : il n'y a à peu près pas de consensus entourant l'idée de multiculturalisme, et le constat est le même pour la notion d'interculturalisme. En fait, nous avons malheureusement affaire à un débat théorique étonnamment cacophonique

⁷⁴ Il s'agit là de l'expression qui est le plus souvent utilisée dans la littérature pour décrire la période où se sont multipliées et popularisées subitement les critiques à l'égard du multiculturalisme.

pour deux notions qui sont aussi couramment invoquées dans le débat public. Il est en particulier surprenant de constater le caractère profondément polysémique de ces deux termes et la confusion qui en découle dans la littérature sur le sujet. Cette partie du chapitre vise donc d'abord et avant tout à recenser et analyser trois des principales tentatives de caractérisations qui ont été proposées de ce débat théorique entre interculturelisme et multiculturalisme : celle de Gérard Bouchard (2011), celle de Nasar Meer et de Tariq Modood (2012), puis celle de Zapata-Barrero (2015).

(1) Cartographier le débat

Il ne manque pas de travaux tentant de donner du sens au débat entre multiculturalisme et interculturelisme. Par souci de concision, nous n'en avons retenu que trois. Notre sélection a l'avantage de mettre en dialogue les lectures proposées par des partisans du multiculturalisme — Meer et de Modood en sont des exemples notoires — avec celles que font deux importants représentants de l'interculturelisme – comme c'est le cas de Bouchard et Zapata-Barrero.

Le modèle intercultureliste de Bouchard s'est précisé dans les années suivant la publication en 2008 du rapport de la Commission Bouchard-Taylor. Dans son effort d'élaboration de l'interculturelisme, Bouchard s'est aussi lui-même appliqué à cartographier le débat dans lequel il s'inscrivait. À ses yeux, le multiculturalisme relève du paradigme de la diversité, voulant que les « groupes ethnoculturels [soient] placés sur un pied d'égalité et [soient] protégés par les mêmes droits », tandis que l'interculturelisme souscrirait plutôt au paradigme de la dualité, en ce qu'il autorise des rapports *verticaux* (et pas seulement *horizontaux*) « entre des minorités issues d'une

immigration récente ou ancienne et une majorité culturelle qu'on peut qualifier de *fondatrice* » (Bouchard, 2011, p. 402). Ici, la *dualité* dont il s'agit n'a rien à voir l'idée d'un agonisme qui serait insurmontable entre la majorité et les minorités, mais plutôt d'une « recherche de conciliation » où se conjuguent « la continuité de la culture fondatrice » et la « diversité apportée par l'immigration ancienne ou récente » (Bouchard, 2011, p. 406). Ainsi, le découpage analytique que propose Bouchard caractérise la distinction entre multiculturalisme et interculturalisme sous la forme d'un changement de paradigme, d'un *gestalt switch* en quelque sorte, qui permet de repenser l'articulation des différentes communautés qui composent une société de même que la nature de leurs rapports. C'est sur cette base que l'interculturalisme autorise des « éléments de préséance *ad hoc* à la culture majoritaire », c'est-à-dire le maintien de politiques ou d'initiation « non-neutres » en ce qu'elles « vis[ent] à préserver la culture dite nationale, dont on sait qu'elle est en grande partie celle de la majorité ». Pour Bouchard, il convient d'insister sur la nature résolument *ad hoc* de ces éléments : ils ne sont pas permanents ni « érigés en règle générale ». Autrement dit, il s'agit d'« une sorte d'accommodement que les minorités reconnaissent aux majorités » (Bouchard, 2011, p. 413-416).

Dans l'ensemble, l'interculturalisme de Bouchard est un modèle qui vise à contrecarrer la double posture qu'occupe la nation québécoise, en ce qu'elle est à la fois une minorité nationale au sein du Canada et un groupe majoritaire à l'échelle provinciale. L'approche de Bouchard est ainsi marquée par une grande sensibilité à l'égard des éléments propres au contexte sociopolitique particulier du Québec. Pour Zapata-Barrero, qui fait parfois référence au « virage méthodologique » inauguré par l'interculturalisme,

ce contextualisme (ou pragmatisme) serait en fait une tendance qui s'observe dans la plupart des variantes de l'interculturalisme (Zapata-Barrero, 2019, p. 349).

Là où le débat entourant la distinction entre multiculturalisme et interculturalisme se corse, c'est que d'aucuns considèrent que lesdits « éléments de préséance *ad hoc* à la culture majoritaire », dont parle Bouchard et qui seraient constitutifs de l'approche interculturaliste, seraient *de facto* autorisés dans un cadre multiculturaliste. C'est en partant notamment d'une telle prémisse que Meer et Modood en sont venus à une caractérisation substantiellement différente du débat. Ceux-ci recensent quatre éléments qui sont généralement présentés comme des traits distinctifs de l'interculturalisme par rapport au multiculturalisme :

- (i) il permet de penser plus finement les modalités du dialogue interculturel ;
- (ii) il serait moins susceptible de créer des communautés fermées en insistant davantage sur les interactions entre communautés ;
- (iii) il faciliterait la cohésion sociale et l'appartenance citoyenne ;
- (iv) il corrigerait certaines tendances illibérales du multiculturalisme en évitant de souscrire à un relativisme culturel (Meer et Modood, 2012, p. 177).

Or, à leurs yeux, le multiculturalisme — ou du moins certaines de ses variantes les plus achevées comme celles de Kymlicka et Taylor — ne se distingue pas foncièrement de l'interculturalisme sur ces quatre points. Autrement dit, l'interculturalisme ne formerait pas un modèle à part, mais plutôt une « différente manière de mettre en pratique » le multiculturalisme (Meer et Modood, 2012, p. 187, notre traduction). Ceci revient en quelque sorte à dire que l'interculturalisme reposerait sur les mêmes fondements

normatifs que le multiculturalisme (sur ce thème, voir aussi Sealy, 2018, p. 698, 709-710).

Cette interprétation du débat est cependant très loin de faire consensus. L'interculturalisme continue d'être présenté, dans le débat théorique comme dans le débat public⁷⁵, comme un modèle concurrent à celui du multiculturalisme. Zapata-Barrero est notamment de ceux qui maintiennent que l'interculturalisme repose non seulement sur des fondements distincts du multiculturalisme, mais qu'il s'agit aussi d'une approche dont la mise en application est forcément différente. Selon lui, les approches qui se revendiquent de l'interculturalisme sont caractérisées par deux prémisses normatives : d'une part, une attitude critique à l'égard de l'essentialisation de la diversité ethnoculturelle à laquelle souscrirait le multiculturalisme et, d'autre part, une approche plus interventionniste en ce qui a trait à la gestion de la diversité. En d'autres mots, Zapata-Barrero considère que les approches interculturalistes ont en commun de vouloir corriger, par davantage d'intervention de l'État en matière d'échange interculturel, la propension qu'aurait le multiculturalisme à concevoir les communautés ethnoculturelles comme fermées et étanches. L'intention derrière ce type d'interventions interculturalistes, toujours selon Zapata-Barrero, serait de stimuler les interactions entre individus appartenant à des communautés distinctes, et ce, en axant davantage les politiques publiques sur les individus plutôt que sur les groupes auxquels ils appartiennent. Ce faisant, Zapata-Barrero laisse entendre que l'interculturalisme serait en quelque sorte plus

⁷⁵ Au Québec du moins, le discours interculturaliste est en effet devenu un incontournable du débat public québécois. En guise d'exemple, à l'occasion du 37^e Congrès-Jeunes du Parti Libéral du Québec (PLQ) en 2019, les jeunes libéraux ont pris officiellement position en faveur de l'interculturalisme (plutôt que le multiculturalisme).

classiquement libéral — parce que plus directement centré sur les interactions individuelles que sur les droits des groupes — que ne l’est le multiculturalisme (voir aussi Cattle, 2016 ; Levrau et Loobuyck, 2018 ; Zapata-Barrero, 2015, p. 4-6). Cette vision du fondement théorique de l’interculturalisme recoupe essentiellement celle en quatre points à laquelle avaient déjà cherché à répondre Meer et Modood. Ce faisant, en dépit des efforts de Zapata-Barrero, la réticence de Meer et Modood à l’égard de l’idée d’un véritable changement paradigmatique entre l’interculturalisme et le multiculturalisme semble persister si on ne se fie qu’à son interprétation (voir, entre autres, Boucher et Maclure, 2018).

Par ailleurs, Zapata-Barrero a aussi proposé une typologie en trois familles qu’il propose pour classer les différentes variantes d’interculturalisme. La première, qu’il identifie comme la famille contractuelle, regroupe les variantes de l’interculturalisme qui visent à structurer les politiques publiques de manière à générer un plus haut degré de stabilité, en particulier par le maintien de certaines traditions issues de la culture d’un groupe majoritaire. Il considère l’approche de Bouchard comme un exemple parfait de ce type d’approches. La deuxième famille, selon sa typologie, serait celle associée à la cohésion sociale. Il s’agit, *grosso modo*, des approches qui visent la création d’une communauté civique par la promotion d’échanges interculturels. L’objectif de ces variantes de l’interculturalisme consisterait, dès lors, à créer le plus de ponts possible entre les groupes ethnoculturels afin d’augmenter le degré de cohésion dans une société donnée. Ces deux premières familles d’approches partagent une dimension « thérapeutique » en ce qu’elles s’établissent en réaction à deux externalités négatives de la diversité en société (pour l’approche contractuelle, l’enjeu est l’effritement progressif

des traditions de la culture majoritaire, alors que dans l'approche de cohésion sociale, il s'agit plutôt de la dislocation du tissu social en général). De ces deux premières familles dites thérapeutiques, Zapata-Barrero distingue une troisième famille, celle des approches dites constructivistes, dont le trait distinctif est la valorisation du potentiel créatif et innovateur des échanges et des interactions entre les groupes culturels différents (Zapata-Barrero, 2015, p. 8-12).

Nous considérons que ces deux dernières caractérisations du débat entre interculturalisme et multiculturalisme — c'est-à-dire celles de Meer et Modood, ainsi que celles de Zapata-Barrero — ne permettent pas une conceptualisation satisfaisante de la particularité de l'interculturalisme québécois. Aux yeux de Meer et Modood d'abord, il semblerait que l'interculturalisme ne soit qu'une version amendée du multiculturalisme. Pourtant, nous avons vu, dans le premier chapitre de cette thèse, que le mode de gestion de la diversité au Québec, dont l'histoire remonte aux années 1970 et qui a été plus récemment qualifié d'interculturalisme, a donné lieu à des points de tension avec l'ordre constitutionnel canadien précisément à cause du cadre diamétralement opposé à partir duquel étaient pensées les politiques publiques québécoises. Quant à la typologie de Zapata-Barrero, elle conçoit l'interculturalisme comme une forme plus individualiste de gestion de la diversité. Or, cette idée ne cadre pas, à première vue du moins, avec l'orientation plus républicaine du discours interculturel au Québec. Ces deux incongruités montrent bien les limites du potentiel explicatif de ces typologies lorsque vient le temps de comprendre l'interculturalisme québécois. Nous croyons avoir une caractérisation plus adéquate pour rendre compte de la singularité de l'interculturalisme

québécois, mais, avant d'y venir plus directement, il convient de relever d'abord deux erreurs d'interprétation commises par les précédentes tentatives de typologie.

(2) Deux erreurs de catégorisation

Nous l'avons vu : la définition à donner au terme « interculturelisme » est loin de faire consensus dans les écrits portant sur le débat avec le multiculturalisme, que ce soit sur la base de ses prescriptions normatives elles-mêmes, ou encore sur celle de sa prétendue concordance avec le multiculturalisme. Les critiques⁷⁶ de la distinction entre multiculturalisme et interculturelisme — nous pensons notamment aux remarques de Meer et Modood (2012) et de Kymlicka (2012) — consistent à réfuter toute différence entre l'interculturelisme et le multiculturalisme. Pour Meer et Modood, le projet intercultureliste s'appuierait sur une interprétation naïve et caricaturale de l'arrière-plan philosophique du multiculturalisme, ignorant toute la place qui a été accordée, entre autres par Taylor et Tully, à la notion de dialogue interculturel dans le multiculturalisme (Meer et Modood, 2012, p. 183-186). En réponse à ces critiques, nous tenterons de montrer que cette position est elle-même fondée sur une lecture peu charitable du projet intercultureliste. Pour ce faire, nous proposons, dans les prochains paragraphes, quelques

⁷⁶ Une autre critique de la distinction entre interculturelisme et multiculturalisme est ici digne de mention : en cultivant une opposition au multiculturalisme, l'interculturelisme nourrirait-il du même coup les mouvements réactionnaires d'extrême droite qui cherchent aussi à discréditer le multiculturalisme? Kymlicka est un de ceux qui évoquent avec le plus d'éloquence cette funeste possibilité : « [l]es interculturelistes peuvent prétendre qu'ils défendent la diversité, mais leur discours résolument anti-multiculturalisme peut aussi très bien servir les xénophobes qui rejettent autant le multiculturalisme que l'interculturelisme » (Kymlicka, 2012, notre traduction). Nous partageons cette inquiétude de Kymlicka. Cette critique est sérieuse et fait partie intégrante des préoccupations qui motivent la manière nuancée dont nous formulons nos critiques dans cette thèse, même si elle ne justifie pas, selon nous, pour autant de renoncer complètement au champ normatif que rend possible l'approche qu'est l'interculturelisme.

hypothèses qui expliquent comment le débat entre interculturelisme et multiculturalisme est devenu, à cet égard, un tel dialogue de sourds.

Rappelons d'emblée que les tentatives de cartographie du débat entre interculturelisme et multiculturalisme sont demeurées, jusqu'à présent, insatisfaisantes dans leurs tentatives d'explication de la spécificité de l'interculturelisme dans sa forme québécoise. Nous croyons que ceci s'explique par deux principales erreurs que commettent la plupart des chercheurs ayant étudié et ayant contribué à ce débat : une erreur *historique* et une erreur *méthodologique*.

La première erreur, de nature *historique*, est celle qui consiste à ne pas considérer l'asynchronie entre l'émergence de la philosophie intercultureliste au Québec, telle que nous l'avons présentée dans le premier chapitre de cette thèse, et l'introduction du terme lui-même dans le langage des politiques publiques, puis son apparition dans le jargon académique et philosophique. On peut en effet voir que cette asynchronie explique, en partie, la confusion qui s'est installée dans le débat académique. Il convient de revenir d'abord sur les grandes lignes de l'analyse de la genèse de l'approche québécoise que nous avons proposée dans le premier chapitre de cette thèse. Le point de rupture symbolique de la construction du modèle québécois de gestion de la diversité — qu'on ne désignait pas encore, à l'époque, par l'expression « interculturelisme québécois », mais qui en anticipait déjà l'esprit — remonte à la fin des années 1960. L'interculturelisme, dans sa version québécoise, s'ancre donc dans la réticence entretenue à l'égard de l'orientation multiculturaliste canadienne, comprise selon la perspective Scott-Rudnyckij. Rappelons aussi ici que cette orientation s'articule, plus précisément, autour de deux idées : (1) celle d'une primauté accordée aux droits individuels par rapport aux

droits collectifs et (2) une réticence à l'égard des protections particulières pour les minorités nationales en dépit d'une ouverture grandissante à l'égard de la diversité ethnoculturelle. Dans le premier chapitre, nous sommes ainsi parvenus à démontrer que, même si l'émergence de l'expression « interculturelisme québécois » comme point de référence dans l'espace médiatique québécois est plutôt récente en ce qu'elle coïncide notamment avec la « crise des accommodements », il s'agit en fait d'un modèle dont les fondements normatifs remontent aux débats entourant la commission Laurendeau-Dunton.

Il convient de rappeler au passage la nature hybride de notre réflexion sur l'interculturalisme. Nous nous intéressons, certes, au contexte historique d'émergence de l'approche qu'est l'interculturalisme québécois, mais seulement dans la mesure où celui-ci nous permet de mettre en évidence les particularités du contexte social québécois auquel un modèle de gestion de la diversité doit, à nos yeux, nécessairement répondre. Cela ne veut pas dire que notre démarche est purement descriptive, bien au contraire. Les principes de l'interculturalisme, bien que pensés contextuellement, n'en demeurent pas moins prescriptifs. Une fois que nous en aurons établi clairement les fondements théoriques, notre modèle nous servira à proposer, surtout dans le cinquième chapitre, plusieurs réformes afin d'assurer une cohérence entre ce qu'est, dans les faits, l'approche québécoise et ce que celle-ci devrait être pour être conforme aux principes normatifs de l'interculturalisme tel que nous allons le définir au quatrième chapitre.

Eu égard aux typologies du débat entre interculturelisme et multiculturalisme, nous considérons que certains auteurs commettent une erreur au niveau de la compréhension qu'ils ont de l'histoire de l'interculturalisme et que cette erreur explique,

en partie, les difficultés qu'ils rencontrent lorsque vient le temps de mettre le doigt sur l'élément distinctif de cette approche. Là où plusieurs analystes commettent une telle erreur de nature *historique*, c'est qu'il est généralement convenu d'associer l'apparition du discours interculturel à ce qu'on appelle le « backlash » au tournant des années 2000 à l'égard du multiculturalisme⁷⁷. L'idée communément admise est que ces années ont été le théâtre de plusieurs événements sociopolitiques — notamment la multiplication des actes terroristes commis en Europe et des tensions raciales — aiguïssant alors les critiques, tant dans le monde académique que dans la société civile, à l'égard du multiculturalisme (Colombo, 2015, p. 808-810). Aux yeux de ces critiques, c'est le multiculturalisme qui serait à l'origine, en partie du moins, des phénomènes comme la ghettoïsation, la méfiance entre les différentes communautés, tout en n'intervenant pas suffisamment pour freiner la progression de l'intégrisme religieux et le maintien de pratiques illibérales au sein de certaines communautés (voir l'analyse de Banting et Kymlicka, 2010). Or, et selon, entre autres, la cartographie du débat entre interculturelisme et multiculturalisme de François Levrau et Patrick Loobuyck,

⁷⁷ Il est important de noter que ce ne sont pas toutes les critiques de la distinction entre interculturelisme et multiculturalisme qui commettent une telle erreur *historique*. Soulignons au passage l'analyse de Michael Temelini : « En ignorant la reconnaissance du caractère distinct de la société incluse dans le rapport de la commission Laurendeau-Dunton [...] Trudeau n'a récupéré que les idées du quatrième volume du rapport final [...]. Ceci est le moment fondateur de la méfiance que le Québec entretient depuis à l'égard du multiculturalisme. [...] Hormis [ce déni de reconnaissance de la singularité de la société québécoise lors la mise en place du multiculturalisme canadien par Trudeau], l'interculturelisme ressemble en tout point au multiculturalisme » (Temelini, 2012, p. 58-59, notre traduction). Même si nous nous accordons avec Temelini sur l'origine historique de la réticence québécoise à l'égard du multiculturalisme, nous tentons tout de même de montrer, dans cette thèse, que cette réticence a donné lieu à une approche substantiellement distincte sur le plan philosophique, contrairement à ce qu'il avance dans cet extrait.

l'interculturalisme se serait originellement constitué, dans le contexte dudit « backlash », comme une alternative au multiculturalisme :

[a]lors que le « multiculturalisme » est devenu le bouc émissaire par excellence, l'« interculturalisme » a été progressivement mis de l'avant comme une alternative nouvelle et distincte (Levrau et Loobuyck, 2018, notre traduction).

Bien que cette remarque soit peut-être juste en ce qui a trait à l'interculturalisme européen⁷⁸, cette lecture de la genèse de l'interculturalisme est toutefois hautement problématique lorsqu'appliquée directement au débat canadien. D'une part, et comme le montrent bien les travaux de Keith Banting et de Will Kymlicka, bien qu'une certaine critique du multiculturalisme se soit popularisée au Canada sensiblement pour les mêmes raisons (et à peu près en même temps qu'en Europe), il n'y a néanmoins absolument pas lieu de réduire le contexte canadien au contexte européen, et ce, justement compte tenu de l'importance des nations autochtones et de la nation québécoise dans l'histoire canadienne du multiculturalisme (Banting et Kymlicka, 2010). D'autre part, et comme nous l'avons longuement montré dans le premier chapitre de la thèse, la critique du multiculturalisme canadien au Québec, qui sera ensuite associée dans le débat public et universitaire à l'interculturalisme, ne remonte pas au « backlash » des années 2000, mais bien à la fin des années 1960. Notre analyse sociohistorique du premier chapitre nous permet en ce sens de mieux comprendre ici la difficulté qu'ont les analystes du débat entre interculturalisme et multiculturalisme lorsque vient le temps de situer le modèle de Bouchard parmi les autres discours associés à l'interculturalisme.

⁷⁸ Nous ne nous positionnons toutefois pas par rapport à cette dernière question dans le cadre de cette thèse.

Ceci nous permet aussi d'expliquer la confusion sémantique, que nous retrouvons fréquemment dans la littérature, et qui découle indirectement de cette erreur *historique*. Nous l'avons vu : le sens conventionnellement associé au terme « interculturalisme » varie grandement en fonction de son contexte social d'émergence. Plus généralement, la nature même de la dichotomie entre interculturalisme et multiculturalisme varie géographiquement, de telle sorte que certaines références à l'interculturalisme et au multiculturalisme en Europe, ou plus généralement à l'extérieur du monde anglo-américain, ne coïncident pas avec la manière dont sont comprises ces notions dans le débat canadien. Malgré cela, il y a tout de même un certain consensus autour des principales orientations normatives qui définissent la grande famille qu'est le multiculturalisme, en particulier la valorisation des « accommodements politiques des groupes minoritaires (qu'ils soient définis par la race, l'ethnicité ou la religion) octroyés par l'État et/ou un groupe majoritaire » (Meer et Modood, 2012, p. 181, notre traduction). Si une certaine compréhension du multiculturalisme semble s'imposer, c'est toutefois loin d'être le cas en ce qui concerne l'interculturalisme, notion pour laquelle il est possible de trouver tout et son contraire en matière de définition. En fait, et pour être plus précis, pour l'interculturalisme, il semble y avoir au moins deux manières complètement distinctes de comprendre cette notion : à l'européenne — ce qui prend la forme d'une critique libérale individualiste des prétendus effets ghettoïsant du multiculturalisme — et à la québécoise — qui consiste à promouvoir l'adoption de prérogatives différenciées pour certains groupes nationaux (comme la majorité francophone allochtone ou les nations autochtones) par rapport aux droits accordés aux minorités issues de l'immigration.

Zapata-Barrero (2017) formule une hypothèse assez convaincante pour expliquer cette importante polysémie entre la tradition européenne et celle québécoise de l'interculturalisme⁷⁹. En partant d'une lecture analogue à la nôtre de l'histoire de l'interculturalisme au Québec (c'est-à-dire comme le prolongement de l'opposition à l'égard du multiculturalisme s'étant développée dans les années 1970 au Québec), il constate aussi le fossé qui sépare la trajectoire québécoise du multiculturalisme de la trajectoire européenne. Sa formule pour décrire la divergence entre ces deux généalogies de l'interculturalisme est on ne peut plus éloquente : en Europe, il semble que la *notion* soit apparue avant le *concept*, alors qu'au Québec, c'est la posture normative qui a précédé l'apparition de la *notion* en tant que telle. Le discours intercultureliste européen serait venu plaquer *a posteriori* sur un néologisme issu du jargon administratif⁸⁰ les principes d'un discours alternatif au multiculturalisme ambiant de la fin des années 1990. Inversement, au Québec, la spécificité du modèle québécois s'est en quelque sorte pleinement constituée d'un point de vue conceptuel avant d'être associée à l'expression « interculturalisme » dans le langage des politiques publiques. Autrement dit, l'approche québécoise en matière de gestion de la diversité formait déjà une posture relativement

⁷⁹ À la lumière de ceci, nous jugeons d'ailleurs qu'il y a lieu de laisser dorénavant de limiter les références provenant de la littérature européenne sur ce sujet et de traiter de manière complètement séparée le débat canadien. L'arrière-plan sociohistorique du débat canadien n'est généralement pas adéquatement considéré dans la littérature européenne sur le sujet, alors qu'il s'agit pourtant d'un paramètre fondamental pour apprécier la variante québécoise de l'interculturalisme. De plus, pour des raisons pratiques : l'inadéquation terminologique génère une confusion inutile et une complexification induite de notre argumentation philosophique.

⁸⁰ Zapata-Barrero (2017) montre en effet que le terme « interculturalisme » a d'abord été introduit, en Europe, dans le langage des politiques publiques, et ce, afin de décrire une prise de distance par rapport aux politiques de multiculturalisme. Ce n'est que par la suite que ce terme sera introduit et précisé d'un point de vue théorique dans le débat académique.

cohérente avant d'être thématisée à partir de la tension entre multiculturalisme et interculturelisme.

Cette hypothèse explicative de Zapata-Barrero, selon laquelle la posture normative associée à l'interculturelisme québécois serait antérieure à la *notion*, nous permet d'aborder la deuxième erreur, de nature *méthodologique* cette fois, que commettent aussi certains commentateurs dans leur analyse du débat interculturelisme/multiculturalisme. Plus précisément, ce que les travaux de Zapata-Barrero rendent manifeste est l'existence de deux niveaux d'analyse disjoints : le premier est de nature conceptuelle, tandis que le second se situe strictement au niveau des politiques publiques qui mobilisent le champ lexical de l'interculturelisme. Or, il semble que le mode de construction à l'origine de l'interculturelisme québécois soit à cet égard hybride, en ce qu'il se situe à mi-chemin entre une orientation distincte en matière de politiques publiques et une remise en question théorique du cadre normatif qu'est le multiculturalisme. Pour le dire plus simplement, le discours intercultureliste ne s'est pas constitué, de prime abord, d'un point de vue seulement conceptuel. Il s'agit ultimement d'un mode de gestion de la diversité qui a émergé organiquement du contexte sociopolitique canadien de la seconde moitié du XXe siècle. Ce mode de gestion de la diversité, caractérisé *de facto* par une pratique distincte de celle du multiculturalisme, ne s'est traduit dans le champ lexical de l'interculturelisme que très tardivement (comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent). Il est donc difficile d'appréhender l'interculturelisme québécois qu'à partir des paramètres théoriques du débat entre interculturelisme et multiculturalisme, tel qu'il s'est constitué en Europe et ailleurs à la fin des années 1990. Toute analyse de l'interculturelisme québécois doit ainsi passer par

une prise en considération de son contexte sociopolitique d'origine – d'où l'idée, par ailleurs, d'un « contextualisme » propre à l'interculturalisme (à la Zapata-Barrero, 2019).

Jusqu'à présent, nous avons vu que les principales cartographies du débat entre interculturalisme et multiculturalisme ne parvenaient pas à capter la singularité philosophique de l'interculturalisme québécois. Or, la dimension méthodologique de cette singularité est ici fondamentale. Elle nous permet d'une certaine manière de montrer en quoi l'approche québécoise ne peut être réduite à une forme de multiculturalisme qui serait tout simplement appliquée au contexte québécois. Si les prescriptions normatives du modèle québécois de gestion de la diversité divergent de celles du modèle canadien, c'est précisément parce qu'elles procèdent d'un mode de théorisation hybride. L'interculturalisme québécois se distingue en ce sens aussi par sa manière de penser le rapport entre théorie et pratique. Le troisième chapitre de cette thèse est d'ailleurs en partie consacré à ces considérations.

(3) Comprendre pleinement la spécificité de l'interculturalisme québécois

Pour bien saisir la spécificité de l'interculturalisme québécois, il faut maintenant nous prêter à un réexamen des catégories à partir desquelles ont été jusqu'à présent appréhendées les formes d'interculturalisme et de multiculturalisme. *Grosso modo*, là où les principales typologies que nous avons vues peinent à voir la singularité du modèle québécois, cette thèse doctorale espère parvenir à mettre en lumière les différences fondamentales entre les deux modèles.

Cet exercice est essentiel tant pour le débat purement théorique, qui nous a intéressés jusqu'à présent dans ce chapitre, que pour le débat public au Québec. Le

discours interculturel intervient massivement dans le langage des politiques publiques au Québec. Pourtant, comme la particularité du modèle québécois de gestion de la diversité s'est construite en réaction à la vision qu'avait Pierre E. Trudeau du Canada dans les années 1970, l'urgence de l'histoire n'a peu ou pas donné le temps à la philosophie politique d'en établir au préalable les principes. Le politologue Daniel Salée décrit bien cette ambivalence entourant l'interculturalisme au Québec :

[L]'idée de fonder sur l'interculturalisme l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec — et, partant, la conception même de la citoyenneté — n'est pas neuve. Elle s'inscrit en continuité d'une pensée qui caractérise depuis près de trois décennies la réflexion de l'État québécois et guide ses choix de politiques publiques en la matière [...] Curieusement, malgré l'important capital de sympathie dont semble jouir l'interculturalisme au sein de la communauté des personnes qui, au Québec, pensent la diversité ethnoculturelle et conçoivent le maillage socio-institutionnel de populations et de groupes sociaux provenant d'horizons normatifs et culturels différents, *le terme demeure indéfini* (Salée, 2010, p. 146-148, l'italique est de nous).

Dans le cadre de cette thèse, nous cherchons ainsi à mieux comprendre la distinction entre l'interculturalisme et le multiculturalisme, afin d'en faire une heuristique qui met en évidence les points de tension philosophiques sous-jacents à certains enjeux politiques au Canada. Pour ce faire, nous visons, entre autres choses, à proposer *a posteriori* un découpage analytique afin de rendre explicites des fondements normatifs potentiels pour cette approche, car « [c]e que l'on comprend par interculturalisme dans le discours québécois est [...] surtout sous-entendu » (Salée, 2010, p. 149). Notre objectif est de

parvenir à une version cohérente et convaincante⁸¹ de ce modèle, à partir de laquelle il sera possible, rappelons-le, de remplir trois objectifs :

- i. fournir une justification philosophique aux principes de ce modèle de gestion de la diversité ;
- ii. parvenir à des critères permettant de déterminer clairement les politiques qui correspondent à ce modèle (et conséquemment d'identifier les politiques qui s'en revendiquent à tort) ;
- iii. permettre un élargissement conceptuel du champ habituel d'application de ce modèle, en y intégrant notamment les préoccupations propres aux nations autochtones.

Plus précisément, nous fournissons une interprétation de l'interculturalisme en allant puiser dans le champ conceptuel qu'est celui de la pensée tardive de Rawls. C'est en quelque sorte de cette même manière que nous avons procédé, avec Michel Seymour, en nous appuyant sur les travaux de Rawls pour proposer une version systématisée du modèle de gestion de la diversité religieuse au Québec que nous considérons comme compatible avec l'esprit de l'interculturalisme. Notre ouvrage de 2018 visait plus spécifiquement à se prononcer sur l'enjeu de la laïcité au Québec et sur la façon de repenser la gestion de la diversité religieuse. Nous étions donc intervenus plus directement dans les débats qui ont cours depuis le rapport de la Commission Bouchard-Taylor. Si nous nous sommes inspirés du libéralisme républicain de Rawls, c'est

⁸¹ La méthodologie hybride qui structure cette thèse se fait sentir aussi ici. Il ne s'agit en effet pas seulement de rendre compte des principes normatifs qui auraient historiquement guidé le discours interculturel au Québec, mais aussi potentiellement d'en corriger les orientations tout en ouvrant d'autres perspectives.

ultimement pour montrer que l'on peut concevoir une voie médiane entre les deux écoles, française et canadienne, en matière de gestion de la diversité. Il est possible, avec Rawls, d'être libéral sans être individualiste et d'être républicain sans être jacobin. L'approche rawlsienne nous a en ce sens permis de jeter les premières bases d'un interculturalisme de type libéral républicain⁸², car, finalement, l'approche que nous proposons permet de tenir compte à la fois du désir de reconnaissance des religions pratiquées par des groupes minoritaires et du besoin d'affirmation nationale du peuple québécois.

L'argument rawlsien que nous avons développé (voir aussi Seymour et Gosselin-Tapp, 2019, 2020) comporte deux principales thèses : (i) l'idée de neutralité métaphysique et (ii) l'équilibre entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes.

- (i) L'idée de neutralité métaphysique chez Rawls (1995, p. 52, 218) est utile pour mettre en lumière les implications du libéralisme politique de Rawls en ce qui concerne la formation du consentement en matière de port des signes religieux. Le libéralisme politique du Rawls tardif appartient en effet à la famille d'approches que Jonathan Quong qualifie d'*anti-perfectionnisme non compréhensif* (Quong, 2010, p. 19-21, notre traduction), en ce que ledit modèle est compatible avec plusieurs conceptions possibles et admissibles de la vie bonne, et qu'il cherche pareillement à se délester de tout présupposé métaphysique. Cette

⁸² Nous ne sommes toutefois pas les premiers à interpréter la distinction conceptuelle entre multiculturalisme et interculturalisme comme une tension entre une approche strictement libérale individualiste et une approche davantage républicaine (Blad et Couton, 2009 ; Juteau, 2002; cités dans Giroux, 2012). Notre approche nuance toutefois ce portrait en distinguant l'approche québécoise d'une approche qui serait résolument républicaine, comme c'est le cas en France notamment.

neutralité métaphysique s'articule alors autour d'une conception strictement politique de la personne qui aménage la posture tant individualiste que communautarienne. Ce faisant, le libéralisme politique de Rawls nous permet une avancée en matière de laïcité dans la mesure où il reconnaît non seulement la présence de différentes postures à l'égard de la religion (athée, agnostique ou croyant), mais aussi l'existence d'une pluralité de religions (catholique, protestante, juive, musulmane, sikh, hindoue, etc.), de même que l'existence de différentes manières de pratiquer la religion (en privé, en association ou en communauté).

- (ii) Notre perspective exploite aussi le fait que le libéralisme politique de Rawls mette en équilibre les libertés civiques négatives de la liberté des Modernes et les libertés politiques positives de la liberté des Anciens. Dès lors, nous pouvons voir de quelle manière Rawls reconnaît à la fois des droits individuels et des droits collectifs, en ce qu'il évite, dans ses écrits tardifs, de faire reposer son libéralisme sur l'individualisme moral de Kant et de Mill (voir, entre autres, Rawls, 1995, p. 110, 133, 243-244). En outre, notre ouvrage montre que Rawls admet des droits collectifs, et reconnaît même que des peuples sans État puissent constituer des sources de réclamations morales valides (Rawls, 2006). Nous nous servons ensuite de ces intuitions rawlsiennes pour explorer comment le libéralisme politique de Rawls invite à repenser l'idée de laïcité à partir d'un équilibre entre le libéralisme et le républicanisme, permettant ainsi d'aménager à la fois les préoccupations identitaires de la majorité et celles des minorités. Grâce

aux droits collectifs, on peut se représenter les relations interculturelles comme verticales (impliquant un individu ou une minorité dans un rapport à un peuple dans son ensemble) au lieu de se les représenter comme impliquant seulement des échanges interculturels horizontaux. En d'autres mots, le libéralisme républicain de Rawls est un modèle interculturaliste qui vise un équilibre entre le respect des droits individuels et des droits collectifs, et ce, par le biais d'une prise en considération à la fois de la légitimité des demandes provenant des minorités et des préoccupations formulées par la majorité. Cette idée est longuement traitée dans le quatrième chapitre de la thèse.

Si le modèle développé avec Seymour contribue à préciser l'interculturalisme québécois, il y a encore deux aspects dans cette définition libérale républicaine initiale de l'interculturalisme que nous entendons préciser dans cette thèse : son champ d'application et son positionnement dans le débat académique entourant la différence entre multiculturalisme et interculturalisme.

D'une part, nous sortons du cadre de la seule gestion de la diversité religieuse pour parvenir à des principes qui soient en mesure de rendre compte d'une approche interculturaliste québécoise applicable aux relations entre les nations autochtones et les citoyens allochtones⁸³. D'autre part, il y a aussi lieu de distinguer de manière plus

⁸³ Sur ce point, nous nous inscrivons en faux contre le préjugé courant à proprement parler de la théorie de Rawls selon lequel elle serait inadéquate pour répondre aux enjeux liés aux nations autochtones, car elle ne permettrait pas de justifier le « droit à un traitement différencié » pour celles-ci (Pol Neveu, 2018, p. 298). Notre livre de 2018 propose déjà une lecture des écrits tardifs de Rawls qui réfute cette interprétation courante, mais nous allons aussi l'enrichir au fil de la thèse.

schématique — et ce, de manière à la fois théorique et pratique — la différence entre un modèle interculturel de type libéral républicain et le modèle multiculturaliste.

Cela étant dit, l'intuition fondamentale qui structure cette thèse doctorale demeure la même que celle au cœur de notre ouvrage de 2018 : l'interculturalisme se distingue du multiculturalisme en évitant de souscrire seulement à la thèse de l'individualisme moral et en reconnaissant, du même coup, à la fois des droits individuels et des droits collectifs. À nos yeux, il s'agit de l'élément qui caractérise le mieux la singularité des approches interculturelles (à noter que c'est un élément qui n'est souligné dans aucune des typologies⁸⁴ que nous avons précédemment présentées). C'est aussi ce qui rend

⁸⁴ Il convient toutefois de souligner, à cet égard, la typologie des approches en matière d'interculturalisme introduite par Daniel Salée (2010), selon qui il est possible d'appréhender l'interculturalisme de trois manières différentes : (i) de manière *instrumentale*, lorsque les échanges interculturels sont vus comme des facteurs d'un « enrichissement social » menant à de l'« innovation socioéconomique » (p. 152) ; (ii) de manière *humaniste*, si l'« éducation interculturelle » est vue comme un maillon essentiel de l'« éducation citoyenne » (dans ce cas, la finalité est l'émancipation des individus) (p. 153-155) et (iii) de manière *étatique*, quand la mise en place de politiques publiques encourageant les échanges interculturels se justifie par une volonté de créer une communauté politique en encourageant la participation de toutes et tous à la vie citoyenne (p. 156-159). Cette autre typologie classe les formes d'interculturalisme de manière fonctionnaliste, c'est-à-dire en fonction du rôle et des effets que serait susceptible d'avoir une augmentation des échanges interculturels dans une société. Son approche est en ce sens plus proche de la sociologie politique que de la philosophie politique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que Salée (2010, 160) s'intéresse à des études empiriques — notamment à celles portant sur les effets de la diversité ethnoculturelle sur le capital social (à la Putnam, 2007) — pour évaluer le bienfondé des politiques interculturelles. Notre démarche dans cette thèse est en ce sens très différente de celle Salée, car nous ne nous intéressons pas à l'interculturalisme seulement d'un point de vue sociologique, mais surtout en vertu de sa capacité à incarner un modèle de gestion de la diversité qui corresponde à la trajectoire historique de la société québécoise. Cela étant dit, la lecture que fait Salée des variantes *humaniste* et *étatique*, qui visent respectivement l'émancipation individuelle et la cohésion sociale, peuvent tout de même servir à mieux comprendre la double nature d'une conception libérale républicaine comme la nôtre de l'interculturalisme. En défendant à la fois des droits individuels et des droits collectifs, notre approche en est une qui espère à la fois favoriser l'émancipation des individus et à la fois créer (et maintenir) une communauté politique.

l'interculturalisme plus à même de répondre aux besoins empiriques particuliers propres aux nations fragiles que sont les nations autochtones et la nation québécoise. Si l'interculturalisme autorise une verticalité dans le rapport entre les différents groupes qui composent une société — tandis que le multiculturalisme induit une horizontalité stricte dans le rapport entre ces mêmes groupes —, c'est par le biais de fondements normatifs qui conjuguent collectivisme moral et individualisme moral.

Notre lecture libérale républicaine des écrits tardifs de Rawls nous permet de mieux saisir la singularité de l'interculturalisme. Un des corollaires de cette reconceptualisation de l'interculturalisme — chose, par ailleurs, que nous ne soupçonnions pas initialement — aura été de nous permettre de reclasser certaines approches initialement étiquetées comme des formes de multiculturalisme. Un exemple probant de ceci est l'approche visiblement inclassable de Bhikhu Parekh dans *Rethinking Multiculturalism* (Palgrave Macmillan, 2000). Tantôt qualifiée de « multiculturalisme contextualiste » (Lægaard, 2015, p. 265) ; parfois de « multiculturalisme nationaliste » (Modood, 2017) ; ou encore de « multiculturalisme dialogique » (Meer et Modood, 2012, p. 185), il est manifeste que la perspective de Parekh se distingue des formes plus classiques, et surtout strictement libérales, de multiculturalisme. Parekh présente d'ailleurs explicitement son modèle comme corrigeant le biais compréhensif des approches libérales en matière de multiculturalisme (comme en témoigne sa critique de l'individualisme méthodologique de ces approches, voir Parekh, 2000, p. 14, 115). Cette dimension de la pensée de Parekh ne semble toutefois pas troubler outre mesure les autres tenants du multiculturalisme, car, comme le souligne Modood :

[b]ien que le multiculturalisme soit un enfant de l'approche libérale égalitaire, il ne s'agit pas, en bon enfant, d'une simple et pure reproduction de son parent (Modood, 2013, p. 8, notre traduction).

Ce que Modood suggère dans ce passage (qui intervient à la suite de son constat des différences notoires entre des approches libérales comme celle de Kymlicka et un modèle non strictement libéral à la Parekh), c'est que le multiculturalisme n'est pas une famille d'approches monolithique, et qu'elle est donc sujette à plusieurs réinterprétations notamment au niveau de son rapport au libéralisme. Il est certes louable de ne pas vouloir adopter une définition trop restrictive du multiculturalisme, mais encore faut-il être en mesure de pleinement rendre compte des points de divergences entre les approches. Nous trouvons ainsi étonnant que ce dernier soit aussi flexible quant à sa définition du multiculturalisme, tout en étant aussi intransigeant quand vient le temps de nier au paradigme intercommunitariste toute véritable singularité (comme il fait dans Modood, 2017). D'autant plus qu'une approche comme celle de Parekh affiche davantage de similitudes avec une approche comme la nôtre qu'avec une lecture strictement libérale du multiculturalisme, et ce, notamment compte tenu de :

- (i) son adoption d'une posture d'humilité épistémique semblable à la nôtre qui se traduit par une ferme volonté de complètement se départir de tout fardeau compréhensif⁸⁵ (à ce sujet, voir plus précisément le quatrième chapitre de son ouvrage) ;

⁸⁵ En ce sens, notre lecture des écrits tardifs de Rawls est plus généreuse que celle proposée par Parekh lui-même. Ce dernier considère d'ailleurs explicitement qu'un modèle comme celui de Rawls ne parviendrait à rendre compte ni des préoccupations comme celles du Québec dans la fédération canadienne ni de celles

- (ii) sa reconnaissance de droits collectifs⁸⁶ qui ne soient pas subordonnés aux droits individuels (Parekh, 2000, p. 216).

Un autre aspect pour lequel Parekh rejoint notre approche est l'importance qu'il accorde au dialogue interculturel⁸⁷ dans sa conception du multiculturalisme.

Sans aller jusqu'à dire que le modèle de Parekh peut être classé comme une forme d'interculturalisme, il y a tout même lieu de conclure que la seule famille du « multiculturalisme » ne parvient pas à pleinement saisir la complexité du débat théorique que nous avons présenté. Il y a bel et bien d'importants désaccords théoriques qui se traduisent aussi par des divergences sur le plan prescriptif. Il ne fait alors aucun doute pour nous que le recours à la notion d'« interculturalisme » telle que nous l'avons définie permet de rendre compte plus efficacement de ces désaccords, ne serait-ce que pour des raisons purement heuristiques. À tout le moins, ce que notre lecture à la fois historique et conceptuelle suggère, c'est qu'il y a bel et bien un modèle multiculturaliste au Canada, prenant la forme d'un multiculturalisme libéral et qui se distingue de l'interculturalisme québécois, dont la singularité tient à sa nature à la fois libérale et républicaine.

des peuples autochtones. Nous jugeons être parvenu à démontrer, par l'argument développé dans *La nation pluraliste* et par celui de cette thèse, que ce n'est pas tout à fait le cas.

⁸⁶ Cela dit, le fondement que donne Parekh aux droits collectifs diffère tout de même de ceux que nous pouvons leur donner à partir d'un modèle rawlsien, comme le souligne avec raison Seymour (2017, 52).

⁸⁷ À noter : la question du dialogue n'a pas encore été pleinement abordée à cette étape de notre argument, mais elle sera dans le troisième chapitre.

2.3 Entre réconciliation, résurgence et multiculturalisme

Comme nous l'avons annoncé dans le préambule de ce chapitre, cette deuxième partie porte sur un réseau de textes complètement différent de celui sur lequel portait la première partie. Il y a malgré tout une continuité entre ces deux volets de notre recension des écrits. L'objectif de cette thèse est de montrer que la singularité de l'interculturalisme rend cette approche plus à même de répondre aux besoins particuliers des nations fragiles, que sont notamment les nations autochtones et la nation québécoise. Pour parvenir à justifier un tel rapprochement entre ces différentes nations, il y a lieu d'analyser les critiques formulées par des penseurs autochtones à l'encontre des institutions coloniales canadiennes. La seconde partie de ce chapitre est ainsi consacrée à une recension des écrits portant sur l'autodétermination des nations autochtones. Même s'il s'agit d'un champ d'étude complètement distinct de celui portant sur l'interculturalisme, nous allons mettre en évidence certains recoupements entre la pensée postcoloniale autochtone et l'interculturalisme québécois qui seront ensuite utiles pour penser un élargissement du champ d'application de l'interculturalisme. Un des manques dans les lectures recensées que nous espérons pallier est en ce sens celui que représente l'absence quasi totale de dialogue entre les écrits portant sur le débat entre l'interculturalisme et le multiculturalisme et ceux concernant l'autodétermination des peuples autochtones.

Pour mettre en évidence ces points de convergence, nous allons d'abord nous intéresser aux principales positions en ce qui a trait à l'autodétermination des nations autochtones. Celles-ci appartiennent pour la plupart à l'un ou l'autre des deux paradigmes

suivants : celui de la résurgence ou celui de la réconciliation⁸⁸. Du côté de l'école de la résurgence, les auteurs tendent à concentrer leurs analyses sur les pratiques effectives et contestataires que doivent adopter les individus et les nations afin d'enclencher ou d'accélérer un renouveau culturel au sein des communautés autochtones (dont font éminemment partie Alfred, 2009, 2018 ; Coulthard, 2007, 2014 ; Simpson, 2014, 2011). De l'autre côté, le paradigme de la réconciliation, qui s'inscrit quant à lui dans une certaine continuité avec les théories de la reconnaissance, s'intéresse plutôt au processus de réconciliation institutionnelle entre les peuples autochtones et les sociétés coloniales (les travaux de John Borrows en sont un exemple notoire ; voir Borrows, 2010, 2016, 2019). En ce sens, bien que ces deux écoles partagent manifestement des objectifs communs, elles n'en divergent pas moins diamétralement opposées en ce qui a trait aux stratégies et aux outils théoriques qu'elles emploient pour parvenir à ces objectifs. Par exemple, pour les partisans de l'école de la résurgence, le cadre conceptuel des théories de la reconnaissance (ici, pensons notamment à Fraser, 2001 ; Honneth, 2000, 2001 ; Markell, 2003 ; Taylor, 1994) serait un paradigme qui reproduit en lui-même les structures de domination coloniale.

Ces différentes approches sont autant de manières d'entrevoir une seule et même question : peut-on penser l'autodétermination des peuples autochtones à l'intérieur du cadre institutionnel canadien (et si oui, comment peut-on y parvenir) ? Notre objectif dans cette thèse est de contribuer humblement à cette réflexion en montrant comment l'interculturalisme pourrait permettre de proposer et de justifier certaines modalités de

⁸⁸ Il existe aussi une famille d'approches qui se présente comme une *via media* dans ce débat, c'est-à-dire celle de la « résurgence-réconciliation » (dont se sont, par exemple, revendiqués récemment Asch, Borrows et Tully, 2018).

cette autodétermination. Nous pensons que certaines pistes de solution — pour les nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe dans la province du Québec du moins — peuvent être trouvées dans un élargissement du champ d'application de l'interculturalisme québécois. Si nous désirons parvenir à une conception ainsi enrichie de l'interculturalisme, qui pense conjointement l'autodétermination des nations autochtones et de la nation québécoise, il faut bien entendu d'abord essayer de comprendre comment cette quête d'autodétermination est entrevue au sein des peuples autochtones. Il faut aussi surtout en identifier les éléments qui découlent d'angles morts du multiculturalisme canadien. Ce faisant, cette troisième section du deuxième chapitre propose une recension des écrits sur l'autodétermination des nations autochtones mettant en évidence l'articulation entre les différentes approches en la matière et le cadre normatif du multiculturalisme canadien.

2.3.1 Rompre avec le multiculturalisme de la reconnaissance

S'il y a une réticence à l'égard du multiculturalisme dans les écrits autochtones, elle ne pourrait être mieux exprimée que par ce passage de Leanne Betasamosake Simpson :

[L]a résurgence culturelle peut être vue comme compatible avec le colonialisme d'établissement, car elle s'insère dans le récit du Canada inclusif compris comme une société multiculturelle. La langue, l'expression culturelle, voire la religion, ne représentent pas (nécessairement) une réelle menace pour le colonialisme, car la résurgence culturelle peut être prise en charge sans problème par la reconnaissance libérale. Les peuples autochtones ont en ce sens besoin d'une posture critique sévère et frontale, et qui soit ancrée dans les questions territoriales, des forces qui propulsent la dépossession. Je ne veux ni d'une résurgence multiculturelle ni d'une résurgence artistique jouant le rôle de

mécanisme d'inclusion dans la mosaïque canadienne (Simpson, 2017b, p. 50, notre traduction).

Ce passage illustre particulièrement bien comment les critiques formulées par l'école de la résurgence — à laquelle appartient Simpson — touchent au noyau dur des principes du multiculturalisme canadien. Simpson introduit ici une distinction entre la résurgence culturelle et la résurgence politique. Son approche, qu'elle qualifie de résurgence radicale, vise à réaliser ces deux formes de résurgences, et ce, en ne se limitant pas qu'à la régénération des langues autochtones, des cultures orales et des modes de gouvernance traditionnels (Simpson, 2011, p. 22), mais en encourageant surtout les actions qui participent d'un « refus générateur⁸⁹ » à l'égard des institutions coloniales.

Tout comme Glen Sean Coulthard (2007, 2014) et Audra Simpson (2014), Leanne Simpson voit donc d'un mauvais œil les politiques de reconnaissance qui caractérisent l'approche canadienne en matière de réconciliation. Si l'approche canadienne est problématique selon ceux-ci, c'est qu'elle « manipule les réponses émotionnelles des personnes autochtones » de manière à leur donner « l'impression que les structures changent » alors que, dans les faits, les institutions coloniales sont maintenues en place (Simpson, 2017b, p. 46, notre traduction). S'inspirant des travaux de Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (Fanon, 1952), Coulthard s'intéresse au processus par lequel les politiques de reconnaissance (à la Taylor par exemple) en viennent à neutraliser les oppositions autochtones sans ébranler les institutions coloniales. Pour lui, dans les

⁸⁹ Un acte de résurgence est dit « générateur », pour Simpson, lorsqu'il cherche non seulement à s'opposer aux structures de pouvoirs jugées illégitimes, mais aussi à incarner et promouvoir « une alternative autochtone » à celles-ci (Simpson, 2017b, p. 34, notre traduction).

contextes empiriques de domination comme c'est le cas du rapport colonial qu'entretient l'État canadien à l'égard des nations autochtones, les termes de la reconnaissance libérale seraient en quelque sorte fixés de manière à prioriser les intérêts du *maître* contre ceux de l'*esclave*⁹⁰. Ces politiques auraient dès lors comme principal effet de générer un attachement « psychoaffectif » chez l'individu occupant la position de dominé à l'égard des formes de reconnaissances autorisées par le dominant, emprisonnant par le fait même les nations autochtones dans leur position de colonisés au sein du Canada (Coulthard, 2014, p. 17-18). Les politiques de reconnaissance auraient ainsi tendance, pour Coulthard, à faire des individus autochtones des « sujets coloniaux », c'est-à-dire des sujets qui en seraient venus à internaliser les structures coloniales (Coulthard, 2014, p. 31-35). En d'autres mots, les partisans de l'école de la résurgence voient les politiques de reconnaissance comme des « chevaux de Troie » offerts par le gouvernement canadien aux nations autochtones, afin de saboter leur quête d'autodétermination (Asch, Borrows et Tully, 2018, p. 5).

Le multiculturalisme, en tant que politique de pluralisme culturel, est justement une politique de reconnaissance au sens où l'entend l'école de la résurgence radicale. Elle préconise en effet la reconnaissance étatique de la diversité culturelle, mais ne permet pas d'aboutir à une pleine autodétermination des nations autochtones (voir notamment Green, 2004). Pour reprendre la distinction de Simpson, le multiculturalisme permet une résurgence culturelle, mais pas de résurgence politique. C'est notamment en ce sens que nous voyons un important rapprochement entre la critique interculturaliste du

⁹⁰ Dans sa critique des politiques de reconnaissance, Coulthard reprend la figure du maître et de l'esclave d'Hegel telle qu'elle a été thématifiée dans l'article fondateur de Taylor (Taylor, 1994).

multiculturalisme canadien et celle formulée par l'école de la résurgence. Dans les deux cas, c'est l'aptitude à respecter leur droit à l'autodétermination en tant que minorités nationales qui est en cause dans l'approche canadienne. Plus généralement, nous retiendrons trois préoccupations des nations autochtones auxquelles ne parvient pas à répondre le multiculturalisme⁹¹ — qui demeureront centrales à notre analyse tout au long de la thèse — des critiques provenant de l'école de la résurgence :

- i. *Une conception robuste de la notion d'autodétermination.* Chez Coulthard notamment, on retrouve cette idée selon laquelle « les principes sous-jacents du gouvernement représentatif de style européen sont en opposition fondamentale avec les valeurs qui fondent et le leadership et le pouvoir autochtone » (Roy, 2020, p. 223). Cette position est aussi centrale, comme nous le verrons, dans la perspective « traditionaliste » de Taiaiake Alfred (2009). Ce qu'il faut garder en tête est qu'une véritable

⁹¹ Il convient de rappeler que notre analyse se situe à mi-chemin entre deux niveaux d'analyse : celui plus conceptuel, auquel correspondent les cadres normatifs que sont le multiculturalisme et l'interculturalisme, et celui plus empirique, auquel appartiennent les politiques publiques qui se revendiquent de ces cadres normatifs abstraits. Il va sans dire que la correspondance entre ces deux niveaux d'analyse n'est pas parfaite : les politiques publiques peuvent être plus ou moins adaptées aux différents enjeux que les cadres normatifs prescrivent selon le contexte, et *vice versa*. L'heuristique que nous proposons sert seulement de grille d'analyse pour faire le pont entre ces niveaux d'analyse. Cette heuristique nous permet aussi de voir que le cadre institutionnel canadien, surtout en ce qui concerne les droits des peuples autochtones, n'est pas seulement multiculturaliste. L'article 35(1), que nous analysons plus tard dans le chapitre, est un des éléments qui échappent à la classification que nous faisons. Il s'agit en effet d'un dispositif qui crée des ouvertures dans le cadre constitutionnel et qui permet d'entrevoir la mise en place de certaines mesures qui sont plus près de l'interculturalisme que du multiculturalisme. Ce qu'il faut surtout garder en tête, à la lecture de cette thèse, est que les institutions canadiennes sont le fruit d'une histoire particulièrement complexe et qu'il n'y a donc pas lieu de les réduire aux seuls principes du multiculturalisme. Ceci n'enlève toutefois rien à la fécondité de l'analyse que nous proposons lorsque vient le temps de justifier philosophiquement des projets de réformes des institutions.

autodétermination des nations autochtones ne peut se faire que si elle est négociée dans le cadre d'un véritable rapport de « nation à nation », et non dans un dialogue qui présupposerait, dans sa configuration même, les structures coloniales du Canada telles qu'« une hiérarchie des pouvoirs, un territoire bien délimité, des groupes bien définis et, par-dessus tout, des droits civiques et politiques octroyés par l'État pour les individus et les groupes » (Roy, 2020, p. 221). Ce faisant, que ce soit par la négociation de traités (Leydet, 2007) ou par un dialogue constitutionnel (Tully, 1995), la manière dont doit être entrevue la relation entre Autochtones et Allochtones dans notre conception de l'interculturalisme doit prendre la forme d'une réelle négociation de « nation à nation », et non pas celle d'un simple dialogue interculturel tel que prévu et autorisé *de facto* par le cadre multiculturaliste (car il reproduirait conséquemment la structure coloniale préexistante en ne réussissant pas à créer les possibilités d'une véritable résurgence politique).

- ii. *La mise en place de droits collectifs, et non seulement de droits individuels.* Le problème avec la reconnaissance que rend possible le cadre multiculturaliste canadien est qu'elle ne va pas de pair avec une véritable reconnaissance des droits collectifs des nations autochtones. Autrement dit, la résurgence autochtone ne peut s'y exprimer que tant et aussi longtemps qu'elle est en conformité avec la constitution canadienne et qu'elle se limite aux prérogatives qu'autorise la Charte canadienne des

droits et libertés⁹². L'individualisme moral qui sous-tend la conception canadienne des droits et libertés, accordant une priorité aux droits individuels sur les droits collectifs, est ainsi vu comme perpétuant les structures coloniales (voir, entre autres, Simpson, 2014, p. 14). Pour la politologue Kiera Ladner, notamment, une certaine confusion s'installerait en ce sens entre le paradigme de la *réconciliation* et celui de la *convergence*. Elle cite en exemple la volonté de Pierre E. Trudeau d'abolir tout statut spécial accordé aux autochtones dans les années 1970. Cette volonté était à l'époque présentée aux Canadiens comme une mesure visant à corriger les injustices en ce qu'il s'agissait d'une manière de « réaliser une société juste qui placerait l'ensemble des Canadiens sur un seul et même pied d'égalité ». Nous savons comment cette initiative a été reçue par les nations autochtones. Pour Ladner, il s'agit d'une menace qui est toujours d'actualité, étant donné que ce genre de mesures tend à sournoisement s'insérer dans les différents discours de réconciliation. Pour elle, ce type de politiques de *convergence* ne doit surtout pas être confondu avec les tentatives sincères de *réconciliation* qui viseraient « une relation mutuellement bénéfique », tant pour les différentes nations autochtones que pour les autres groupes qui composent la société canadienne (Ladner, 2018, p. 247, notre traduction). Pour reprendre l'éloquente formule de Leanne Simpson, la *réconciliation* ne doit pas servir « de mécanisme d'inclusion dans la mosaïque canadienne ». Vue

⁹² Partie I de la loi constitutionnelle de 1982. [Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c.

sous cet angle, la tradition multiculturaliste, qui accorde, comme nous l'avons vu, une primauté aux droits individuels par rapport aux droits collectifs⁹³, n'est pas pleinement en mesure de répondre à cette préoccupation.

- iii. *L'importance du rapport au territoire.* L'importance de la territorialité dans la pensée autochtone revêt plusieurs formes et est manifeste non seulement dans les textes issus de l'école de la résurgence, mais aussi dans la très grande majorité des écrits autochtones. Ceci s'accompagne souvent, mais pas nécessairement, d'une préoccupation environnementaliste. Les écrits provenant de l'école de résurgence sont en ce sens traversés par une opposition radicale aux différentes manifestations de la gestion centralisée du territoire qui caractérise l'État canadien (comme, par exemple, dans Simpson, 2011, p. 85-86). Nous consacrerons une importante part de la

⁹³ La primauté accordée aux droits individuels sur les droits collectifs est une tendance que l'on observe, dans le multiculturalisme canadien, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. Sur le plan théorique, nous avons montré plus tôt dans ce chapitre que les perspectives de Kymlicka, Taylor et Patten, chacune à leur manière, reposait sur une forme ou une autre d'individualisme méthodologique. Sur le plan pratique, au Canada, le multiculturalisme a été introduit en suivant l'orientation Scott-Rudnyckyj de la commission Laurendeau-Dunton qui accorde une primauté aux droits individuels sur les droits collectifs. Cette orientation s'est d'ailleurs accentuée au courant du XXe siècle, comme le montrent les travaux d'Elke Winter, en ce que « la consolidation du multiculturalisme comme emblème de l'identité nationale canadienne dans les années 1990 semble être étroitement liée à sa 'décommunautarisation' croissante ». Par « décommunautarisation », Winter fait référence à l'effritement des mesures de promotion des différentes identités collectives présentes au Canada, mesures qui faisaient initialement partie du discours multiculturaliste des années 1970 et de 1980. En devenant un marqueur de l'identité canadienne au tournant du XXIe siècle, Winter montre que le discours multiculturaliste est ainsi passé d'une approche qui cherchait à accommoder les différents besoins communautaires à une approche « d'intégration » (Winter, 2011, p. 46). Cette entreprise de consolidation de l'identité canadienne s'est alors faite au détriment des besoins particuliers des nations autochtones, de même que de ceux de la nation québécoise.

suite de cette thèse (surtout dans les quatrième et cinquième chapitres) au traitement de la question du rapport au territoire et aux enjeux de protection de ce territoire.

Ces trois préoccupations que nous retrouvons à plusieurs endroits et sous plusieurs formes dans des écrits d’auteurs autochtones constituent en quelque sorte la grille d’analyse qui nous permet de penser une compatibilité entre l’interculturalisme et les questions touchant les nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec. Bien que peu des critiques provenant des penseurs autochtones ciblent directement le multiculturalisme — le multiculturalisme étant vu comme une des nombreuses manifestations du colonialisme canadien en général —, leurs remarques ne manquent pas de recouper des thèmes auxquels doit penser tout modèle de gestion de la diversité. Ce sont ces trois angles morts du contexte institutionnel canadien actuel que nous tenterons d’éclaircir en précisant et en élargissant le champ d’application du cadre normatif interculturel.

2.3.2 Les voies actuelles de la réconciliation au Canada

La situation des nations autochtones au Canada a tout de même grandement évolué depuis l’époque du Livre blanc. Certains auteurs sont en ce sens un peu plus optimistes quant à la possibilité d’une réconciliation entre la Couronne et les nations autochtones. À ce jour, la mise en œuvre des dispositions prévues par l’article 35(1)⁹⁴ de la loi

⁹⁴ Et plus particulièrement son paragraphe 1 : « Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés. »

constitutionnelle de 1982⁹⁵ constitue le principal outil ayant servi à reconnaître des droits aux nations autochtones au Canada. L'évolution de ces droits s'est plus concrètement réalisée — déjà à partir du célèbre arrêt Calder en 1973⁹⁶, mais surtout depuis le rapatriement de la constitution au tournant des années 1980 — de deux principales manières : (1) via l'évolution jurisprudentielle de la reconnaissance des droits autochtones et (2) par la mise en place du fédéralisme par l'intermédiaire de traités. Dans la suite de cette thèse, nous entendons à la fois dépasser les dispositions rendues possibles par la nouvelle trajectoire jurisprudentielle en matière de droits autochtones empruntée par le Canada depuis l'arrêt Calder — surtout en ce qui a trait à la question de l'autodétermination des nations autochtones — et à la fois puiser dans les deux courants en matière de fédéralisme par traités, pour proposer des modes d'autodétermination interne des nations autochtones qui seraient compatibles avec l'élargissement que nous proposons du champ d'application de l'interculturalisme québécois.

(1) L'évolution jurisprudentielle de la reconnaissance des droits autochtones

Il ne fait aucun doute pour nous que la trajectoire jurisprudentielle du Canada en matière de droits autochtones, caractérisée notamment par un enrichissement progressif de l'interprétation des implications de l'article 35(1) de la Constitution canadienne, aura été un véhicule essentiel de la reconnaissance des droits autochtones. L'arrêt Calder marque

⁹⁵ Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c. 11.

⁹⁶ Calder et coll. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique, [1973] R.C.S. 313. Cette décision réexamine notamment le rôle de la Proclamation royale de 1763 dans la légitimation du rapport entre la Couronne britannique et les nations autochtones. En outre, cet arrêt suggère que l'occupation d'un territoire par une nation autochtone organisée est en elle-même source de légitimité pour la reconnaissance d'un droit autochtone (Morin, 2017). L'arrêt Calder consacre en ce sens l'importance à accorder à la négociation des traités avec les nations autochtones pour les territoires non cédés.

le début d'un véritable changement de paradigme dans la jurisprudence canadienne. Ce virage rompt avec l'attitude de « scepticisme à l'égard des droits [autochtones]⁹⁷ » qui caractérisait auparavant le droit canadien (McHugh, 2016, p. 139, notre traduction). La constitutionnalisation des droits autochtones en 1982 est ultimement venue consolider ce changement de cap initié par l'arrêt *Calder*, en rendant ces droits désormais indépendants « du bon plaisir du Souverain⁹⁸ ». Les droits autochtones au Canada sont devenus, depuis, un jardin anglais particulièrement foisonnant.

Il est inutile toutefois de revenir ici sur l'ensemble des décisions rendues par les tribunaux canadiens depuis le rapatriement de la constitution et qui forment l'immense jurisprudence en matière de droits autochtones. Ce sur quoi il convient d'insister cependant est que — et ce, malgré les avancées substantielles rendues possibles par la flexibilité du droit canadien — les tribunaux se trouvent, aux yeux de plusieurs juristes spécialistes des droits autochtones, dans une certaine impasse en ce qui a trait à la question de l'autodétermination⁹⁹ des nations autochtones. Mark D. Walters décrit éloquemment cette impasse :

⁹⁷ Ce scepticisme était particulièrement évident dans des initiatives comme celles du Livre blanc de 1969.

⁹⁸ L'expression « bon plaisir du Souverain » est tirée de *Calder* et coll. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique, [1973] R.C.S. 313, p. 328 (cité par Leclair, 2013, p. 301).

⁹⁹ Dans l'analyse que nous faisons de la jurisprudence canadienne en matière de droits autochtones, nous nous intéressons à la question de la justification, par les tribunaux, de la souveraineté que l'État canadien exerce sur les nations autochtones. Nous sommes toutefois conscients que la question de l'autodétermination des nations autochtones est beaucoup plus large. En outre, bien que la notion d'autodétermination soit d'abord un emprunt au droit international — en ce qu'il s'agit « de la proposition normative selon laquelle tous les peuples, et toutes les nations, devraient pouvoir déterminer leur avenir politique sans subir d'ingérence extérieure » (Macklem, 2001, p. 34, notre traduction) —, c'est surtout d'autodétermination interne (et non externe) dont il est question ici (*Ibid.*, p. 41). Autrement dit, il n'est pas

[d]ans les faits, la section 35 demande aux juges de marcher sur la fine ligne qui consiste à défaire l'ordre juridique tout en préservant la règle de droit – [la section 35] implique pour les juges de remettre en question la légalité de l'État afin justement d'affirmer la légalité de l'État (Walters, 2016, p. 36, notre traduction).

Dans ce passage, Walters traduit bien la difficulté qui découle du fait, pour les tribunaux, de reconnaître des droits autochtones — dont les fondements normatifs supposent l'existence préalable de la souveraineté des nations autochtones — sans pour autant compromettre complètement le « squelette du droit — c'est-à-dire la souveraineté de la Couronne » (Walters, 2016, p. 42, notre traduction). Le juriste Jeremy Webber voit les choses d'une manière semblable à celle de Walters. Il qualifie même l'ordre constitutionnel actuel au Canada de « constitutionnalisme agonistique¹⁰⁰ », en ce qu'il repose sur des « principes fondamentaux divergents, voire contradictoires » (Webber, 2016, p. 63-64, notre traduction). En quelque sorte, bien que flexible, l'interprétation que font les tribunaux canadiens de l'article 35(1) semble être aux prises avec d'insurmontables contradictions qui en limitent ultimement l'horizon jurisprudentiel (surtout en ce qui a trait aux litiges touchant à l'autodétermination des nations autochtones, car ils soulèvent l'épineuse question de la souveraineté de l'État canadien).

question d'un droit de sécession, mais bien des modalités par lesquelles les nations autochtones peuvent exercer leur autonomie politique au sein du Canada. Or, si la justification de la souveraineté de l'État canadien est importante dans notre analyse jurisprudentielle, c'est précisément parce qu'elle représente la pierre d'assise législative sur laquelle repose l'ingérence qu'exerce la Couronne sur les nations autochtones.

¹⁰⁰ Dans un texte plus récent, Webber étaye davantage cette idée de « constitutionnalisme agonistique » (Webber, 2017). Il convient aussi de noter au passage que nous avons laissé de côté dans notre analyse les acquis en matière de souveraineté (en l'occurrence la reconnaissance d'un « droit à l'auto-gouvernance » pour les nations autochtones) qui avaient été obtenus lors des conférences constitutionnelles du Lac Meech et de Charlottetown, car les deux projets de réformes ont échoué (*Ibid.*, 285-286).

Cet agonisme qui plombe la loi constitutionnelle de 1982 est particulièrement manifeste dans l'arrêt Taku River :

Par. 42 – Comme il a été expliqué dans l'affaire Haïda, la consultation peut donner lieu à l'obligation de trouver des accommodements aux préoccupations des Autochtones en adaptant des décisions ou des politiques en conséquence. L'objectif du par. 35(1) la *Loi constitutionnelle de 1982* est de favoriser la conciliation ultime de l'occupation antérieure du territoire par les Autochtones et la souveraineté de fait de la Couronne. Tant que la question n'est pas réglée, le principe de l'honneur de la Couronne commande que celle-ci mette en balance les intérêts de la société et ceux des peuples autochtones lorsqu'elle prend des décisions susceptibles d'entraîner des répercussions sur les revendications autochtones. Elle peut être appelée à prendre des décisions en cas de désaccord quant au caractère suffisant des mesures adoptées en réponse aux préoccupations exprimées par les Autochtones. Une attitude de pondération et de compromis s'impose alors¹⁰¹.

Dans son analyse de l'arrêt Taku River, Webber voit dans l'utilisation de l'expression « souveraineté de fait de la Couronne » un aveu considérable. Reprenant une distinction bien connue en droit, l'interprétation de l'article 35(1) faite par la Cour suprême dans l'arrêt Taku River (et par extension, dans l'arrêt Haïda¹⁰²) suppose que la souveraineté de la Couronne soit *de facto*, et non *de jure* (Webber, 2016, p. 72). Comme le rappelle aussi Walters, on dit d'une disposition qu'elle est *de facto*, contrairement à une disposition *de jure*, lorsqu'il s'agit d'un état de choses « qui existe dans les faits, mais pas dans la loi elle-même » (Walters, 2016, p. 39, notre traduction). Autrement dit, pour ces juristes, il y

¹⁰¹ Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet), [2004] 3 R.C.S. 550, par. 42 ; le surlignement est de nous.

¹⁰² Nation Haïda c. C.-B. (Ministère des Forêts), [2004] 3 R.C.S. 511.

aurait matière pour une remise en question de la *légalité* de cette souveraineté que la Couronne exerce, *dans les faits*, sur des territoires qui étaient occupés antérieurement par les nations autochtones (*Ibid.*, p. 62). Or, « [t]ant que [cette] question n'est pas réglée », comme le précise l'arrêt Taku River, nous n'avons hélas d'autres choix que de nous en remettre au « principe de l'honneur de la Couronne » et à sa capacité présumée de « mett[re] en balance les intérêts de la société et ceux des peuples autochtones ». La question se pose toutefois : s'agit-il véritablement d'une question que sont en mesure de régler les tribunaux ? Ou alors, la question de la souveraineté (et conséquemment de l'autodétermination) des nations autochtones dépasse-t-elle plutôt le champ de légitimité des tribunaux ?

Nous faisons partie de ceux qui considèrent que la question de l'autodétermination¹⁰³ des peuples autochtones est une question qui ne concerne pas exclusivement les tribunaux, tout en saluant l'important rôle que ceux-ci ont joué à cet égard dans les dernières décennies. Nous croyons aussi que, pour qu'une souveraineté soit exercée de manière légitime, elle doit être le fruit d'un dialogue de « nation à nation ». À cet égard, il convient d'insister sur la fécondité de l'approche du fédéralisme par traités qui envisage justement le traité comme un outil tout indiqué pour fonder une telle légitimité au sein d'une fédération comme le Canada. Nous verrons, au quatrième

¹⁰³ Pour le juriste Jean Leclair, si l'article 35(1) de la loi constitutionnelle de 1982 ne parvient à rendre efficacement compte de la question de l'autodétermination des nations autochtones, c'est qu'il s'agit d'une « constitutionnalisation de l'identité culturelle autochtone » et non une reconnaissance « des nations autochtones comme corps politiques autonomes » (Leclair, 2013, p. 306 ; sur ce thème, voir aussi Macklem, 2001, p. 169-174). Or, comme nous l'avons vu avec les analyses de Walters et de Webber, l'article 35(1) sème aussi en même temps le germe d'une remise en question de la légalité de l'autorité exercée par la Couronne sur les nations autochtones.

chapitre, que cette façon d’entrevoir le rapport de « nation à nation » par les traités modernes est directement compatible avec le champ conceptuel de l’interculturalisme, qui reconnaît à la fois des droits individuels et des droits collectifs, et qui entrevoit le vivre-ensemble par le biais d’une reconnaissance réciproque entre les personnes et les peuples.

(2) Le fédéralisme par traités

L’idée de « fédéralisme par traités » se réfère à la dimension du fédéralisme canadien qui consiste à fixer les règles du partage de compétences au sein de la fédération par la signature de traités de « nation à nation ». Il va sans dire que la signature de tels traités n’est pas chose nouvelle au Canada — il s’agit en effet d’un outil diplomatique qui est utilisé depuis les tout débuts de la colonisation —, mais la question des traités a tout de même été l’objet d’un important regain d’intérêt au tournant des années 1970 (entre autres, à l’occasion de la négociation de la CBJNQ). L’importance des traités a été, elle aussi, propulsée par la constitutionnalisation des droits autochtones dans l’article 35(1) de la loi constitutionnelle de 1982. Il semble y avoir, néanmoins, deux manières¹⁰⁴ distinctes d’entrevoir ce fédéralisme par traités dans les écrits sur le sujet.

La première se caractérise par une attitude de *continuité* par rapport à l’histoire de la signature des traités au Canada. Cette perspective accorde en fait une importance

¹⁰⁴ À l’instar de Dabin (2020), nous reprenons l’esprit de la catégorisation du fédéralisme de Dimitrios Karmis, qui se décline en trois variantes : la variante *universaliste*, la variante *communautarienne* et la variante *pluraliste* du fédéralisme par traités au Canada (Karmis, 2006). Nous excluons toutefois de notre analyse la conception *universaliste*, pour ne nous intéresser qu’aux conceptions *communautarienne* et *pluraliste*, auxquelles correspondent respectivement les deux manières d’entrevoir le fédéralisme par traités que nous abordons ici.

particulière aux traités signés entre les nations autochtones et les puissances européennes entre 1603 et 1815 — alors que les « relations entre colonisateurs britanniques (et français) et nations autochtones étaient (relativement) égalitaires » — en ce qu’il s’agirait de véritables ententes de « nation à nation » (Dabin, 2020, p. 299). Toujours selon cette approche, la réconciliation est légitime, pourvu que l’État canadien mette pleinement en œuvre l’esprit de la Proclamation royale de 1763. Celle-ci prévoit en effet que les relations entre les Autochtones et la Couronne britannique soient structurées par des « traités devant être perpétuellement renégociés et renouvelés par des sessions annuelles » (Dabin, 2020, p. 300).

Cette approche ouvre, du même coup, la voie à deux stratégies distinctes de réconciliation entre l’État canadien et les nations autochtones.

D’une part, il est possible de travailler à « réévalue[r] et réinterprète[r] » les traités historiques signés avec les nations autochtones (et ce, bien que les traités signés après 1763 « l’étaient entre des acteurs de moins en moins égalitaires » en ce que les « Autochtones étaient de plus en plus contraints de les signer ») (*Ibid.*, p. 300-301). En pratique, de telles entreprises de réinterprétation passent par le *Tribunal des revendications particulières*, mis en place en 2008 suivant une des recommandations de la Commission royale sur les peuples autochtones, et qui traite les litiges entre les nations autochtones et l’État canadien en ce qui a trait au respect des traités historiques par la Couronne.

D’autre part, s’inspirant de la négociation de la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois* (la CBJNQ est considérée, rappelons-le, comme le premier traité

moderne au Canada), d'aucuns (entre autres ; Leydet, 2007 ; Papillon, 2019 ; Papillon et Lord, 2013) misent plutôt sur la signature de nouveaux traités avec les nations autochtones pour penser la réconciliation. À leurs yeux, dans la mesure où ils sont conclus à la suite d'un dialogue de « nation à nation », les traités modernes « établirai[ent] un véritable nouvel ordre de gouvernement » en « établiss[ant] *a minima* des dévolutions et partages de compétences entre les pouvoirs fédéraux et provinciaux et les nations autochtones » et « *[a] maxima* [en] permett[ant] la mise en place de gouvernements autochtones autonomes » (Dabin, 2020, p. 302 ; à ce sujet, voir aussi Jai, 2017 ; Macklem, 2001, p. 177).

Que ce soit au niveau des traités historiques ou des traités modernes, cependant, cette première approche de *continuité* est loin de faire consensus, en ce qu'elle reposerait sur une acceptation tacite de la légitimité des institutions coloniales. Autrement dit, certains refusent d'admettre que la signature de traités, qu'ils soient modernes ou historiques, puisse être le fruit d'une véritable négociation de « nation à nation », car, dans son état actuel, la constitution canadienne reproduirait une structure coloniale compromettant *a priori* toute démarche de négociation (Grammond, 2017, p. 320). Les dés seraient, pour ainsi dire, pipés d'avance.

Partant de ce constat, la seconde manière d'entrevoir le fédéralisme par traités se définit alors par une volonté de *rupture* avec la logique coloniale que reproduisent les traités historiques (de même que les traités modernes, mais dans une moindre mesure). Cette approche considère en ce sens qu'une réforme constitutionnelle est absolument nécessaire pour parvenir à une pleine réconciliation entre l'État canadien et les nations autochtones. John Borrows et James Tully — pour ne nommer qu'eux — sont parmi les

principaux représentants de cette école en matière de réconciliation au Canada. L'intuition générale derrière cette volonté de réforme du fédéralisme canadien est que celui-ci procéderait d'une vision du monde, c'est-à-dire la vision occidentale des Allochtones, qui serait foncièrement incompatible avec celle des nations Autochtones. Cette idée est particulièrement manifeste chez les auteurs dits « traditionalistes » comme Alfred. Selon lui, les instances allochtones ne permettraient pas une pleine autodétermination des nations autochtones en ce qu'elle s'appuie sur une différente « notion de pouvoir », présupposant des « concepts européens tels que la “fiscalité”, la “citoyenneté”, l’“autorité exécutive” et la “souveraineté” » complètement étrangers à la « tradition politique “amérindienne” » (Alfred, 2009b, p. 24-29). Borrows montre quant à lui comment cette incompatibilité entre les visions autochtones et allochtones du monde se traduit aussi sur le plan de la culture juridique au Canada. Pour ce dernier, il faut à tout prix mettre à jour les dispositions de la Constitution canadienne qui portent sur les droits autochtones, de manière à mettre en place un troisième ordre distinct de gouvernement pour les peuples autochtones (voir, notamment, ses remarques sur l'article 35(1) de la Constitution dans Borrows, 2010, p. 199-201). *Grosso modo*, pour cette catégorie d'auteurs, les tribunaux et la jurisprudence ne devraient pas être le seul moteur du processus de réconciliation au Canada. Dans *Strange Multiplicity : Constitutionalism in an Age of Diversity* (1995), Tully propose un ensemble de principes qui pourraient structurer une telle discussion constitutionnelle au Canada, notamment via sa conception de la reconnaissance mutuelle, sur laquelle nous reviendrons plus rigoureusement dans le troisième chapitre de cette thèse. Cette manière d'entrevoir le fédéralisme canadien représente en quelque sorte une approche mitoyenne se situant à mi-chemin entre l'école

de la résurgence (à la Simpson et à la Coulthard) et celle qui consiste à ne se prévaloir que des dispositions déjà prévues par l'article 35(1) (c'est-à-dire en se concentrant que sur les évolutions jurisprudentielles et la réinterprétation et la négociation des traités de « nation à nation »). C'est une approche ouvertement nuancée en ce qu'elle refuse en outre de faire une distinction stricte entre le paradigme de la résurgence et celui de la réconciliation (Asch, Borrows et Tully, 2018, p. 4-5). Cette *via media* entrevoit ainsi une possible réconciliation dans le contexte canadien, mais à condition, bien sûr, que cette réconciliation se fasse via un dialogue constitutionnel structuré dans un véritable rapport de « nation à nation »¹⁰⁵.

2.3.3 Perspectives croisées sur la réconciliation

Nous avons vu que la méfiance à l'égard des institutions coloniales se manifestait de deux principales manières dans les écrits portant sur l'autodétermination des nations autochtones : d'une part, selon une perspective dite de résurgence et, d'autre part, dans une perspective de réconciliation. Des écrits provenant de l'école de résurgence, il nous a

¹⁰⁵ Un exemple concret nous permettant peut-être d'illustrer ce type d'approches est celui de la démarche constitutionnelle de la Première nation Pekuakamiulnnatsh. La communauté innue de Mashteuiatsh au Saguenay-Lac-Saint-Jean a en effet lancé en 2019 une vaste entreprise de consultations visant à rédiger et adopter une constitution qui leur soit propre. Cette démarche est menée par la Commission Tipelimitishun (<https://www.tipelimitishun.com/fr/>), actuellement présidée par Hélène Boivin, qui comporte quatre phases de travaux s'échelonnant jusqu'en 2021. Leur objectif est de tenir un référendum en 2022 pour adopter le projet de constitution rédigé au terme de ladite commission. Il s'agit d'une approche résolument mitoyenne — à la manière de celles que proposent Borrows et Tully — en ce qu'elle cherche, d'une part, à rouvrir la question constitutionnelle au Canada (et ce, en adoptant des mécanismes complètement distincts de ceux qui sont actuellement prévus par le gouvernement canadien) et, d'autre part, à assurer une certaine continuité avec les institutions actuelles en prévoyant des mécanismes d'arrimage et de légitimation susceptibles d'être reconnus par le gouvernement canadien. En d'autres mots, il s'agit d'une démarche qui cherche à éviter à la fois de maintenir le statu quo et à la fois d'adopter une posture de stricte résurgence.

été possible d'extraire trois principales préoccupations : l'autodétermination des nations autochtones ; la reconnaissance de droits collectifs (qui ne seraient pas ultimement subordonnés aux droits individuels) et l'importance du rapport au territoire et de sa protection. Certaines approches voient tout de même dans la trajectoire empruntée par la jurisprudence canadienne depuis les années 1970, de même que dans les dispositions prévues par l'article 35(1), des avenues prometteuses pour penser une réconciliation entre la Couronne et les nations autochtones. Or, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, le Québec occupe une position pour le moins ambiguë¹⁰⁶ dans cette « longue marche de la décolonisation » des Autochtones au Canada (Desbiens et Hirt, 2012, p. 31).

Dans son récent essai sur les enjeux « des relations Québec-Autochtonie », Dalie Giroux s'intéresse aux défis qui découlent du « brouillage épistémique » qui « produit cette posture ambivalente et singulière du colonisateur/colonisé » du néocolonialisme québécois depuis la Révolution tranquille (Giroux, 2020, p. 18). S'appropriant, entre autres, « la baie James comme une *Terra nullius* » (Desbiens, 2015, p. 9 ; cité dans Giroux, 2020, p. 21-22), la société québécoise a eu tendance à vivre sa quête d'autodétermination au détriment de celle des nations autochtones. Pourtant, comme le souligne éloquemment Giroux, cette opposition n'est pas inévitable :

[L]a plus grande part des territoires non cédés sur lesquels les peuples autochtones peuvent faire valoir un titre ancestral se trouvent pour des raisons historiques dans la province de Québec [...]. Cela signifie que le développement des ressources naturelles sur le territoire

¹⁰⁶ René Lemieux et Simon Labrecque décrivent ainsi cette ambiguïté : « [le discours nationaliste québécois] peut autant rappeler et répéter le discours étatique canadien, lorsqu'il est mis face aux revendications autochtones, que participer d'une même critique contre l'oubli des torts du passé, aux côtés des Premières nations » (Lemieux et Labrecque, 2018, p. 119).

de la province engage cette dernière à des négociations pour l'usage et le partage du territoire [...]. Les indépendantistes québécois et autres nationalistes économiques peuvent voir dans l'obligation de négocier une contrainte, un obstacle, voire un complot fédéral, certes. Regardant d'un autre œil, on pourrait y voir une occasion privilégiée de repenser la posture politique québécoise dans l'espace fédéral et continental, et une possibilité de repenser la manière dont nous habitons ici le territoire, la manière dont nous définissons celui-ci, et au cœur de cela notre conception de la richesse collective (Giroux, 2020, p. 56-57)¹⁰⁷.

En ces quelques mots, Giroux résume l'esprit de l'entreprise philosophique et politique plus large à laquelle nous espérons contribuer avec cette thèse doctorale, c'est-à-dire celle qui consiste à «repenser la posture politique québécoise dans l'espace fédéral et continental» en misant sur un dialogue de «nation à nation» avec les peuples autochtones dont les territoires traditionnels se trouvent au Québec. La tension entre le néocolonialisme québécois et les nations autochtones est aussi souvent abordée sous l'angle de la protection de l'environnement, et ce, compte tenu de «la culture d'exploitation et d'extractivisme» qui a caractérisé le mouvement de recolonisation du territoire au Québec depuis la Révolution tranquille (Mollen Dupuis, 2020, p. 205). Ce faisant, lorsque présentée sous cet angle, notre démarche mobilise deux autres réseaux de textes sur la question : d'abord, les propositions visant à repenser ainsi le fédéralisme canadien et, ensuite, les travaux qui visent à redéfinir — suivant une perspective plus près

¹⁰⁷ Giroux n'est pas la seule à entrevoir une possible réconciliation entre les quêtes d'autodétermination québécoise et autochtones : Roméo Saganash et Maïté Labrecque-Saganash sont aussi de ceux qui entrevoient la possibilité d'une telle convergence (tel que relaté par Walter, 2016, p. 77).

d'une vision autochtone du monde — les modalités de notre gestion du territoire et de sa protection.

(1) Repenser le fédéralisme canadien

Sur un voilier, on craint généralement ces moments où, au vent arrière, les voiles s'affaissent. Tout bon marin sait que ce n'est pas le vent qui tombe, mais plutôt qu'il est à un cheveu de l'empannage. Ceci n'est pas sans nous rappeler l'histoire constitutionnelle canadienne, au point mort depuis l'échec de l'accord de Charlottetown. Loin de s'être apaisée, la trajectoire constitutionnelle canadienne pourrait bien être sur le point de changer brusquement d'amure¹⁰⁸. Nous serions heureux si tel était le cas, mais, hélas, rien ne laisse présager pour le moment un changement de l'ordre constitutionnel au Canada, et ce, même si les nations autochtones et la nation québécoise sont demeurées insatisfaites de la loi constitutionnelle de 1982. Le Québec n'y a jamais adhéré, et les nations autochtones, qui avaient négocié l'inscription du droit à l'autonomie gouvernementale en 1992, se sont retrouvées à la case départ après l'échec de l'Accord de Charlottetown (Roy, 2019, p. 180). Tully décrit bien ce blocage constitutionnel dans son commentaire du *Renvoi relatif à la sécession du Québec*¹⁰⁹ de 1998 :

[L]a Constitution d'une société où sévit un pareil blocage doit être considérée comme une camisole de force ou comme une structure de domination. Cette situation d'absence de

¹⁰⁸ Pour François Boucher, il semblerait que les deux amures en question soient, d'une part, une conception asymétrique et multinationale du fédéralisme canadien — mise de l'avant notamment par le Québec — et, d'autre part, une conception « centralisée, territoriale et symétrique » du fédéralisme canadien — à laquelle aspire le reste du Canada (Boucher, 2008).

¹⁰⁹ Renvoi relatif à la sécession du Québec, [1998] 2 R.C.S. 217.

liberté peut être illustrée, au Canada, autant par le cas du Québec que par celui des Premières nations (Tully, 1999, p. 17).

Rappelons d'ailleurs que le *Renvoi* en question avait comme objectif de déterminer si le Québec pouvait « procéder unilatéralement » à une sécession du Canada à la suite du résultat serré du référendum de 1995. Dans ce document, les juges de la Cour suprême précisent les quatre principes fondamentaux qui sous-tendent l'actuelle constitution canadienne, en l'occurrence « le fédéralisme, la démocratie, le constitutionnalisme et la primauté du droit, ainsi que le respect des minorités ». L'importance de ce document pour la quête d'autodétermination de la nation québécoise est manifeste, mais les choses sont moins claires en ce qui concerne l'autodétermination des nations autochtones.

Plus précisément, une question semble se poser d'entrée de jeu à la lecture de ces quatre principes : sur la base de quels principes doit-on comprendre les droits des nations autochtones au Canada ? Doit-on comprendre les droits accordés aux nations autochtones via l'article 35(1) comme découlant du principe fondamental qu'est le respect des minorités ? C'est de cette façon que Martin Papillon interprète le *Renvoi* :

les peuples autochtones sont reconnus dans le *Renvoi* comme des minorités culturelles dont la protection doit être assurée par l'État, au même titre que les minorités linguistiques ou religieuses, qui bénéficieraient elles aussi d'une protection constitutionnelle particulière. La nature de la relation historique avec les premiers peuples et leur statut politique sont tout simplement esquivés (Papillon, 2019, p. 398).

S'appuyant notamment sur les travaux de Borrows, Papillon considère en outre que le *Renvoi* aurait dû présenter aussi les traités signés avec les nations autochtones comme

l'un des fondements de la constitution, en ce qu'ils sont en fait « la première architecture constitutionnelle de ce qui est aujourd'hui le Canada » (*Ibid.*, p. 400). À ses yeux, les traités modernes seraient d'ailleurs une des manières de réformer l'ordre constitutionnel canadien, étant donné que les traités, que ceux-ci soient historiques ou modernes, sont protégés par l'article 35(1). Papillon nous met toutefois en garde : il ne faut pas que ces nouveaux traités modernes soient des « traités de cession » (c'est-à-dire les traités dont le seul objectif est de « limiter l'incertitude juridique afin de faciliter l'accès au territoire ») (*Ibid.*, p. 406). Si l'on veut espérer réformer l'ordre constitutionnel canadien, par les traités, de manière à permettre une pleine autodétermination des nations autochtones, il faut rompre avec l'asymétrie des « traités de cession » et négocier les prochains traités de bonne foi, de « nation à nation ».

La volonté de réformer le fédéralisme canadien est une préoccupation commune aux nations autochtones et à la nation québécoise. Or, il leur faut aussi néanmoins composer avec l'absence de volonté politique en matière de réforme constitutionnelle. Ce qu'une perspective comme celle de Papillon suggère est le recours aux traités de « nations à nations », qui font l'objet d'une protection constitutionnelle en vertu de l'article 35(1), pour modifier, de l'intérieur, le fédéralisme canadien. Nous l'avons vu : une grande partie des territoires non cédés se trouvent au Québec. Si plusieurs nations dont le territoire traditionnel se situe au Québec ont affiché, dans le passé, une nette réticence à l'égard de la négociation de traités, c'est que les traités en question étaient entrevus, de la part du gouvernement québécois, comme des « traités de cession » (*Ibid.*, p. 407). Ce n'est toutefois pas la seule manière de penser des traités entre le gouvernement québécois et les nations autochtones. Dans le cadre de cette thèse, nous entendons montrer la fécondité de

telles alliances comme manière de transformer le fédéralisme en vue d'une autodétermination mutuelle, et ce, sans pour autant « rouvrir » la constitution en tant que telle. Nous entendons aussi montrer comment une telle approche s'inscrit en continuité avec les principes d'un interculturelisme compris comme une forme de libéralisme républicain. Ces considérations seront abordées de façon plus détaillée au quatrième chapitre de cette thèse.

(2) Repenser le rapport au territoire et à l'environnement

La question du rapport au territoire soulève deux questions distinctes : la question des revendications territoriales et celle de la protection de l'environnement. Il semble toutefois que ces deux questions soient intimement liées. Cette intrication est manifeste, entre autres, dans les travaux de John Borrows (2018), de même que dans ceux de Brian Burkhart (2019). Nous l'avons déjà mentionné dans le premier chapitre, mais il convient de le rappeler ici : bien qu'il soit primordial d'éviter de prêter *a priori*, aux nations autochtones, une position environnementaliste¹¹⁰, force est tout de même de constater que le rapport particulier au territoire dont nous font part plusieurs penseurs autochtones trahit une préoccupation certaine quant à la santé des écosystèmes. La logique de l'« extractivisme » occidental — c'est-à-dire cette propension qu'ont les gouvernements allochtones à s'appropriier le territoire pour en exploiter les ressources naturelles — est la plupart du temps vue comme un des principaux moteurs de la colonisation (sur ce point, voir aussi Tully, 1993, p. 155-156). Inversement, et comme le souligne bien Borrows, il semble donc que la « réconciliation entre les nations autochtones et la Couronne requiert

¹¹⁰ En d'autres mots, il faut à tout prix éviter d'adopter le « stéréotype délétère » selon lequel les Autochtones seraient des « environnementalistes naturels » (Borrows, 2018, p. 49, notre traduction).

une réconciliation collective avec la terre » (Borrows, 2018, p. 49, notre traduction). À tout le moins, dans le cadre de cette thèse, nous partons de ce présupposé selon lequel la réconciliation¹¹¹ entre la nation québécoise et les nations autochtones dont le territoire traditionnel se trouve au Québec peut (et doit) se faire via une redéfinition de notre rapport plus général à l'environnement — et à une remise en question du paradigme « extractiviste » occidental. La question environnementale est en ce sens le principal cas — servant à la fois d'illustration et de fondement¹¹² de notre définition de l'interculturalisme — dont nous traiterons dans le cinquième et dernier chapitre de cette thèse.

2.4 Conclusion partielle

Ce chapitre avait pour objectif de proposer une cartographie critique des deux principaux champs que nous mettons en dialogue dans cette thèse. Ce chapitre était donc séparé en deux parties bien distinctes. Nous avons d'abord proposé une lecture du débat entre multiculturalisme et interculturalisme qui permet de mettre en évidence ce que nous considérons être les principaux traits distinctifs de l'interculturalisme. Nous avons ensuite proposé certaines préoccupations qui émanent des écrits portant sur l'autodétermination

¹¹¹ C'est une approche qui a porté ses fruits en Colombie-Britannique notamment, où ont été signés, en 2006, une série d'accords entre des Premières nations, des groupes environnementalistes, des entreprises et le gouvernement provincial pour protection de la forêt pluviale du Grand Ours (Smith et Sterritt, 2018).

¹¹² Il s'agit d'un cas d'espèce dans notre thèse dans la mesure où le traitement des enjeux environnementaux permet d'opérationnaliser notre conception de l'interculturalisme en proposant des avenues concrètes de cogestion du territoire et l'établissement d'ententes de « nation à nation ». Il s'agit toutefois aussi d'un des fondements de notre modèle, puisque, à l'instar de Borrows, nous concevons la réconciliation écologique comme un élément nécessaire de la réconciliation plus générale entre Autochtones et Allochtones.

des nations autochtones. Cet exercice a permis ultimement de mettre en lumière les limites — tant au plan jurisprudentiel que constitutionnel — des mesures de réconciliation que le gouvernement fédéral est susceptible de mettre en place dans l'ordre constitutionnel actuel. Nous avons finalement identifié des pistes de réconciliation, découlant du contexte propre au Québec et à la convergence entre les quêtes d'autodétermination autochtones et québécoises. Bien sûr, les recoupements que nous avons effectués, dans ce chapitre, entre les différents réseaux de textes demeurent incomplets, et ne permettent pas de rendre compte de l'ensemble des subtilités institutionnelles et des nuances théoriques qu'il aurait été possible de faire. Malgré tout, nous allons voir que l'heuristique que nous proposons permet de mettre en évidence des points de convergence féconds que nous allons exploiter en tant qu'avenues de réconciliation, dans la suite de la thèse, pour définir et mettre en pratique notre conception élargie de l'interculturalisme québécois.

Chapitre 3 : Considérations méthodologiques

3.1 Préambule

La réflexion que nous avons menée jusqu'à présent sur l'interculturalisme occupe un niveau intermédiaire de théorisation, à mi-chemin entre l'empirique et le normatif.

Dans le premier chapitre, nous nous sommes intéressés au contexte sociopolitique d'émergence propre à l'interculturalisme québécois, pour ensuite le situer, dans le deuxième chapitre, dans le débat théorique entourant la distinction entre interculturalisme et multiculturalisme. Nous avons cherché à clarifier les principes qui seraient sous-jacents à ce que nous considérons comme étant le cadre normatif ayant guidé, depuis les années 1970 au Québec, la définition des politiques publiques en matière de gestion de la diversité. Nous avons donc un regard à la fois rétroactif et proactif, à la fois descriptif et prescriptif. Nous devons mettre en évidence le cadre normatif à l'œuvre au Québec, mais tout en cherchant à le corriger et à en étendre le champ d'application. Notre méthodologie est ainsi marquée par un va-et-vient entre l'analyse des politiques publiques et celle de la théorie. Or, il se trouve que cette hybridation entre la contextualisation et la théorisation est, à nos yeux, un élément constitutif de notre interprétation rawlsienne de l'interculturalisme. Le libéralisme politique de Rawls n'est en ce sens pas seulement un cadre pertinent pour mettre en évidence, pour justifier et pour préciser les fondements normatifs de l'interculturalisme. L'approche rawlsienne, notamment sa méthode de l'équilibre réfléchi, est aussi une manière de penser et de structurer une entreprise de philosophie politique appliquée comme la nôtre.

Ce troisième chapitre, portant sur notre cadre méthodologique, a plus précisément deux objectifs. Le premier objectif est de présenter certaines considérations méthodologiques inspirées de la méthode rawlsienne. Ces considérations nous permettent d'entrevoir un mode hybride de théorisation en philosophie politique. Le second objectif est de montrer comment Rawls peut être pertinent pour penser le dialogue interculturel. L'usage que nous en proposons dans ce troisième chapitre vise à faire un rapprochement entre Rawls et James Tully. De cette façon, nous montrons comment le cadre rawlsien peut aussi jouer un troisième et nouveau rôle : en plus de justifier des fondements normatifs, et de servir de cadre méthodologique, le libéralisme politique nous permet aussi de penser les modalités d'une discussion entre les peuples, surmontant ainsi potentiellement l'apparente incommensurabilité entre les visions du monde des Autochtones et celles des Allochtones.

Dans ce chapitre, nous espérons répondre, en partie du moins, au problème que représente le fait de « parler au nom des autres » en philosophie normative. Cette question a été notamment abordée par Linda Alcoff. L'analyse de cette dernière part de l'idée que de « parler au nom des autres » est vu comme « arrogant, condescendant, non éthique et politiquement illégitime » (Alcoff, 1992, p. 6, notre traduction). Alcoff explique cette critique par une conjonction de deux idées, la première de nature épistémologique et la seconde, éthique : (i) la « situation sociale » d'un chercheur ayant un « impact épistémologique significatif » sur ses analyses et (ii) ces biais induits par certaines « situations sociales » étant parfois « discursivement dangereux » (*Ibid.*, p. 7). Malgré cela, Alcoff note que la « possibilité de parler pour les autres » est un élément essentiel à « l'efficacité politique » et à « l'action collective », ce qui nous oblige, en tant que

chercheurs, à trouver des stratégies permettant de dépasser ce défi tant de la délibération publique que de la théorisation politique par de la vigilance et par une posture d'autocritique (*Ibid.*, p. 11). Nous considérons que notre cadre épistémologique et méthodologique, qui cherche davantage à comprendre l'autre qu'à parler pour lui, est une manière adéquate de répondre au problème posé par Alcoff.

À ce sujet, notons d'ailleurs que ces considérations méthodologiques ne sont pas qu'accessoires dans le cadre de cette thèse. La contribution indirecte de cette recherche porte aussi sur le développement d'outils visant à faciliter les applications futures des théories en philosophie politique, et ce, en adoptant un regard réflexif sur les stratégies éventuelles pour tout chercheur désirant s'affranchir de la philosophie politique traditionnelle, c'est-à-dire celle dont les ambitions se concentrent habituellement surtout autour de la fondation des principes de justice. Bien que l'on admette d'emblée la pertinence de quitter ainsi la voie de la pure spéculation philosophique pour emprunter celle de l'application, il semble néanmoins que les philosophes politiques soient la plupart du temps laissés à eux-mêmes et mal outillés dans cette entreprise. C'est aussi pour cette raison que nous prenons le temps de bien détailler et justifier une méthodologie qui permet d'exploiter rigoureusement les acquis théoriques de la philosophie politique dans le but d'intervenir concrètement, mais aussi de façon à la fois respectueuse et pertinente, dans les débats contemporains qui nous intéressent.

Rappelons aussi que nous ne prétendons pas contribuer, dans cette thèse, au débat interprétatif entourant la pensée de Rawls, même si nous avons plus rigoureusement défendu certains des éléments d'exégèse que nous mobilisons dans ce chapitre dans quelques autres publications. Pour ainsi dire, notre recours à Rawls relève davantage de

l'*usage* que de l'*interprétation*¹¹³, en ce que nous sommes prêts à compromettre, en partie, la fidélité par rapport à la pensée de Rawls afin d'en exploiter maximale la fécondité.

Ce chapitre est plus précisément structuré de la manière suivante. Notre réflexion s'amorce par une réflexion inspirée de la méthode rawlsienne de l'équilibre réfléchi. Nous abordons ensuite la question du dialogue interculturel en ayant en tête cette méthode de l'équilibre réfléchi, ce qui nous permet de mettre en évidence deux choses. D'une part, Rawls accorde une place fondamentale à la délibération publique comme source de validité des principes de justice (étant donné que la validité des principes ne peut pas être obtenue de manière strictement monologique). D'autre part, comme la délibération démocratique est pensée, chez Rawls, sous l'angle de la raison publique, nous nous heurtons au *problème de la traduction*, pour reprendre l'expression d'Habermas, qui a identifié le premier ce problème chez Rawls. Le *problème de la traduction* découle du défi que pose le fait de penser la légitimité de principes politiques en démocratie comme tributaire d'une acceptation par tous les citoyens. Le critère de la *légitimité* démocratique chez Rawls suppose en effet que « notre exercice du pouvoir politique n'est correct et ne peut donc être justifié que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux acceptables pour eux en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels » (Rawls, 1995, p. 264). Là où le bât blesse avec cette définition de la légitimité, c'est qu'elle suppose en quelque sorte un langage commun dans lequel les justifications des principes seraient intelligibles pour l'ensemble

¹¹³ Nous devons la distinction entre *usage* et *interprétation* à Mitia Rioux-Beaulne.

des citoyens. Dans un contexte de dialogue interculturel, nous allons voir qu'il y a certaines raisons de douter de l'existence d'un tel langage. Or, c'est précisément à ce niveau que se situe le *problème de la traduction*. La dernière partie du chapitre est une tentative de répondre à ce problème à la fois sémantique et politique. La piste de solution que nous avons choisi d'explorer nous éloigne cependant quelque peu de Rawls, pour se tourner plutôt vers des penseurs politiques inspirés par les écrits tardifs de Wittgenstein. L'intuition initiale derrière notre solution wittgensteinienne au *problème de la traduction* provient de Cora Diamond, qui a thématiqué la différence entre l'*intraduisible* et l'*incompréhensible*. De celle-ci, nous retenons l'idée suivante : nous n'avons pas besoin d'un langage commun pour nous comprendre mutuellement et nous entendre sur des principes de justice. Diamond montre qu'il est possible de se comprendre mutuellement sans passer par la traduction, du moins pas de la manière dont l'entend Habermas. Ces considérations vont nous mener à une conception wittgensteinienne de la théorisation politique, en vertu de laquelle les philosophes politiques doivent adopter une posture critique s'ils veulent éviter de biaiser leurs justifications philosophiques en ayant recours à des concepts qui peuvent sembler à première vue neutres, mais qui sont au contraire porteurs d'une importante charge normative et d'un certain rapport au monde. Dans le contexte d'une réflexion qui aborde des enjeux touchant au colonialisme et à la reconnaissance entre des peuples ayant exercé une domination les uns sur les autres, cette posture vise à produire un effet *thérapeutique* — au sens où il s'agit d'une posture qui, comme nous le verrons, s'inspire de la pensée tardive de Wittgenstein — sur les considérations abordées dans les deux derniers chapitres de cette thèse.

3.2 Point de départ de la réflexion : la méthode de l'équilibre réfléchi

La méthode de l'équilibre réfléchi, dont on doit initialement l'intuition à Nelson Goodman (Goodman, 1983 ; cité dans Brun 2014, 239), est, à nos yeux, un des ingrédients essentiels de l'épistémologie rawlsienne. Il s'agit ainsi du point de départ de notre réflexion méthodologique. Pour Rawls, il faut parvenir à des principes de justice qui soient adaptés à la réalité empirique de nos sociétés, et ce, par un « ajustement bidirectionnel » entre la théorie idéale et la théorie non idéale (Brun, 2014, p. 240, notre traduction). Autrement dit, sa méthodologie vise à « détailler le plus possible les modèles conceptuels applicables aux structures normatives problématiques des situations historiques » (Pharo, 2014, p. 593). Plus précisément, et selon le vocabulaire employé par Rawls lui-même, la méthode de l'équilibre réfléchi implique un va-et-vient entre les principes de justices et ce qu'il appelle des « jugements bien pesés », définis comme « tous nos jugements, quel que soit leur niveau de généralité — qu'il s'agisse d'un jugement particulier ou d'une conviction tout à fait générale — [...] susceptibles de posséder pour nous, en tant que personnes raisonnables et rationnelles, un certain caractère raisonnable » (Rawls, 2004, p. 54). Il s'agit donc, entre autres, des jugements normatifs auxquels parviennent les individus concrets concernés par sa théorie de la justice. En outre, la méthode de l'équilibre réfléchi suppose de chercher une cohérence entre la théorie et les intuitions morales des personnes.

Aux yeux de certains commentateurs, la méthode de l'équilibre réfléchi est présentée comme une méthode de justification des principes de justice de Rawls, prenant plus précisément la forme d'un « contrôle a posteriori » dont la logique relève du *cohérentisme vérificationniste* (Desmons, 2014, p. 201-203 ; voir aussi Floyd, 2017,

p. 369 ; Rawls présente aussi les choses ainsi dans Rawls, 1995, p. 73, 157). Cela dit, nous croyons que la portée de l'équilibre réfléchi peut être vue comme dépassant celle d'une simple méthode de justification¹¹⁴. Le projet de Rawls est, selon l'interprétation à laquelle nous souscrivons, plus largement structuré par une volonté de dynamiser le processus de théorisation en philosophie politique via une intégration de la spéculation philosophique dans la réalité vécue des problématiques empiriques auxquelles son modèle cherche à répondre (Pogge, 2007, p. 26-27). Rawls précise d'ailleurs que la notion d'équilibre réfléchi se définit « par son objectif pratique [...] et son aspect non fondationnaliste » (Rawls, 2004, p. 56). Suivant la même logique, il s'agirait, à nos yeux, d'une méthode visant ultimement à créer les conditions de possibilité d'un consensus par recoupement tangible sur la base des principes de justice. Avec la méthode rawlsienne, on conçoit ainsi les principes obtenus de manière monologique comme des catalyseurs de consensus effectifs dans une société réelle. Dès lors, on peut saisir aussi toute l'importance, pour Rawls, d'enrichir la position originelle avec des éléments de la théorie non idéale si on veut ensuite espérer que la théorie idéale puisse avoir, à son tour, un effet

¹¹⁴ À cet égard, notre position s'accorde, en partie du moins, avec l'interprétation de Jonathan Floyd. Toutefois, notre lecture du cadre méthodologique rawlsien, et surtout de la méthode de l'équilibre réfléchi, demeure à la fois plus souple et plus englobante que celle de Floyd. Par exemple, ce dernier définit la méthode de l'équilibre par cinq étapes successives précises : (i) le recensement des « jugements bien pesés » ; (ii) l'identification des principes normatifs qui sont compatibles avec un plus grand nombre de ces jugements ; (iii) le rejet de certains jugements en vertu de l'ensemble retenu de principes ; (iv) la comparaison de l'ensemble retenu de principes avec les théories morales et politiques existantes et (v) une tentative de parvenir à un consensus sur ces principes dans une société réelle (Floyd, 2017, p. 370). Sur cette question, nous montrons plutôt, dans ce chapitre, qu'il est en fait nécessaire d'appliquer la méthode d'équilibre réfléchi à toutes les étapes de la théorisation, en nuancant notamment la nature du consensus auquel on cherche à parvenir, de même que le rôle du philosophe politique lui-même dans ce processus. Nous nous accordons toutefois avec Floyd en ce qui concerne l'importance fondamentale de ces considérations méthodologiques dans la pensée de Rawls.

sur nos sociétés réelles en favorisant l'atteinte d'un accord effectif entre des citoyens réels sur une manière de gérer le vivre-ensemble (à ce sujet, voir Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 50-53).

3.2.1 À la recherche du juste équilibre

Plus concrètement, la méthode de Rawls requiert, de la part des philosophes politiques, de se prêter à un exercice délicat de funambulisme conceptuel qui consiste à avancer prudemment et d'éviter de tomber tant dans la simplification extrême que dans la contextualisation à outrance de sa réflexion. Il faut en ce sens parvenir à un modèle qui corresponde au juste milieu entre les prescriptions de la théorie idéale et les contingences de la théorie non idéale. Dans un exercice d'application du libéralisme politique de Rawls comme celui que nous proposons dans cette thèse, ceci se traduit par deux principales catégories de compromis entre la théorie idéale et la théorie non idéale : (1) autour des finalités de la délibération politique et (2) au niveau de l'unité de référence au centre du modèle.

(1) Les finalités de la délibération politique

Il faut adapter la finalité que l'on associe à la délibération publique lorsque nous nous intéressons au contexte non idéal de cette délibération. En d'autres mots, de quelle nature est l'accord auquel on s'attend à ce que les citoyens parviennent concrètement ? Dans *Libéralisme politique*, dont la pierre angulaire est la question de la stabilité politique (Rawls, 1995, p. 95, 171, 179-183), Rawls considère qu'un *modus vivendi* n'est pas un accord susceptible de produire la stabilité politique de la bonne manière, c'est-à-dire une

stabilité « pour les bonnes raisons », ce que seul permet le *consensus par recoupement* (Rawls, 1995, p. 186-187), car il est fondé sur l'usage public de la raison :

Le type de stabilité qu'exige la théorie de la justice comme équité est donc fondé sur le fait qu'il s'agit d'une position politique libérale qui cherche à être acceptable pour les citoyens en tant qu'ils sont rationnels et raisonnables, libres et égaux ; cette position s'adresse donc à leur raison publique (Rawls, 1995, p. 182).

Nous reviendrons dans la prochaine section de ce chapitre sur la nature et le rôle de l'usage public de la raison dans le modèle de Rawls. Il est toutefois important d'insister ici sur le fait que l'idée de *modus vivendi* fait référence aux simples accords stratégiques (et surtout contingents) entre des individus, tandis que le *consensus par recoupement* représente un consensus sincère et stable « entre doctrines compréhensives raisonnables » autour d'une certaine « conception politique » (Rawls, 1995, p. 171-172)¹¹⁵. Certains feront remarquer que de tels *consensus par recoupement* sont difficiles, voire impossibles, à atteindre dans les sociétés réelles et que ces dernières doivent, dans les faits, plutôt se satisfaire d'un *modus vivendi*. Force est d'admettre en effet que la nature d'un *consensus par recoupement* est particulièrement exigeante pour les citoyens. Cela dit, devrions-nous, pour autant, abandonner complètement sur cette base l'idéal du *consensus par recoupement* ? Tout au long de cette thèse doctorale, nous faisons, au contraire, le pari selon lequel il est possible de tracer une voie menant vers ce type de *consensus* dans la société québécoise (et potentiellement d'autres sociétés, même si ceci

¹¹⁵ Il est peut-être intéressant de souligner que, sur ce point, la position de Rawls rejoint celle d'Habermas dans *Entre naturalisme et religion*. Selon ce dernier, le *modus vivendi* est aussi un type d'accord qui s'oppose à la « légitimation enracinée dans les convictions » que requiert tout État démocratique libéral (Habermas, 2008, p. 148).

dépasse notre propos). En revanche, il y a quand même lieu d'apporter *a priori* certaines nuances à la théorie de Rawls.

Comme nous l'avons déjà dit, certains philosophes politiques doutent de la fécondité de l'approche de Rawls sur la base de l'impossibilité empirique de parvenir à un *consensus par recoupement* (Wolterstorff, 1997, entre autres). Or, pour contrer ce type de critiques, il est bien entendu possible, à l'instar d'Habermas, de s'attaquer à la prémisse empirique selon laquelle les conflits sur différentes conceptions de la justice ne peuvent pas se résoudre par « la présupposition commune d'un consensus d'arrière-plan si formel soit-il » puisque de tels *consensus* seraient dans les faits inatteignables dans une société réelle. En guise d'exemple, toujours selon Habermas, l'acceptation même du principe de vote à la majorité, qu'on observe empiriquement dans les sociétés démocratiques, s'expliquerait, ultimement, par une disposition au compromis qui relèverait d'une forme minimale de *consensus par recoupement* (Habermas, 2008, p. 193-195). Toutefois, loin de nous engager comme le fait ici Habermas dans le débat entourant la possibilité empirique de l'atteinte d'un tel *consensus*, nous proposons plutôt, dans le cadre de cette thèse, d'inscrire la tension entre l'idéal du *consensus par recoupement* et le caractère stratégique et contingent des accords auxquels parviennent les sociétés réelles dans une interprétation plus large de l'équilibre réfléchi. Une solution possible de ce genre est celle proposée par Seymour dans *De la tolérance à la reconnaissance* : il serait tout à fait possible, selon ce dernier, de supposer que les *modus vivendi* provisoires correspondent en fait à une « phase intermédiaire » qui, en créant « les conditions favorables à l'expérimentation de la diversité », permet ultimement « l'émergence de consensus à partir de l'expérience de cette diversité » (Seymour, 2008,

p. 331-332). Nous inspirant sur ce point de Seymour, nous considérons que des *modus vivendi* provisoires, dans un contexte non idéal, peuvent très bien devenir les conditions de possibilité réelles d'un éventuel *consensus par recoupement*, tel que le prescrit la théorie idéale de Rawls (Rawls, 1995, p. 72), et qu'il s'agit conséquemment bel et bien d'une « utopie réaliste » pour reprendre sa propre expression¹¹⁶.

Une importante précision s'impose toutefois ici. L'idée d'« utopie réaliste » chez Rawls suppose que nous renoncions à faire de la *stabilité politique* la seule et unique finalité de la théorisation en philosophie politique. Ceci implique notamment de rejeter les approches comme celle de l'école réaliste (à la Sleet, 2017), qui a établi son champ analytique seulement à partir de la réalité, souvent sombre, de la chose politique (Bellamy, 2010, p. 413-415). Les réalistes voient conséquemment une incompatibilité entre l'exigence de stabilité politique et le « moralisme politique » qu'ils considèrent

¹¹⁶ Ces quelques remarques ouvrent la discussion sur un important débat qui dépasse le propos de cette thèse : c'est-à-dire la question du statut de la vérité dans la pensée tardive de Rawls. Le virage métaphysiquement neutre de Rawls a en effet donné lieu à une interprétation contextualiste, voire relativiste, de sa théorie, notamment par Richard Rorty (Rorty, 1989). Il est important de préciser que nous ne souscrivons en aucun cas ici à une telle interprétation de Rawls (même si certains passages dans *Libéralisme politique* peuvent suggérer une telle interprétation, voir, entre autres, Rawls, 1995, p. 163-164, 274). Nous ne cherchons pas non plus à défendre une quelconque position dans ce débat. Cela dit, cette question du statut de la vérité chez Rawls a tout de même certaines répercussions sur notre conception de l'usage public de la raison. D'aucuns considèrent en fait que l'usage public de la raison induit une relation schizophrénique entre l'identité privée et l'identité publique du citoyen, et ce, étant donné la posture sceptique, ou plutôt « ironique » pour reprendre l'expression de Rorty, qui structure le langage public (Audard, 2007, p. 226-227 ; voir aussi Dilhac, 2013). Or, les précisions que nous apportons, tout au long de ce chapitre, à l'usage public de la raison, pensé conjointement avec la méthode de l'équilibre réfléchi, peuvent servir à nuancer cette préoccupation en montrant comment il est possible de penser un tel dialogue sans pour autant imposer de langage neutre qui demanderait au citoyen de renoncer complètement à son langage non public.

comme caractéristique des théories d'inspiration rawlsienne (Gledhill, 2012, p. 55-58 ; Rossi et Sleat, 2014, p. 689). L'idée d'une « utopie réaliste » est incompatible avec un tel cynisme, et ce, parce qu'elle requiert la considération au préalable d'un horizon normatif qui ne se résume pas à une quête d'un compromis stratégique, mais bien à la stabilité « pour les bonnes raisons », pour reprendre, encore une fois, les mots de Rawls lui-même (Rawls, 1995a, p. 2, IV, §2-3). C'est en ce sens que notre méthodologie s'autorise un certain optimisme quant au politique malgré l'importance accordée à la théorie non idéale.

(2) L'unité de référence de la théorie

Dans *Théorie de la justice* de même que dans *Libéralisme politique*, Rawls élabore sa théorie intérieure (au sens de nationale) qui prend comme unité de référence des sociétés fermées, « dont nous n'entrons qu'à la naissance et dont nous ne sortons qu'à la mort » (Rawls, 1995, p. 36, 173), alors que dans *Paix et démocratie*, on retrouve sa théorie internationale dont l'entité de référence est plutôt le peuple (et non l'État souverain) (Rawls, 2006, p. 37). Or, il est manifeste qu'il s'agit là d'un découpage analytique dont la fonction est strictement heuristique.

Un exercice d'application de la pensée de Rawls requiert nécessairement la prise en considération du caractère complexe des sociétés réelles où se mêlent considérations intérieures et considérations internationales. Le contexte québécois, tel que nous l'avons d'ailleurs décrit précédemment, est un exemple paradigmatique de sociétés complexes où les considérations liées aux droits des peuples rencontrent celles qui découlent des droits des personnes. Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur la question du rapport

entre droits collectifs et droits individuels dans les prochains chapitres de cette thèse. Ce qu'il faut toutefois retenir pour l'instant est que la quête d'équilibre entre théorie idéale et théorie non idéale passe ici par une juxtaposition des intuitions tirées de la théorie intérieure de Rawls et de celles issues de sa théorie internationale.

3.2.2 À propos de la notion de faisabilité

La théorie de Rawls a, à tort, la réputation d'être abstraite, et peu portée vers l'application¹¹⁷. Comme nous l'avons précédemment montré, et comme l'évoque d'ailleurs Thomas Pogge dans son livre sur l'œuvre et la vie de Rawls, sa pensée est en fait motivée par une volonté sincère de réconcilier la théorie idéale avec la théorie non idéale en philosophie politique :

[la théorie en philosophie politique] n'est pas une machine splendide, vouée à être exposée derrière des cordes de velours dans un musée, mais plutôt un projet inachevé, destiné à être utilisé et développé, en plus d'être amélioré et corrigé à la lumière des nouveaux arguments et contre-arguments, des nouvelles connaissances et technologies, et des nouveaux développements politiques (Pogge, 2007, p. xi, notre traduction ; c'est d'ailleurs aussi une volonté explicitée dans les écrits de Rawls lui-même ; voir Rawls, 1995, p. 339).

Notre interprétation et notre mise en pratique de la méthode rawlsienne s'inscrivent ainsi dans une tradition méthodologique bien établie en philosophie politique appliquée centrée autour de la notion de *faisabilité*. Il est notamment possible de comprendre cette notion à partir de celle d'« utopie réaliste » chez Rawls. Il y a plus spécifiquement deux

¹¹⁷ Voir, à ce sujet, la méta-analyse des diverses tentatives d'application du modèle rawlsien effectuée par Neekle Doorn (Doorn, 2009).

critères de *faisabilité* dans la définition que Rawls donne de l'idée d'« utopie réaliste » dans l'ouvrage *Paix et démocratie*¹¹⁸ : (1) la finalité de la théorisation politique doit être d'atteindre concrètement la *stabilité politique* dans une société donnée et (2) les prescriptions d'un modèle normatif doivent être compatibles avec les institutions politiques en vigueur dans une société donnée.

Grosso modo, et si on se rapporte au contexte de notre thèse, ceci veut dire que nous considérons qu'une conception de l'interculturalisme doit inclure des stratégies d'application qui ne débouchent pas que sur des vœux pieux et qui soient donc réalisables dans le cadre institutionnel en place actuellement. C'est en ce sens que nous admettons l'idée, qu'avancent certains commentateurs de Rawls, selon laquelle la validité théorique d'un modèle est en partie tributaire de la *faisabilité* de celui-ci, de même que de sa susceptibilité à produire de la stabilité politique dans une société donnée, en vertu de la méthode de l'équilibre réfléchi (voir, entres autres, Gilabert et Lawford-Smith, 2012 ; Gledhill, 2012). Il faut donc aussi anticiper la délibération effective en intégrant à la réflexion plus spéculative des éléments du contexte, en ayant déjà recours à des « jugements bien pesés » obtenus de manière dialogique. Ainsi, et plus concrètement en lien avec l'objet spécifique de cette thèse, notre pratique de l'équilibre réfléchi devra comporter une prise en compte des intuitions morales formulées par les différents types d'acteurs qui composent la diversité québécoise et qui sont conséquemment affectés par la configuration du mode de gestion de cette diversité. Les « jugements bien pesés » dont nous devons vérifier la cohérence avec nos prescriptions normatives sont alors

¹¹⁸ Nous faisons ici allusion plus précisément aux considérations qu'il aborde dans la première section de la première partie (Rawls 2006, 24-27).

notamment ceux formulés par les membres des communautés autochtones du Québec de même que les personnes provenant des groupes minoritaires issus de l’immigration.

3.3 Vers une conception enrichie du dialogue chez Rawls

Cette thèse de doctorat s’intéresse au Québec, aux différents groupes qui partagent ce même territoire, et vise à parvenir à un cadre normatif qui pense un schème de droits pouvant répondre aux différents défis auxquels font empiriquement face les différents groupes qui composent la société québécoise. Il s’agit donc d’une réflexion qui combine des considérations à la fois hautement abstraites et spéculatives avec des éléments plus concrets du contexte sociopolitique canadien. À cet égard, nous avons trouvé dans la méthode de Rawls des intuitions qui conviennent bien à notre démarche. Cela dit, notre thèse soulève aussi la question de la légitimité démocratique dans un contexte interculturel. Sur ce thème, il se trouve que le modèle de Rawls comporte certains angles morts, notamment en ce qui a trait aux modalités du dialogue interculturel. Par exemple, les perspectives autochtones et québécoises peuvent-elles vraiment se rejoindre et former un *consensus par recoupement*, à la Rawls, sur des principes de justice ? Si oui, comment un tel *consensus* peut-il concrètement être atteint ? Surtout, comment un philosophe politique doit-il procéder s’il veut proposer un modèle qui pourrait servir de base pour un potentiel *consensus* ? Aussi, quels sont les pièges qu’il faut à tout prix éviter en tentant d’y parvenir ?

Voici les questions auxquelles nous cherchons à répondre dans la suite du chapitre. Dans cette section, nous appliquons d’abord la méthode de l’équilibre réfléchi à la question de la validité des principes de justice. Ceci nous révèle le rôle prépondérant que

doit jouer la délibération politique chez Rawls, mais soulève du même coup certaines questions quant aux modalités de la délibération démocratique, lorsque celle-ci est pensée dans un contexte interculturel comme celui du Québec.

3.3.1 Le dialogue comme source de validité des principes de justices

Rawls propose, dans ses écrits tardifs, trois différentes stratégies pour parvenir aux principes de justice qu'il est ensuite possible de classer en deux principales catégories. Nous avons, d'un côté, le dispositif monologique qu'est le voile d'ignorance, et de l'autre, les chemins dialogiques que sont le *consensus par recoupement* et l'usage public de la raison. Or, selon notre lecture de Rawls, la validité des principes de justice s'obtient seulement à l'étape dialogique. C'est *grosso modo* sur cette base que nous en venons à enrichir la notion de dialogue chez Rawls.

Pour comprendre le rôle de la délibération chez Rawls, il est possible de s'appuyer sur le débat de 1995 entre Rawls et Habermas, lors duquel Habermas formule une première critique de l'approche rawlsienne. Dans son texte paru dans *The Journal of Philosophy*, Habermas est ouvertement critique de la procédure de la position originelle telle que proposée par Rawls, et ce, étant donné justement sa dimension strictement spéculative et monologique (Habermas, 1997, p. 29). Habermas ne pense pas qu'une approche strictement monologique puisse lui permettre de justifier ses principes de justice.

Dans sa réponse à Habermas, Rawls admet qu'il n'est pas adéquat de poser le problème de l'acceptation réelle des principes en présupposant une validité épistémique établie sur des bases strictement monologiques. C'est en ce sens que nous avons affaire à

deux niveaux de théorisation distincts chez Rawls, mais qui sont tout de même compatibles à ses yeux. Le premier niveau serait celui qui relève de la procédure strictement spéculative qu'est la position originelle. Il y aurait aussi un second niveau de théorisation dans lequel les principes doivent être soumis au débat public dans le but de parvenir à un *consensus par recoupement*. Les principes obtenus à la première étape n'ont alors qu'une valeur strictement heuristique et ne jouent ainsi qu'un rôle de catalyseur de consensus dans une société réelle. Cette réponse de Rawls aux critiques d'Habermas est elle-même partie prenante du cadre méthodologique plus général de son libéralisme politique, car la dynamique entre les deux niveaux de théorisation est en fait un exemple éloquent du va-et-vient entre théorie idéale et théorie non idéale chez Rawls. On comprend ainsi mieux en quoi les principes de justice obtenus de manière monologique n'ont qu'une valeur strictement heuristique, car ils doivent être confirmés par un consensus effectif, et fondés sur la raison publique.

3.3.2 Le problème de la traduction

La description de la méthode de l'équilibre réfléchi que nous avons proposée suggère une synergie entre l'épistémologie de Rawls dans ses écrits tardifs et la question de la stabilité politique, qui est, rappelons-le, le principe directeur de son projet philosophique dans *Libéralisme politique* (Rawls, 1995, p. 4-5, 178-183). Autrement dit, les principes de justice doivent être compris comme « des moyens pour assurer la stabilité politique, la cohésion sociale et l'unité de la société » (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 69-70). Or, pour Rawls, la voie royale afin de parvenir à la stabilité politique serait celle de l'usage public de la raison, laquelle crée les conditions de possibilités d'un *consensus par recoupement* au terme d'un exercice de délibération démocratique.

L'usage public de la raison chez Rawls soulève toutefois le *problème de la traduction*, pour reprendre l'expression d'Habermas. Nous faisons ici référence à une seconde vague de critiques, qui ont été aussi formulées par Habermas (mais publiées après la mort de Rawls), et ce, en dialogue avec son article « The Idea of Public Reason Revisited ». Ce deuxième moment du débat Habermas-Rawls porte plus précisément sur la « clause restrictive » rawlsienne, qui implique que les raisons issues de doctrines compréhensives (pour une définition de cette notion, voir Rawls, 1995, p. 38) ne puissent avoir leur place dans la délibération publique que sous condition d'être appuyées par des raisons accessibles à tous (Rawls, 1995, p. 239, 1997b, p. 783-4). *A priori*, Habermas considère que cette clause rawlsienne implique en fait une exigence de traduction des énoncés religieux en énoncés séculiers, car le langage accessible à tous de la raison publique serait, selon lui, par défaut un langage scientifique et séculier, et qui doit donc à tout prix éviter de reposer sur des hypothèses religieuses controversées. Ainsi, et toujours selon Habermas, cette traduction impliquerait alors nécessairement une asymétrie entre les exigences imposées aux citoyens religieux par rapport à celles imposées aux citoyens séculiers. À la lumière de ces remarques introduites notamment par Habermas¹¹⁹, il y a tout lieu de croire que toute entreprise d'opérationnalisation de l'usage public de la raison à la Rawls se heurte au problème de l'incommensurabilité de certains types de discours, lorsque pensés dans le cadre d'une délibération publique dans un contexte interculturel, comme c'est le cas au Québec.

¹¹⁹ Cette critique faite par Habermas de la clause rawlsienne fait écho aux préoccupations introduites par le débat qui oppose la perspective exclusionniste à la Robert Audi (Audi, 1989, 1997) aux positions inclusionnistes comme celles de Nicholas Wolterstorff (Wolterstorff, 1997) et de Paul J. Weithman (Weithman, 2002).

Notons au passage qu'Habermas s'est intéressé à cette clause à partir de l'angle de la religion, mais il ne fait aucun doute pour nous que les enjeux qu'il soulève dépassent largement le domaine proprement religieux, et qu'elle s'applique à l'ensemble des doctrines compréhensives. Dans tous les cas, c'est ainsi que nous allons l'interpréter pour la suite des choses.

Il est vrai que selon l'usage public de la raison, une décision politique n'est justifiable que sur la base de raisons qui sont accessibles à l'ensemble des citoyens. Doit-on pour autant en conclure, comme le fait Habermas, qu'il y a un contenu sémantique, propre aux raisons compréhensives, qui ne soit pas *accessible* pour l'ensemble des citoyens? Si on prend au sérieux cette idée de Rawls, de même que la critique d'Habermas, deux principales avenues philosophiques s'offrent à nous : exclure *a priori* certains types de discours sur la base de l'exigence d'*accessibilité* de la « clause restrictive », ou alors proposer une méthode qui permettrait justement de rendre compte d'une potentielle *accessibilité* de ces raisons, et ce, malgré leur nature compréhensive. Nous empruntons la seconde avenue dans cette thèse.

Par ailleurs, bien que Rawls considère que le champ d'application de l'usage public de la raison soit limité aux questions politiques fondamentales de nature constitutionnelle ou portant sur la structure de base des institutions politiques (Rawls, 1995, p. 36)¹²⁰, il convient tout de même de rappeler que « la raison publique est une norme qui s'applique à tous les citoyens, et pas seulement aux législateurs et aux juges » (Lister, 2007, p. 6,

¹²⁰ À noter qu'il existe toutefois un débat entre l'interprétation dite *étroite* et celle dite *large* du champ d'application de l'usage public de la raison au sein des commentateurs de Rawls (voir Quong, 2004). Dans le cadre de cette thèse, nous souscrivons, mais sans toutefois vraiment la défendre, à l'interprétation *étroite* classique du champ d'application de la raison publique chez Rawls.

notre traduction). Ainsi, et comme le souligne éloquemment Audard, « la réussite [du projet de Rawls] est entièrement suspendue à la capacité des individus [...] à adhérer à des principes de justice qui, en principe, sont en tension si ce n'est pas en contradiction avec leurs croyances » (Audard, 2019). Sur ce point, Audard semble faire, avec raison, référence aux citoyens réels et non plus à des citoyens fictifs que l'on se représenterait de manière strictement monologique. Sa remarque est d'autant plus vraie que, comme nous l'avons vu, Rawls a admis dans le cadre de son débat avec Habermas que la validité de ses principes de justice dépendait de leur capacité à susciter l'acceptation réelle, et donc publique, de la part des citoyens réels. La pratique individuelle de l'usage public de la raison se traduirait alors, plus précisément, par ce que Rawls appelle le « devoir de civilité » (Rawls, 1995, p. 265-267, 305), c'est-à-dire « le *devoir de construire* un certain type de discours public et d'acquérir les compétences et les vertus politiques nécessaires, de développer de nouveaux arguments que les autres citoyens, également doués de raison et raisonnables, ne voudraient pas rejeter même s'ils ne les partagent pas » (Audard, 2019 ; paraphrasant l'interprétation de O'Neill, 1990).

Cette dimension de l'usage public de la raison illustre d'ailleurs un des importants points de divergence entre la conception habermassienne de la démocratie délibérative et l'usage public de la raison chez Rawls. À la place d'une « clause restrictive » à la Rawls, Habermas propose plutôt une « clause institutionnelle de traduction », selon laquelle une justification séculière ne devrait être requise que dans la « sphère publique formelle », mais pas dans les espaces publics informels (Habermas, 2008, p. 187). Pour Habermas, la « clause institutionnelle de traduction » repose ultimement sur des considérations strictement institutionnelles et empiriques, c'est-à-dire sur une distinction pratique entre

les sphères de délibération officielles (comme le parlement) et les sphères de délibérations non officielles de la société civile. Ce faisant, la clause habermassienne « serait légale, et non morale, et aurait une assise institutionnelle », alors que la « clause restrictive » de Rawls prend plutôt la forme d'« une exigence morale imposée à l'individu », et ce, notamment compte tenu du « devoir de civilité » duquel elle est tributaire (Finlayson, 2019, p. 224-227, notre traduction).

Or, c'est précisément sur ce point que le bât blesse, notamment chez ceux qui considèrent que le « devoir de civilité » est une exigence irréaliste à imposer au citoyen. Dans le cadre d'un conflit de nature morale, le citoyen est « coincé entre ses croyances de premier ordre à propos d'une politique et son engagement de second ordre à l'égard de sa relation de coopération » avec ses concitoyens (Lister, 2007, p. 20, notre traduction).

Ceci soulève d'emblée une importante question : ces engagements de second ordre peuvent-ils empiriquement prendre la forme d'un *consensus par recoupement*, ou sont-ils voués à demeurer au stade de *modus vivendi* ? D'aucuns remettent en effet en question la plausibilité empirique de l'usage public de la raison sur la base du caractère irréalisable de l'« idéal de réciprocité et de respect de l'autre » sur lequel il s'appuie (Audard, 2019 ; pour une définition de l'idée de réciprocité, voir Rawls, 1995, p. 41). Un citoyen peut-il véritablement mettre de côté ses convictions lorsqu'il s'engage dans la délibération publique de manière à rendre possible un véritable accord, pour les bonnes raisons, sur une conception politique ? Pour contourner cette critique, nous interprétons, à l'instar d'Audard, le « devoir de civilité » comme un « processus éducatif et transformatif » (Audard, 2019), mais en y ajoutant la particularité suivante : il faut aussi considérer cette progression individuelle vers la civilité comme nécessairement asymptotique. Autrement

dit, dans un contexte non idéal, les sociétés sont peut-être condamnées à demeurer au stade de *modus vivendi*. Du moins, il faut considérer sérieusement cette possibilité. Cela dit, la succession historique de ces *modus vivendi*, auxquels parviennent des citoyens qui tentent, de bonne foi, de respecter leur « devoir de civilité », se rapprocherait tout de même lentement de l'idéal qu'est le *consensus par recoupement*. Nous ne sommes d'ailleurs pas les seuls à interpréter ainsi l'usage public de la raison dans les écrits tardifs de Rawls. Pour Didier Mineur notamment, il faut considérer le *consensus par recoupement*, dans le cadre de l'usage public de la raison, comme une « idée régulatrice » à la manière de celles que l'on retrouve chez Kant :

[p]enser le consensus par recoupement comme une idée régulatrice implique qu'un accord complet sur la justice peut n'être jamais donné dans l'expérience, mais que l'idée d'un tel accord permet néanmoins de rechercher les points de convergence [...] (Mineur, 2019, p. 13-14, note 8).

Cette caractérisation de Mineur illustre bien cette nature hybride de l'usage public de la raison que nous voyons chez Rawls, c'est-à-dire en tant que « procédure de justification sans terme ni garant » sur le plan non idéal, mais qui est tout de même structurée, finalement, par la théorie idéale. C'est en ce sens que nous considérons que l'usage public de la raison joue le rôle de courroie de transmission entre les deux niveaux de théorisation chez Rawls.

En somme, il est manifeste que le rôle de l'usage public de la raison est central et fondamental dans le libéralisme politique. Nous consacrons, pour cette raison, le reste de

notre chapitre portant sur la méthodologie à détailler certains dispositifs par lesquels une pratique de la raison publique est empiriquement possible.

3.4 Une solution wittgensteinienne au *problème de la traduction*

Les considérations que nous avons soulevées jusqu'à présent mènent à une autre question, encore plus fondamentale : les citoyens peuvent-ils véritablement prendre une telle distance par rapport à leurs convictions morales ? Pour y répondre, il faut en fait trouver une solution au *problème de la traduction*, et ceci nous mène à nous même prendre une certaine distance par rapport à Rawls. Nous faisons intervenir plus précisément certaines idées d'inspiration wittgensteinienne, car elles nous permettent de penser une *accessibilité* des raisons issues de doctrines compréhensives de manière à éviter le *problème de la traduction*. Cette section de la thèse se propose en d'autres mots de contourner l'objection d'Habermas en enrichissant l'idée d'usage public de la raison chez Rawls de certains dispositifs wittgensteiniens.

Avant d'aller plus loin, il y a lieu d'insister sur le glissement sémantique qui est induit par la formulation même de la « clause restrictive » de Rawls, et qui justifie d'emblée notre recours à certaines considérations relevant davantage de la philosophie du langage que de la philosophie politique. Selon l'usage public de la raison, une décision politique n'est en effet justifiable que sur la base de raisons qui sont *accessibles* à l'ensemble des citoyens. Comme nous l'avons vu, ceci soulève la question sémantique suivante : doit-on conclure qu'il y a un contenu sémantique, propre aux raisons compréhensives, qui ne soit pas *accessible* pour l'ensemble des citoyens ? Notre stratégie

pour répondre à cette question consiste à proposer une méthode qui permettrait justement de rendre compte d'une potentielle *accessibilité* des raisons compréhensives.

3.4.1 Intuition de départ : le problème en est-il vraiment un de traduction ?

Dans un article publié antérieurement¹²¹, nous avons montré qu'il était possible de contourner l'objection d'Habermas à partir d'un argument d'inspiration wittgensteinienne. Dans cette section de la thèse, nous récupérerons, de manière schématique, la même intuition que dans cet article pour penser le dialogue interculturel. Notre intuition de départ nous vient des travaux de Cora Diamond. Nous inspirant de celle-ci, nous considérons que, bien qu'il soit possible de considérer que le contenu sémantique propre aux raisons compréhensives appartienne à une catégorie de discours qui soit *indicible*, et donc *intraduisible*, ceci n'implique pas pour autant que ce type de discours soit *incompréhensible*.

Plus précisément, Diamond s'appuie sur la distinction opérée par Wittgenstein dans le *Tractatus* entre le « *pourvu de sens* » et le « *dépourvu de sens* ». Il est important de rappeler ici que Wittgenstein a une manière très particulière de définir le « *dépourvu de sens* », qu'il ne faut surtout pas confondre avec la manière courante de comprendre ce terme. En fait, selon la définition wittgensteinienne, une phrase est qualifiée de « *dépourvue de sens* » dans le cas où il n'y a pas de signification associée aux signes propositionnels qui la composent (Tr. 5.4733). Par ailleurs, rappelons que Wittgenstein considère aussi que la signification associée à un signe propositionnel ne peut générer de

¹²¹ Pour l'argument en entier, voir l'article « Lost in Translation : Religion in the Public Sphere » (Gosselin-Tapp, 2018).

valeur de vérité que par le biais d'une comparaison de la configuration logique de la proposition à celle du monde réel (tel que présenté dans Diamond, 2000, p. 151). Or, les propositions de nature éthique et religieuse sont, aux yeux de Wittgenstein, des « attitudes particulières par rapport au monde dans son ensemble » et n'expriment donc pas véritablement de faits (ou de configurations logiques) qui soient comparables à la réalité (Tr. 6.3). C'est donc la raison pour laquelle de telles propositions échappent à la catégorie de discours qualifié de « *pourvu de sens* » pour Wittgenstein. En somme, ce qui est « *dépourvu de sens* » ne peut pas être traduit pour Wittgenstein, mais Diamond montre qu'on peut tout de même comprendre quelqu'un dont le discours est « *dépourvu de sens* » via notre faculté imaginative, en se mettant à la place de notre interlocuteur et en adoptant sa vision du monde¹²².

Cette intuition de Diamond est particulièrement riche lorsque nous la pensons en relation avec les questions qui nous intéressent dans cette thèse. Pensons seulement ici au dilemme d'Alcoff, c'est-à-dire au fait que la nécessité de dialoguer avec autrui, dans le cadre d'une société hautement diversifiée, soit minée par le défi épistémologique et moral

¹²² Les principales caractéristiques de l'interprétation de Diamond peuvent être résumées en cinq étapes logiques (pour un argument similaire, voir aussi Mulhall, 2015, p. 33). (i) Une perspective éthique ou religieuse est un « rapport particulier au monde dans son ensemble » (Diamond, 2000, p. 155, notre traduction ; cette idée est aussi développée par Sherry, 1977, p. 81-83). (ii) Les propositions éthiques et religieuses doivent être considérées comme « *dépourvu de sens* » (Diamond, 2011, p. 169). (iii) Le caractère « *dépourvu de sens* » des propositions éthiques et religieuses correspond en fait à « l'essence même de l'intention linguistique » de leurs locuteurs (Diamond, 2000, p. 162, notre traduction). (iv) Être en mesure de comprendre ce qu'une personne dit n'est pas la même chose que d'être en mesure de comprendre cette personne en elle-même (Diamond, 2000, p. 150). (v) L'être humain est doté d'une « faculté imaginative consistant à comprendre un discours ' *dépourvu de sens* ', mais cette faculté exige de se mettre à la place de l'interlocuteur en question en cherchant à comprendre son « rapport particulier au monde dans son ensemble » (Diamond, 2000, p. 165, notre traduction).

que représente le fait d'essayer de comprendre et d'interpréter les besoins de quelqu'un dont la réalité est complètement différente de la nôtre. Cette question se pose avec d'autant plus de sévérité lorsqu'on se trouve dans la position du chercheur, en ce que nous devons tenter de considérer toutes à la fois les perspectives de l'ensemble des citoyens, mais sans pouvoir prétendre échapper aux biais épistémologiques qui découlent de notre propre position sociale.

Au Canada, le point de vue des nations autochtones se heurte d'ailleurs constamment à ce *problème de la traduction*. Par exemple, même dans les instances dont la mission est justement de reconnaître et d'intégrer les savoirs traditionnels en matière de gestion du territoire, le point de vue de ces nations est systématiquement ignoré, car il ne se conforme pas au langage prétendument neutre (puisque scientifique et séculier) de ces agences gouvernementales (sur ce thème, voir Hill, Schuster et Bennett, 2019, p. 224). En d'autres mots, si les TEK ne parviennent pas à trouver leur place dans le langage administratif, c'est que la configuration de ces institutions suppose une traduction de ces savoirs vers un langage neutre, alors qu'une telle traduction est dans les faits impossible.

Avec la perspective empruntée à Diamond, nous pouvons appréhender les choses différemment. Cette perspective nous pousse à remettre en question une importante prémisse de la critique d'Habermas, c'est-à-dire le fait que ce dernier y interprète la « clause restrictive » de Rawls comme une exigence de traduction. Or, il se trouve que cette clause vise surtout une exigence liée à l'*accessibilité* des raisons. Plusieurs commentateurs se sont montrés critiques, comme nous, de l'idée habermassienne de traduction. Sonia Sikka montre, dans son commentaire portant sur cette même idée

d'Habermas, que le fait d'imposer une traduction de raisons compréhensives en raisons neutres entraînait, d'une manière ou d'une autre, une perte de sens pour le citoyen religieux (Sikka, 2016, p. 103). Autrement dit, d'imposer une traduction des énoncés compréhensifs induirait une exclusion de certains points de vue. Ce mécanisme d'exclusion rappelle, à certains égards, ce qu'Iris Marion Young (2000, p. 75) nomme l'« exclusion interne ». Notons d'ailleurs qu'Habermas lui-même avait antérieurement défendu, dans *Between Facts and Norms*, une thèse similaire à celle de Sikka, en introduisant l'idée selon laquelle le contenu sémantique propre au discours religieux serait en fait par nature intraduisible :

[L]e fait que les affaires quotidiennes soient banalisées dans la communication politique pose aussi un danger pour le potentiel sémantique dans lequel la communication s'enracine. [...] Aucune religion civile, aussi finement adaptée soit-elle, ne peut empêcher cette entropie du sens (Habermas, 1996, p. 490, notre traduction)¹²³.

Nous interprétons ce passage comme indiquant qu'Habermas lui-même était conscient du fait que la traduction des raisons compréhensives en raisons neutres pouvait compromettre leur potentiel sémantique. En d'autres termes, lorsque vous cherchez à extraire l'intuition strictement éthique derrière une raison compréhensive, cette idée n'a ultimement plus ni la même signification ni la même valeur pour ceux qui la défendent. Il semble donc que l'interprétation de la « clause restrictive » comme une exigence de traduction induise une forme inutilement forte d'exclusionnisme, car le contenu de sens

¹²³ Il peut être intéressant de noter que ce passage précis a notamment été rendu célèbre par un article de Simon Critchley qui établissait un parallèle entre la pensée Habermas et celle de Jacques Derrida (Critchley, 2000 ; cité dans Thomassen, 2006). Notre interprétation de ce passage s'inscrit d'ailleurs en continuité avec l'hypothèse interprétative proposée par cette classe de commentateurs.

propre aux discours compréhensifs serait toujours filtré par cette traduction vers le langage strictement politique.

En puisant chez Wittgenstein, ce que l'intuition de Diamond nous permet alors de faire, c'est de nous pousser à définir le critère d'*accessibilité* de manière à faire l'économie d'une traduction à proprement parler. Pour y parvenir, nous allons toutefois devoir compléter l'intuition de Diamond avec certaines idées puisées chez Taylor et Tully.

3.4.2 Du côté de chez Taylor

Pour opérationnaliser l'intuition que nous avons puisée chez Diamond, il y a lieu de se tourner d'abord vers la pensée de Taylor, et plus précisément sur ses remarques portant sur le dialogue interculturel. Il faut d'emblée souligner qu'il y aurait beaucoup à dire sur Taylor, notamment en ce qui a trait à l'évolution de sa pensée en lien avec les enjeux empiriques qui nous intéressent dans cette thèse¹²⁴. Cela dit, notre recours à la pensée de Taylor vise surtout, dans ce chapitre, à nourrir notre réflexion méthodologique. Comme le souligne Janie Pélabay (2007), Taylor partage, autant avec Habermas qu'avec nous, la volonté de « contrer les tendances à l'absolutisation d'une raison monologique, ignorant totalement son incarnation dans les pratiques langagières et sociales ». Taylor est ainsi bien conscient du *problème de la traduction*, notamment dans son texte « Understanding and Ethnocentricity », où il critique l'ethnocentrisme qui découle de la présupposition du caractère neutre du langage des théories politiques issues de la tradition occidentale (Taylor, 1985b, p. 132).

¹²⁴ Sur l'évolution de la pensée de Taylor, voir notamment l'analyse de Bernard Gagnon (2012).

De la même manière qu'avec Rawls, nous ne prétendons pas nous prêter ici à un exercice d'interprétation de la pensée de Taylor. La pensée de Taylor est, pour nous, seulement une manière de concevoir comment un individu peut prendre une distance par rapport aux fondements *prima facies* de son ensemble de croyances, et ce, afin de se représenter comme ayant un autre ensemble de valeurs et de croyances, ouvrant du même coup la porte à la compréhension de l'autre. Dans le contexte de l'usage public de la raison, dont la finalité théorique demeure celle d'un *consensus par recoupement*, il ne suffit en effet pas de se mettre à la place de son interlocuteur. Il faut aussi être en mesure de dialoguer avec lui, donc de convaincre ou d'être convaincu. Alors, pour remplir pleinement l'exigence d'*accessibilité* rawlsienne à partir du virage herméneutique initié à l'aide de Diamond, il faut aussi montrer comment des citoyens, ayant des « rapports au monde » en apparence incommensurables, peuvent parvenir éventuellement à un accord sur des principes de justice.

À cet égard, il se trouve justement que l'approche de Taylor (1985b, p. 123-124) cherche un juste milieu entre, d'une part, le recours à l'idée d'un langage neutre, par défaut scientifique et prétendument objectif, et, d'autre part, une conception forte de l'idée d'incommensurabilité des visions du monde qui rendrait tout dialogue impossible. Pour reprendre la formulation de Pélabay (2007), Taylor veut « éviter les deux écueils que représentent, d'un côté, un universalisme homogénéisant [...] et, de l'autre, un relativisme postmoderne ». La méthode que propose Taylor est plus précisément celle de la « fusion des horizons », idée qu'il emprunte à Hans Georg Gadamer, et qui rend compte de la possibilité d'un langage commun permettant aux interlocuteurs de formuler leurs idées à partir de leur vision respective du monde, et ce, sans les dénaturer (Taylor,

1985b, p. 125). Taylor vise en ce sens à illustrer non seulement comment il est possible pour une personne de se mettre à la place d'un interlocuteur, de comprendre « son rapport au monde », mais aussi d'interroger du même coup son propre cadre de référence. Dans son analyse du modèle taylorien de « compréhension mutuelle en situation d'interculturalité », Janie Pélabay résume brillamment cette double fonction à l'œuvre dans sa théorie :

dans l'interprétation interculturelle, il faut [pour Taylor] s'écarter d'une conception faussée de l'interprétation d'après laquelle la compréhension revient à adopter purement et simplement le point de vue subjectif de l'agent. [...] Autrement dit, il n'y a pas d'incompatibilité chez Taylor à soutenir à la fois l'effort éthique pour rendre l'autre accessible en reformulant les valeurs comme de nouvelles options et, en même temps, à dire que nous ne sommes pas pour autant tenus de décréter l'ensemble des options comme également vraies (Pélabay, 2001, p. 167-168).

Cela dit, pour les fins du cadre méthodologique que nous développons dans cette thèse, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'adhérer complètement à la « méthode éthique » qu'est la « fusion des horizons » et de conséquemment postuler la possibilité d'un langage commun (Pélabay, 2001, p. 49). En tant que philosophes politiques, et en tant que citoyens, il s'agit surtout de faire cet « effort éthique pour rendre l'autre accessible » (*Ibid.*, p. 167-168). Pour ce faire, il n'est pas nécessaire de postuler l'existence d'un langage commun, mais seulement de reconnaître aux individus la capacité de « s'interpréter eux-mêmes » et conséquemment de porter un regard réflexif sur leur propre vision du monde (Pélabay, 2007). Or, ce type d'autocritique est déjà, à nos yeux, rendue possible par l'idée d'« évaluation forte » de Taylor, en ce qu'il s'agit

d'un dispositif d'autoreprésentation à partir duquel un individu adopter un regard réflexif sur sa propre identité morale :

[l]e principe des évaluations fortes se manifeste lorsqu'on considère condamner un acte en dépit de notre motivation initiale à le poser. Le fait que l'on aurait pu vouloir le poser est en soi une justification embryonnaire, une raison *prima facie* pour le considérer comme un bon acte, en vertu de nos traditions initiales. De condamner cet acte reviendrait alors à dépasser la justification embryonnaire au nom d'un autre bien que l'on juge comme étant mieux. Ceci revient en quelque sorte à classer nos diverses motivations. (Taylor, 1985a, p. 66, notre traduction).

Dans une perspective communautarienne sur l'identité comme celle empruntée par Taylor, la combinaison de préférences et de goûts que poursuit une personne découle du domaine de valeurs qui caractérise sa communauté sociale d'appartenance. Néanmoins, il demeure possible, à ses yeux, de préférer un cadre moral à un autre, et ce, justement via une «évaluation forte». Or, il y a, à nos yeux, tout lieu de croire que ce type d'évaluations suggère qu'une prise de distance par rapport à sa propre situation sociale soit envisageable par les philosophes politiques et les citoyens. Ceci est précieux dans le cadre de notre réflexion qui vise, entre autres, à répondre aux préoccupations formulées par Alcoff. Comme Alcoff le suggère, les chercheurs devraient chercher à « parler *avec* les autres », au lieu de parler en leur nom (Alcoff, 1991, p. 23). En plus de reconnaître les limites de la théorisation, ceci implique, pour les chercheurs, de se prêter à un exercice « d'interrogation critique » de leurs propres analyses (*Ibid.*, p. 25). Dans la suite du chapitre, la pensée de Tully nous permettra notamment d'approfondir les modalités d'une telle « interrogation critique ».

Pour l'instant, le principal avantage de l'idée d'«évaluation forte» est qu'elle jette les bases d'une forme d'autoréflexivité tout en étant compatible avec notre version opérationnelle, et appliquée au contexte interculturel québécois, de l'usage public de la raison chez Rawls. Pour bien le comprendre, il faut se rappeler que Rawls a souvent recours dans ses écrits à l'exemple de la conversion de Saül de Tarse en l'apôtre Paul¹²⁵. À l'aide de cet épisode, Rawls propose notamment une définition de l'«agentivité du salut» comme à la fois personnelle et communautaire (Rawls, 2010, p. 215, notre traduction). Ce faisant, on retrouve aussi chez lui une double dimension dans l'identité morale de l'individu, qui est très semblable à celle qui caractérise le modèle de Taylor. Pour Rawls comme pour Taylor, l'identité morale peut être dépendante de l'appartenance communautaire, et donc d'un certain «rapport au monde», mais demeure tout de même ultimement une forme d'agentivité (à ce sujet, voir aussi Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 39).

Ainsi, et selon notre lecture, lorsqu'on considère sérieusement, à l'instar de Taylor, que les individus puissent se prêter à des «évaluations fortes», il est possible de réviser l'interprétation habermassienne de la «clause restrictive» rawlsienne. Il ne s'agirait dès lors plus nécessairement d'une exigence de traduction, mais surtout d'un «effort éthique pour rendre l'autre accessible» (Pélabay, 2001, p. 168), conçu comme corollaire du «devoir de civilité» partagé entre citoyens raisonnables qui structurent leur dialogue autour de l'idée régulatrice que représente le consensus par recoupement. Bien

¹²⁵ On retrouve l'exemple de la conversion de Saül de Tarse en l'apôtre Paul non seulement dans *Libéralisme politique* (Rawls, 1995, p. 57-58), pour illustrer la conception communautarienne de l'identité dans *Libéralisme politique*, mais aussi dans le cinquième chapitre de sa thèse *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, comme fondement son analyse de la foi religieuse (Rawls, 2010).

que cette conception de la raison publique ne soit plus strictement rawlsienne, elle demeure compatible avec la théorie rawlsienne. Cette manière d’entrevoir la raison publique vise à prendre en compte la complexité empirique associée au dialogue en conférant une certaine souplesse au type de raisons considérées comme publiques, mais tout en conservant l’esprit et la finalité normative du «devoir de civilité». Il y a lieu d’apporter une précision importante ici : ce que nous proposons ici vise à seulement rendre compte de l’*accessibilité* des raisons issues de doctrines compréhensives introduites dans la délibération, et non à redéfinir le critère de la *légitimité* démocratique chez Rawls. À cet égard, notre démarche s’inscrit plus précisément en continuité avec l’interprétation du critère de *légitimité* comme «reddition de compte mutuelle» entre citoyens («*mutual accountability*») proposée par Cristina Lafont — même si l’angle d’analyse que nous prenons n’est pas le même, en ce qu’il s’intéresse plutôt aux conditions pratiques, et non strictement formelles, de cette «reddition de compte mutuelle» (Lafont, 2013, p. 235). À l’instar de Lafont, nous considérons que, même si la finalité de la délibération demeure celle de garantir l’*acceptabilité* d’une politique, et donc sa légitimité, ceci n’implique pas pour autant que nous devions forcer le citoyen à traduire ses arguments dans un certain langage lorsqu’il s’engage dans une telle délibération (voir aussi Lafont, 2007). Notre chapitre espère simplement être parvenu à montrer que la condition d’*accessibilité* ne nécessite pas de traduction à proprement parler et qu’un dialogue entre différentes visions du monde diamétralement distinctes peut avoir lieu sans être médiatisé par un langage prétendument neutre.

Il convient aussi de rappeler ici que les conclusions auxquelles nous allons parvenir dans cette thèse cherchent à s’inscrire elles-mêmes dans le dialogue interculturel

au Québec. Il n'est donc pas étonnant que la réflexion entourant l'usage public de la raison soit aussi centrale à sa méthodologie. Le rôle du chercheur revient, selon nous, à assurer cette transition entre la théorie idéale et la théorie non idéale, et à proposer des fondements normatifs pour des principes de justice qui soient susceptibles de générer un consensus par recoupement dans la société québécoise. Dans un contexte non idéal, il s'agit manifestement d'un exercice qui demande de se mettre à la place de l'autre et de comprendre son « rapport au monde » qui lui est propre.

3.4.3 La notion de *multilogue* chez James Tully

La pensée de James Tully nous permet d'inscrire notre réflexion dans le contexte d'une délibération publique sur des principes de justice. Cette dernière partie entend esquisser une potentielle conciliation entre la « clause restrictive » de Rawls appliquée à l'usage public de la raison, telle que nous l'avons présentée jusqu'à présent, et la conception du *multilogue* constitutionnel dans un contexte de diversité interculturelle, tel que le conçoit Tully. Il s'agit de la toute dernière étape d'opérationnalisation de notre solution wittgensteinienne au *problème de la traduction*.

Soulignons d'emblée que les entreprises philosophiques respectives de Tully et Rawls partagent à certains égards le même point de départ. Non seulement ceux-ci postulent-ils un pluralisme irréductible des visions du monde (Rawls, 1995, p. 52, 75, 129 ; Tully, 1995, p. 4-6), mais ils s'intéressent aussi, tous deux, aux conditions d'une délibération publique adéquate portant sur les questions constitutionnelles (voir le champ d'application de l'usage public de la raison tel que défini dans Rawls, 1995, p. VI, §1, §5). Comme nous l'avons vu, jusqu'à présent, et ce, compte tenu de l'orientation

conceptuelle induite par les critiques d'Habermas, la question de l'asymétrie des exigences de traduction a été principalement pensée entre le citoyen religieux et le citoyen séculier. Chez Tully, il semble que cette asymétrie soit plutôt conçue à partir des « conventions non examinées, héritées de l'âge impérial, qui continuent de structurer le langage du constitutionnalisme » (Tully, 1995, p. 34, notre traduction). À ce sujet, il faut souligner que le *problème de la traduction* qui a été mis en évidence par Habermas dans la « clause restrictive » rawlsienne au niveau du citoyen religieux, Tully l'identifie aussi explicitement chez le citoyen autochtone¹²⁶ :

[q]uand, par exemple, les peuples autochtones luttent pour la reconnaissance, ils sont contraints de formuler leurs demandes dans le vocabulaire normatif auquel ils ont accès. Ce faisant, ils cherchent la reconnaissance en tant que « peuples » et « nations », avec une « souveraineté » et un « droit à l'autodétermination », en dépit du fait que ces termes puissent fausser ou travestir la revendication telle qu'elle aurait été exprimée dans leur propre langage (Tully, 1995, p. 39, notre traduction).

Le point de contact conceptuel que nous voyons entre Rawls et Tully se situe, dès lors, essentiellement au niveau des conditions de possibilité d'une délibération publique effective (au sens de non idéale) sur les questions constitutionnelles (sur l'importance des questions constitutionnelles dans *Libéralisme politique*, voir Rawls, 1995, p. 284-285).

¹²⁶ À ce sujet, il est possible d'adopter plus généralement le point de vue de Maeve Cooke selon lequel les fondements épistémologiques des croyances religieuses ne seraient, en fait, pas différents de ceux des autres positions philosophiques. À ses yeux s'appuient tous deux sur des « convictions fondamentales » (Cooke, 2013 ; cité dans Sikka, 2016, p. 103, 112). Ainsi, on peut appliquer le point de vue de Cooke à l'ensemble des doctrines compréhensives chez Rawls, car elles sont limitées par la contrainte épistémique que représente l'impossibilité d'assigner une valeur de vérité définitive aux propositions métaphysiques (Hurley, 2000). Il est alors tout à fait cohérent d'inclure le citoyen autochtone, comme le fait ici Tully.

En d'autres mots, autant Tully que Rawls cherchent à jeter les bases d'une délibération publique qui soit tolérante et respectueuse du pluralisme irréductible des doctrines compréhensives, tout en rendant compte de l'*accessibilité* réciproque des raisons formulées par des citoyens ne partageant pas la même vision fondamentale du monde. La tension entre les raisons religieuses et les raisons séculières qu'Habermas voit chez Rawls serait, en ce sens, un sous-ensemble de ce questionnement plus général entourant le dialogue interculturel.

Nous allons donc voir que, sur certains points, l'approche de Tully rejoint l'interprétation que nous avons esquissée jusqu'ici de la « clause restrictive » rawlsienne, comprise comme un niveau hybride de théorisation¹²⁷. Pour ce faire, il convient d'insister sur un élément central de la conception du constitutionnalisme avancée par Tully : l'idée de « reconnaissance mutuelle de soi » (ci-après *reconnaissance mutuelle*) (Tully, 1995, p. 24, notre traduction). En fait, dans le cadre de cette thèse, nous défendons l'idée selon laquelle cette notion, telle qu'introduite dans *Strange Multiplicity*, illustre très bien le dispositif délibératif par lequel il serait possible de restructurer l'exigence de traduction découlant de la « clause restrictive » de Rawls afin de répondre aux préoccupations formulées par Habermas, et d'appliquer du même coup l'usage public de la raison au contexte québécois.

¹²⁷ Et ce, malgré les objections que Tully a formulées à l'égard du modèle de Rawls à même *Strange Multiplicity*. En effet, Tully s'est notamment montré critique à l'égard de deux aspects de la pensée de Rawls. D'un côté, il réfute la possibilité d'un langage neutre, qu'il considère comme une fiction du libéralisme (Tully, 1995, p. 43, 82). De l'autre côté, Tully s'en prend aussi à ce qu'il appelle la « fiction de l'uniformité » et qu'il retrouve chez Rawls et plusieurs autres défenseurs du libéralisme (Tully, 1995, p. 43, 82, notre traduction).

D'entrée de jeu, il faut souligner trois principaux éléments de la notion de *reconnaissance mutuelle* chez Tully qui la rendent potentiellement compatible, selon nous, avec l'usage public de la raison chez Rawls. En premier lieu, il s'agit, pour Tully, d'une compétence dialogique, ou plutôt multilogique, au sens où elle est rendue possible par le dialogue interculturel, et ce, tout en le rendant du même coup possible (Tully, 1995, p. 24-26). En deuxième lieu, Tully insiste aussi sur la nécessité pour les interlocuteurs de pouvoir s'engager dans ce *multilogue* à partir de leurs propres termes, c'est-à-dire dans leur propre langage et donc en vertu d'une certaine vision du monde. Nous reviendrons plus tard sur les implications de cette idée chez Tully. Néanmoins, il faut déjà noter que nous nous heurtons ici à la même tension à laquelle nous arrivions avec la « clause restrictive » de Rawls. Dans les deux modèles, il faut, d'une part, que les interlocuteurs puissent s'engager dans la délibération politique à partir de leurs propres visions du monde, mais, d'autre part, on exige aussi, de leurs raisons et de leurs discours, qu'ils soient accessibles à tous afin de donner lieu à une véritable conversation constitutionnelle. Or, sur cette question, nous considérons que la pensée de Tully peut fournir une piste de solution prometteuse. Bien que ce dernier reconnaisse l'importance de l'*accessibilité* des raisons dans le cadre du dialogue interculturel, il évite tout de même de s'appuyer sur une quelconque forme de langage neutre, ou de point de vue de Sirius, vers lequel la traduction des énoncés compréhensifs devrait tendre. Pour mieux comprendre cette idée, il convient de revenir sur la définition qu'il donne à la notion de diversité culturelle :

[I]a diversité culturelle est un labyrinthe enchevêtré de différences et de similitudes qui sont elles-mêmes imbriquées, et non pas un panorama de visions du monde figées, à la fois

indépendantes et incommensurables, dans lesquelles nous en sommes ou bien les prisonniers, ou alors les gardiens cosmopolites situés dans la tour centrale (Tully, 1995, p. 11, notre traduction).

Cette définition de la diversité culturelle remet directement en question la dichotomie classique que l'on pose normalement entre les raisons qui seraient *accessibles* à tous et celles qui ne le seraient pas. Selon Tully, la diversité culturelle est telle qu'il est impossible de postuler l'existence d'un langage qui soit réellement neutre (à ce sujet, voir aussi Tully, 1995, p. 57). Ainsi, et pour reprendre son analogie, il n'y aurait pas de tour centrale cosmopolite au centre du panoptique interculturel. En d'autres mots, les raisons *accessibles* à tous ne se distingueraient pas, en raison du langage neutre dans lequel elles sont formulées, des raisons dites *inaccessibles* (Tully, 1995, p. 56).

Comment peut-on envisager, aux yeux de Tully, la possibilité d'une compréhension mutuelle sans présupposer un tel langage neutre ? Pour parvenir à une compréhension mutuelle, Tully considère que le *multilogue* interculturel est tributaire de « l'habileté [qu'ont les interlocuteurs] à changer de perspective », habileté qui s'acquiert par « une remise en question, une contestation et une renégociation de [leur] identité culturelle » (Tully, 1995, p. 25, notre traduction). Ce faisant, plutôt que d'encourager une traduction à proprement parler des énoncés compréhensifs dans un langage neutre, son approche présuppose que les conventions d'arrière-plan qui structurent le langage constitutionnel puissent être constamment renégociées et réinterprétées par les interlocuteurs qui y prennent part (Tully, 1995, p. 40). En d'autres mots, plutôt que d'opérer une distinction entre les raisons *accessibles* pour tous, et celles qui ne le sont

pas, Tully considère que l'*accessibilité* des raisons passe par le caractère vivant des conventions du *multilogue* constitutionnel.

3.4.4 Une méthodologie aux fondements wittgensteiniens

Même si le mariage d'approches que nous proposons dans ce chapitre peut, à certains égards, sembler hétéroclite, il s'agit en fait d'une combinaison assez naturelle de perspectives. Il y a plus précisément deux traits fondamentaux de l'« engagement méthodologique » wittgensteinien que ces approches partagent, si on se fie à l'interprétation qu'en fait Temelini dans *Wittgenstein and the Study of Politics* (UOTP, 2015) : d'une part, une méfiance à l'égard d'un possible point de vue neutre qui se situerait au-dessus du pluralisme des sociétés démocratiques et, de l'autre, le rôle de la notion de « forme de vie » (« *Lebensform* ») que l'on retrouve dans ses *Investigations philosophiques* (ci-après *IP*) (*IP*, §240-242).

En tout premier lieu, et comme nous l'avons mentionné, Tully veut, dans *Strange Multiplicity*, à tout prix éviter d'avoir recours à un point de vue de Sirius pour penser et structurer le dialogue interculturel (Tully, 1995, p. 57-58), et il justifie notamment cette précaution en s'inspirant de l'intuition wittgensteinienne selon laquelle une image (ou une représentation) peut nous garder prisonniers (« *Ein Bild hielt uns gefangen* ») (*IP*, §115)¹²⁸, et « qu'un tel emprisonnement nous rend aveugles en ce qui a trait à la

¹²⁸ Dans son plus récent ouvrage *Public Philosophy in a New Key* (CUP, 2008), ce dernier se prête d'ailleurs à une interprétation détaillée de cette remarque de Wittgenstein (Tully, 2008a, p. 41).

diversité » (Temelini, 2015, p. 171, notre traduction). Cette intuition chez Tully traverse sa conception du rôle de la philosophie politique comme « activité critique »¹²⁹ :

[l]es théories politiques doivent donc être vues comme offrant des perspectives conditionnelles sur le large et complet complexe de langues, de relations de pouvoir, de formes de subjectivités, et de pratiques de la liberté, sur lesquelles elles portent. Aucune de ces théories ne nous donne l'entière vérité, mais elle offre tout de même chacune un aspect de cette image complexe. [...] De maîtriser cette technique dialogique revient à avoir acquis le « fardeau du jugement » (dans un sens plus large que dans celui où cette phrase de Rawls est normalement interprétée) [...] (Tully, 2002, p. 545, notre traduction)

Grâce à ce passage, il est en outre possible de faire une observation un peu plus générale sur la pensée de Tully. L'idée de *reconnaissance mutuelle* chez Tully s'appuie sur une intuition au fond très similaire à celle de l'humilité épistémique chez Rawls. Rappelons ici que la prémisse de l'humilité épistémique, qui est, en fait, la pierre angulaire de la pensée tardive de Rawls, prend comme point de départ l'idée du « fardeau du jugement » (ou plutôt « difficultés du jugement » selon la traduction d'Audard, Rawls, 1995, p. 83-84), c'est-à-dire l'idée selon laquelle le fait du pluralisme irréductible des sociétés contemporaines est en fait tributaire d'une contrainte épistémique découlant de notre

¹²⁹ Voir aussi la méthode employée par Tully dans ses travaux sur John Locke (Tully, 1993, p. 78). Une intuition similairement wittgensteinienne semble aussi être à l'œuvre dans un modèle comme celui de Thomas Fossen. Il s'agit d'une approche qui s'articule autour d'une conception pragmatique et relationnelle de la légitimité politique. Fossen considère que toute réflexion collective sur la légitimité des institutions doit passer par un processus social de remise en question mutuelle entre les individus. La légitimation politique devient alors un processus discursif et délibératif ayant pour but d'ébranler les différents biais qui subsistent dans une société (Fossen, 2013).

incapacité à donner des valeurs de vérité¹³⁰ définitives aux propositions métaphysiques, quelles qu'elles soient :

[u]ne société démocratique moderne est caractérisée non seulement par une pluralité de doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, mais aussi par le fait que ces doctrines sont incompatibles entre elles tout en étant raisonnables. Aucune d'elles n'est l'objet de l'adhésion de l'ensemble des citoyens (Rawls, 1995, p. 4).

Pour approfondir cette idée du « fardeau du jugement » chez Rawls, mais surtout pour mieux la situer dans notre discussion entourant l'usage public de la raison et la place de la religion dans la sphère publique, une précision supplémentaire s'impose. Certains interprètent l'idée que ce désaccord profond entourant la validité des prémisses métaphysiques de tout discours issu d'une perspective compréhensive soit infranchissable comme impliquant l'*inaccessibilité* (et donc l'incapacité à produire une justification) de ces discours dans le cadre de l'usage public de la raison (voir, entre autres, Talisse, 2015, p. 54-57). Là où le point de vue de Tully est pertinent sur cette question, c'est qu'il réinterprète la thèse du « fardeau du jugement » en montrant que nous avons plutôt de bonnes raisons d'appliquer cette même humilité épistémique à l'égard de l'idée d'un langage neutre si on veut parvenir à un véritable dialogue interculturel. Dans le cadre de

¹³⁰ D'ailleurs, rappelons ici que Rawls ne présuppose pas de concept de vérité, et utilise plutôt le prédicat « est *raisonnable* » pour qualifier, notamment, les doctrines compréhensives. Jørgen Pedersen résume bien la logique derrière ce choix : « [...] Rawls s'abstient simplement de prendre position à propos des enjeux métaphysiques, puisqu'il considère la métaphysique et la philosophie politique comme deux entreprises philosophiques complètement distinctes [...] sa stratégie consiste à éviter de telles controverses parce qu'elles ne servent pas son objectif que représente l'établissement d'une conception politique autonome de la légitimité et de la justice, à partir de laquelle un consensus par recoupement pourrait se développer [...] [c]'est la raisonabilité, et non plus la vérité, qui devient le critère de la correctitude » (Pedersen, 2012, p. 403, notre traduction).

cette thèse, nous considérons qu'il y a lieu d'intégrer cette intuition de Tully à notre compréhension du fonctionnement de l'usage public de la raison dans un contexte non idéal, et ce, justement afin de parvenir à une éventuelle *accessibilité* réciproque des discours tenus par des citoyens dans une société hautement diversifiée¹³¹.

En second lieu, la notion wittgensteinienne de « forme de vie » occupe aussi une place importante dans la pensée autant chez Diamond, Taylor que Tully¹³². Cette intuition wittgensteinienne (que l'on retrouve principalement dans *IP*, §241) permet une compréhension plus fine du fardeau imposé à une certaine classe de citoyens, et non à d'autres. Sur cette question, on voit bien que les défis entourant la reconnaissance des peuples autochtones, qui intéressent Tully dans *Strange Multiplicity*, rejoignent directement ceux liés à la gestion du pluralisme religieux selon la critique d'Habermas. D'un côté, les langages dans lesquels sont formulées respectivement les revendications d'un citoyen séculier non autochtone, d'un citoyen autochtone et d'un citoyen religieux apparaissent comme foncièrement incompatibles, en ce qu'elles s'ancrent dans des « formes de vie » diamétralement différentes. De l'autre côté, nous avons aussi vu que la traduction de ces énoncés implique une « perte de sens ». Rappelons ici que, pour

¹³¹ Il convient de rappeler ici que la démarche que nous proposons dans ce chapitre vise à opérationnaliser Rawls et qu'elle implique donc que nous attardions un peu plus aux conditions du dialogue interculturel dans un contexte non idéal. Nous nous inscrivons ainsi en continuité avec Audard qui considère qu'il n'y a pas, chez Rawls, de « valeurs universelles », mais seulement des valeurs qui se recoupent et qui sont conséquemment « traduisibles au moins partiellement d'une culture à l'autre » (Audard, 2019), mais en abandonnant l'idée de traduction pour adopter plutôt celle de *compréhension mutuelle*. Nous ne sommes d'ailleurs pas non plus les seuls à emprunter un tel virage herméneutique dans notre interprétation de Rawls (voir notamment van der Ven, 2015).

¹³² Pour une analyse du rôle de la notion de « *Lebensform* » chez Taylor, voir aussi l'analyse de Jeremy Webber (2020, p. 259).

Habermas, la traduction des raisons religieuses en raisons séculières compromettrait nécessairement leur potentiel sémantique. Il semble que Tully partage cette même intuition, qu'il applique aussi aux perspectives autochtones. En outre, la distinction introduite par Cora Diamond entre l'*indicible* et l'*incompréhensible*, qui nous a été utile pour introduire la pertinence de la notion de *reconnaissance mutuelle* chez Tully comme dispositif dans l'usage public de la raison, s'appuie aussi sur l'idée de « forme de vie¹³³ », conçue comme « rapport particulier au monde » (Diamond, 2000, p. 165, notre traduction).

3.5 Conclusion partielle

Nous pouvons résumer schématiquement ce que nous avons établi dans ce chapitre de la manière suivante. La méthode rawlsienne, appliquée au contexte interculturel québécois et enrichie de certaines intuitions wittgensteiniennes, nous mène à adopter deux principes méthodologiques :

¹³³ Il va sans dire que nous adoptons ici une lecture de Wittgenstein (à la Diamond, 1995, 2000) qui ne fait pas consensus dans la littérature secondaire. Nous rejetons en ce sens sciemment les interprétations — comme celle de David Bloor (1984) — des écrits tardifs de Wittgenstein qui s'appuient notamment sur la notion de « *Lebensform* » pour le dépeindre ultimement comme un « penseur conservateur » à la Edmund Burke (Bloor, 1984, p. 160-163). Pour paraphraser David R. Cerbone dans sa critique des lectures conservatrices des implications politiques de la pensée tardive de Wittgenstein, même si l'idée wittgensteinienne de « forme de vie » suppose que le langage soit directement lié à un certain « rapport au monde » (c'est-à-dire, *grosso modo*, cette idée selon laquelle notre « vie » déterminerait nos « concepts »), ceci ne suggère pas pour autant que l'évolution de nos concepts soit absolument impossible (Cerbone, 2003, p. 58). En fait, il y aurait plutôt lieu de croire qu'une telle évolution conceptuelle est justement rendue possible par le dialogue entre différents « rapports au monde ». C'est du moins ce que suggèrent les lectures de Diamond, Taylor et du Tully.

- i. Un principe critique : la philosophie politique, dans un contexte de dialogue interculturel, requiert une renégociation et une réinterprétation des conventions de la délibération démocratique et de certaines notions fondamentales en philosophie politique.
- ii. Un principe d'humilité : les propositions auxquelles nous parvenons à la suite d'un exercice sincère de réinterprétation du langage politique occidental n'ont une valeur qu'heuristique et doivent ultimement être soumises à un débat public effectif.

Bien que nous ayons pris une certaine distance par rapport à l'œuvre de Rawls pour parvenir à ces deux principes, nous jugeons tout de même qu'il s'agit, dans l'ensemble, d'un cadre méthodologique qui est compatible avec l'esprit du modèle rawlsien. Dans un entretien accordé en 1991 par Rawls à trois de ses étudiants, ce dernier semble les inciter, en quelque sorte, à penser la philosophie politique de la manière dont nous l'entrevoyons nous-mêmes dans cette thèse, c'est-à-dire en concevant la pratique de la philosophie politique comme une « discipline conversationnelle » (Rawls, 2014, p. 76) :

[d]ans une société démocratique comme la nôtre — bien qu'il soit affligeant de constater à quel point elle s'éloigne de l'idéal —, je considère que la philosophie politique s'adresse aux citoyens — non pas au gouvernement, ce n'est pas à lui que vous vous adressez —, [mais] à d'autres personnes comme vous qui forment l'électorat. Il est important de conduire la discussion philosophique au niveau le plus fondamental, et de le faire aussi clairement possible de sorte qu'elle soit accessible aux gens en général. De cette façon indirecte, s'ils trouvent vos idées convaincantes, il se peut que vous puissiez changer la

société en mieux ou, de façon plus réaliste, que vous puissiez éviter qu'elle ne devienne pire. (Rawls, 2014, p. 69).

Même si les considérations soulevées par ce chapitre ont été parfois plutôt abstraites, ses implications pour cette thèse doctorale n'en demeurent pas moins hautement concrètes. Nous avons premièrement montré les implications de la méthode de l'équilibre réfléchi chez Rawls, et l'importance que revêt la délibération publique au sein de la théorie non idéale, autant sur le plan de justification des principes que sur celui de la légitimation d'un ordre social. Ceci nous a permis, deuxièmement, d'exploiter la dimension sémantique de la délibération publique, c'est-à-dire la question de l'incommensurabilité des discours, pour effectuer un rapprochement entre Rawls et l'école wittgensteinienne en philosophie politique. Avec une telle interprétation wittgensteinienne de la délibération démocratique, nous sommes troisièmement parvenus à définir le rôle du philosophe politique comme une courroie de transmission entre des interlocuteurs ayant des visions du monde en apparence incompatibles¹³⁴. Nous avons vu finalement que cet exercice devait s'inscrire dans une démarche de *reconnaissance mutuelle*, qui doit passer par une renégociation et une réinterprétation perpétuelle des conventions de la délibération démocratique.

¹³⁴ Cette façon d'entrevoir le rôle du philosophe politique rejoint d'ailleurs la lecture que propose Anthony Simon Laden du *leitmotiv* de l'entreprise générale de Rawls, qu'il caractérise non pas comme relevant de la posture d'un « scientifique qui ne s'adresse qu'à ses collègues experts », mais bien comme celle d'un « simple citoyen qui s'adresse à ses concitoyens dans un régime démocratique » (Laden, 2003, p. 384-385, notre traduction).

Chapitre 4 : Des fondements normatifs de l'interculturalisme

4.1 Préambule

En ayant désormais en tête notre cadre méthodologique, nous pouvons retourner à nos réflexions portant plus directement sur l'interculturalisme.

Raffaele Iacovino fait remarquer qu'un des principaux obstacles auquel se heurte le projet d'affirmation nationale du Québec est ce qu'il appelle l'« impasse normative » :

[i]l est difficile, de manière abstraite, de s'opposer à la légitimité et à la justification libérale de la Charte canadienne, d'une doctrine des droits individuels, de l'égalité entre les provinces, de la reconnaissance de la saillance politique des identités sociales, et ainsi de suite. La force normative du libéralisme universaliste et de l'individualisme éthique rend difficile de défendre l'existence d'un besoin urgent de reconnaître le projet québécois d'intégration nationale (Iacovino, 2020, p. 337, notre traduction).

Le modèle québécois de gestion de la diversité serait ainsi d'emblée discrédité sur la base de son prétendu « illibéralisme » (*Ibid.*, p. 335). Ce jugement qui est parfois porté sur le modèle québécois nous apparaît problématique, puisque paradoxal. D'une part, l'interculturalisme québécois est vu comme n'étant pas encore parvenu à dénouer complètement l'« impasse normative », comme le note Iacovino, au Canada. D'autre part, et comme présenté dans le deuxième chapitre, la spécificité théorique de l'interculturalisme est aussi remise en question par plusieurs¹³⁵. Autrement dit, on voit

¹³⁵ Cette critique est aussi présente chez certains auteurs dont nous n'avons pas directement parlé au troisième, mais qui reconnaissent, comme nous, la spécificité de l'interculturalisme québécois par rapport à

l'interculturalisme québécois comme incompatible avec les valeurs libérales canadiennes tout en le considérant comme équivalent au modèle multiculturaliste qui sous-tend les valeurs canadiennes, d'où le caractère paradoxal que nous voyons dans l'accueil réservé à l'interculturalisme. Dans le cadre de cette thèse, nous entendons défaire ce paradoxe en répondant aux deux critiques en même temps. Pour ce faire, nous proposons, dans ce quatrième chapitre, une version systématisée de notre interprétation de l'interculturalisme. Cette systématisation s'articule principalement autour d'une prise en charge du collectivisme moral, que nous allons justifier et définir à partir d'intuitions tirées des écrits tardifs de John Rawls. C'est d'ailleurs justement en donnant des fondements rawlsiens à l'interculturalisme québécois que nous parvenons à répondre aux deux critiques énoncées plus haut. Interprété ainsi, non seulement peut-on voir le caractère libéral de l'interculturalisme, mais aussi sa dimension républicaine, ce qui nous permet alors d'en montrer aussi la spécificité par rapport au multiculturalisme canadien.

Après avoir défini et justifié la théorie des droits collectifs sur laquelle nous faisons reposer notre conception de l'interculturalisme, ce quatrième chapitre s'engage peu à peu sur la voie de l'opérationnalisation du modèle en abordant premièrement la question suivante : comment rendre compatibles les différents droits (collectifs et individuels) alors qu'ils semblent parfois être en tension, à la fois d'un point de théorique et d'un point de vue pratique ? Ce chapitre engage ainsi la réflexion sur les modalités d'application de l'interculturalisme, en même temps que ses principes fondamentaux, le

l'interculturalisme européen, notamment Christian Joppke (2018). Il ne nous suffit ainsi pas de montrer, comme nous l'avons fait dans nos deux premiers chapitres, la sensibilité de l'interculturalisme à l'égard du contexte québécois : il nous faut aussi montrer en quoi ce modèle se distingue sur le plan des fondements normatifs et de la justification philosophique.

tout en assumant pleinement le cadre méthodologique présenté au précédent chapitre. Les principes abstraits y sont en effet constamment confrontés, et ultimement adaptés, aux contraintes empiriques du contexte québécois.

4.2 Droits collectifs

La volonté de répondre aux besoins collectifs d'une manière différente de celle du multiculturalisme (qui repose en dernier lieu sur la prémisse de l'individualisme moral) est au centre de notre interprétation de l'interculturalisme. Pour bien comprendre cette rupture, il y a lieu de revenir sur certains aspects du multiculturalisme, tel qu'il a été mis en place au Canada. Pour ce faire, nous nous intéressons surtout à l'empreinte qu'a laissée le premier ministre Pierre E. Trudeau sur le cadre constitutionnel canadien¹³⁶. Ceci permet ensuite de mieux voir en quoi l'interculturalisme s'en distingue par l'importance qui est accordée aux droits collectifs ; l'idée générale ici étant de clairement camper la distinction conceptuelle que nous faisons (entre une approche relevant seulement de l'individualisme moral et une autre n'en relevant pas seulement) dans le contexte institutionnel canadien.

Nous verrons ensuite que notre approche emprunte une perspective d'inspiration rawlsienne sur les droits collectifs. Cette perspective rawlsienne a l'avantage de fournir des réponses à trois questionnements que suscite nécessairement le recours à la notion de

¹³⁶ Bien qu'il serait faux de prétendre que le contexte constitutionnel et institutionnel actuel ne corresponde qu'à la vision qu'avait Pierre E. Trudeau de la société canadienne, il est nécessaire de reconnaître que ce dernier a laissé un héritage particulièrement important, étant donné que ce dernier a été au pouvoir à un moment marquant de l'histoire constitutionnelle du Canada. C'est seulement dans cette perspective que nous nous intéressons ici plus directement à sa vision, et non dans une volonté de personnaliser ou de caricaturer les tensions politiques au Canada.

droits collectifs, et qui portent sur les éléments suivants : le statut ontologique des entités collectives auxquelles on reconnaît des droits ; l'objet des droits collectifs et la gestion des conflits entre les droits.

Le troisième thème abordé par ce chapitre, celui des conflits de droits, se décline en deux aspects que nous abordons de manière distincte. Il y a, d'une part, les tensions qui surgissent entre les droits collectifs et les droits individuels. D'autre part, il y a aussi les conflits entre différents droits collectifs dont se prévalent des communautés différentes.

4.2.1 Multiculturalisme canadien et libéralisme individualiste

Comme nous l'avons déjà souvent annoncé, si l'interculturalisme québécois se distingue conceptuellement du multiculturalisme, c'est principalement dans sa prise en charge non seulement de l'individualisme moral, mais aussi du collectivisme moral, pour répondre aux besoins des groupes. Afin de montrer ensuite de quelle manière l'interculturalisme ouvre des avenues novatrices en matière de gestion de la diversité, nous revenons d'abord plus finement sur l'arrière-plan philosophique et politique du multiculturalisme canadien tel qu'il a été implanté au Canada, en mettant en évidence les réticences qu'il a suscitées auprès de la nation québécoise et des nations autochtones.

Le juriste Luc B. Tremblay résume éloquemment la difficulté à laquelle nous sommes confrontés en cherchant à dégager les fondements normatifs et philosophiques du multiculturalisme canadien :

[a]u Canada, le « multiculturalisme » peut désigner un fait social, une politique publique, une loi fédérale¹³⁷, une norme d'interprétation juridique¹³⁸, un principe constitutionnel non écrit, un marqueur de l'identité nationale¹³⁹, une idéologie, une philosophie politique et une grande source de malentendus (Tremblay, 2020, p. 333).

Malgré la grande diversité des usages qui sont faits de ce terme en pratique, il n'en demeure pas moins qu'un noyau dur de principes normatifs est commun à l'ensemble des usages du terme « multiculturalisme ». Nous avons déjà montré, dans le premier chapitre, que ce cadre tenait ses origines de l'orientation Scott-Rudnycky du rapport de la commission Laurendeau-Dunton qui a ensuite été extraite et récupérée par Trudeau. La conception canadienne du multiculturalisme est ainsi empreinte de la pensée politique de Trudeau, elle-même fortement inspirée du « libéralisme des Lumières » (Tremblay, 2020, p. 336). Nous distinguerons ici deux principaux aspects de cette « vision Trudeau » qui sont encore aujourd'hui à l'œuvre dans le multiculturalisme canadien : (1) une conception libérale classique des droits individuels et (2) une opposition au nationalisme ethnoculturel.

(1) Primauté accordée aux droits individuels

Le multiculturalisme tel que l'a défini Trudeau est structuré par un individualisme libéral notoire. Toujours selon Tremblay (2020, 336-338), la forme de libéralisme qui sous-tend

¹³⁷ Loi sur le multiculturalisme canadien (1985), L.R.C., ch. 24.

¹³⁸ Le multiculturalisme est une norme d'interprétation juridique de la Charte canadienne en vertu de son article 27 : « [t]oute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ». Voir Partie I de la loi constitutionnelle de 1982. [Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c. 11, section 27]

¹³⁹ Comme le montrent bien les travaux d'Elke Winter (2011b) notamment.

la mise en place des politiques de multiculturalisme au Canada présuppose quatre thèses directement héritées de la pensée des Lumières :

- a. une confiance et une primauté accordée à la raison ;
- b. l'idée de l'égalité naturelle entre les individus ;
- c. l'existence de droits naturels ;
- d. une conception de l'État comme outil visant à protéger lesdits droits naturels.

Or, comme le souligne la juriste Dia Dabby, le multiculturalisme canadien, ainsi conçu par Trudeau, aura historiquement suscité surtout des tensions principalement à deux niveaux : en lien avec le Québec et en lien avec les nations autochtones (Dabby, 2020, p. 309-311).

En ce qui concerne le Québec, la difficulté posée par le multiculturalisme s'est posée d'entrée de jeu au niveau de l'interprétation qui en est faite du bilinguisme. Selon l'analyse de Lapointe-Gagnon (2018), de même que celle de Guénette et Mathieu (2020), le bilinguisme préconisé par Trudeau est de nature individualiste — dans la mesure où « le bilinguisme est une affaire individuelle, et non pas collective » — rompant ainsi avec la compréhension communautaire du bilinguisme à l'œuvre dans le rapport Laurendeau-Dunton¹⁴⁰. Autrement dit, selon une conception individualiste du bilinguisme, il s'agirait simplement de garantir le libre choix, pour les individus, entre les deux langues officielles. Le bilinguisme de Trudeau effectue ainsi « une dislocation entre la langue et tout référent culturel ou communautaire » (Guénette et Mathieu, 2020, p. 217-218). En

¹⁴⁰ Iacovino (2020, p. 335) distingue en ce sens le bilinguisme canadien, conçu de manière essentiellement individualiste, de l'approche du « bilinguisme territorial », à la Laurendeau-Dunton, qui remet en question la primauté des droits individuels sur les droits collectifs.

revanche, la position Laurendeau-Dunton en matière de bilinguisme va plus loin en ce qu'elle suppose aussi une intrication entre les principes de biculturalisme et de bilinguisme.

Au-delà de l'enjeu strictement linguistique, les fondements individualistes du multiculturalisme à la Trudeau s'incarnent plus largement dans l'importance qui est accordée aux droits individuels tels que définis dans la Charte canadienne par rapport à celle accordée aux droits collectifs qu'ont ultérieurement cherché à protéger certaines lois québécoises. La Charte de la langue française (que nous analysons plus tard dans le chapitre) est un exemple paradigmatique de ce type de tensions entre la protection des droits individuels et celle des droits collectifs, mais ce n'est pas la seule.

Les nations autochtones du Canada ont elles aussi eu tendance à s'inscrire en faux avec le tenant libéral individualiste de la vision trudeauiste du Canada, et ce, dès sa mise en place. Nous avons déjà évoqué l'importance qu'aura eue l'épisode du Livre blanc dans la constitution des différents mouvements nationalistes autochtones canadiens. Or, l'esprit du Livre blanc est empreint d'un individualisme libéral qui affiche une certaine parenté philosophique avec les fondements individualistes du multiculturalisme canadien. Cette politique prévoyait l'abolition du statut différencié et de l'idée du « citoyen plus » que préconisait le rapport Hawthorne en 1964 (Cairns, 2000, p. 51) en visant ultimement une « intégration complète des Indiens dans la citoyenneté canadienne » (Craft, 2020, p. 247). Suivant une logique similaire, le projet de loi visait aussi « la transmutation des terres de réserve en propriété privée » et le « démantèlement du ministère des Affaires indiennes » (Motard, 2020, p. 275). Pour la juriste Geneviève Motard, cette volonté de mettre fin à toute forme de traitement spécial accordé aux individus autochtones découle

justement de la conception qu'avait Trudeau de l'égalité et qui « accorde à l'individu une place prépondérante » (*Ibid.*, p. 274).

(2) Opposition au nationalisme ethnoculturel

Aux yeux de plusieurs, la mise à l'écart par Trudeau de l'idée de biculturalisme, qui était initialement au cœur du rapport Laurendeau-Dunton, n'est pas seulement le produit des fondements normatifs individualistes de sa conception du libéralisme : il s'agirait aussi d'une conséquence de son aversion à l'égard du nationalisme ethnoculturel.

Selon cette lecture, l'aversion à l'égard du nationalisme ethnoculturel de Trudeau se manifesterait notamment par sa volonté de promouvoir une identité proprement canadienne qui soit en mesure d'occulter celles des minorités nationales. Alain-G. Gagnon (2021, p. 88) associe cette propension de Trudeau à une forme de « nationalisme constitutionnel », qui implique notamment un recours aux droits individuels pour « favoriser le développement de motifs d'adhésion plus universels et que cela serve de contrepoids aux allégeances québécoises et autochtones » (*Ibid.*, p. 110). C'est aussi de cette façon que le multiculturalisme est aussi devenu un marqueur identitaire au Canada. Ce cadre normatif participe à une vision moniste de l'identité canadienne (*Ibid.*, p. 110). La Charte canadienne, en plus de réaliser cette conception libérale classique de l'égalité entre les individus, sera ainsi « [a]ppelée à devenir un véritable symbole de l'identité canadienne et un puissant outil de construction nationale » (Guénette et Mathieu, 2020, p. 218). Par ailleurs, en évacuant l'idée de biculturalisme, le multiculturalisme canadien affirmerait du même coup une conception moniste de l'identité canadienne (Leclair, 2020, p. 43). Cette même conception moniste de l'identité canadienne rejoint, d'une

certaine manière, les politiques qui, comme le Livre blanc, ont cherché à éliminer les statuts particuliers accordés aux communautés autochtones. Pour reprendre la formulation de Guénette et Mathieu, le multiculturalisme canadien « ne reconn[ait] aucune “communauté” comme étant davantage “canadienne” qu’une autre » (Guénette et Mathieu, 2020, p. 219). Suivant cette logique, il n’y aurait pas lieu de répondre par un traitement différencié aux besoins particuliers des minorités nationales que sont les nations autochtones et la nation québécoise.

Un effet collatéral de l’importance du multiculturalisme dans la construction de l’identité politique canadienne est que ceci aura justement instauré une conception moniste de la communauté politique qui est venue influencer ensuite l’orientation de certaines politiques publiques. Les travaux de la politologue Hélène Pellerin mettent notamment en évidence une tendance à l’invisibilisation des personnes autochtones dans la mise en place et dans l’application de certaines politiques publiques. Elle donne l’exemple des politiques visant à corriger la sous-représentation de certaines catégories de travailleurs. Même si la catégorie des personnes autochtones affiche un taux de chômage plus élevé (ou à tout le moins comparable) à celui des personnes issues de l’immigration, les personnes autochtones bénéficient tout de même moins, *ceteris paribus*, des différents programmes des politiques en matière d’emploi au Canada. Pour Pellerin, ceci s’explique en partie par certaines préconceptions qui se sont imposées au Canada dans la mise en place des différents programmes gouvernementaux, ceux-ci ayant souvent favorisé les personnes issues de l’immigration par rapport aux personnes autochtones (Pellerin, 2019). Autrement dit, la vision moniste de l’identité canadienne

aurait rendu certaines politiques publiques moins sensibles aux besoins particuliers des citoyens provenant des minorités nationales.

Il s'agit certainement d'un enjeu complexe, et nous n'avons aucunement la prétention d'expliquer (ni même de défendre une quelconque explication) de telles tendances. Il y a toutefois, selon nous, un lien à faire entre l'invisibilisation qui affecte les personnes autochtones et le rôle qu'aura joué le discours multiculturaliste dans la construction de l'identité nationale au Canada. En plaçant l'ensemble des communautés du Canada sur un seul et même pied d'égalité, des besoins spécifiques auxquels font face les nations autochtones n'ont peut-être pas été suffisamment pris en compte par les différentes politiques publiques. Pour que celles-ci puissent mieux prendre en compte ces besoins spécifiques, il faudrait qu'elles soient pensées de manière à pleinement accorder un statut particulier aux minorités nationales qui se traduirait par des dispositions particulières. Là où l'interculturalisme, en tant que cadre normatif, peut permettre de penser et de justifier des avenues de réformes, c'est en introduisant une certaine asymétrie dans le rapport entre les communautés au Québec.

En s'autorisant à répondre pleinement aux besoins propres aux minorités nationales en admettant des droits collectifs qui seraient en équilibre avec les droits individuels, nous croyons alors qu'il s'agit d'un modèle qui convient mieux à l'expérience québécoise, tout en étant aussi plus à même de répondre aux préoccupations propres aux nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec.

4.2.2 Une conception libérale républicaine des droits collectifs

La défense des droits collectifs, qui ne soient pas réductibles à des droits individuels différenciés par l'appartenance à un groupe, requiert cependant certaines précautions théoriques. L'idée des droits collectifs a en effet eu tendance à être accueillie de manière plutôt timide par les théoriciens du libéralisme. Il s'agit d'une approche qui a soulevé de nombreuses et d'importantes objections théoriques. Bien que nous n'entendions pas nous prêter, dans le cadre de cette thèse, à une défense complète des droits collectifs, nous allons malgré tout revenir sur certains arguments en faveur des droits collectifs. Nous considérons en effet qu'il s'agit d'un outil fécond pour penser l'avenir politique du Québec, et qu'il s'agit ainsi d'un ingrédient essentiel de l'interprétation que nous proposons de l'interculturalisme. Cette partie du chapitre vise alors à clarifier la manière dont nous entrevoyons ces droits, de même que le rôle qu'ils seraient appelés à jouer dans le modèle que nous proposons.

Nous avons pris comme unités de référence les nations autochtones et la nation québécoise. Nous nous sommes intéressés à la trajectoire et aux préoccupations de ces nations dans la fédération canadienne. Ce faisant, la question de l'autodétermination des peuples est devenue un point névralgique de notre découpage analytique de la situation au Québec et au Canada. Or, il se trouve que ni les nations autochtones ni la nation québécoise ne disposent de la pleine souveraineté sur leur territoire. Ce sont des nations sans État souverain, dont l'avenir dépend en partie des règles qui sont fixées par l'État canadien qui les englobe. Ce n'est pas un problème en soi, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous nous sommes intéressés à l'autodétermination interne, et non externe, de ces peuples. Il n'en demeure pas moins que le statut de nation sans État souverain rend

les nations qui nous intéressent particulièrement vulnérables dans un contexte international dont la structure est encore essentiellement westphalienne. La trajectoire historique de l'interculturalisme au Québec suggère que ce modèle répond en partie à un besoin en matière d'autodétermination. C'est du moins ce que nous avons tenté de montrer dans le premier chapitre de cette thèse. Le deuxième chapitre aura quant à lui présenté comment la reconnaissance de droits collectifs, non réductibles à des droits individuels, permettait de rendre compte de la singularité de l'interculturalisme québécois, par rapport au multiculturalisme canadien. Il y a maintenant lieu de préciser l'enchevêtrement que nous entrevoyons entre cette conception des droits collectifs et la quête d'autodétermination de la nation québécoise et les nations autochtones dont le territoire traditionnel se trouve au Québec.

La perspective que nous empruntons pour justifier des droits collectifs s'appuie sur une certaine lecture de Rawls qui voit une rupture importante entre sa pensée d'avant et d'après son article de 1985. Il s'agit d'une interprétation qui ne fait pas consensus parmi ses commentateurs. Anthony Simon Laden fait notamment partie de ceux qui ont tenté de montrer une certaine continuité entre les ouvrages *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique*. D'après lui, le virage de 1985 «ne serait pas de nature méthodologique, mais consisterait plutôt en une clarification de la finalité [de la *Théorie de la justice*] et de ce qui est nécessaire pour l'atteindre» (Laden, 2003, p. 386-387, notre traduction). Nous considérons toutefois que cette interprétation alternative ne prend pas suffisamment en considération l'ensemble des écrits tardifs de Rawls. Des modifications importantes sont tout d'abord introduites dans l'élaboration de la méthode du voile d'ignorance, puisque celle-ci repose désormais sur une conception politique de la

personne, et non plus sur une conception métaphysique. Cette lecture néglige aussi l'importance de l'ouvrage *Paix et démocratie*, qui prend les peuples comme source valide de réclamation morale, et ne parvient ainsi ni à pleinement mesurer l'évolution de sa pensée ni à rendre compte de la cohérence de ses écrits tardifs.

En plus de considérer conjointement sa théorie internationale et sa théorie intérieure à l'aulne de sa conception strictement politique de la personne, nous accordons aussi une importance particulière à la question du rapport entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes dans *Libéralisme politique*¹⁴¹. Selon l'interprétation que nous en faisons, les écrits tardifs de Rawls suggèrent que les individus soient sujets non seulement de droits, mais aussi d'obligations. En d'autres mots, il y aurait une dimension proprement républicaine à la pensée de Rawls¹⁴². Plus précisément, son libéralisme politique place en équilibre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes. Il y aurait beaucoup à dire sur ceci¹⁴³, mais l'essentiel de notre argument peut être schématisé à partir d'une analyse de son premier principe de justice. Ce principe stipule que « chaque personne a un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous » (Rawls 1995, 29). Ce principe veut en outre que le système de droits et libertés s'applique à la structure de base d'une société dans son ensemble, et non pas qu'à des individus isolés. En d'autres mots, ce n'est que parce que les droits et libertés peuvent être accessibles à tous les

¹⁴¹ C'est Rawls lui-même qui se sert de la distinction de Benjamin Constant (Rawls, 1995, p. 29, 251, 355, 360).

¹⁴² Rawls est très clair quant au républicanisme à l'œuvre dans la nouvelle mouture de son approche dans *Libéralisme politique* (voir Rawls, 1995, p. 251 par exemple).

¹⁴³ Voir, à ce sujet, le deuxième chapitre de notre livre avec Seymour (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018).

citoyens que ces droits et libertés sont promus par le modèle de Rawls. Le sujet des droits n'est alors pas l'individu isolé, mais plutôt le citoyen conçu comme membre d'une société, elle-même définie par Rawls comme étant un « corps collectif » (*Ibid.*, p. 98, 174, 182, 233, 262, 264).

En ajoutant à ceci le fait que les peuples soient vus comme des sources de réclamations morales valides dans *Paix et démocratie*, on peut dès lors voir en quoi la liberté des Anciens et celle des Modernes sont d'égale importance aux yeux de Rawls. Selon l'interprétation que nous faisons de ces types de liberté, la liberté des Modernes illustre les droits des personnes face aux peuples et la liberté des Anciens correspond aux droits des peuples face aux personnes. Le premier principe de justice de Rawls ferait en ce sens intervenir des obligations individuelles et non seulement des droits individuels. Parmi ces obligations, on retrouve notamment l'idée rawlsienne du « devoir de civilité », que nous avons déjà présentée en tant que composante de la raison publique au troisième chapitre. C'est une idée qui occupe, rappelons-le, une place centrale dans *Libéralisme politique* (Rawls, 1995, p. 264, 267, 275, 286, 293, 303-304) de même que dans son article de 1997 (Rawls, 1997b, pour la traduction française, voir Rawls 2006, p. 164). Ce qu'il faut retenir ici est que la société dans son ensemble, comprise comme un « corps collectif », n'a pas que des obligations à l'égard de ses citoyens. La société est aussi elle-même un sujet de droit, et les citoyens ont ainsi conséquemment des obligations à l'égard de la société dans son ensemble.

Nous considérons, sur cette base, qu'on retrouve, chez Rawls, une théorie des droits collectifs, selon laquelle ces droits doivent être placés en équilibre avec les droits des individus. On peut illustrer cet équilibre entre les droits individuels et les droits

collectifs chez Rawls par le biais de la thèse de la cooriginarité¹⁴⁴ de la liberté des Anciens et de la liberté des Modernes que l'on retrouve dans *Libéralisme politique* :

[c]e que Benjamin Constant appelait « la liberté des Modernes » est valorisé par rapport à la « liberté des Anciens ». [...] Le rôle des libertés politiques est peut-être surtout d'être un instrument qui préserve les autres libertés. Cependant, même si cette doctrine est correcte, rien n'empêche de compter certaines libertés politiques parmi les libertés de base et de les protéger par la priorité de la liberté [...] il suffit que ces libertés soient assez importantes en tant que moyens institutionnels pour garantir les autres libertés de base dans le contexte d'un État moderne (Rawls, 1995, p. 355-356).

L'élément important qu'il faut tirer de ce passage est le suivant : Rawls considère que, même si on admet l'idée selon laquelle les libertés politiques (la liberté des Anciens) est un instrument visant à permettre la réalisation de la liberté des Modernes, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un instrument *nécessaire*. Ce sont deux libertés qui se présupposent mutuellement pour Rawls en ce qu'elles sont cooriginaires. Un autre élément important qu'il convient de rappeler ici est la finalité du modèle de Rawls : c'est-à-dire la stabilité politique. Le système de droits individuels est alors compris, dans *Libéralisme politique*, comme un moyen essentiel pour atteindre la stabilité politique (Rawls, 1995, p. 178-183), et non comme une manière de garantir l'autonomie individuelle.

Notre méthodologie d'inspiration rawlsienne est aussi à l'œuvre ici. D'une part, elle nous permet de comprendre l'importance que revêt la stabilité politique, mais elle

¹⁴⁴ Catherine Audard souscrit à une interprétation analogue à la nôtre sur ce point (Audard, 2007, p. 220). Jørgen Pedersen défend lui aussi une lecture semblable (Pedersen, 2012, p. 421).

nous permet aussi de comprendre que dans les sociétés réelles complexes, les considérations domestiques et les considérations internationales sont entremêlées. C'est ce qui nous permet aussi de voir comment se structure un interculturelisme auquel on donne des fondements normatifs inspirés des écrits tardifs de Rawls. Cet interculturelisme libéral républicain suppose qu'une nation soit à la fois tenue d'aménager la diversité, mais aussi de pouvoir assurer sa pérennité et son unité. Dans le contexte du Québec, nous avons plusieurs nations qui doivent justement s'entendre pour garantir leur unité et leur pérennité, et ce, tout en protégeant les droits de leurs citoyens. C'est donc un modèle qui suppose une reconnaissance réciproque entre les peuples qui vivent sur le territoire québécois par la reconnaissance de droits collectifs en équilibre avec les droits individuels. C'est dans cet esprit que notre version de l'interculturelisme se distingue du multiculturalisme dont les fondements normatifs demeurent ancrés dans l'individualisme moral. Même s'ils peuvent admettre des droits différenciés par l'appartenance à un groupe, les fondements individualistes du multiculturalisme subordonnent les droits collectifs aux droits individuels.

Pour le dire plus schématiquement, la conception des droits collectifs à l'œuvre dans la version libérale républicaine de l'interculturelisme implique trois thèses qui supposent une prise de distance par rapport aux fondements individualistes du multiculturalisme :

1. Les citoyens, n'étant pas seulement sujets de droits, ont aussi des obligations citoyennes à l'égard de la société dans son ensemble et à l'égard des peuples. Ces obligations citoyennes sont justifiées en ce qu'il s'agit de devoirs que les membres d'une société ont à l'égard des « corps collectifs » auxquels ils

appartiennent, et ce, afin d'assurer la pérennité des groupes dont ils font partie de même que la stabilité politique de la société dans son ensemble.

2. Dans une société réelle, par opposition aux modèles simplifiés que propose la théorie idéale, il faut prendre en considération le fait que les sociétés réelles complexes, comme le Québec, sont composées de plusieurs sous-groupes nationaux. Le « corps collectif » à l'égard duquel les citoyens sont susceptibles d'avoir des obligations ne correspond donc pas nécessairement à un État unifié. Il faut aussi reconnaître les droits des peuples sans État, car ce sont des sources de réclamations morales valides. En d'autres mots, il nous faut donc penser une reconnaissance réciproque des différents peuples qui composent la société québécoise, et penser en conséquence les différentes obligations citoyennes¹⁴⁵ qui découlent du caractère complexe des sociétés réelles.
3. Les droits collectifs ainsi compris ne sont pas non plus réductibles à des droits individuels différenciés par l'appartenance à un groupe. Les droits des citoyens doivent être mis en équilibre avec les obligations qu'ils ont à l'égard de leur société.

Eu égard à la dimension républicaine du libéralisme politique de Rawls, il est important de souligner qu'elle ne suppose pas que la société ait une quelconque fonction émancipatrice à l'égard des individus, comme c'est parfois le cas de certaines approches

¹⁴⁵ En outre, cette approche permet de penser des obligations citoyennes, non seulement à l'égard de la société dans son ensemble, mais aussi à l'égard des minorités nationales auxquelles les citoyens appartiennent à l'intérieur d'un État. Ceci permet ainsi de complexifier le schème classique des obligations citoyennes qui caractérise les démocraties libérales (qui inclut, par exemple, des obligations sociales et légales comme celles de payer des impôts, ou encore celle de faire partie des jurys, etc.) pour y inclure aussi des dispositifs qui répondent aux besoins des minorités nationales.

dites républicaines¹⁴⁶. En d'autres mots, les éléments de républicanisme chez Rawls ne recourent pas à l'humanisme civique de type aristotélicien ou rousseauiste. Rawls n'admet pas non plus de républicanisme civique de type jacobin, qui « tien[drait] a priori pour suspectes toutes les manifestations de la différence, toute forme de pluralisme et de particularité » (Spitz, 2004, p. 112). Nous avons affaire à un républicanisme strictement axé sur la liberté des Anciens, c'est-à-dire en ce qu'il implique des obligations de la part du citoyen à l'égard de la société.

Pour les prochains paragraphes, nous allons fournir une réponse libérale républicaine¹⁴⁷ aux trois principaux défis que génèrent la reconnaissance de droits collectifs non réductibles à des droits individuels différenciés par l'appartenance au groupe : (i) le statut ontologique que l'on attribue aux groupes sujets de ces droits ; (ii) la

¹⁴⁶ Jocelyn Maclure et Charles Taylor (2010, p. 41-45) proposent notamment une critique de cette fonction émancipatrice à l'œuvre dans certaines approches républicaines, mais leurs remarques ne s'appliquent pas dans le cas d'un modèle libéral républicain comme celui que nous adoptons.

¹⁴⁷ Notre approche peut ressembler, sur certains points, à celle proposée par Avigail Eisenberg dans par l'ouvrage *Reasons of Identity* (2009, p. 15). Cette dernière justifie les droits collectifs à l'aide de trois principes : le *respect* ; l'*humilité institutionnelle* et le *pragmatisme*. Notre modèle suppose d'ailleurs de prémisses semblables, bien que celles-ci soient développées et organisées de manière différente chez Rawls. D'abord, la notion de *respect* est à l'œuvre chez Rawls, selon qui « à la base de la conception politique de la théorie de la justice comme équité, il y a le fait que, parmi les vertus politiques, se trouvent la tolérance et le respect mutuel, ainsi qu'un sens de l'équité et de la civilité » (Rawls, 1995, p. 159). Ensuite, Eisenberg conçoit l'idée d'*humilité institutionnelle* comme le devoir qu'ont les décideurs publics de faire preuve d'un « scepticisme sain à l'égard de la prétendue neutralité des institutions publiques » en cherchant le plus possible à neutraliser « l'arrogance de la majorité » (Eisenberg, 2009, p. 11, notre traduction). Cette *humilité institutionnelle* est ainsi proche d'une idée centrale au libéralisme politique de Rawls, l'humilité épistémique, que nous avons abordée dans les deux précédents chapitres. Finalement, en ce qui a trait au *pragmatisme* de la théorie d'Eisenberg, celui-ci se rapproche de la méthode de l'équilibre réfléchi telle que nous l'avons décrite abondamment déjà. À partir de ces trois principes, Eisenberg en vient comme nous à la conclusion qu'il faut admettre des droits collectifs qui ne se réduisent pas à des droits individuels (Eisenberg, 2009, p. 23-24).

définition du contenu des droits collectifs et (iii) la gestion des conflits entre les différents types de droits.

- i. De reconnaître l'existence de droits collectifs soulève la question du statut ontologique des entités collectives à qui l'on attribue ces droits. D'aucuns voient d'un mauvais œil les modèles qui admettent des droits collectifs, car ils réifieraient les entités collectives, ou en ce qu'ils supposeraient, à tout le moins, une conception métaphysiquement chargée du groupe. Le problème ne se pose pas en ce qui nous concerne : nous travaillons avec une conception « métaphysiquement légère » des groupes, pour reprendre l'expression de Seymour (2017, p. 141, notre traduction). Le principe de neutralité métaphysique qui s'applique aux individus dans *Libéralisme politique* suggère que la perspective rawlsienne sur les droits collectifs fonctionne sur la base d'une conception strictement politique des groupes. Dans le cadre de notre modèle, les groupes auxquels nous nous intéressons sont des peuples (si on se réfère à une population) ou des nations (si on se réfère à une institution). En ce qui concerne les critères nous permettant d'identifier une « nation » ou un « peuple », nous reprenons essentiellement les critères énoncés par Bouchard : pour qu'il y ait nation ou peuple, il faut qu'une population se soit au minimum « dotée d'une forme quelconque de gouvernement qui n'équivaut pas nécessairement à un État souverain » ou encore qu'elle « aspire à une forme soit d'autonomie, soit de souveraineté » (Bouchard, 2019b, p. 26). On retrouve d'ailleurs dans la définition du peuple de Rawls (2006, p. 38) un critère semblable à celui de Bouchard : le peuple libéral doit, pour Rawls, être « uni par des sympathies communes et par un

désir de vivre sous le même gouvernement démocratique ». Le peuple ou la nation, entendus de manière strictement politique, deviennent donc notre unité de référence, et du même coup ce qui est le sujet des droits collectifs. Cette perspective évite de réifier les entités collectives, tout en autorisant un système de droits collectifs. Le principe de neutralité métaphysique qui s'applique aux individus dans la théorie domestique de Rawls permet une telle conception strictement politique des peuples. C'est d'ailleurs cette même neutralité métaphysique qui justifie, selon notre interprétation de Rawls, la considération des groupes comme sources valides de réclamations morales. À l'instar de l'approche proposée par Patten, notre modèle est neutraliste (« neutrality-based ») en ce qu'il n'accorde pas, *a priori*, de valeur intrinsèque à la diversité culturelle. En revanche, Patten a quant à lui recours à une justification dite « en aval » (« downstream ») de la neutralité libérale, en ce qu'il considère que la neutralité libérale passe par l'adoption au préalable de la valeur fondamentale qu'est « l'accès équitable à l'autodétermination » (« fair opportunity for self-determination ») (Patten, 2014, p. 108-109, notre traduction). Ce faisant, sa conception de la neutralité est, pour ainsi dire, un instrument visant à réaliser une finalité qui n'est pas neutre. À l'inverse, la justification à laquelle nous avons recours peut être en quelque sorte qualifiée d'« en amont », en ce qu'elle découle d'une prémisse épistémologique, et non d'une valeur à proprement parler. Suivant le cadre du libéralisme politique de Rawls, notre défense des droits collectifs s'appuie sur l'idée d'une humilité épistémique découlant de l'idée de « fardeau du jugement » (« burden of judgement »), c'est-à-dire la contrainte épistémique que

- représente l'impossibilité d'attribuer une valeur de vérité définitive à quelque doctrine compréhensive (Hurley, 2000 ; Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 22). C'est sur la base de cette neutralité métaphysique qu'il faut « résister autant au collectivisme moral qu'à l'individualisme moral », qui sont deux doctrines compréhensives controversées, en admettant à la fois les individus et les groupes comme sources potentielles de réclamations morales (Seymour, 2017, p. 152, notre traduction).
- ii. Une autre critique, fréquemment formulée à l'égard des théories des droits collectifs, porte sur le risque d'essentialisation, c'est-à-dire le fait de « promouvoir une conception historiquement statique et unidimensionnelle des identités par une réduction des formes de vie à des pratiques dites “essentiels” » (Eisenberg, 2009, p. 44, notre traduction). Cette critique soulève l'épineuse question de ce qui peut faire l'objet d'une protection en vertu d'un droit collectif. Nous l'avons vu en (i), le sujet d'un droit collectif est un groupe, entendu au sens strictement politique, ce qui prend la forme, dans le cadre de notre thèse, d'un peuple ou d'une nation. Qu'en est-il de l'objet des droits collectifs ? Quels éléments propres au groupe peuvent faire l'objet d'une protection en vertu d'un droit collectif ? La conception strictement politique du peuple que propose Seymour renvoie à son identité institutionnelle. En définissant le peuple à partir de son identité institutionnelle, Seymour récupère aussi la distinction qu'opère Kymlicka entre structure et caractère de culture, car « [l]es groupes ne sont sujets de droits collectifs qu'en tant que structure de culture », et non de caractère de culture. Ceci a l'avantage de répondre à la critique de l'essentialisation. De faire

de la structure de culture l'objet des droits collectifs autorise une diversité irréductible de manières de vivre, de conceptions de la vie bonne et du bien commun, et évite ainsi une conception qui serait « étroite et nostalgique » d'une culture et de son caractère, pour reprendre les mots d'Eisenberg (2009, p. 62, notre traduction). Le caractère d'une culture est appelé à évoluer, même si la structure d'une culture demeure la même. L'objet des droits collectifs, lorsqu'attribués à un peuple entendu au sens strictement politique, revient donc à ne protéger que les institutions politiques, sociales et économiques de base (ce qui inclut la langue) d'un peuple. Les droits collectifs visent ainsi à protéger l'ensemble des biens collectifs qui « promeuvent et consolident l'identité institutionnelle » d'un groupe, ce qui peut prendre plusieurs formes, notamment « le droit à l'autodétermination, le droit à l'autogouvernement, les droits ancestraux, le droit à un fédéralisme asymétrique, le droit de se doter d'une constitution interne, le droit de mettre en place ses propres institutions en matière d'hôpitaux, d'écoles, de collèges et d'universités » (Seymour, 2017, p. 195, notre traduction). La *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*¹⁴⁸ montre bien la forme que peut concrètement prendre le droit à l'autogouvernement, et conséquemment du droit à l'autodétermination. Dans notre réflexion portant sur le contexte québécois, nous avons, jusqu'à présent, surtout parlé du droit à l'autodétermination, car il s'agit du socle principal sur lequel peuvent ensuite s'établir d'autres droits collectifs. Nous nous sommes intéressés plus précisément au droit à l'autodétermination interne.

¹⁴⁸ Loi n°99, *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*, 1^{re} session, 36^e législature, Québec, 2000.

Ce choix est notamment justifié par notre cadre méthodologique et par la sensibilité aux contraintes empiriques qu'il suppose. Nous avons donc choisi de ne pas considérer les conceptions fortes de l'autodétermination (à la Buchanan, 1997) qui impliquent un droit de sécession, et ce, pour des raisons principalement pratiques et contingentes.

- iii. Un autre important défi qui survient avec la reconnaissance de droits collectifs est celui des conflits entre différents types de droits. Que faire lorsqu'il y a incompatibilité entre les droits collectifs ? Comment gérer les tensions qui surgissent entre les droits collectifs et les droits individuels ? L'approche que nous proposons n'entend pas fournir de réponse définitive et universelle à ces questions. Nous allons plutôt aborder ces considérations à partir de cas concrets. Il convient d'ailleurs de rappeler que l'interculturalisme que nous proposons est un cadre spécialement adapté au contexte sociopolitique et institutionnel du Québec. C'est pour cette raison que nous nous devons de situer contextuellement notre réflexion en nous intéressant à ces conflits de droits tels qu'ils se sont présentés jusqu'à présent dans la société québécoise, et non de façon purement abstraite. Il nous faut donc faire un pas de plus dans l'opérationnalisation de notre théorie des droits collectifs pour répondre de manière satisfaisante à ce troisième défi que représentent les conflits entre les registres de droits.

4.2.3 Entre droits individuels et droits collectifs

Les conflits de droits — qu'ils soient entre droits individuels, entre droits collectifs, ou entre les deux registres de droits — font partie des paramètres incontournables des sociétés libérales démocratiques. En ce sens, tous les cadres normatifs supposent, d'une

manière ou d'une autre, qu'il y ait des principes nous permettant de résoudre les conflits de droits. La prochaine étape de notre réflexion consiste en un survol empirique d'une catégorie de conflits de droits en particulier, c'est-à-dire ceux qui surgissent entre les droits individuels et les droits collectifs. Plus précisément, nous nous intéressons aux conflits de ce type qui surgissent dans le contexte québécois. Ceci nous permet ensuite de présenter les pistes de solution que rend possibles l'interculturalisme de type libéral républicain. Nous nous intéressons plus précisément aux conflits avec les droits individuels que suscitent deux types de droits collectifs en particulier : (1) le droit à l'autogouvernement et (2) les droits linguistiques. La suite du chapitre sera ensuite consacrée à l'articulation possible que nous voyons entre les droits collectifs de la nation québécoise et ceux des nations autochtones.

(1) Le droit à l'autogouvernement

Lorsque nous avons initialement développé notre interprétation libérale républicaine de l'interculturalisme, le modèle était conçu en réponse aux enjeux liés à la gestion de la diversité religieuse au Québec. Or, notre perspective sur le vivre-ensemble vise la reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble. Comme nous l'avons déjà dit, ceci passe par une quête d'équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs, de manière à ce que les droits des minorités ethnoculturelles aillent de pair avec le fait d'accepter les règles du vivre-ensemble du Québec. Dans le cas de la gestion de la diversité religieuse, le besoin d'affirmation nationale du Québec s'est notamment traduit, depuis le contexte de la « crise des accommodements », par une volonté de réaffirmer, sur le plan législatif, le caractère laïque de l'État québécois. Le hic est que certaines lois qui ont été proposées jusqu'à

présent par les différents partis au pouvoir pour répondre à cette volonté (le projet loi n°60 et, plus tard, la loi n°21) sont des législations qui accordent une primauté aux droits collectifs du peuple québécois au détriment des droits des minorités ethnoculturelles. En opposition à cette conception républicaine jacobine, qui est vue comme liberticide par les défenseurs des droits individuels, nous avons défendu une approche mitoyenne. Notre approche était fondée sur l'idée selon laquelle un équilibre peut être trouvé entre le respect des prérogatives du peuple québécois et celui des droits des minorités ethnoculturelles, et ce, si les institutions sont neutres, mais qu'on s'assure en même temps que les individus demeurent libres. Nous avons conséquemment développé une conception strictement institutionnelle de la laïcité. Notre définition vise à répondre aux préoccupations du peuple québécois, tout en protégeant aussi la liberté de conscience et l'égalité entre les individus comme cherchant à le faire les approches libérales strictement individualistes.

Notre conception strictement institutionnelle de la laïcité est un bon exemple de tentative de conciliation entre les droits individuels et les droits collectifs. Nous devons toutefois apporter deux bémols avant de passer à la prochaine étape de notre argument.

En premier lieu, il convient de noter que, bien que l'idée de laïcité institutionnelle puisse être suffisamment intuitive d'un point de vue théorique, son opérationnalisation pose malgré tout certains défis. L'évolution de notre propre position en la matière est un exemple éloquent de ces difficultés d'application. En 2018, nous défendions une interdiction stricte du port de signes religieux pour les personnes en position d'autorité suprême :

[p]uisque l'État doit être laïque, les personnes qui exercent l'autorité ultime et qui incarnent l'État doivent avoir l'apparence de la neutralité. Elles doivent symboliser cette neutralité. Puisqu'elles incarnent l'État, elles s'effacent devant l'autorité étatique. L'État doit être laïque et les individus doivent être libres, mais les personnes exerçant l'autorité suprême ne sont plus de simples individus au service de l'État. Elles sont entièrement investies d'un rôle qui les dépasse en tant qu'individus (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 202).

Par l'idée de « personnes qui exercent l'autorité ultime », nous faisons référence au président de l'Assemblée nationale ou de Sénat, au chef du gouvernement et au juge de dernière instance qui « se voient investis du rôle symbolique d'incarner l'État, face à l'ensemble des citoyens ou face à la communauté internationale » (*Ibid.*, p. 201). Puis, dans un article plus récent, paru en 2020, nous nuancions notre position de la manière suivante :

les personnes en position d'autorité suprême devraient privilégier un maximum de neutralité [...] et [c]eux qui, parmi eux, arboreraient, par exemple, un signe religieux sur la tête devraient porter un couvre-chef laïque par-dessus celui-ci (Seymour et Gosselin-Tapp, 2020, p. 767).

Ce changement de cap s'est tout naturellement effectué à la suite des critiques que nous avons reçues entre temps. La quête d'un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs n'est pas une science exacte. Lorsque vient le temps de fixer les limites de ce qui relève ou non d'un bien collectif sous sa forme strictement institutionnelle, on s'engage dans une entreprise complexe sur le plan politique et légal. Cette démarche requiert assurément des réajustements en cours de route. Comme le suggère notre cadre

méthodologique, cette quête est elle-même pensée dans une procédure dialogique, par laquelle une société peut adhérer à une des versions possibles de cet équilibre entre droits individuels et droits collectifs. Ceci ne compromet pas pour autant la fécondité, pour les législateurs comme pour l'ensemble de la société civile, d'un modèle comme celui que nous proposons. En comprenant les droits collectifs comme s'appliquant au peuple, lui-même compris dans son identité strictement politique (et donc institutionnelle), l'interculturalisme clarifie déjà substantiellement l'horizon normatif dans lequel peuvent s'inscrire ensuite des politiques publiques concrètes, en ce qu'il permet de mieux circonscrire ce qui est un objet légitime de droits collectifs, et ce qui ne l'est pas. Par exemple, notre conception strictement institutionnelle de la laïcité exclut d'emblée les conceptions de la laïcité qui confondent la laïcité des institutions et la sécularisation de la société. Pour le dire plus schématiquement, notre modèle permet, entre autres, de tracer la ligne entre la laïcité, qui s'applique au niveau institutionnel, et la sécularisation de la société, qui s'applique au niveau individuel.

En second lieu, le modèle que nous avons proposé en 2018 comporte une importante omission que notre démarche dans cette thèse doctorale permet de corriger : la place à accorder aux pratiques religieuses et spirituelles des Autochtones. Il s'agit pourtant d'un angle mort du débat entourant la gestion de la diversité religieuse au Québec que l'anthropologue Jean-Guy A. Goulet (2006, p. 196) avait souligné avant même la tenue de la Commission Bouchard-Taylor. Malgré cela, il s'agit d'un enjeu qui a été largement mis de côté dans le débat, y compris par nous dans nos publications antérieures. Cette question a notamment refait surface lors de l'adoption de la loi n°21 lorsque l'enseignant abénakis Xavier Watso a soulevé publiquement l'ambiguïté du

traitement accordé aux objets issus des spiritualités autochtones dans cette loi. La décision du premier ministre François Legault a été d'exploiter le flou entourant la définition de « signe religieux » pour exclure les objets issus des spiritualités autochtones de l'interdit de port de signes religieux appliqué aux enseignants. Bien que nous soyons en accord avec le statut particulier à accorder aux spiritualités autochtones dans ce contexte, l'absence de balises normatives claires et cohérentes en ce qui concerne l'approche de la CAQ en matière de vivre-ensemble rend tout de même cette exclusion tout à fait arbitraire. Or, même si cet enjeu n'a pas été directement traité dans nos précédents travaux sur le sujet, notre cadre conceptuel s'avère tout de même très utile ici. Une conception libérale républicaine de l'interculturalisme, en ce qu'elle vise la reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble, permet de justifier l'octroi d'un statut particulier accordé à la spiritualité autochtone dans une Charte de la laïcité.

La reconnaissance de droits collectifs aux nations autochtones génère elle aussi des tensions avec les droits individuels au sein des communautés elles-mêmes. Un des cas notoires est celui des litiges qui sont parfois survenus en rapport avec des critères d'octroi du statut de membre d'une communauté utilisés au sein des nations autochtones et qui ont été jugés discriminatoires (Gover, 2016). Comme le rappelle le *Guide des codes d'appartenance* de l'Assemblée des Premières Nations (2020, p.18), « les codes d'appartenance sont probablement assujettis à la *Charte* et [que les communautés] ne peuvent donc pas pratiquer une discrimination injustifiée ». Il y aurait encore une fois beaucoup à dire sur la question des codes d'appartenance au groupe, et il n'est pas malheureusement possible d'en traiter avec suffisamment de précision et de nuances dans

le cadre de cette thèse. Ce que suggère toutefois notre conception des droits collectifs est qu'il faut voir la prise en charge de l'« appartenance à la bande » (à ne pas confondre avec le statut d'Indien qui est quant à lui octroyé en vertu de la *Loi sur les Indiens*) comme une extension du droit à l'autogouvernement dont disposent les nations autochtones. Les nations autochtones doivent disposer pleinement des outils institutionnels leur permettant de fixer les modalités de la citoyenneté au sein de leur communauté. Ceci dit, et suivant la même logique que pour la gestion de la diversité religieuse au Québec, il faut aussi absolument que les nations se prévalent de ce droit tout en protégeant aussi les droits des individus.

Parfois, les tensions entre droits collectifs et droits individuels surgissent à la suite de conflits d'interprétation en matière de droits individuels. Un des exemples de ce type de cas est celui des politiques de protection de la jeunesse et du flou entourant ce qui est dans l'« intérêt de l'enfant ». Au Québec, le régime provincial de protection de la jeunesse s'appuie sur une conception essentiellement occidentale de la famille. Or, il s'agit d'une perspective qui a historiquement marginalisé les conceptions autochtones de la famille, notamment la pratique de l'« adoption coutumière » (où un enfant est pris en charge par la famille élargie qui mobilise parfois une « structure de parenté complexe ») (Guay et Grammond, 2012, p. 72). L'impact d'un tel biais dans un régime de protection de la jeunesse est énorme pour les nations autochtones, car il contribue directement à l'effritement des communautés. Il s'agit en ce sens d'un dossier qui concerne la communauté en elle-même, et pas seulement les droits des enfants et de leurs parents. Nous nous accordons en ce sens avec Christiane Guay et Sébastien Grammond (*Ibid.*, p. 79) pour dire qu'il faut permettre « l'autonomie gouvernementale des peuples

autochtones » en matière de protection de la jeunesse¹⁴⁹. L'article 37.5 de la Loi sur la protection de la jeunesse au Québec permet aux communautés autochtones de conclure des ententes « établissant un régime particulier de protection de la jeunesse » avec le gouvernement provincial. À cet égard toutefois, et ce, bien que le régime québécois ait eu une certaine longueur d'avance par rapport au cadre réglementaire fédéral en matière de protection de la jeunesse, le modèle québécois a été récemment rattrapé par les politiques fédérales lors de l'adoption en 2019 de la loi C-92¹⁵⁰ par le gouvernement de Justin Trudeau qui permet aussi la négociation d'ententes avec les communautés autochtones.

En somme, sur les thèmes précis de l'appartenance au groupe et de la protection de l'enfant, il se peut que l'interculturalisme s'accorde en pratique avec le multiculturalisme, même si la grille d'analyse intercultureliste jette un éclairage différent sur cet enjeu, en se représentant les choses comme une quête d'équilibre entre le droit à l'autogouvernement des nations autochtones et les droits individuels. Ceci est d'ailleurs un autre exemple de la complémentarité des cadres normatifs que sont le multiculturalisme et l'interculturalisme. Ces questions requerraient toutefois un examen beaucoup plus approfondi de notre part, ce à quoi nous n'allons malheureusement pas nous prêter dans le cadre de cette thèse. Comme nous concentrons notre attention surtout

¹⁴⁹ Guay et Grammond (2012, p. 80) font aussi remarquer qu'une telle reconnaissance est caduque si elle est limitée par une interprétation des droits de l'enfant « qui, à bien des égards, ne reflète pas leur culture et leurs conceptions de la famille ». Autrement dit, non seulement est-il important de viser un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs, mais il faut aussi, à leurs yeux, prendre en considération les « différentes manières de définir les droits des individus. »

¹⁵⁰ *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*, L.C. 2019, ch. 24.

sur les conflits entre les droits collectifs, il ne nous est donc pas possible de traiter chacun de ces enjeux avec suffisamment de nuances.

(2) Les droits linguistiques

La protection de la langue est l'un des principaux objets légitimes de droits collectifs selon notre approche. La langue publique commune est compatible avec un pluralisme irréductible et raisonnable de modes de vie, de rapports au monde et de conceptions de la vie bonne. Un médium linguistique communément partagé relève en ce sens de la structure d'une culture, et non de son caractère. Suivant Seymour, nous considérons ainsi que la langue « n'est pas une "valeur" parmi d'autres », mais plutôt une « condition de possibilité pour tout système de valeurs » (Seymour, 2017, p. 155, notre traduction). La langue est aussi un « reflet important de la culture et de l'identité nationale », de même qu'un « facteur d'épanouissement personnel », ce qui explique « cette sensibilité [...] à l'égard de leurs langues vernaculaires » que partagent Autochtones et Québécois¹⁵¹ (Motard et Lainé, 2017, p. 255). Ce faisant, la mise en place de dispositions et de politiques visant à protéger la langue française et les langues autochtones est donc un élément central de l'interculturalisme tel que nous le comprenons.

Les mesures de protection linguistique sont déjà largement admises dans la plupart des approches libérales individualistes, et ce, même si elles peuvent entraîner des

¹⁵¹ Dans sa défense du multilinguisme, l'écrivain cri Tomson Highway (2019, p. 40-41) décrit bien le caractère fondamental de la langue en tant que rapport au monde particulier : « [s]ans connaître d'autres langues, vous ne pourriez jamais savoir [...] qu'une telle vision de la vie, si différente de la vôtre, a déjà existé. »

restrictions au niveau des droits individuels¹⁵². Chez Kymlicka (1996, p. 35-44), pour ne citer que lui en exemple, on reconnaît que la langue fait partie des éléments que l'on peut vouloir protéger dans une culture sociétale, pourvu que ceci prenne la forme de « protections externes » (et non de « contraintes internes »). Dans une perspective comme celle de Kymlicka cependant, ceci demeure un droit individuel différencié par le groupe, et non un droit collectif tel que nous le concevons. Pour Kymlicka, la langue est un élément qu'un groupe peut vouloir protéger de la pression socioéconomique qu'exerce une autre langue, dans la mesure où il s'agit d'un paramètre du contexte de choix qu'offre à une personne une certaine culture sociétale. À l'inverse, la perspective interculturelle, en admettant le collectivisme, suggère que la langue soit un des objets de droits collectifs accordés à des groupes en ce qu'il s'agirait de sources valides de réclamation morale. Selon Kymlicka, il faudrait d'ailleurs éviter (et ce, de manière générale) de parler de « droits collectifs » pour décrire les « droits individuels différenciés par le groupe », car ceci induit une opposition qui n'a pas lieu d'être entre les droits individuels et les droits collectifs. Nous croyons toutefois que l'histoire de la Charte de la langue française¹⁵³ au Québec montre que ces tensions existent bel et bien, et qu'elles ne sont pas purement tributaires d'une conceptualisation erronée du fondement des droits collectifs. De plus, nous allons aussi tenter de montrer qu'une conception des droits collectifs telle que nous la proposons est plus à même de répondre aux préoccupations linguistiques des nations autochtones.

¹⁵² Pour Catherine Audard (2009, p. 570-577, 605-607), ceci trahirait d'ailleurs une propension « antilibérale » à l'œuvre tant dans le multiculturalisme canadien que dans l'interculturalisme québécois.

¹⁵³ RLRQ, c. C-11.

Le cadre constitutionnel canadien en matière de droits linguistiques n'a pas toujours été en phase avec celui du Québec¹⁵⁴, pas plus qu'il n'a été en mesure, d'ailleurs, de répondre pleinement aux préoccupations linguistiques des nations autochtones (Viens, 2019). L'histoire de la Charte de la langue française l'illustre bien. En 1988, la première version de cette loi a été jugée inconstitutionnelle¹⁵⁵ en vertu de l'alinéa 2(b)¹⁵⁶ de la Charte canadienne par la Cour suprême. Les restrictions imposées initialement à l'affichage commercial allaient à l'encontre de la liberté d'expression (liberté qui inclut le discours commercial selon la Cour suprême). La Charte de la langue française a été ensuite modifiée pour se conformer aux décisions rendues par la Cour suprême (plutôt que d'exiger l'affichage unilingue en français, la deuxième mouture impose seulement la prédominance du français).

Ce va-et-vient entre les tribunaux et le gouvernement provincial met en évidence deux choses. D'une part, cet épisode illustre le type de tensions qui peuvent survenir entre des droits individuels et des droits collectifs. Il s'agit aussi d'un cas qui montre comment peuvent se résoudre ces tensions en parvenant à un équilibre entre les deux catégories de droits, sans accorder une primauté aux droits individuels. D'autre part, la trajectoire de la Charte de la langue française témoigne aussi de la flexibilité de la jurisprudence canadienne. Ceci est une occasion pour nous de rappeler que le but de cette thèse n'est aucunement de diaboliser le modèle canadien. Notre objectif est surtout de

¹⁵⁴ Le contexte canadien est d'ailleurs particulièrement inadéquat en ce qui concerne les langues autochtones (voir Viens, 2019).

¹⁵⁵ Voir les arrêts suivants : *Devine c. Québec (PG)*, [1988] 2 RCS 790 ; *Ford c. Québec*, [1988] 2 RCS 712.

¹⁵⁶ « 2. Chacun a les libertés fondamentales suivantes : [...] b) liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de la presse et des autres moyens de communication ».

mettre en évidence les fondements normatifs distincts qui sont ceux de l'interculturalisme, tout en montrant comment celui-ci peut éviter les écueils de l'approche canadienne dans le contexte québécois. Ainsi, même si la Charte de la langue française est parvenue à faire sa place dans le paysage juridique du Canada, il n'en demeure pas moins qu'elle a fait grandement grincer les rouages constitutionnels¹⁵⁷ avant d'y parvenir (voir aussi Proulx, 1985).

Cela étant dit, l'importance de la protection de la langue est tout de même généralement admise comme faisant partie des éléments centraux de l'interculturalisme québécois, et ce, même chez ceux qui, comme Modood, critiquent vivement la distinction entre multiculturalisme et interculturalisme. Pour ceux-ci, l'interculturalisme québécois se réduirait en fait à une simple conjonction entre la politique canadienne de multiculturalisme et la mise en place de la Charte de la langue française. Bien sûr, nous avons déjà montré que l'interculturalisme québécois impliquait beaucoup plus que la simple protection du français. À ce sujet, notre démarche d'élargissement du champ d'application de l'interculturalisme suggère aussi une protection accordée non seulement à la langue française, mais aussi aux langues autochtones. Toujours selon notre modèle, cette protection, comme nous allons le voir, doit prendre la forme d'un droit collectif et

¹⁵⁷ Plus récemment, le Nunavut s'est engagé dans une entreprise législative semblable à celle du Québec en adoptant la LPLI. Cette Charte fait elle aussi grincer à sa manière le cadre constitutionnel canadien, car « le pouvoir de légiférer relativement au statut, aux droits et aux privilèges d'une langue » est de compétence provinciale (Robinson et Power, 2013, p. 524). Or, bien qu'« on assimile couramment à une province » le Nunavut, il s'agit néanmoins d'un territoire, et conséquemment d'une « législation déléguée » (ce qui n'est pas la même chose qu'une province d'un point de vue constitutionnel) (*Ibid.*, p. 536). Autrement dit, aux yeux de certains juristes, il se peut que la LPLI connaisse un sort différent sur le plan juridique que la Charte de la langue française. Nous reviendrons justement plus en détails sur le cas du Nunavut dans la suite du chapitre.

non de droits linguistiques strictement individuels. Dans cette perspective, la liberté linguistique ne se limiterait pas qu'à une liberté, pour l'individu, de parler une langue, mais dépendrait ultimement de la capacité qu'a un groupe de se doter d'institutions l'ayant comme langue officielle.

Il est peut-être nécessaire de rappeler à cette étape de l'exposé que le contexte institutionnel et législatif actuel ne correspond pas à l'interculturalisme tel que nous l'avons défini¹⁵⁸. Il est vrai que notre entreprise philosophique part de préoccupations et de tendances qui ont historiquement eu cours au Québec. Cela dit, en systématisant les fondements normatifs de l'interculturalisme, et en élargissant son champ d'application, nous sommes aussi appelés à repenser substantiellement l'orientation des politiques publiques québécoises. Les politiques linguistiques n'y échappent pas, surtout en ce qui a trait aux langues autochtones. Certes, le préambule de la Charte de la langue française comporte déjà une reconnaissance symbolique (elle est donc non contraignante) des droits linguistiques des nations autochtones : « [l]'Assemblée nationale reconnaît aux Amérindiens et aux Inuit du Québec, descendants des premiers habitants du pays, le droit qu'ils ont de maintenir et de développer leur langue et culture d'origine. » Elle garantit aussi des droits linguistiques en matière d'enseignement aux nations autochtones¹⁵⁹. En revanche, les travaux de Geneviève Motard et de Mathieu-Joffre Lainé (2017,

¹⁵⁸ La même chose est vraie, par ailleurs, pour le cadre institutionnel canadien, dont les différents paramètres ne peuvent être analysés qu'à l'aune du multiculturalisme. Il convient de rappeler ici que notre réflexion dans cette thèse, en tant que réflexion en philosophie politique appliquée, doit naviguer entre deux niveaux d'analyse (celui plus théorique des modèles abstraits et celui plus empirique des différents cadres institutionnels) même si la correspondance entre ces deux niveaux d'analyse est vouée à demeurer imparfaite.

¹⁵⁹ RLRQ, c. C-11, art. 87 et 88.

p. 272-274) sur les droits linguistiques autochtones montrent bien que, en matière de mesures légales et contraignantes, il n’y a à peu près aucune disposition qui irait dans le sens d’un bilinguisme ou un plurilinguisme institutionnel. Le récent projet de loi n° 96¹⁶⁰ n’a prévu aucune réforme allant dans ce sens non plus. Il y aurait bilinguisme ou plurilinguisme institutionnel dans les communautés autochtones du Québec si et seulement si d’autres langues que le français étaient reconnues comme des langues officielles au sein des gouvernements régionaux. Il va sans dire que le choix de mettre ou non en place de telles dispositions reviendrait aux nations autochtones elles-mêmes. Ces dispositions devraient aussi être ultimement adoptées par le biais de négociations de « nation à nation » et de la signature d’un traité moderne prévoyant aussi la création d’un gouvernement régional, comme c’est le cas en Eeyou Istchee Baie-James. Par ailleurs, à ce sujet, même dans la CBJNQ et la CNEQ, deux ententes qui prévoient certains droits linguistiques individuels *ad hoc* dont ne bénéficient pas *de facto* les autres personnes issues des autres communautés autochtones du Québec (par exemple, le droit « de s’exprimer et de recevoir des services publics dans leur langue »), les mesures qui concernent les institutions demeurent malgré tout strictement symboliques (Motard et Lainé, 2017, p. 275).

À partir de notre version de l’interculturalisme, il serait possible de justifier philosophiquement des politiques qui iraient beaucoup plus loin à cet égard. En effet, de concevoir la protection des langues autochtones comme un droit collectif — comme c’est le cas dans la Charte de la langue française — suggère des politiques de bilinguisme

¹⁶⁰ Projet de loi n°96, *Loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français*, 1^{ère} session, 42^{ième} législature, 2021, Québec.

institutionnel, et pas seulement des mesures de respect des droits linguistiques individuels. Lors de la négociation de traités modernes avec les nations autochtones, le gouvernement québécois pourrait ainsi permettre des exemptions à ses propres lois de nature linguistique. La reconnaissance des langues autochtones pourrait être contraignante, et pas seulement symbolique. Elle pourrait se traduire par un bilinguisme ou un plurilinguisme institutionnel, avec tout ce que ceci peut impliquer. La question des droits linguistiques réaffirme donc l'importance des traités modernes, en plus de nous donner des indications sur les dispositions que ceux-ci peuvent inclure. Ceux-ci se sont déjà avérés être des occasions pour les nations autochtones de mettre en place des structures locales d'autogouvernement. Il serait possible d'y prévoir aussi des mesures de bilinguisme ou de plurilinguisme institutionnel.

En outre, la question linguistique au Québec n'implique pas seulement un conflit entre un droit collectif et des droits individuels, mais surtout une tension entre les droits collectifs des nations autochtones et ceux de la nation québécoise. À l'instar de Motard et Lainé (2017, p. 278, 292), notre analyse suppose que la protection des langues autochtones passe ultimement par « le respect du droit à l'autonomie des peuples autochtones » et par « des protections juridiques adéquates des droits territoriaux des peuples autochtones ». C'est à ces enjeux que se consacre la suite de cette thèse. L'interculturalisme que nous proposons espère être en mesure d'offrir des avenues de conciliation entre ces droits collectifs. Il faut être en mesure de penser un projet de société, qui réponde à l'inquiétude identitaire de la nation québécoise, en prévoyant de véritables droits collectifs, mais sans pour autant se faire au détriment de ceux des nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec, pas plus qu'aux droits des

minorités ethnoculturelles. En tant que champ conceptuel alternatif, l'interculturalisme peut justifier philosophiquement des pistes de réformes qui répondent mieux à ces besoins empiriques particuliers.

4.3 Interculturalisme et autodétermination

L'interculturalisme — conçu comme un cadre normatif qui vise la reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble — doit prendre au sérieux le droit à l'autodétermination du peuple québécois, mais aussi celui des peuples autochtones dont le territoire traditionnel se trouve au Québec. C'est un euphémisme que de dire que la quête d'autodétermination de la nation québécoise n'a pas toujours été en phase avec celle des nations autochtones dans le passé. Un des principaux défis, à la fois philosophique et empirique, que nous devons relever est de rendre compte d'une voie de conciliation entre les droits collectifs des différentes nations qui se partagent le territoire québécois. Dans les derniers chapitres de la thèse, nous avons développé un cadre théorique robuste, tant sur le plan normatif que méthodologique, qui sera pleinement mis à profit pour réaliser cette conciliation entre les droits collectifs. Dans le but d'ensuite pleinement appliquer notre modèle à un cas particulier au cinquième chapitre, les deux questions qui sont abordées dans la suite de ce quatrième chapitre marquent une nouvelle étape d'opérationnalisation de notre modèle. La première question, de nature un peu plus abstraite, est celle de la conciliation philosophique entre l'autodétermination de la nation québécoise et celles des nations autochtones. Afin de dépasser le conflit apparent entre les quêtes d'autodétermination, nous nous prêtons à une réinterprétation de la notion de souveraineté. La seconde question, sur laquelle se clôt d'ailleurs ce chapitre, a une teneur un peu plus appliquée. Nous nous intéressons à

l'horizon d'opérationnalisation de notre modèle en précisant, et en justifiant, les dispositifs concrets à partir desquels nous allons ensuite appliquer notre approche à un cas particulier.

4.3.1 Repenser la notion de souveraineté

Notre avant-dernier objet de réflexion dans ce chapitre consiste à penser une convergence possible entre la quête d'autodétermination de la nation québécoise et celles des nations autochtones. Cette question requiert de se replonger dans les écrits de penseurs autochtones. Suivant l'interprétation que nous avons proposée de l'usage public de la raison chez Rawls, notre recours aux écrits de penseurs autochtones est motivé par notre volonté sincère de remettre en question les conventions d'arrière-plan qui structurent la philosophie politique de tradition occidentale, et ce, dans l'espoir de tracer la voie pour un éventuel accord effectif sur des principes de justice. Nous avons montré, dans le troisième chapitre, que les philosophes politiques jouaient un rôle important dans cet effort collectif de compréhension mutuelle que requiert la délibération publique. Il nous incombe en ce sens de proposer certaines avenues normatives qui pourraient dépasser l'*incommensurabilité* apparente des différentes visions du monde dans les sociétés contemporaines, marquées par un pluralisme irréductible et raisonnable des doctrines compréhensives. En ce qui concerne la dimension appliquée et le cas spécifique sur lequel porte cette thèse sur l'interculturalisme, il s'agit pour nous de trouver un équilibre entre les droits collectifs des nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec et ceux de la nation québécoise. Plus précisément, notre conception de l'interculturalisme doit être en mesure de penser conjointement le droit à l'autodétermination des nations autochtones et celui de la nation québécoise.

Rappelons que notre approche est résolument wittgensteinienne, en plus d'être rawlsienne, en ce que nous considérons que certains des obstacles auxquels se heurte l'atteinte d'un accord sincère sur un système de droits individuels et collectifs sont le fait de pièges du langage que le philosophe politique doit s'affairer à désamorcer. À l'instar de Tully (2008a, p. 39, notre traduction), nous voyons conséquemment la philosophie politique comme une entreprise essentiellement *thérapeutique* en ce qu'elle permet « d'attirer notre attention — et du même coup de nous délivrer — des conventions qui sont généralement admises en philosophie politique, bien qu'elles soient problématiques ». Suivant cette logique, notre pari est qu'un exercice de réinterprétation de la notion de souveraineté nous permettrait de rendre compatibles les différents droits à l'autodétermination qui semblent, à première vue, être en tension au Québec.

Pour ce faire, nous nous appuyons notamment sur les travaux du philosophe d'origine cherokee Brian Burkhardt. Il faut savoir que ce dernier s'inscrit lui-même dans une perspective *thérapeutique* wittgensteinienne semblable à la nôtre (Burkhardt, 2019, p. xv-xvi). Il remet d'entrée de jeu en question l'idée d'un langage neutre dans lequel devraient être formulées les justifications publiques d'une théorie normative (*Ibid.*, p. 15). D'ailleurs, Burkhardt puise directement chez Tully (1993, p. 137-177) pour rappeler, entre autres choses, les biais colonialistes que comporte la conception d'inspiration lockéenne de la souveraineté territoriale, dont la théorie de l'appropriation avait pour effet de nier la souveraineté territoriale et politique des nations autochtones en Amérique (Burkhardt, 2019, p. 33-44). Notre approche, tout comme celle de Burkhardt, cherche, en quelque sorte, à mettre en évidence les présupposés problématiques à l'œuvre dans les concepts jugés fondamentaux en philosophie politique de tradition occidentale et

qui sont couramment utilisés dans notre champ de recherche. Ce type de biais ne s'applique pas qu'aux notions qui tiennent leur origine dans la pensée politique moderne, mais ils s'immiscent aussi dans les modèles plus récents. À la manière de Coulthard, Burkhart considère, par ailleurs, que la perspective hégélienne (à la Taylor par exemple) sur la reconnaissance reproduit un contexte dans lequel « les peuples conquis en viennent à accepter leur position subordonnée dans une nouvelle subjectivité qui inclut le conquérant et le conquis, mais tout en continuant à lutter pour des droits et de la reconnaissance au sein de cette subjectivité » (*Ibid.*, p. 18, notre traduction).

Notre choix de partir des travaux de Burkhart se justifie, en somme, par une parenté méthodologique manifeste entre son approche et la nôtre. Tout comme nous, Burkhart cherche à dépasser le défi de l'*incommensurabilité* entre les visions du monde occidentales et autochtones. Il s'intéresse à la difficulté que pose la *traduction* (*Ibid.*, p. 114, 190) des énoncés issus des perspectives autochtones dans le vocabulaire propre à la philosophie occidentale. Il adopte aussi d'ailleurs un champ lexical semblable à celui de Diamond (2011, p. 169) : l'approche de Burkhart cherche en effet à diagnostiquer ce qui peut rendre l'expression de certaines positions autochtones comme « *nonsensical* » ou « *meaningless* » lorsqu'elles sont traduites dans le langage prétendument neutre de la délibération publique (Burkhart, 2019, p. xxii). C'est ce qu'il qualifie d'« accusation de non-sens » souvent formulée à l'égard des perspectives autochtones (*Ibid.*, p. 226, notre traduction). À ses yeux, cette « accusation de non-sens » est rendue possible par une « sémantique de la *délocalité* » qui caractérise le langage de la philosophie occidentale, dans laquelle « les mots et les significations sont abstraites de leur contexte qui est lié à une terre d'origine » (*Ibid.*, p. 71, notre traduction). Pour illustrer les effets colonialistes

de cette incompatibilité entre les différents langages, Burkhart emprunte notamment à Charles Mills (1997, p. 18, notre traduction) l'idée d'« épistémologie de l'ignorance », c'est-à-dire l'idée selon laquelle les théories normatives occidentales présupposent « une entente tacite consistant à *mal* interpréter le monde », reposant sur « des dysfonctions cognitives (à la fois socialement et psychologiquement fonctionnelles) » qui sont nécessaires « pour devenir avec succès une personne blanche ». Dans un texte plus récent, Mills (2015, p. 10, notre traduction) mobilise aussi l'idée d'*injustice épistémique*, empruntée à Miranda Fricker (2007, 2013), pour montrer comment le cadre de référence en philosophie politique induit « un handicap cognitif » qui discrédite et neutralise, de par son incapacité à pleinement les conceptualiser, les critiques visant les dynamiques coloniales des théories politiques de la tradition occidentale.

Pour neutraliser ce « handicap cognitif », il faut, pour Burkhart, avoir recours à ce qu'il appelle la sémantique de la localité, ou encore la « localité épistémique », qui consiste à maintenir le « lien ombilical » qui lie les concepts clés des philosophies autochtones avec le territoire (Burkhart, 2019, p. 69). Cette sémantique de la localité permet en outre d'éviter de tomber dans un « discours essentialiste » (Grande, 2000, p. 348) selon lequel les Autochtones seraient des « Saints Indiens naturalistes et écologistes » (Burkhart, 2019, p. 181, notre traduction). Pour Burkhart, cette vision stéréotypée et essentialiste des Autochtones est directement tributaire du « récit de la différence coloniale », c'est-à-dire le présupposé selon lequel « certains humains seraient, en fait, hors de la nature, et que ce soit précisément ce qui les rend humains » (*Ibid.*, p. 182, notre traduction). Selon Burkhart, la « mythologie du noble et écologiste Indien [...] ne serait ni plus ni moins que le reflet inversé de la vision qu'ont les

colonisateurs d’eux-mêmes et qui sert de définition de la civilisation » (*Ibid.*, 184-186, notre traduction). Dans les publications savantes en éthique environnementale, les distorsions induites par le prisme de la « différence coloniale » sont directement reproduites par les catégories classiques qui structurent ce champ, notamment la dichotomie entre les approches anthropocentriques et celles non anthropocentriques. Pour effectuer un rapprochement, par exemple, entre le rapport autochtone au territoire et les approches non anthropocentriques, les éthiciens récupèrent implicitement, aux yeux de Burkhart, la sémantique occidentale de la délocalité. Cette récupération a deux effets indésirables distincts. D’une part, elle présuppose la binarité problématique qui est celle de la « différence coloniale », et elle ne permet donc pas de pleinement éviter le « discours essentialiste ». En d’autres mots, il faut présupposer une certaine conception de la civilisation humaine, de laquelle serait exclu le rapport autochtone au territoire qu’on aurait essentialisé, pour ensuite effectuer le rapprochement avec les éthiques dites non anthropocentriques. D’autre part, les catégories classiques en éthique environnementale, reposant sur la sémantique de la délocalité, ne rendent pas compte du caractère vécu du rapport autochtone au territoire (*Ibid.*, 218-220) — on retrouve d’ailleurs aussi cette idée dans l’école de la résurgence (Alfred, 2009a, p. 54-55). Pour Burkhart, s’il existe une telle chose qu’un paradigme autochtone en matière d’éthique environnementale, celui-ci doit être compris comme une éthique fondée sur les relations, et non sur la notion de valeur. Autrement dit, il ne s’agirait pas d’accorder une valeur intrinsèque à l’environnement, comme le font certaines approches occidentales en éthique environnementale, mais bien de penser les devoirs à l’égard de la nature de manière strictement relationnelle. Ceci explique, aux yeux de Burkhart, le caractère hybride, et

parfois contradictoire aux yeux des approches occidentales, du rapport qu'entretiennent les nations autochtones avec le territoire et avec l'environnement :

la valeur est également répartie entre toutes les choses (toute chose étant sacrée), mais l'action morale est déterminée par le contexte relationnel, ce qui fait que des choses égales en principe ne requièrent pas le même traitement en fonction du contexte, et ce, puisque c'est la relation qui prime, et non les individus ou la valeur de ces individus (qu'ils soient humains ou non humains) (*Ibid.*, p. 227, notre traduction).

Ce que mettent en évidence les travaux de Burkhart — tout comme ceux de Sandy Grande (2000) par ailleurs — est que des structures coloniales sont vouées à se reproduire dans le langage de la philosophie politique, en tant que discipline académique, tant que celle-ci ne remet pas en question sa propension à l'abstraction et à la délocalisation (Burkhart, 2019, p. xviii, 55, 59-60, 65). Pour lui, il faut surtout garder en tête deux choses lorsqu'on s'intéresse aux écrits de penseurs autochtones. D'une part, que le langage de l'« indigénité » est « littéralement lié à la terre » (*Ibid.*, p. xii, notre traduction) et, d'autre part, que la réflexion en philosophie politique occidentale est par défaut empreinte d'une volonté « de justifier la justice et la légalité de la domination perpétuelle » que les États coloniaux exercent sur les nations autochtones (*Ibid.*, p. 29, notre traduction). La « sémantique de la délocalité » participe à cette entreprise de justification du colonialisme en ne considérant pas à sa juste valeur l'importance du rapport au territoire dans son traitement des enjeux concernant les nations autochtones (*Ibid.*, p. 4) :

[l]a culture autochtone et la nationalité autochtone, en tant que concepts qui flotteraient au-dessus du territoire, ont des caractéristiques normatives et politiques qui ne sont pas

toujours compatibles avec l'expérience vécue des Autochtones, qui est plutôt enracinée et localisée dans le territoire (*Ibid.*, p. xii, notre traduction).

Le concept de souveraineté n'échappe pas à ce constat de Burkhart. Pour penser une souveraineté qui soit potentiellement compatible avec la sémantique autochtone de la localité, Burkhart considère que nous devons repenser la souveraineté politique « comme une fonction du rapport au territoire », et non comme un concept abstrait qui « opère sur des territoires comme une force externe, délocalisée et dominatrice » (*Ibid.*, p. 91-92, notre traduction).

Le défi que se propose de relever notre version renouvelée de l'interculturalisme est, rappelons-le, celui qui consiste à penser l'avenir du Québec de manière à garantir une forme d'autodétermination interne pour les nations autochtones (ce qui implique pour les nations autochtones, en outre, que cette autodétermination se fasse au sein même d'un État issu de la colonisation européenne) qui soit compatible avec l'autodétermination interne de la nation québécoise. Pour répondre à cette question, nous faisons le pari qu'il est justement possible d'exploiter le caractère polysémique de l'idée de souveraineté en tentant de s'éloigner de la conception typiquement occidentale de celle-ci — qui s'est historiquement construite dans le contexte westphalien — pour s'intéresser davantage aux modalités d'une souveraineté telle qu'elle est pensée par les penseurs autochtones. C'est d'ailleurs une démarche de réinterprétation que suggère directement notre méthodologie, telle que présentée au troisième chapitre. Or, cette démarche est ici rendue possible par les travaux de Burkhart sur le sujet, entre autres.

Afin de parvenir à une redéfinition et une réinterprétation de la notion de souveraineté, il est notamment possible d'inscrire cette idée dans l'épistémologie autochtone, celle de la « localité épistémique », qui accorde une importance particulière à l'interdépendance entre les personnes et les objets non humains. Ceci force en soi une profonde remise en question de la compréhension occidentale de la souveraineté qui, en étant intimement liée au concept d'État-nation, s'articule strictement autour d'une volonté pour une nation d'exercer l'autorité suprême par le biais d'une indépendance absolue et de l'absence de toute forme d'ingérence. D'une manière semblable à l'éthique environnementale relationnelle telle que définie par Burkhart, pour le juriste Sébastien Brodeur-Girard, à la vision occidentale de la souveraineté peut notamment se substituer une conception relationnelle de la souveraineté. Cette dernière se définirait, pour une nation autochtone, par le fait d'être complètement libre de gérer ses relations avec les autres nations tout en assumant aussi pleinement ses responsabilités à la fois à l'égard des humains et des non-humains. Les valeurs fondamentales de la souveraineté autochtone seraient donc celles du respect et de l'interdépendance, plutôt que celles de l'autorité absolue et de l'indépendance (comme c'est le cas pour la conception occidentale) (Brodeur-Girard, 2019). Ce faisant, cette vision relationnelle de la souveraineté ouvre la porte à une forme d'autodétermination interne. Dans ses travaux sur le fédéralisme, Alain-G. Gagnon (2021, p. 30, 80, 94) développe aussi l'idée d'une « souveraineté relationnelle », vue comme « interdépendante et partagée », et qui serait au cœur d'un fédéralisme de type multinational. Nous allons revenir, dans le cinquième chapitre, sur les liens à faire entre ce que nous avons dit jusqu'à présent dans cette thèse et les différentes façons d'entrevoir le fédéralisme au Canada.

De manière générale, cette entreprise de déconstruction du concept de souveraineté permet aussi une décolonisation de la sémantique du langage politique. Par exemple, l'idée de souveraineté relationnelle autorise une réorientation du cadre de référence à partir duquel est pensé le rapport au territoire. Ceci implique de passer du paradigme typiquement occidental de la *possession* territoriale à une perspective autochtone¹⁶¹ sur la territorialité qui s'articule plutôt autour de la notion de *responsabilité*.

L'idée selon laquelle il serait possible de rendre compatible la souveraineté territoriale comme possession (ci-après souveraineté-possession) et la souveraineté territoriale comme protection (ci-après souveraineté-protection) est ce qui nous permet de penser un équilibre entre les droits collectifs des nations autochtones et de la nation québécoise dans notre interprétation des fondements normatifs de l'interculturalisme. Il s'agit ainsi d'une des pièces maîtresses de notre thèse. Cela étant dit, et comme nous l'avons bien montré au fil des considérations méthodologiques du troisième chapitre, en aucun cas nous ne prétendons à la validité de cette hypothèse. Il est important de rappeler ici les limites de notre démarche. En reconnaissant d'emblée ces limites, nous espérons du même coup répondre en partie aux critiques qui ont été formulées, notamment par Mills, à l'égard de l'approche rawlsienne dont nous nous servons pour penser l'interculturalisme. Mills (2015, p. 7, 14, notre traduction) est en effet de ceux qui critiquent la définition rawlsienne de la société comme « une entreprise de coopération en

¹⁶¹ Cela dit, il est important de noter que, en tant que cadre d'analyse, l'idée de souveraineté relationnelle ne vise aucunement à essentialiser une certaine vision de l'autochtonie. En fait, celle-ci vise seulement à fournir une approche globale et souple pour rendre compte de l'ensemble des particularismes liés à l'exercice de la souveraineté selon chaque nation.

vue d'un profit mutuel», car elle évacuerait complètement ceux «dont le non-consentement ébranle complètement l'échafaudage contractualiste des théories contemporaines de la justice». Afin d'éviter cet écueil mis en lumière par Mills, il y a lieu de comparer l'ensemble de notre réflexion dans cette thèse à une bouteille lancée à la mer que nous larguons dans le paysage philosophique et politique canadien. La proposition que nous formulons ici — celle de la compatibilité entre la souveraineté-possession et la souveraineté-protection — est une idée à laquelle nous sommes parvenus à la suite d'un exercice sincère de réinterprétation du langage politique occidental, mais nous sommes conscients que ceci ne suffit pas en soi. Il faudrait que celle-ci, au même titre que le reste de l'argument de cette thèse, soit soumise à un débat public effectif comme le suggère d'ailleurs notre interprétation de l'équilibre réfléchi. Rawls formule d'ailleurs l'esprit d'une démarche comme la nôtre d'une manière éloquente dans *Paix et démocratie* :

[l]a confirmation de notre conjecture dépendra de si vous et moi, ici et maintenant, pouvons [en] accepter, après mûre réflexion, les principes (Rawls, 2006, p. 45).

La suite de cette thèse vise à étayer cette « conjecture » que nous proposons, en essayant de mettre en valeur sa fécondité théorique de même que ses possibles applications, mais sans pour autant prétendre à sa validité. Nous répondons ainsi, en partie du moins, au problème que représente le fait de « parler au nom des autres » en philosophie normative, car notre cadre épistémologique et méthodologique, qui cherche davantage à comprendre l'autre qu'à parler pour lui, est aussi une façon de répondre au problème posé par Alcoff.

Revenons maintenant à cette thèse centrale que nous avons avancée un peu plus tôt dans ce chapitre, c'est-à-dire celle voyant une compatibilité entre la souveraineté-possession et la souveraineté-protection. La souveraineté-possession renvoie à la conception classique de la souveraineté politique et du rapport au territoire. Elle suppose que le rapport au territoire se structure autour de la notion de *propriété*, de telle sorte qu'une nation est dite souveraine de son territoire *si et seulement si* elle est légalement *propriétaire* de son territoire. La souveraineté-protection serait quant à elle une conception de la souveraineté politique inspirée du paradigme relationnel, à l'œuvre notamment dans la sémantique de la localité telle que formulée par Burkhart. Elle impliquerait, selon notre interprétation, qu'une nation soit souveraine sur le plan politique et territorial *si et seulement si* celle-ci est en mesure d'agir collectivement, sans subir d'ingérence externe, pour *protéger* son territoire et pour honorer ses différentes relations avec les individus humains et non humains¹⁶². Nous croyons que ces deux conceptions de la souveraineté sont compatibles (en ce qu'elles peuvent très bien s'appliquer de manière concomitante dans le contexte québécois), car elles se situent à deux niveaux d'abstraction distincts. La souveraineté-possession est pensée dans un cadre legaliste et s'articule autour d'une conception abstraite de la nation et du territoire. La souveraineté-protection est une conception pragmatique et définit la nation par son rapport vécu et concret à un territoire donné. Ces deux formes de souveraineté ne seraient pas

¹⁶² L'approche que nous préconisons dans cette thèse n'est pas sans rappeler l'idée d'intendance de territoires traditionnels, justement comprise comme l'exercice de la « responsabilité de prendre soin [d'un] territoire » en ayant un plus grand contrôle sur la gestion des ressources fauniques et forestières notamment. Ceci a d'ailleurs été revendiqué récemment, entre autres, par trois Premières Nations de la Colombie-Britannique (c'est-à-dire les nations Huu-ay-aht, Ditidaht et Pacheedaht de l'île de Vancouver) au printemps 2021 (Xenos, 2021).

subordonnées l'une à l'autre, mais sont plutôt appelées à se contraindre mutuellement. Nous allons définir davantage ces deux notions dans la suite du texte. Le cinquième et dernier chapitre de cette thèse vise en effet à suggérer des formes opérationnelles que pourraient prendre ces deux formes de souveraineté, de même que la manière dont nous entrevoyons concrètement leur compatibilité.

4.3.2 Possibilités dans le cadre constitutionnel canadien

La dernière question au menu de ce quatrième chapitre est celle de l'horizon d'opérationnalisation que nous allons emprunter pour appliquer notre modèle au cinquième chapitre. Avant d'aller plus loin sur ce point, il y a probablement lieu de faire un pas en arrière et de présenter de manière plus schématique le principe d'inspiration rawlsienne qui caractérise l'interprétation des fondements normatifs de l'interculturalisme que nous proposons dans cette thèse. Il s'agit du principe normatif auquel correspond l'idée de reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble, et qui implique une quête d'équilibre entre les droits collectifs et les droits individuels. À celui-ci s'ajoute la posture méthodologique qui structure plus généralement notre démarche dans cette thèse et qui suppose, entre autres, que le dialogue interculturel requiert une renégociation et une réinterprétation des conventions de la délibération démocratique et de certaines notions fondamentales en philosophie politique. À partir de cette perspective, nous sommes parvenus, au fil de ce chapitre, à certaines prescriptions particulières, adaptées au contexte sociopolitique québécois.

- Comme le sujet des droits collectifs, selon notre perspective rawlsienne, est le peuple défini de manière strictement politique, l'objet des droits collectifs se trouve à être les institutions politiques, sociales et économiques de base d'un peuple. Dans le cas de la société, nous nous sommes intéressés, de manière générale, au droit à l'autodétermination des nations autochtones et de la nation québécoise, que nous avons abordé, de manière plus précise, sous l'angle du droit à l'autogouvernement, des droits linguistiques et de la souveraineté territoriale¹⁶³.
- L'idée de reconnaissance réciproque des groupes suppose que la détermination des droits collectifs, pour des nations qui partagent un même territoire, se fasse par le biais de traités de « nation à nation ».
- Les droits linguistiques, conçus et appliqués en tant que droits collectifs (comme c'est le cas des politiques de bilinguisme ou de plurilinguisme institutionnel), doivent pouvoir être négociés dans le cadre de ces traités.
- Le droit à l'autogouvernement suppose qu'un peuple puisse se doter de ses propres institutions, et d'en établir le fonctionnement sans subir d'ingérence, à condition, toutefois, de protéger aussi les droits des individus, ce qui inclut, cela va sans dire, les droits des minorités ethnoculturelles. Ceci prend la forme d'une quête d'équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs, en ce que l'interculturalisme requiert de n'accorder de primauté à aucun des deux registres de droits, et ce, malgré les défis que représente l'opérationnalisation de cette quête d'équilibre.

¹⁶³ À noter qu'il y a sans doute d'autres dimensions du droit à l'autodétermination que nous n'avons pas spécifiquement abordées dans le cadre de cette thèse, et que serait potentiellement aussi en mesure d'aménager une approche interculturelle.

- Une conception proprement interculturelle de la souveraineté territoriale doit chercher à rendre compatibles les conceptions de la souveraineté des différents groupes qui partagent un même territoire. À partir d’une réinterprétation de la conception occidentale de la notion de souveraineté, nous en avons notamment proposé deux conceptions distinctes, et potentiellement compatibles, que sont la souveraineté-possession et la souveraineté-protection.

L’interculturalisme, ainsi défini et appliqué au cas québécois, espère répondre à ce que Bouchard (2019b, p. 307-309) considère comme « l’un des grands travaux à réaliser pour consolider le fondement social et symbolique du Québec », c’est-à-dire celui de « [r]assembler la majorité francophone et les minorités ethnoculturelles au sein d’un modèle d’intégration qui fasse également une place équitable aux Autochtones », en conjuguant nationalisme, libéralisme et républicanisme.

Il convient maintenant de poursuivre notre démarche d’application en voyant comment il serait possible de mettre en œuvre ces prescriptions dans le contexte canadien. Conformément au contextualisme méthodologique auquel nous souscrivons dans cette thèse, cette démarche d’application suppose forcément une certaine révision, ou plutôt une adaptation, de ce modèle à la lumière des déterminants sociaux et politiques avec lesquels nous devons empiriquement composer.

À cet égard, force est d’emblée de constater que l’interculturalisme, tel que nous le concevons, est un modèle dont le champ d’application pourrait remettre complètement en question certains des principes du cadre constitutionnel canadien. Nous avons, à ce sujet, préalablement montré en quoi les fondements libéraux individualistes de la Constitution

canadienne comportaient des angles morts, et ce, particulièrement en ce qui concerne la reconnaissance des droits collectifs des nations autochtones et de la nation québécoise. Nous ne pensons toutefois pas qu'il est réaliste de penser l'opérationnalisation de l'interculturalisme comme impliquant à tout prix une refonte totale des principes du constitutionnalisme canadien. Les prochains paragraphes visent donc, en premier lieu, à décrire les raisons pour lesquelles nous avons décidé de mettre de côté cette avenue dans notre définition de l'interculturalisme. S'ensuit, en second lieu, une présentation des ouvertures dans le cadre institutionnel canadien que nous entendons plutôt exploiter pour mettre en place une forme interne d'autodétermination.

(1) De l'improbable reprise du dialogue constitutionnel

Quelles sont les raisons qui nous permettent de dire que l'idée d'une réforme du cadre constitutionnel ne remplit pas le critère de *faisabilité* et, conséquemment, que cette avenue prescriptive peut être évacuée de notre conception de l'interculturalisme ? Nous nous appuyons essentiellement, pour tirer cette conclusion, sur la réception qu'a eue le document *Être Québécois, notre façon d'être Canadiens : politique d'affirmation du Québec et des relations canadiennes* déposé par le gouvernement libéral de Philippe Couillard (Gouvernement du Québec, 2017), de même que sur l'analyse qu'en a faite Iacovino (2020).

L'accueil froid et catégorique qui a été réservé au document rédigé par le gouvernement Couillard, notamment dans la réponse expéditive et pour le moins laconique du premier ministre Justin Trudeau, témoigne du « peu d'appétit à rouvrir la Constitution au Canada », comme le souligne avec raison Iacovino (2020, 329, notre

traduction). Pourtant, l'objectif du Parti libéral du Québec en 2017 était excessivement modeste. À l'occasion du 150^e anniversaire de la Confédération, cette initiative visait à « réengager un dialogue significatif » (Gouvernement du Québec, 2017, p. 4), et ce, en répondant plus précisément à deux écueils du cadre constitutionnel canadien. D'un côté, relancer la discussion constitutionnelle permettrait de mettre fin à la « persistance du discours du Québec en ce qui a trait à sa non adhésion à la loi Constitutionnelle de 1982 » (*Ibid.*, p. 34). Le document revient à ce sujet sur les demandes faites par le Québec au moment du rapatriement de la Constitution (*Ibid.*, p. 31), puis sur celles formulées dans un colloque en 1986 par le ministre délégué aux Affaires intergouvernementales canadiennes Gil Rémillard (*Ibid.*, p. 35) — ces dernières correspondant aux dispositions revendiquées par le Québec au moment de la négociation de l'accord du lac Meech — pour mettre ensuite en évidence le chemin parcouru depuis, mais surtout pour souligner que certaines de ces revendications n'ont jamais été prises en charge par le gouvernement fédéral. Ce document dresse notamment un bilan des avancées — en donnant notamment l'exemple de l'accord Gagnon-Tremblay-McDougall de 1991 en matière d'immigration —, mais en vient à la conclusion que ces gains obtenus par le Québec n'ont toutefois pas d'« assise [...] solide dans le tissu constitutionnel » (*Ibid.*, p. 49). De l'autre côté, un tel « dialogue significatif » serait aussi l'occasion, pour les Québécois, de moderniser l'idée de la nation québécoise et sa place dans le fédéralisme canadien. Dans le document du gouvernement Couillard, une telle entreprise de modernisation de la conception de la nation québécoise accorderait une place prépondérante aux onze nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec (*Ibid.*, p. 97-99), en proposant notamment

l'idée de « respect réciproque » (*Ibid.*, p. 59) et celle de relation de « nation à nation » (*Ibid.*, p. 61).

Si ce document est pertinent pour notre analyse, c'est qu'il nous permet de prendre le pouls actuel du climat politique canadien et québécois. Cet épisode récent nous permet en ce sens de faire plus précisément deux constats. Le premier constat, nous l'avons déjà évoqué, est que le gouvernement fédéral, et du même coup le reste du Canada, affiche très peu d'intérêt pour une reprise du dialogue constitutionnel, même lorsque motivée par des demandes très modestes – et essentiellement symboliques d'ailleurs — comme c'était le cas de celles du gouvernement de Couillard en 2017. C'est principalement sur cette base que nous jugeons qu'il y a lieu de ne pas miser sur une refonte du cadre constitutionnel canadien pour opérationnaliser l'interculturalisme¹⁶⁴. En d'autres mots, une conception opérationnelle de l'interculturalisme doit être en mesure d'ouvrir un horizon normatif compatible avec le cadre constitutionnel pour remplir l'exigence de *faisabilité*. Le second constat que nous permet de faire le texte *Être Québécois, notre façon d'être Canadiens : politique d'affirmation du Québec et des relations canadiennes* concerne l'essence même de notre démarche dans cette thèse doctorale, c'est-à-dire la définition de l'interculturalisme et des relations entre la nation québécoise et les nations autochtones. D'abord, bien que les nations autochtones occupent une place importante du document de 2017, celui-ci n'offre aucune piste concrète de solution pour mettre en place l'idée de « reconnaissance mutuelle » qu'il promeut (*Ibid.*, p. 151). Le traitement de la question des nations autochtones se limite à des idées fort abstraites. À cet égard, force

¹⁶⁴ Les choses ont peut-être changé compte tenu de l'ouverture créée par l'article 159 du projet de loi n°96, mais il est encore trop tôt pour le savoir.

est de constater que ce flou dans la vision du gouvernement Couillard ne fait pas exception dans le paysage politique du Québec. Il n'y a pas, à ce jour, de véritable vision d'avenir pour le Québec qui prenne sérieusement en considération les implications d'une « reconnaissance mutuelle » entre la nation québécoise et les nations autochtones. Ensuite, quant à l'interculturalisme (que le document de 2017 définit comme « une approche unique du vivre-ensemble » découlant de la « longue histoire d'accueil de la diversité au sein de la Nation québécoise »), il n'est que sommairement présenté comme un modèle visant l'« équilibre entre, d'une part, l'ouverture à la diversité et, d'autre part, la continuité et la vitalité du caractère distinct et francophone du Québec » (*Ibid.*, p. 70). En somme, l'initiative du gouvernement Couillard illustre bien la pertinence de notre démarche dans cette thèse, en ce qu'elle rappelle à la fois l'importance que revêtent à la fois les nations autochtones et l'interculturalisme dans l'avenir politique du Québec, tout en trahissant, du même coup, le flou qui subsiste quant à ces deux thèmes. Nous montrons, dans cette thèse, qu'il est non seulement possible de mieux définir ces deux objectifs, mais aussi d'en montrer la profonde intrication. C'est par un interculturalisme élargi, et reposant sur les principes que nous avons clairement précisés, qu'il sera possible, pour le Québec, de penser les modalités du « respect réciproque » entre la nation québécoise, les nations autochtones et les minorités issues de l'immigration.

(2) Entre constitutionnalité de jure et constitutionnalisation de facto

Face à l'improbabilité que le dialogue constitutionnel soit repris au Canada à court ou moyen terme, il est peu probable que les prérogatives revendiquées par la nation québécoise et les nations autochtones soient inscrites officiellement dans l'ordre constitutionnel. Cela ne veut toutefois pas dire qu'il nous faille abandonner pour autant

complètement l'espoir que certains nouveaux droits collectifs fassent l'objet d'une protection constitutionnelle. Certaines dispositions de la loi constitutionnelle de 1982 permettent de constitutionnaliser des prérogatives accordées aux minorités nationales, sans passer par une renégociation de la constitution elle-même. Nous pensons que cette forme de constitutionnalisation est une voie féconde nous permettant d'asseoir aussi solidement que possible l'autodétermination interne des nations qui nous intéressent.

En quoi consiste exactement la forme de constitutionnalisation alternative à laquelle nous faisons ici référence ? Pour l'illustrer, il y a probablement lieu de présenter d'entrée de jeu la situation unique du Nunavut au Canada. La création du Nunavut en 1999 est le fruit d'une séparation des Territoires du Nord-Ouest, via l'adoption de la *Loi sur le Nunavut*¹⁶⁵ par le parlement fédéral. Or, et comme le rappellent Robinson et Power (2013), la loi fédérale de 1999 visait ultimement à mettre en œuvre l'*Accord entre les Inuit du Nunavut et Sa Majesté la Reine du chef du Canada* (ci-après l'*Accord*). Ce qui est intéressant ici est que les compétences du Nunavut ont conséquemment un statut hybride, tantôt relevant du gouvernement fédéral et tantôt protégées par la Constitution canadienne. À première vue, le champ de compétence du Nunavut est en effet dépendant du parlement fédéral :

[u]n territoire ressemble à une municipalité parce que, tout comme elle, il est une créature de législation déléguée. On dit de la législature du Nunavut qu'elle adopte des « lois », et on l'assimile couramment à une province, car le parlement lui a délégué certains pouvoirs analogues à ceux d'une province (Robinson et Power, 2013, p. 536).

¹⁶⁵ Loi sur le Nunavut (1993), L.C., ch. 28.

Selon cette première lecture, les prérogatives du Nunavut seraient assujetties au bon vouloir du parlement fédéral : il s'agit en effet d'une « législation déléguée ». Cela étant dit, Robinson et Power font remarquer que la source réelle des pouvoirs du Nunavut est moins la *Loi sur le Nunavut* que l'*Accord* que la loi de 1999 met en œuvre (*Ibid.*, p. 544). Or, l'*Accord* est « un accord sur des revendications territoriales au sens de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 »¹⁶⁶. Ce faisant, il y aurait des raisons de croire que l'article 35 « constitutionnalise l'autonomie du Nunavut » (*Ibid.*, p. 546). En d'autres mots, et selon cette avenue d'interprétation, le Nunavut aurait un statut hybride dans l'ordre constitutionnel canadien : *constitutionnalisé*, mais sans correspondre à un ordre de gouvernement prévu officiellement dans l'ordre constitutionnel de 1982. Les véritables tenants et aboutissants réels de ce statut hybride restent toutefois encore à être précisés par les tribunaux. La véritable portée du champ de compétence du Nunavut sera peut-être clarifiée si certaines prérogatives de la LPLI étaient contestées et si l'une de ces causes aboutissait en Cour suprême – ce qui est fort probable puisqu'elle est plus robuste, à certains égards, que la Charte québécoise de la langue française. Pour caractériser le caractère hybride du statut constitutionnel du Nunavut, il est pertinent de reprendre une distinction opérée par Seymour (2011, p. 306) entre l'autodétermination interne *de jure* (c'est-à-dire inscrite explicitement dans l'ordre constitutionnel) et l'autodétermination interne *de facto*, mais en l'adaptant à cette stratégie alternative de constitutionnalisation. Suivant notre approche, il y aurait des dispositions, n'ayant pas été inscrites *de jure* dans l'ordre constitutionnel, mais jouissant *de facto* d'une protection constitutionnelle par le biais de l'article 35(1) de la Constitution canadienne.

¹⁶⁶ Comme spécifié dans loi qui ratifie l'*Accord* ; voir Loi concernant l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut (1993), L.C., ch. 29.

La constitutionnalisation *de facto* ainsi comprise est une stratégie hautement pertinente dans un contexte sociopolitique réfractaire à toute discussion de nature constitutionnelle. Elle permet de court-circuiter la propension actuelle à l'inertie constitutionnelle au Canada. Elle est ainsi appelée à jouer un rôle important dans notre opérationnalisation de l'interculturalisme, qui vise, rappelons-le, à pallier notamment le déficit en matière d'autodétermination induit par la Loi constitutionnelle de 1982. Le spécialiste des relations intergouvernementales canadiennes Christopher Alcantara (2017) souligne toutefois l'incomplétude de la compréhension qu'ont actuellement les juristes des modalités d'application des traités modernes négociés en vertu de l'article 35(1). Le principal défi que posent ces accords est que le système fédéral canadien ne conçoit pas les gouvernements autochtones comme des unités constitutionnelles, mais que la Constitution accorde, en même temps, un statut constitutionnel aux accords tripartites négociés entre le gouvernement fédéral, des gouvernements provinciaux et des nations autochtones. À ce casse-tête constitutionnel s'ajoute l'évolution accélérée du contexte politique et légal canadien en la matière, depuis l'arrivée au pouvoir du gouvernement libéral de Justin Trudeau en 2015, comme le note le juriste David V. Wright (2020, p. 286). Dans une de ses plus récentes décisions en la matière, c'est-à-dire l'arrêt *First Nation of Nacho Nyak Dun c. Yukon* rendu en 2017, la Cour suprême a même reconnu ses propres limites en ce qui a trait à la mise en œuvre des traités modernes :

[e]n réglant les différends que font naître les traités modernes, les tribunaux doivent généralement laisser aux parties la possibilité de gérer ensemble et de concilier leurs différences. [...] Il n'appartient pas aux tribunaux de surveiller étroitement la conduite des parties à chaque étape de leur relation établie par traité. Cette approche reconnaît la

nature *sui generis* des traités modernes qui, comme ceux en l'espèce, peuvent énoncer en des termes précis une relation de gouvernance axée sur la collaboration¹⁶⁷.

Il est clair dans ce jugement que les traités modernes poussent le cadre constitutionnel actuel à ses limites. Il s'agit conséquemment d'un levier de prédilection pour redessiner les modalités du fédéralisme canadien, dans un contexte où la Constitution canadienne est vue comme une boîte de Pandore à ne surtout pas ouvrir par le politique. Dans le prochain chapitre de cette thèse doctorale, nous allons, entre autres, avoir recours aux traités modernes pour penser la mise en œuvre de certains principes de l'interculturalisme tel que nous l'avons défini. Nous misons sur le flou juridique qui entoure actuellement leur application pour entrevoir des avenues qui ne sont pas *de jure* autorisées par l'ordre constitutionnel de 1982.

Cela étant dit, il faut rappeler que notre analyse des derniers paragraphes repose, en fin de compte, sur des hypothèses très générales quant au droit canadien. Nous n'avons malheureusement ni l'espace ni les ressources conceptuelles pour les justifier pleinement dans le cadre de cette thèse. Notre objectif ici n'est en ce sens aucunement de prétendre faire un travail d'interprétation qu'il revient ultimement aux constitutionnalistes d'effectuer. Ces considérations dépassent ainsi largement le propos de cette thèse. Ce qu'il nous est toutefois possible de faire, à la lumière de ces réflexions, est simplement de réaffirmer et de justifier la grande importance que nous accordons aux traités de « nation à nation » dans la suite de la thèse. Dans les premiers chapitres, nous en avons non seulement montré la saillance normative, mais nous en avons désormais aussi illustré la fécondité politique, légale et stratégique.

¹⁶⁷ First Nation of Nacho Nyak Dun c. Yukon, [2017] 2 R.C.S. 576, par. 33.

4.4 Conclusion partielle

L'interculturalisme est un produit à la fois de la trajectoire historique particulière du Québec au sein du Canada ainsi que d'une divergence avec le multiculturalisme canadien en matière de fondements normatifs. Même si le terme « interculturalisme » est souvent invoqué tant dans le débat public que dans les débats universitaires, nous avons aussi vu qu'il souffrait du flou conceptuel qui l'entoure encore à ce jour. Nous avons donc entrepris d'en clarifier et d'en justifier les principes que nous jugeons fondamentaux, notamment l'idée de reconnaissance réciproque (en tant que sources de réclamations morales valides), entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble ; le second, de nature méthodologique, est l'importance accordée au dialogue interculturel pour justifier les orientations. La prochaine étape de notre réflexion consiste à pousser un peu plus loin notre démarche d'opérationnalisation en s'intéressant non seulement à un cas empirique précis, celui de la protection de l'environnement, mais en cherchant surtout, suivant l'invitation lancée par John Borrows (2018, p. 49), à réconcilier les peuples avec le territoire qu'ils partagent afin de créer les conditions de possibilités d'une réconciliation entre les peuples eux-mêmes.

Chapitre 5 : Interculturalisme et protection du territoire

5.1 Préambule

Ce dernier chapitre est en quelque sorte à part des quatre autres. Nous allons partir d'un dossier précis, celui de la protection de l'environnement, pour montrer comment il est possible d'appliquer l'interculturalisme tel que nous l'avons défini. Cette démarche requiert une présentation plus fine du cadre réglementaire québécois et canadien. Conformément à notre méthode fondée sur la notion d'équilibre réfléchi, nous allons venir préciser et clarifier, par cette opération, certains principes normatifs que nous avons préalablement établis.

Même si les enjeux environnementaux peuvent sembler, à première vue du moins, éloignés des questions habituellement abordées sous l'angle de l'interculturalisme (qui a été initialement pensé comme un modèle de gestion de la diversité), la protection de l'environnement n'en demeure pas moins un thème tout indiqué pour tester notre version de l'interculturalisme. D'entrée de jeu faut-il rappeler que les questions environnementales sont criantes d'actualité dans le contexte de la crise climatique, ce qui en fait un des domaines des plus effervescents en droit constitutionnel. Il s'agit en effet de dossiers où s'opposent les champs de compétences du gouvernement fédéral et des provinces. Il s'agit aussi d'une catégorie d'enjeux qui touche au noyau dur du droit à l'autodétermination des nations autochtones. Or, nous allons voir que les pistes de réformes institutionnelles auxquelles nous pouvons parvenir avec le modèle interculturaliste, lorsqu'appliqué à des enjeux strictement culturels, s'avèrent aussi fécondes pour des enjeux liés à la protection de l'environnement. En fait, ceci ne devrait

pas nous étonner : l'intérêt croissant pour la notion de diversité bioculturelle dans les récents travaux, tant en anthropologie qu'en biologie de la conservation ou en écologie, témoigne d'une profonde intrication entre les questions liées à la diversité culturelle et d'autres types d'enjeux, notamment celui de la santé des écosystèmes. Pour la linguiste et anthropologue Luisa Maffi (2010, p. 9) notamment, si plusieurs études montrent une corrélation entre la biodiversité et la diversité culturelle, c'est en grande partie dû aux TEK et au rapport particulier au territoire qu'elles supposent. Les TEK sont une importante courroie de transmission entre la culture et la protection de l'environnement : c'est ce qui explique que les écosystèmes se fragilisent en même temps que les cultures.

Dans ce chapitre, nous n'allons pas défendre l'idée de diversité bioculturelle, pas plus que nous allons prendre position en faveur d'un mode de vie plutôt qu'un autre en vue de la protection de l'environnement. Si ces considérations sont intéressantes pour nous, c'est seulement parce qu'elles confirment d'emblée le lien qui existe entre culture et environnement. La protection des écosystèmes est d'ailleurs probablement un des thèmes sur lesquels peuvent se rejoindre des visions du monde en apparences complètement disjointes. Nous avons longuement traité de la forme que prenait cette préoccupation dans les écrits autochtones, mais il faut savoir qu'il s'agit aussi d'un élément central à la tradition, à la fois littéraire et philosophique, du *Nature Writing*¹⁶⁸ en Amérique du Nord. Pour l'essayiste et l'écrivain Edward Abbey, il serait même permis d'espérer que l'attachement au territoire soit une des voies possibles vers la compréhension mutuelle entre Autochtones et Allochtones :

¹⁶⁸ Celle-ci est inspirée des écrits de Henry David Thoreau. Un de ses représentants québécois notoires est Pierre Morency.

la nature sauvage n'est pas un luxe mais un besoin fondamental de l'esprit humain, aussi vital pour l'homme que l'eau et le bon pain. Une civilisation qui détruit le peu qu'il reste de sauvage, de vierge, d'originel, se coupe elle-même de ses origines et trahit le principe même de civilisation. [...] [Une telle civilisation] comprendra ce que les Indiens [...] voulaient dire [lorsqu'ils expriment] la nostalgie de leur terre (Abbey, 2018, p. 224-225).

Sans aller aussi loin qu'Abbey, nous considérons à tout le moins, dans le cadre de cette thèse, qu'il est possible de mieux protéger autant les cultures que l'environnement, et ce, par une réforme des institutions selon les principes de l'interculturalisme.

L'objectif de ce chapitre est ainsi de montrer comment l'interculturalisme peut nous aider à repenser les modalités du rapport au territoire, de manière à répondre autant à la fragilité nationale des peuples autochtones qu'à celle du peuple québécois au sein du Canada.

Ce chapitre se divise plus précisément en trois sections. La première porte sur le cadre réglementaire canadien et vise à montrer concrètement comment le débat entre interculturalisme et multiculturalisme est concerné par les enjeux environnementaux. La deuxième section dresse un bilan du régime québécois, grâce auquel nous formulons, dans la dernière section, des pistes de réformes. Les recommandations finales de ce chapitre prendront la forme d'un projet de Charte québécoise de l'environnement.

5.2 Le multiculturalisme, l'interculturalisme et l'environnement

Les enjeux environnementaux, de même que ceux liés à l'aménagement du territoire en général, soulèvent des questions fondamentales quant au fédéralisme canadien.

On considère généralement qu'il y a deux grandes visions en matière de fédéralisme au Canada, et le débat entre ces deux grandes visions du fédéralisme recoupe directement celui entre multiculturalisme et interculturalisme. D'une part, nous avons la tradition du fédéralisme territorial — que Gagnon (2011, p. 61) qualifie de fédéralisme « mononational » en ce qu'il suppose que « le pays [a] été construit sur la base d'une seule nation politique » — et qui vise l'uniformité dans la mise en place des politiques. Il y a aussi, d'autre part, l'approche du fédéralisme multinational qui considère, quant à lui, qu'une forme d'asymétrie dans l'application des politiques soit nécessaire pour prendre en compte la diversité nationale canadienne. Cette posture, qu'on qualifie parfois de fédéralisme asymétrique, se présente explicitement comme une solution de remplacement au fédéralisme territorial. Elle prend d'ailleurs plusieurs formes dans les écrits sur le fédéralisme, et elle recoupe du même coup certaines approches que nous avons préalablement présentées, notamment celle du fédéralisme par traités (qui rejoint aussi les idées de « fédéralisme pactiste » et de « fédéralisme plurinational ») (Gagnon, 2021, p. 35, 70-71, 94, 114).

Dans cette première section du cinquième chapitre, nous verrons que ce débat entourant les fondements du fédéralisme canadien recoupe en partie le débat entre interculturalisme et multiculturalisme. Plus précisément, nous allons montrer que le cadre réglementaire canadien en matière de protection de l'environnement affiche une parenté philosophique avec le multiculturalisme, en ce qu'il repose sur une conception moniste de la nation canadienne et sur une réticence à l'égard de la reconnaissance de véritables droits collectifs.

5.2.1 L'environnement, entre fédéralisme « mononational » et fédéralisme multinational

En ce qui concerne les différentes conceptions du fédéralisme canadien, les enjeux environnementaux rendent particulièrement manifeste la tension entre ces deux postures, car l'environnement est une compétence partagée au Canada. Cela est notamment dû au fait qu'il ne s'agit pas d'un champ de compétence qui avait été envisagé par la Loi constitutionnelle de 1867. Les différents ordres de gouvernement ont donc été appelés à intervenir en matière de protection de l'environnement « à partir de [leurs] compétences propres » (Robitaille, 2020, p. 476). En théorie, ce partage des compétences devrait viser — selon ce qui a été énoncé par la Cour suprême notamment — l'idéal du « fédéralisme coopératif », c'est-à-dire une quête d'équilibre entre l'autonomie locale et l'intérêt national (Robitaille, 2018). Dans le dossier de la protection de l'environnement, l'idée du « fédéralisme coopératif » rejoint, sur certains points, la tradition fédérale multinationale en ce qu'elle vise à protéger l'autorité des provinces sur les enjeux environnementaux qui les concernent et que le gouvernement fédéral ne pourrait pas outrepasser de manière unilatérale. Il ne faut toutefois pas confondre ces deux idées : l'idée d'un fédéralisme multinational se justifie par une préoccupation pour la diversité nationale, tandis que celle du « fédéralisme coopératif » est d'abord une manière d'entrevoir l'équilibre des compétences, entre le gouvernement fédéral et les gouvernements des provinces, dans les domaines où ces compétences sont partagées.

En pratique, comme le montre l'analyse du constitutionnaliste David Robitaille, la gestion des conflits entre les politiques fédérales et les politiques provinciales en matière

environnementale est loin de correspondre à l'idéal du « fédéralisme coopératif¹⁶⁹ » (sur ce thème, voir aussi Gauvin et Papillon, 2020). En fait, deux doctrines en droit canadien compromettent directement cet idéal : la doctrine de l'exclusivité des compétences, « consistant à rendre inapplicables les lois provinciales entravant [...] une compétence fédérale », et la doctrine de la prépondérance fédérale, « selon laquelle la loi fédérale prime en cas de conflit avec une loi provinciale » (Robitaille, 2018, p. 9-12). Même si la Cour suprême a reconnu, notamment dans l'arrêt *Banque canadienne de l'Ouest c. Alberta*¹⁷⁰, qu'il lui fallait user de prudence dans l'utilisation de ces doctrines, il n'en demeure pas moins qu'elles permettent de créer ce que Robitaille qualifie d'« enclaves constitutionnelles ». Il y a « enclave constitutionnelle » lorsqu'il devient possible, pour le gouvernement fédéral, de faire fi du « rôle légitime et important de chaque palier de gouvernance » dans un champ de compétence qui devrait, en principe, être géré de façon coopérative entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux (*Ibid.*).

Cette tendance au fédéralisme « mononational » en matière environnementale est particulièrement évidente dans l'arrêt *Québec (PG) c. IMTT-Québec Inc.*¹⁷¹ rendu en 2016. Dans cette affaire, toujours selon l'analyse de Robitaille, la Cour supérieure du Québec aurait rendu caduque la Loi sur la qualité de l'environnement¹⁷² (une loi provinciale) et, du même coup, « [aurait] aussi eu pour effet [...] de reconnaître au Parlement le pouvoir unilatéral d'écarter l'opérabilité des lois provinciales » (*Ibid.*, p. 13).

¹⁶⁹ Sur les modalités du « fédéralisme coopératif », voir notamment les travaux de la constitutionnaliste Noura Karazivan (2020).

¹⁷⁰ *Banque canadienne de l'Ouest c. Alberta*, [2007] 2 RCS 3.

¹⁷¹ *Québec (PG) c. IMTT-Québec Inc.*, [2016] QCCS 4337.

¹⁷² Loi sur la qualité de l'environnement, RLRQ c Q-2.

Cet arrêt induit, ainsi, une « enclave constitutionnelle » au sens où l'entend Robitaille, car elle vient cristalliser l'exclusivité de la compétence fédérale en matière de transport et de navigation, même s'il s'agit d'un cas ayant des implications environnementales, et pour lesquelles le gouvernement provincial avait adopté une législation.

Les différences d'interprétations du fédéralisme sont au cœur de la tension entre multiculturalisme et interculturalisme. Comme le montre bien Gagnon (2011, p. 64-65), les principes d'un fédéralisme « mononational » s'inscrivent en continuité avec l'« horizon moral [...] individualisant » de Pierre E. Trudeau qui s'oppose aux fondements collectivistes du fédéralisme multinational (les fondements de la forme multinationale de fédéralisme sont collectivistes au sens où ils visent le respect des particularités des minorités nationales au Canada). En d'autres mots, les différentes interprétations du fédéralisme forment deux horizons moraux distincts, l'un strictement individualiste et l'autre qui compose avec le collectivisme moral. Il y a donc une parenté normative et conceptuelle, d'une part, entre le multiculturalisme et le fédéralisme « mononational », et, d'autre part, entre l'interculturalisme et le fédéralisme multinational. C'est pour cette raison que nous considérons que les enjeux liés à la gestion du partage de compétence en matière environnementale rejoignent les questions que nous permet d'aborder l'heuristique que nous avons développée dans cette thèse. Il se trouve en effet que l'« architecture constitutionnelle du Canada », selon Iacovino (2020, p. 208), est de plus en plus « fondée sur des principes abstraits, universels et monistes ». À l'inverse, les principes de l'interculturalisme, tels que nous les avons énoncés, vont dans le sens d'un fédéralisme multinational qui voit d'un mauvais œil le renforcement progressif de la primauté des prérogatives du gouvernement fédéral, qui plus est pour des

enjeux aussi fondamentaux que ceux concernant l'environnement et l'aménagement du territoire.

L'inclination en faveur d'une conception moniste de la nation canadienne est notamment à l'œuvre dans la doctrine dite de l'intérêt national, voulant que le gouvernement fédéral puisse intervenir dans les champs de compétence des provinces « lorsqu'une matière dépasse des préoccupations purement locales » (Robitaille, 2020, p. 481). La doctrine de l'« intérêt national » en droit constitutionnel (telle que définie en 2021 par la Cour suprême¹⁷³) « est une théorie du droit constitutionnel canadien bien établie mais rarement appliquée, qui puise sa source dans l'alinéa introductif de l'art. 91 de la Constitution, lequel habilite le Parlement à faire des lois pour la paix, l'ordre et le bon gouvernement du Canada, relativement à toutes les matières ne tombant pas dans les catégories de sujets exclusivement assignés aux législatures des provinces ». Ceci inclut les dossiers touchant à la protection de l'environnement. Cette doctrine a été invoquée récemment par le gouvernement de Justin Trudeau dans le dossier de la tarification pancanadienne du carbone¹⁷⁴ (cette fois-ci, toutefois, non pas seulement à l'encontre de la volonté de l'Assemblée nationale au Québec, mais aussi contre le gré des gouvernements provinciaux de la Colombie-Britannique, de la Saskatchewan, du Manitoba, de l'Ontario et du Nouveau-Brunswick¹⁷⁵).

¹⁷³ Renvoi relatif à la Loi sur la tarification de la pollution causée par les gaz à effet de serre, [2021] CSC 11.

¹⁷⁴ Nous faisons ici référence à la loi fédérale suivante : Loi sur la tarification de la pollution causée par les gaz à effets de serre, L.C. 2018, ch. 12, art. 186.

¹⁷⁵ La constitutionnalité de cette loi a d'ailleurs été confirmée en mars 2021 par la Cour suprême ; voir à nouveau le *Renvoi relatif à la Loi sur la tarification de la pollution causée par les gaz à effet de serre*.

L'épisode de la tarification pancanadienne du carbone illustre bien à quel point les dossiers environnementaux sont complexes, et qu'ils requièrent de redoubler de prudence, et de nuances, car il s'agit d'enjeux — le cas des émissions de gaz à effet de serre en est un cas paradigmatique — qui engagent en effet le pays en entier, et pas seulement les communautés de manière isolées. Il n'est en ce sens pas étonnant de voir s'imposer l'idée d'un intérêt national en la matière, ainsi qu'une remise en question dans certains cas du principe de subsidiarité, c'est-à-dire le principe « selon lequel il importe de reconnaître des pouvoirs réels aux gouvernements locaux, près des citoyens » (Robitaille, 2018, p. 14). Les intérêts économiques propres à chacune des communautés locales se trouvent à être parfois en opposition complète avec les exigences globales qui découlent de la crise environnementale que traverse l'humanité, et par conséquent le Canada, en ce moment. Il y a donc lieu de reconnaître le bien-fondé d'une certaine conception de l'intérêt national. D'ailleurs, selon les juristes Nathalie Chalifour et David Robitaille (2021), la Cour suprême est demeurée très prudente dans son recours à la doctrine de l'intérêt national dans son renvoi portant sur le cas de la tarification du carbone, en ce qu'elle protège adéquatement l'autonomie provinciale.

Soyons clairs : une conception radicalement décentralisée du fédéralisme — qui impliquerait, par exemple, que les initiatives pancanadiennes en matière environnementale soient systématiquement bloquées par des gouvernements provinciaux — n'a pas lieu d'être. Notre version de l'interculturalisme ne souscrit pas à une telle version du fédéralisme. Tout ce qu'on peut souhaiter, selon la perspective de l'interculturalisme, est de maintenir une forme de fédéralisme qui soit véritablement coopérative, et non strictement exécutive.

Une approche coopérative en matière de fédéralisme, comme celle à l'œuvre dans le renvoi de la Cour suprême de mars 2021, permet, certes, de mettre en équilibre les intérêts des différents paliers de gouvernement, mais elle comporte aussi, à nos yeux, des vertus qui vont au-delà du simple respect du partage des compétences. Nous avons donné, dans les derniers paragraphes, deux exemples d'ingérence fédérale en matière environnementale dont les conséquences et les motivations divergent diamétralement. Dans le cas *Québec c. IMTT*, la préséance accordée au gouvernement fédéral sur le gouvernement provincial a eu pour effet de court-circuiter la législation québécoise — plus exigeante en matière environnementale — que la législation canadienne. Il s'agit d'une décision critiquée des experts en conservation et en gestion de l'environnement. Dans le cas de la tarification pancanadienne sur le carbone, le portrait est différent, car le programme fédéral est plus exigeant que celui des provinces qui s'y étaient opposées. Un constat s'impose d'emblée : si notre critère est de maximiser la protection de l'environnement, il n'y a pas lieu d'attribuer *a priori* une plus grande compétence en matière environnementale à l'un ou l'autre des paliers de gouvernement au Canada. Une tension saine entre les différents ordres de gouvernement, et qui ne soit surtout pas facilement contournable via une « sectorisation étanche des compétences » (*Ibid.*, p. 12), est à nos yeux une balance des pouvoirs que se doivent de cultiver les institutions canadiennes si elles veulent répondre adéquatement au défi que pose la crise environnementale actuelle.

5.2.2 La place des nations autochtones dans les relations intergouvernementales

Les principes de l'interculturalisme, incarnés ici par l'idée d'un fédéralisme multinational mais aussi, en partie, par celle du « fédéralisme coopératif », supposent aussi qu'il faille

inclure, de manière effective et non de façon strictement symbolique, les nations autochtones dans cette coopération entre les ordres de gouvernements au Canada – ce sur quoi insiste d’ailleurs Gagnon dans son analyse de l’intrication entre l’approche interculturelle et la tradition fédérale multinationale au Canada (Gagnon, 2011, p. 63). En d’autres mots, une conception interculturelle du fédéralisme multinational doit accorder un pouvoir réel aux nations autochtones.

Avant de proposer une définition plus précise de la forme que pourrait prendre, à nos yeux, ce pouvoir, il faut d’abord revenir sur le rôle qui est d’ores et déjà octroyé aux peuples autochtones en ce qui concerne l’environnement et la gestion du territoire. De prime abord, l’architecture fédérale du Canada semble de plus en plus sensible et attentive aux nations autochtones dans les dernières années, notamment portée par l’obligation de consultation reconnue par l’arrêt *Nation Haïda c. Colombie-Britannique*¹⁷⁶ rendu par la Cour suprême en 2004 (à ce sujet, voir, entre autres, Morin, 2017). Malgré cela, dans la pratique, comme en témoigne le traitement par le gouvernement fédéral des dossiers liés à l’exploitation des ressources naturelles et au transport par oléoducs, la conception moniste de l’intérêt national semble encore s’imposer.

Le cas le plus flagrant, même s’il est loin d’être le seul, est sans doute celui de la cause *Première nation crie Mikisew c. Canada*¹⁷⁷, pour laquelle la Cour suprême conclut

¹⁷⁶ Au paragraphe 41, notamment, on y rappelle que « le principe de l’honneur de la Couronne commande que celle-ci agisse de bonne foi et tienne une véritable consultation, qui soit appropriée eu égard aux circonstances » ; voir *Nation Haïda c. Colombie-Britannique* (Ministre des Forêts), [2004] 3 RCS 511.

¹⁷⁷ *Première nation crie Mikisew c. Canada* (Gouverneur général en conseil), [2018] 2 RCS 765 ; à ne pas confondre avec l’arrêt *Première nation crie Mikisew c. Canada* de 2005 (voir Bourgeois et Rodon, 2019, p. 64).

que l'obligation constitutionnelle de consulter les nations autochtones reconnue dans l'arrêt *Haïda* ne s'applique pas à l'élaboration des projets de loi¹⁷⁸ pour ne pas compromettre le principe de séparation des pouvoirs, et ce, même si un projet de loi modifiait substantiellement le régime canadien de protection environnementale (et conséquemment la gestion du territoire traditionnel des Mikisew). L'argument central des juges est qu'il faut protéger le principe de la souveraineté parlementaire, et qu'une obligation constitutionnelle de consulter les nations autochtones concernées par un projet de loi lors de son élaboration compromettrait l'exercice du pouvoir législatif. Même si on peut être en accord avec le raisonnement de la Cour suprême dans ce dossier en ce qui concerne l'importance du principe de la souveraineté parlementaire, il n'en demeure pas moins que celui-ci illustre bien l'impuissance juridique dans laquelle se trouvent les nations autochtones dans le fédéralisme canadien, et ce, peu importe s'il est interprété de manière davantage coopérative qu'exécutive, car les gouvernements des nations autochtones ne constituent pas un ordre de gouvernement reconnu par la Constitution. Pour reprendre la formule de Gauvin et Papillon (2020, p. 373-376), « les [relations intergouvernementales] au Canada demeurent un club exclusif », car même « si on assiste [...] depuis quelques années à une véritable explosion des relations bilatérales et trilatérales entre les gouvernements provinciaux (et territoriaux), le gouvernement fédéral et les différentes autorités autochtones », ceci « ne chang[e] pas en soi le statut des gouvernements autochtones au sein de l'ensemble fédéral canadien ». Ce faisant, le fédéralisme canadien, même s'il était pratiqué de façon maximalement coopérative, ne peut accorder qu'un rôle minimal aux nations autochtones dans les champs de

¹⁷⁸ « [A]utrement dit, à l'étape de la réflexion sur les orientations du processus législatifs », voir paragraphe 152.

compétences partagés¹⁷⁹, comme c'est le cas de l'environnement et de la gestion du territoire.

De plus, même lorsque l'obligation constitutionnelle de consultation s'applique, le pouvoir qu'ont les nations autochtones de s'opposer à un projet est limité, comme en témoigne bien la saga entourant le projet d'agrandissement du réseau pipelinier Trans Mountain. Initialement, la décision de la Cour d'appel fédérale en août 2011¹⁸⁰ a reconnu que le gouvernement canadien « ne s'est pas adéquatement acquitté de son obligation de consulter » les nations autochtones concernées avant d'approuver le projet en question :

les efforts déployés par le Canada étaient loin de répondre aux exigences fixées par la Cour suprême du Canada. Le Canada en effet a omis [...] d'engager un véritable dialogue et de se pencher sur les réelles préoccupations des demandeurs autochtones de manière à être en mesure de rechercher des mesures pour y répondre.

Cette décision a forcé le gouvernement de Justin Trudeau à entreprendre une nouvelle phase de consultation avec les demandeurs autochtones, au terme de laquelle le projet a été à nouveau approuvé. Or, les communautés de Coldwater, de Squamish, de Tsleil-Waututh et de Ts'elxwéyeqw de la Colombie-Britannique se sont à nouveau opposées à cette seconde approbation du projet Trans Mountain. Dans sa deuxième décision de février 2020¹⁸¹ dans ce dossier, la Cour d'appel fédérale a rejeté toutefois les demandes

¹⁷⁹ Cette remarque illustre bien les limites de la seule idée de « fédéralisme coopératif » lorsque vient le temps de répondre aux besoins des minorités nationales qui, contrairement au Québec, ne font pas partie du « club exclusif » des relations intergouvernementales du Canada.

¹⁸⁰ Tsleil-Waututh Nation c. Canada (Procureur général), [2018] CAF 153.

¹⁸¹ Première Nation Coldwater c. Canada (Procureur général), [2020] CAF 34.

des nations autochtones, puisqu'elle jugeait que l'obligation de consultation¹⁸² avait été adéquatement remplie par la Couronne.

En ce qui a trait à la législation fédérale en matière d'évaluation environnementale, il faut aussi souligner la très récente Loi sur l'évaluation d'impact¹⁸³ de 2019. Cette loi précise, dès son préambule, que le Canada vise à mettre en œuvre les principes de la *Déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones* (ci-après DNUDPA). En ce sens, comme précisé à l'article 6(1), cette loi prévoit le respect des principes de l'article 35(1) de la Constitution canadienne ; « la communication et la collaboration avec les peuples autochtones » ; et une prise en compte des TEK. Malgré les précisions qu'apporte cette loi, Papillon et Rodon (2020, p. 7) concluent que ce nouveau « processus fédéral d'évaluation des impacts ne permet pas de reconnaître l'autorité décisionnelle des peuples autochtones sur les projets ». Cette loi vient en ce sens uniformiser et encadrer les pratiques en matière d'évaluation d'impact, mais sans rompre

¹⁸² Cela dit, eu égard à l'obligation de consultation, il importe de souligner que l'arrêt Taku River, précisant la tendance jurisprudentielle empruntée en la matière par l'arrêt Haïda, insiste sur le fait qu'une véritable consultation « requiert dans tous les cas que la Couronne consulte véritablement et de bonne foi les Autochtones concernés et qu'elle soit disposée à modifier ses plans à la lumière des données recueillies au cours du processus » (par. 29) bien qu'« il [ne soit] pas essentiel que les parties parviennent à une entente » (par. 2) (à ce sujet, voir Loisel-Boudreau, 2012, p. 142-143). Pour Sébastien Grammond (2009, p. 948), il faut lire dans cette précision que l'obligation de consultation ne se réduit pas à un « processus de consultation visant l'ensemble de la population de manière indifférenciée », en ce qu'elle suppose une « attention particulière aux répercussions sur les Autochtones ». Grammond en conclut que la définition de l'obligation de consultation de l'arrêt Taku River suppose un rapport de « nation à nation ». Nous ne sommes toutefois pas aussi charitables que Grammond à l'égard de cette conception de la consultation qui, rappelons-le, ne contraint pas les parties à parvenir à une entente.

¹⁸³ Loi sur l'évaluation d'impact, S.C. 2019, c. 28, s. 1.

fondamentalement avec les principes qui avaient été établis par les tribunaux antérieurement.

En définitive, il s'avère que l'obligation constitutionnelle de consultation reconnue par l'arrêt *Haïda* n'accorde pas de véritable autorité politique aux nations autochtones. Au terme de ladite consultation, cet épisode montre que le gouvernement fédéral peut aller unilatéralement de l'avant avec un projet, et ce, même si les nations concernées s'y opposent.

Il faut toutefois souligner ici l'importante avancée que représente, à cet égard, l'arrêt *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*¹⁸⁴ de 2014, venu préciser l'obligation constitutionnelle de consulter de l'arrêt *Haïda*. En vertu de cette plus récente décision, le gouvernement aurait une obligation de chercher à obtenir le consentement des nations autochtones lorsqu'un projet concerne leur territoire traditionnel. Pour Leydet, entre autres, il s'agit d'un profond changement de paradigme en matière de relation avec les nations autochtones qui mérite d'être exploité (Leydet, 2019a, p. 382). Nous reviendrons plus tard sur l'analyse que fait Leydet de cette décision. Pour l'instant, nous allons surtout insister sur les points de continuité entre cet arrêt et ceux qui l'ont précédé en matière de consultation.

Il est précisé dans cet arrêt que la Couronne peut aller de l'avant avec un projet, sans le consentement des nations concernées, et ce, pourvu que le gouvernement puisse démontrer avoir fait un effort suffisant pour dialoguer avec les nations en question en plus d'être en mesure de justifier la violation du territoire sur la base d'un intérêt national

¹⁸⁴ *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, [2014] 2 RCS 256.

supérieur (Papillon et Rodon, 2017, p. 218). Le paragraphe 77 de l'arrêt énonce les conditions dans lesquelles cette « extension de l'obligation de consultation » peut être ignorée par le gouvernement (Papillon et Rodon, 2019, p. 6) : pour que le gouvernement « puisse passer outre aux volontés du groupe qui détient le titre ancestral au motif que l'atteinte sert l'intérêt général du public », il doit notamment montrer « qu'il s'est acquitté de son obligation procédurale de consultation et d'accommodement » et « que ses actes poursuivaient un objectif impérieux et réel ».

À la lumière de ces limites importantes apportées à la notion de consentement, il est difficile de ne pas donner raison aux penseurs de la résurgence, pour ne nommer qu'eux, qui critiquent les politiques de reconnaissance accordées par un État colonial aux peuples qu'il a colonisés sur la base de leur stérilité. En effet, si l'obligation de consulter les peuples autochtones a eu un rôle à jouer dans le dossier Trans Mountain par exemple, c'est surtout en tant qu'outil visant à susciter l'acceptation du projet par les communautés. Ceci confirme directement la thèse de Coulthard, selon laquelle les politiques de reconnaissance n'auraient pour effet que de provoquer une internalisation des structures coloniales auprès des individus dominés (Coulthard, 2014, p. 31-35). C'est essentiellement l'analyse que fait Simpson (2017a, p. 23-28) de l'idée de « consentement » telle qu'elle est définie notamment par l'arrêt *Tsilhqot'in* : elle considère cette notion comme une « ruse » en ce qu'il s'agit d'un « jeu de langage politique » et « d'un spectacle mené par l'État », car cette idée revient à exiger aux nations de « consentir à ce qu'on vole leur territoire », ce qui ne rompt aucunement avec la logique standard du colonialisme en matière d'appropriation territoriale. Papillon et Rodon semblent d'ailleurs s'accorder avec Simpson sur ce point :

[i]l s'agit toujours de « chercher » le consentement et non de l'obtenir. Le rôle des peuples autochtones, s'il est plus substantiel, demeure donc sujet au pouvoir plénier de la Couronne (Papillon et Rodon, 2019, p. 7).

Ainsi, la tendance empruntée par la jurisprudence canadienne, malgré le grand progrès qui a été récemment effectué par celle-ci, ne peut suffire pour réaliser une véritable souveraineté des nations autochtones. Nous l'avons déjà évoqué de manière plus abstraite, dans le deuxième chapitre de cette thèse, lorsqu'il était question des limites de l'horizon jurisprudentiel canadien. Pour les constitutionnalistes Walters (2016) et Webber (2016) notamment, l'ordre constitutionnel de 1982, en ayant comme prémisse la souveraineté de l'État canadien, ne pourra ainsi jamais complètement réaliser l'esprit de son article 35(1). C'est cet horizon jurisprudentiel que traduisent, entre autres, les arrêts *Tsileil-Waututh*, *Mikisew* et *Coldwater* : la reconnaissance des droits autochtones par les tribunaux est limitée par la souveraineté territoriale *de facto* de l'État canadien.

Suivant cette logique, et pour reprendre la distinction entre la souveraineté-possession et la souveraineté-protection introduite au quatrième chapitre de cette thèse, il ne fait aucun doute que les nations autochtones ne peuvent pas jouir de la souveraineté-possession en même temps que celle de l'État canadien. Rappelons d'ailleurs ici qu'un des objectifs de cette thèse est de montrer en quoi l'interculturalisme, en tant que cadre normatif, permet d'entrevoir des avenues de réformes que ne permet pas de justifier le multiculturalisme. Rappelons aussi que nous avons affaire à deux postures philosophiques distinctes au Canada : (a) la posture « mononationale », à la laquelle correspond la vision moniste de l'identité canadienne à l'œuvre dans le multiculturalisme et à laquelle correspond aussi le fédéralisme territorial ; et (b) la posture

« plurinationale », à laquelle correspondent l'idée d'un fédéralisme asymétrique et le modèle qu'est l'interculturalisme. De se demander si le cadre institutionnel canadien pourrait reconnaître la souveraineté-protection revient alors à se demander si le modèle que nous proposons peut permettre de véritables avancées en la matière. Or, à la lumière seulement des décisions que nous avons citées jusqu'à présent dans ce chapitre, il ne fait aucun doute que le modèle canadien ne peut assurer ni la souveraineté-possession ni la souveraineté-protection aux nations autochtones vivant sur son territoire. Selon la grille d'analyse que nous avons développée, la souveraineté-protection peut être comprise de la manière suivante : une nation est souveraine sur le plan politique et territorial *si et seulement si* celle-ci est en mesure d'agir collectivement, sans subir d'ingérence externe, pour *protéger* son territoire et d'honorer ses différentes relations avec les individus humains et non humains. Or, non seulement le fédéralisme canadien ne prévoit pas un ordre de gouvernement aux nations autochtones, sur lequel aurait pu reposer une souveraineté-possession, mais il s'agit aussi d'un cadre qui ne permet pas aux nations autochtones de protéger leur territoire. L'obligation de consultation introduite par l'arrêt Haïda ne s'applique pas au processus d'élaboration des lois — comme en témoigne l'arrêt Mikisew — et l'issue de la consultation ne contraint pas non plus le pouvoir exécutif lors de l'approbation de projets de développement qui concernent le territoire traditionnel de nations autochtones — tel qu'illustré par la décision de la Cour d'appel fédérale dans la cause Première Nation Coldwater c. Canada.

5.2.3 La Loi sur les espèces en péril au cœur des relations intergouvernementales

La Loi sur les espèces en péril¹⁸⁵ a été adoptée en 2002 par le gouvernement fédéral. Il s'agit d'une pièce maîtresse dans la stratégie canadienne en matière de protection du territoire. Lorsqu'une espèce est inscrite à la liste des espèces en péril, celle-ci bénéficie d'une protection particulière, et ce, principalement par le biais de trois agences fédérales : *Environnement et Changement Climatique Canada* ; *Pêches et Océans Canada* et *Parcs Canada*. Or, il se trouve qu'un des grands défis dans l'application de cette loi concerne la question des relations intergouvernementales, plusieurs aspects de sa configuration actuelle renforçant une conception exécutive — et, du même coup, mononationale — du fédéralisme canadien. Il s'agit aussi d'une législation ayant été critiquée pour ne pas pleinement reconnaître les TEK en plus de ne pas suffisamment collaborer avec les nations autochtones pour l'administration des programmes de protection des espèces en péril.

En principe, la Loi sur les espèces en péril ne concerne que les terres fédérales, mais elle prévoit aussi que le gouvernement fédéral peut (et doit) forcer, par décret, une province à prendre des mesures pour protéger une espèce, et ce, « [s]'il estime que le droit de la province ne protège pas efficacement l'espèce ou la résidence de ses individus, le ministre est tenu de recommander au gouverneur en conseil la prise du décret » (art. 34.3). Au Québec, le cas hautement médiatisé de la rainette faux-grillon de l'Ouest — espèce inscrite à la Liste fédérale — illustre bien les tenants et aboutissants de cette disposition prévue à la loi fédérale de 2002. Cet amphibien a notamment été au centre de

¹⁸⁵ Loi sur les espèces en péril (2002), L.C. 2002, ch. 29.

la cause *Centre québécois du droit de l'environnement c. Canada (Environnement)*¹⁸⁶. Dans sa décision de 2015 (confirmée en 2020 par la Cour suprême¹⁸⁷), la Cour fédérale a forcé la ministre de l'environnement fédérale, Catherine McKenna, à reconsidérer le dossier de la protection de la rainette faux-grillon au Québec. À la suite de cette décision, la ministre McKenna a adopté, en 2016, un décret d'urgence en vertu de l'article 34.3 de la Loi sur les espèces en péril. Il s'agissait du premier décret en terres privées en vertu de cette loi depuis son adoption. Bien que nous soyons parfaitement en accord avec les retombées qu'aura eues cette décision en matière de protection de la biodiversité au Québec, il n'en demeure pas moins que cette approche relève davantage d'une forme exécutive de fédéralisme, en matière de protection de l'environnement, que du modèle coopératif, car les agences chargées d'appliquer cette loi relèvent du gouvernement fédéral.

Par ailleurs, et comme nous l'avons vu au premier chapitre, cette loi prévoit aussi une reconnaissance officielle des TEK, via : (i) la mise en place du *Conseil autochtone national sur les espèces en péril* dont le mandat est de « conseiller le ministre » et de « fournir des recommandations » (art. 8.1) et (ii) une prise en considération des « connaissances traditionnelles autochtones » visant à « favorise[r] leur application sur une plus grande échelle », et ce, « avec l'accord des dépositaires de ces connaissances » (art. 10.2). Desbiens et Hirt (2012) soulignent d'emblée l'énorme biais que suppose le type d'inclusion des TEK que prévoit la loi de 2002 :

¹⁸⁶ *Centre québécois du droit de l'environnement c. Canada (Environnement)*, [2015] CF 773.

¹⁸⁷ Voir à cet effet la demande d'autorisation d'appel de l'arrêt de la Cour d'appel fédérale rejetée par la Cour suprême en date du 10 décembre 2020 dans le dossier *Groupe Maison Candiac inc. c. Procureur général du Canada, et al.* [Numéro de dossier : 39272].

[q]u'il s'agisse des mesures de développement durable, d'adaptation aux changements climatiques ou de conservation du territoire et des espèces, le savoir scientifique est souvent conçu comme un système de connaissances universel auquel les savoirs autochtones doivent être intégrés (Desbiens et Hirt, 2012, p. 36).

Nous avons là un exemple paradigmatique de l'asymétrie du fardeau de traduction que souligne Habermas dans sa critique de l'usage public de la raison, et que nous avons traité en profondeur dans le troisième chapitre. En outre, d'aucuns — notamment, mais pas seulement, les penseurs autochtones de l'école de la résurgence — pourraient considérer que la seule prise en considération des savoirs traditionnels autochtones dans l'élaboration des stratégies de protection des espèces sur la Liste fédérale revient, encore une fois, à une mesure purement symbolique et stérile. Nous considérons en effet que la seule considération des savoirs traditionnels, sans une véritable structure de cogestion, ne permet pas de réaliser une quelconque forme de souveraineté-protection pour les nations autochtones. En plus de cette primauté *de facto* accordée aux savoirs dits scientifiques sur les savoirs autochtones, les résultats de l'étude récemment menée par Hill et coll. révèlent que la participation des nations autochtones apparaissait encore rarement dans les documents administratifs liés à la Loi sur les espèces en péril (sur la période de 2006 à 2017). En guise d'exemple, dans 52 % des documents analysés, il n'y a absolument aucune mention de participation des nations autochtones (Hill, Schuster et Bennett, 2019, p. 224).

L'approche canadienne, dans le cas de la gestion des espèces menacées du moins, est loin d'être coopérative, que ce soit dans le cas des nations autochtones que dans celui du Québec. Ceci n'enlève rien aux vertus des législations comme celle de la Loi sur les

espèces en péril. Encore une fois, notre objectif n'est pas de diaboliser les politiques fédérales en la matière, mais seulement de mettre en lumière la conception du fédéralisme qui les sous-tend. Le paradigme canadien en matière de politiques environnementales s'appuie sur une conception mononationale du fédéralisme, qui laisse peu de place aux minorités nationales. Nous avons, de plus, montré que cette conception du fédéralisme fonctionne sur la base d'une conception moniste de la nation canadienne, héritée de la vision Trudeau (et ayant donc des fondements normatifs proches de ceux du multiculturalisme). L'heuristique que nous avons développée dans cette thèse nous permettra, dans la suite de ce chapitre, d'entrevoir des pistes de réformes.

L'interculturalisme est en effet un cadre normatif qui repose sur une conception pluraliste de l'identité canadienne, et qui accorde une valeur normative aux différents groupes qui la composent, valeur qui ne repose pas, en dernière instance, sur un fondement individualiste. Il s'agit donc d'une théorie qui admet des droits proprement collectifs. Elle met en ce sens à l'avant-scène le droit à l'autodétermination des peuples. Dans le cas de la gestion du territoire et de la protection de l'environnement, ce droit à l'autodétermination s'articule surtout autour de la souveraineté territoriale des nations autochtones et de la nation québécoise. Nous avons distingué deux versions de cette idée de souveraineté territoriale — comprise comme souveraineté-possession ou alors comme souveraineté-protection — et nous avons avancé que l'interculturalisme pourrait s'opérationnaliser en rendant compatibles la souveraineté-protection des nations autochtones avec la souveraineté-possession de la nation québécoise.

Dans l'ordre constitutionnel et législatif canadien actuel, aucune de ces deux formes de souveraineté territoriale n'existe pour les nations autochtones. D'une part,

même si la protection de l'environnement est une compétence partagée, l'évolution de la jurisprudence est venue cristalliser une primauté accordée au gouvernement fédéral sur les gouvernements des provinces, sur la base de la doctrine de l'intérêt national notamment. D'autre part, l'obligation de consultation des nations autochtones est limitée en ce qu'elle « ne contraint pas les parties à s'engager dans une entente formelle » (Desbiens et Hirt, 2012, p. 35). La prise en considération des TEK dans la Loi sur les espèces en péril est aussi sous-utilisée, en plus d'être ultimement subordonnée aux savoirs dits scientifiques. Il n'y a donc pas de véritable politique de cogestion du territoire qui permettrait de réaliser une souveraineté-protection pour les nations autochtones à l'échelle fédérale.

Dans cette section, nous avons montré que le régime canadien de protection de l'environnement reposait sur des fondements philosophiques semblables à ceux du multiculturalisme. L'idéal du « fédéralisme coopératif » se heurte en effet à la conception moniste de la nation canadienne et à la réticence à l'égard des droits collectifs. Nous retrouvons là les mêmes points de tension que ceux qui opposent l'interculturalisme et le multiculturalisme.

Il y a maintenant lieu de se tourner vers le cas du Québec pour ultimement voir en quoi une approche québécoise, structurée par le cadre normatif de l'interculturalisme tel que nous l'avons défini, permet d'entrevoir et de justifier des pistes de réformes menant à une plus grande souveraineté territoriale, tant pour la nation québécoise que pour les nations autochtones.

5.3 Les limites de l'approche québécoise actuelle

Il peut être intéressant de noter d'entrée de jeu que le régime provincial québécois en matière de protection de l'environnement tient essentiellement ses origines d'une discussion de « nation à nation » avec les Cris dans le cadre de la négociation de la CBJNQ. La section 23.3 de ladite entente prévoyait en effet la mise en place d'une procédure d'évaluation « des répercussions sur l'environnement et le milieu social » pour les projets de développement touchant le territoire d'Eeyou Istchee Baie-James. C'est cette disposition qui a, entre autres, inspiré la profonde réforme, en 1978, de sa Loi sur la qualité de l'environnement (dont la version initiale a été adoptée en 1972) (Baril, 2006, p. 13-14). C'est d'ailleurs aussi dans le cadre de cette réforme de la Loi sur la qualité de l'environnement que sera mis sur pied le *Bureau d'audiences publiques sur l'environnement* (ci-après BAPE).

Dans le cadre de cette thèse, nous allons nous intéresser essentiellement au BAPE et aux agences d'évaluation environnementale prévues par la CBJNQ, car il s'agit des principales institutions qui régissent la protection de l'environnement au Québec. En repensant les paramètres de ces instances, c'est donc toute l'architecture du régime québécois de protection de l'environnement que nous réformerions.

D'entrée de jeu, notons déjà qu'il y a une certaine ironie dans le fait qu'un aussi grand héritage ait été laissé par les négociations d'un traité moderne dans la mise en place du régime provincial en protection de l'environnement (c'est-à-dire considérant que c'est le modèle de la CBJNQ qui a inspiré initialement le BAPE), puisque la gestion actuelle du territoire au Québec est très loin de correspondre à un dialogue de « nation à nation ».

Dans les prochains paragraphes, nous revenons sur les modalités de la protection de l'environnement au Québec, et surtout sur ses écueils, à partir de la grille d'analyse que nous avons développée. Nous allons montrer, dans un premier temps, que le régime québécois repose seulement sur le paradigme de la souveraineté-possession, et que peu d'efforts sont faits actuellement pour rendre possible une souveraineté-protection qui serait exercée par les nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec. Dans un second temps, nous nous intéressons plus spécifiquement au BAPE, à son mode de fonctionnement et à son rôle dans le régime québécois. Cette analyse du cadre québécois de la protection de l'environnement vise à faire un état des lieux à partir duquel nous proposons des pistes de réforme à la fin du chapitre.

5.3.1 État provincial québécois et le paradigme de la souveraineté-possession

Nous l'avons vu : l'idée de souveraineté-possession renvoie à la conception classique de la souveraineté politique et du rapport au territoire. Elle suppose que le rapport au territoire se structure autour de la notion de *propriété*, de telle sorte qu'une nation est dite souveraine de son territoire *si et seulement si* elle est légalement *propriétaire* de son territoire. Cette façon d'entrevoir la souveraineté territoriale correspond à ce que Grammond appelle la « gouvernance étatique centralisée du territoire » qui s'appuie sur la prémisse de la « *propriété* publique du territoire » (c'est-à-dire l'idée selon laquelle « à moins qu'un particulier ne puisse démontrer un titre sur une partie du territoire, celui-ci *appartient* à l'État ») (Grammond, 2009, p. 942, l'italique est de nous). Il s'agit, comme nous le verrons, du paradigme qui sous-tend le régime québécois en matière de protection de l'environnement.

Pour en comprendre les fondements, il faut voir ce rapport particulier au territoire comme s'inscrivant dans la quête d'autodétermination du Québec depuis les années 1960. Dans le premier chapitre de cette thèse, nous avons longuement insisté sur l'entreprise de recolonisation qu'a engendrée la quête d'autodétermination de la nation québécoise à partir de la Révolution tranquille. Il est possible, selon nous, de diagnostiquer cet effet de recolonisation à l'aide du paradigme de la souveraineté-possession à partir duquel le gouvernement québécois a entrevu son droit à l'autodétermination. Grammond pose un diagnostic semblable au nôtre :

le lien entre le territoire du Québec et l'État québécois possède un aspect symbolique important, car la compétence plénière de l'État québécois à l'égard de son territoire est présentée comme une garantie des intérêts et des droits du peuple québécois (*Ibid.*, p. 943).

Autrement dit, la souveraineté territoriale, puisqu'elle est vue comme la pierre d'assise des droits collectifs québécois, est devenue centrale dans sa quête d'autodétermination au sein du Canada. Le problème au Québec est que cette souveraineté territoriale s'est rigidement définie sous l'angle de l'exclusivité et de la stricte *propriété*, ce qui a historiquement suscité une méfiance à l'égard de l'exercice concomitant des souverainetés territoriales autochtones et de celle de l'État québécois.

À nos yeux, cette méfiance à l'égard de la souveraineté des nations autochtones est justement tributaire d'une interprétation trop rigide de la notion de souveraineté territoriale. De s'intéresser aux enjeux liés à la protection du territoire est ainsi une occasion de poursuivre notre réflexion sur la notion de souveraineté, et sur la polysémie que nous avons exploitée, au quatrième chapitre, entre souveraineté-possession et

souveraineté-protection. L'apparente incompatibilité entre la souveraineté des nations autochtones et celle des États coloniaux est attribuable, selon plusieurs penseurs, aux différentes ontologies sur lesquelles ces conceptions de la souveraineté s'appuient. Pour la philosophe australienne Aileen Moreton-Robinson (2015, p. 17-20), qui d'ailleurs reprend une analyse semblable à celle de Burkhart (2019), le problème fondamental dans la conception occidentale de la *propriété* est que cette notion suppose une séparation ontologique entre le corps et le territoire. Les régimes coloniaux pensent conséquemment le rapport au territoire de manière légaliste et abstraite. Dans cette optique, un État ne peut exister que s'il *possède* pleinement le territoire, et ce, de manière exclusive. Pour Muller et coll. (2019), qui sont, à l'instar de nous, aussi critiques du paradigme classique en matière de souveraineté territoriale, le fait de concevoir ainsi la *propriété* du territoire suppose aussi que l'« autorité en matière de prise de décision par rapport au territoire soit complètement entre les mains de l'État colonial » (*Ibid.*, p. 400, notre traduction). En d'autres mots, dans le cas de la protection de l'environnement, le paradigme de la souveraineté-possession se traduit concrètement par une volonté de contrôler les mécanismes d'approbation de projet de développement.

Toujours en vertu de cette approche rigide de la *propriété* et de cette conception exclusive de la souveraineté territoriale, il n'est pas étonnant que toute forme d'autorité exercée par une autre nation sur le territoire soit perçue comme une remise en question frontale des fondements mêmes d'un État colonial. Dans le cas qui nous intéresse, cette réticence coloniale à l'égard de l'inclusion des nations autochtones dans la gestion du territoire est aussi nourrie par la peur de disparaître, elle-même induite par la trajectoire historique propre à la nation québécoise dans le contexte canadien (voir, à ce sujet,

Burelle, 2019 ; Hudon, 1994, p. 30). L'idée que nous défendons dans cette thèse est toutefois que la stricte souveraineté-possession n'est pas la seule conception possible de souveraineté territoriale, de telle sorte qu'un recalibrage de l'approche québécoise en matière de souveraineté nous permettrait d'éviter de penser la quête d'autodétermination de la nation québécoise en tension avec celle des nations autochtones. L'inclusion des nations autochtones n'a pas à être vue comme une remise en question de la souveraineté-possession de la nation québécoise sur son territoire, mais plutôt comme une manière de réaliser la souveraineté-protection des nations autochtones. Nous l'avons vu : cette autre conception de la souveraineté s'appuie sur une ontologie relationnelle (voir, sur ce thème, Muller et coll., 2019, 404), qui ne vise pas à assurer une autorité legaliste sur le territoire, mais seulement à rétablir le lien entre les nations autochtones et leur territoire traditionnel. Pour plusieurs, notamment Hemming et coll. (2017, cité dans Muller et coll., 2019, p. 405), une inclusion effective (et pas seulement symbolique) des nations autochtones dans les prises de décision en matière de gestion du territoire et de protection de l'environnement est ainsi une voie royale permettant de réaliser leur autodétermination d'une manière qui reflète l'ontologie relationnelle, mais sans remettre pour autant en question la conception legaliste de la souveraineté territoriale occidentale.

L'exemple de la CBJNQ est en ce sens un exemple inspirant de la possible compatibilité entre différentes démarches d'autodétermination. Selon Grammond (2009, p. 945-946), il y aurait trois principaux mécanismes novateurs de cogestion du territoire dans l'entente conclue en 1975. D'abord, les comités chargés de l'évaluation des projets de développement sont composés, à parts égales, entre les représentants autochtones et québécois. Ensuite, la gestion des ressources fauniques se fait aussi via un comité

paritaire. Finalement, il y a aussi une cogestion des ressources forestières depuis la signature de la « Paix des Braves » en 2002. Toutefois, ce modèle ne s'est malheureusement pas généralisé dans le reste du Québec. Ces dispositions prévues dans la CBJNQ sont pourtant, à nos yeux, des signes qu'une telle cogestion du territoire est possible à l'échelle du Québec. Nous en précisons les modalités dans la dernière section du chapitre.

Même si la CBJNQ se rapproche substantiellement du modèle que nous proposons, notre cadre normatif est toutefois plus exigeant. Il convient en ce sens d'apporter d'emblée trois bémols à ce modèle.

Le premier bémol concerne l'objectif poursuivi par le gouvernement québécois lors de la négociation de traités. Le contexte ayant pavé la voie à la signature de la CBJNQ, c'est-à-dire l'arrêt du chantier de construction des barrages hydroélectriques de la Baie-James suivant l'arrêt Malouf en 1973, trahit l'impératif stratégique et économique qui a forcé le gouvernement québécois à négocier ledit traité. La nation québécoise ne doit pas attendre d'être contrainte, par des circonstances semblables, avant d'amorcer des négociations avec une nation autochtone. Aux deuxième et quatrième chapitres, nous sommes revenus sur la fécondité de l'approche qu'est le fédéralisme par traités — dans laquelle s'inscrivent les traités modernes comme la CBJNQ — comme outil pour redéfinir le fédéralisme canadien. Nous avons aussi insisté sur la mise en garde de Martin Papillon quant aux traités dits de « cession ». Nous nous accordons avec lui pour dire qu'il ne faut pas que les nouveaux traités modernes n'aient comme finalité que de « limiter l'incertitude juridique afin de faciliter l'accès au territoire » (Papillon, 2019, p. 406). Nous considérons au contraire que, si les traités doivent servir à clarifier

« l'incertitude juridique », ce ne doit pas être pour faciliter l'accès au territoire, mais plutôt pour en aider la protection.

Le deuxième bémol à apporter au modèle de la CBJNQ concerne les modalités mêmes de la cogestion du territoire. Avant d'aborder plus directement le cas du gouvernement paritaire d'Eeyou Istchee Baie-James, il convient de prendre un pas de recul et de présenter certaines considérations générales liées à l'évaluation environnementale. Rappelons que les considérations liées à la protection du territoire sont intimement liées à l'idée de démocratie participative. Ainsi, pour plusieurs, l'évaluation des conséquences environnements et sociales d'un projet de développement ne doit pas se réduire à « une simple méthode administrative de gestion », mais doit plutôt donner le plus de place possible aux citoyens (Baril, 2006, p. 6). Nous verrons que c'est un objectif qui structure, en partie, le BAPE, mais que ce dernier est encore loin de correspondre à l'idéal de la démocratie participative. Suivant cette perspective, les décisions quant à l'octroi de permis d'exploitation à des entreprises privées, pour ne donner que cet exemple, ne doivent pas être prises seulement par des personnes déléguées, mais idéalement à la suite d'une procédure de consultation qui engage la communauté dans son ensemble. Pensons ici à l'épisode du projet d'exploitation de gaz naturel liquéfié de la compagnie LNG Canada en 2018. Le projet avait initialement reçu l'approbation des nations autochtones concernées par le projet en automne 2018, mais une résistance contre la construction du gazoduc en question, nommé Coastal GasLink, s'est tout de même organisée par la suite au sein des communautés autochtones dont le territoire traditionnel allait être touché par ce projet (Papillon et Rodon, 2019, p. 5). En fait, il faut savoir que l'approbation du projet initialement obtenue par LNG Canada avait été conclue via les

instances officielles de ces nations, tandis que la résistance s'était mobilisée autour des chefs héréditaires autochtones (dont l'autorité n'est pas reconnue par les institutions coloniales et qui avaient donc été exclus du processus de consultation). Cet épisode a culminé dans un affrontement hautement médiatisé entre la Gendarmerie royale du Canada et les opposants au projet réunis sur le territoire de la nation Wet'suwet'en en janvier 2019, puis dans une crise nationale marquée des blocages ferroviaires dans l'ensemble du pays. Ce que suggère le cas de la nation Wet'suwet'en, c'est qu'un processus d'approbation de projet qui relève seulement des représentants d'une communauté, comme ce qui est prévu par la CBJNQ (sur ce thème, voir Lajoie et Bouchard, 2006, p. 218), n'est peut-être pas suffisant, surtout dans un contexte où l'autorité des conseils de bande est potentiellement remise en question par une communauté, compte tenu de l'origine coloniale de certaines structures de gouvernance. Notre approche doit en ce sens aller plus loin que la CBJNQ sur ce thème.

Le troisième et dernier bémol qu'il faut apporter au modèle de la CBJNQ touche à un enjeu que nous avons précédemment abordé dans la thèse, c'est-à-dire le *problème de la traduction*. Il s'agit en fait du même problème que celui que pose la reconnaissance des TEK dans la Loi sur les espèces en péril. En s'inspirant de la lecture habermassienne de ce problème (Habermas, 2008, p. 197-201), on peut identifier une forme d'adaptation qui est imposée aux Autochtones, et non aux Allochtones, dans le cadre de délibérations entourant la gestion du territoire : la primauté accordée au discours scientifique sur le discours considéré comme non scientifique (ce qui inclut les TEK). Pour Muller et coll. (2019, p. 402), on peut même parler d'« expertocratie », en ce que la primauté accordée au discours scientifique, considéré comme « neutre sur le plan culturel », génère des

structures de domination en faveur des Autochtones au sein des organismes chargés d'évaluer les impacts environnementaux (et d'approuver) des projets de développement. D'ailleurs, aux yeux de Grammond (2009, p. 944), « la gouvernance étatique centralisée suppose une approche scientifique de la gestion du territoire » ce qui sabote toute tentative de prise en compte des savoirs traditionnels autochtones dans la prise de décision. De nombreux auteurs critiquent cette primauté accordée au discours scientifique dans les politiques d'évaluation environnementale en ce qui a trait aux TEK. Reprenant le vocabulaire d'Iris Marion Young dans *Inclusion and Democracy*, Eisenberg y diagnostique une forme d'« exclusion interne », en ce qu'il s'agit d'un cas où des acteurs sont « formellement inclus dans un échange dialogique », mais dont les points de vue sont exclus de manière systémique, car jugés « incompréhensibles » (Eisenberg, 2020, p. 279 ; reprenant Young, 2000, p. 75 ; notre traduction). Si on veut assouplir la conception occidentale de la souveraineté territoriale pour la rendre compatible avec celle des nations autochtones, il semble donc nécessaire de remettre aussi en question ce scientisme qui sous-tend le rapport occidental au territoire.

5.3.2 À propos du BAPE

Le BAPE est une des institutions névralgiques du régime québécois en matière de protection de l'environnement. La raison d'être de cet organisme, qui est indépendant du conseil des ministres, est essentiellement de procéder à l'évaluation environnementale de certains projets de développement. Puisque le BAPE prévoit notamment la tenue d'audiences publiques visant à consulter et à informer l'ensemble de la société civile, il s'agit d'un organisme dont la mission s'inscrit en principe dans l'idéal d'une démocratie participative. Malgré cela, il s'agit d'une institution qui a été l'objet de plusieurs critiques

depuis sa création, de telle sorte que plusieurs acteurs du milieu appellent à une réforme en profondeur de sa structure et de ses prérogatives. Les prochains paragraphes visent à revenir sur ces critiques afin de montrer ensuite comment il serait possible de réformer le BAPE de manière à refléter les principes de l'interculturalisme tel que nous l'avons défini, en l'occurrence de manière à mieux protéger la souveraineté-possession de la nation québécoise tout en réalisant la souveraineté-protection des nations autochtones.

Il y a deux principales critiques qui sont formulées à l'égard du BAPE, la première portant sur le pouvoir limité du BAPE et la seconde, sur les défis liés à la consultation de la société civile.

L'étendue des prérogatives du BAPE est souvent critiquée, en ce qu'il s'agit d'un organisme qui « n'a formellement qu'un rôle consultatif et ses constatations et recommandations ne lient ni directement ni indirectement le ministre ou le gouvernement » (Halley et Forte, 2004, p. 11-12). Autrement dit, le gouvernement peut choisir d'aller de l'avant avec un projet de développement même dans les cas où le BAPE rédige un rapport mettant en évidence un impact environnemental et social catastrophique. Ce « rôle réduit dans une procédure administrative d'autorisation de projet » suscite énormément de cynisme à l'égard de cet organisme (Baril, 2006, p. 10). Le BAPE est en ce sens souvent dépeint comme une instance visant ultimement à « légitim[er] [...] des décisions déjà prises » (Piron, Duranceau et Pion, 2009, p. 84). La seule véritable autorité que détient le BAPE est celle que lui confère son « pouvoir moral » dans la société québécoise, en ce que ses audiences publiques « ont été un facteur important dans la prise de conscience de la population de l'importance de l'environnement » (Baril, 2006, p. 152-153). Le BAPE est en quelque sorte un « test » en

matière d'acceptabilité sociale qui « fait partie des conditions de réalisation des projets » (*Ibid.*, p. 87). Un gouvernement qui déciderait d'aller de l'avant avec un projet ayant été condamné par le BAPE devrait ainsi en assumer le coût politique aux yeux de la population, même s'il est tout à fait libre de le faire sur le plan institutionnel. Au-delà de ce pouvoir moral, le BAPE ne dispose d'aucun autre mécanisme pour stopper un projet de développement.

L'impuissance du BAPE est aussi manifeste au niveau de l'assujettissement des projets à une procédure d'évaluation environnementale. Bien entendu, et ce pour des raisons surtout pratiques, tous les projets de développement ne peuvent pas faire l'objet d'une évaluation par cet organisme : autrement, le processus serait trop long et coûteux. De toute évidence, seuls les projets ayant une certaine envergure sont susceptibles de l'être (Halley et Forte, 2004, p. 7). La procédure actuelle d'assujettissement ne semble toutefois plaire à personne. D'une part, les promoteurs espèrent à tout prix éviter une évaluation publique des impacts environnementaux. Lorsqu'un projet n'est pas assujéti à l'article 22 de la Loi sur la qualité de l'environnement, le promoteur peut réaliser sa propre étude d'impact, ce qui lui évite plusieurs tracas. L'article 22 en question est structuré sous la forme d'une liste d'activités (par exemple, tout ce qui touche à la gestion des matières résiduelles) pour lesquelles il faut « obtenir au préalable une autorisation du ministre ». Le juriste Jean Baril, spécialiste du droit de l'environnement, note d'ailleurs que tous les litiges en matière d'évaluation environnementale au Québec (à l'exception d'un seul depuis la création du BAPE) portent sur la procédure d'assujettissement (Baril, 2006, p. 39). D'autre part, « la population québécoise réclame l'élargissement de la liste de projets assujettis » en plus d'être consultée lors de l'élargissement de cette liste (*Ibid.*,

p. 41). On voit bien en quoi la question de l'assujettissement est centrale dans le régime provincial de protection de l'environnement. Elle détermine les projets de développement sur lesquels la population sera invitée à se prononcer. Dans un contexte où les promoteurs cherchent à éviter le plus possible les audiences publiques (Halley et Forte, 2004, p. 12) — en usant de plusieurs ruses, notamment par la « stratégie du saucisson » qui consiste à fragmenter des projets de manière à contourner la loi (Baril, 2006, p. 42) —, il est impératif de rendre les procédures d'assujettissement plus transparentes et démocratiques.

Les nations autochtones sont aussi, à nos yeux, les grandes oubliées du modèle du BAPE. La structure de cet organisme ne prévoit pas que les peuples autochtones soient représentés, à tout le moins pas d'une manière différente du reste de la population, et il n'y a pas de postes au sein du BAPE qui sont réservés à des représentants des nations autochtones (Baril, 2006, p. 159). Une éventuelle réforme du BAPE devrait donc aussi servir à harmoniser les pratiques de consultation québécoises avec les exigences que la Cour suprême a formulées dans les arrêts *Haïda* et *Taku River*. À l'heure actuelle, les modalités de la consultation publique en matière environnementale sont insuffisantes aux yeux de l'obligation constitutionnelle de consultation pour les régions du sud du Québec (c'est-à-dire pour celles n'étant pas encadrées par un traité moderne et, conséquemment, menées selon le modèle du BAPE). Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que les plus récents conflits en matière de protection environnementale avec les Autochtones découlent du manque de cohérence entre les différentes législations. La décision de la Cour supérieure du Québec dans la cause *Kruger Inc. c. Première Nation de Betsiamites*¹⁸⁸ rendue en 2005 (puis confirmée par la Cour suprême¹⁸⁹) est un exemple

¹⁸⁸ *Kruger Inc. c. Première Nation de Betsiamites*, [2005] Cour supérieure du Québec [N°: 500-17-022878]

éloquent des conflits que suscitent les irrégularités que génère actuellement l’octroi des permis d’exploitation. Dans ce litige, la compagnie forestière Kruger avait commencé à exploiter, en 1998, une forêt sur l’île René-Levasseur au centre du réservoir Manicouagan. Or, ce territoire faisant partie du territoire traditionnel des Innus de Betsiamites, ceux-ci ont contesté la légalité des permis d’exploitation accordés à Kruger puisque ceux-ci avaient été octroyés sans leur consentement. Leur argument, reposant sur l’obligation constitutionnelle de consultation découlant de l’arrêt *Haïda*, a été retenu par la Cour supérieure qui a ainsi ordonné la cessation immédiate des activités forestières. L’intérêt de cette décision est qu’elle illustre une déconnexion entre l’exigence de consultation, telle qu’elle a été définie par la Cour suprême, et la pratique du gouvernement québécois en matière d’octroi de permis d’exploitation.

Le Québec a besoin d’une réforme en profondeur de son régime provincial de protection de l’environnement. Nous considérons que cette réforme a tout à gagner à être conçue à partir des principes de l’interculturalisme tel que nous l’avons défini. Cela permettrait de bonifier énormément le régime actuel en répondant aux préoccupations formulées par la société civile depuis des décennies de même que dans le rapport du Comité de révision de la procédure d’évaluation et d’examen des impacts environnementaux de 1988 (voir Halley et Forte, 2004, p. 12-13). Une telle réforme s’inscrirait aussi dans un projet de société beaucoup plus vaste qui pourrait moderniser le projet d’autodétermination de la nation québécoise. Les considérations sur lesquelles se

¹⁸⁹ Le rejet de la demande d’appel par la Cour Suprême pour cette cause a été rendu le 20 octobre 2005 [Numéro du dossier : 31025].

conclut ce cinquième chapitre visent justement à présenter les grandes lignes de ce projet de réforme.

5.4 Repenser la gestion du territoire québécois

Notre prétention dans ce cinquième chapitre n'est pas de rompre complètement avec les approches existantes en ce qui a trait à l'autodétermination des nations autochtones. Notre objectif est seulement d'inscrire cette quête d'autodétermination dans un projet politique qui serait commun aux différents groupes qui cohabitent en sol québécois. Récemment, c'est la notion de consentement préalable, libre et éclairé (CPLÉ), appliquée aux nations autochtones dans le cadre de projet de développement et d'extraction de ressources naturelles, qui est au cœur des débats entourant l'autodétermination des nations autochtones. Cet intérêt s'explique surtout par les articles 19¹⁹⁰ et 32¹⁹¹ de la DNUDPA qui promeuvent explicitement l'idée de CPLÉ. L'arrêt *Nation Tsilhqot'in* suppose aussi une certaine reconnaissance de l'idée de CPLÉ, même si cette décision exclut d'emblée la possibilité qu'un droit de veto puisse découler de l'obligation constitutionnelle de consultation (Papillon et Rodon, 2019, p. 6). Nos réflexions pour la suite du chapitre s'inscrivent notamment en continuité avec les travaux de Dominique

¹⁹⁰ « Les États se concertent et coopèrent de bonne foi avec les peuples autochtones intéressés — par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives — avant d'adopter et d'appliquer des mesures législatives ou administratives susceptibles de concerner les peuples autochtones, afin d'obtenir leur consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause. »

¹⁹¹ Surtout dans le paragraphe 2 : « [L]es États consultent les peuples autochtones concernés et coopèrent avec eux de bonne foi par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement, donné librement et en connaissance de cause, avant l'approbation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres ou territoires et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation des ressources minérales, hydriques ou autres. »

Leydet, de Martin Papillon et de Thierry Rodon sur la notion de la CPLE. Nous considérons en effet que les principes de l'interculturalisme suggèrent une conception robuste du CPLE, et que la prise en charge de cette notion doit mener à des changements institutionnels à l'échelle de la province. Notons d'emblée que l'interculturalisme tel que celui que nous proposons requerrait une incorporation formelle de la DNUDPA dans le corpus juridique québécois. Cela dit, et comme nous le verrons, il faudrait aussi aller beaucoup plus loin, notamment par une véritable mise en application du principe de CPLE dans une éventuelle Charte québécoise de l'environnement.

5.4.1 Le droit de dire « non »¹⁹²

Au Canada, il n'y a pas de consensus sur le sens et la portée légale à donner au CPLE. Les nations autochtones, entre autres, voient dans le CPLE (et ce, suivant d'ailleurs la formulation de ce principe dans la DNUDPA) une « extension logique du droit à l'autodétermination » et par conséquent « une reconnaissance explicite de leur autorité décisionnelle sur leurs terres ancestrales » (Papillon et Rodon, 2019, p. 3). Cette conception robuste du CPLE, qui pourrait être « interprétée comme une reconnaissance d'un droit de veto autochtone », est un des principaux éléments qui explique la réticence qu'ont eue initialement les États coloniaux comme le Canada, mais aussi l'Australie et la Nouvelle-Zélande, lors de la ratification de la DNUDPA (Leydet, 2019 a, p. 372, notre traduction). Afin d'éviter de faire du CPLE un droit de veto autochtone, le gouvernement canadien — de même que (dans une moindre mesure toutefois) les tribunaux — interprète plutôt ce principe comme « une obligation générale de consulter et de tenir

¹⁹² Nous devons la formule à Leydet (2019b).

compte de la volonté des peuples autochtones concernés », ce qui évite de reconnaître une forme d'autorité décisionnelle aux nations autochtones (Papillon et Rodon, 2019, p. 4). C'est ce conflit d'interprétation entourant le CPLE qui est à l'origine de la plupart des récents et nombreux litiges entourant l'approbation des grands projets – comme celui de Trans Mountain en Colombie-Britannique ou encore le projet Matoush¹⁹³ au Québec (que nous analysons dans la suite du chapitre).

L'interprétation que nous retenons du principe du CPLE dans cette thèse est fidèle à la formulation qui en est faite dans la DNUDPA en ce que nous y voyons un corollaire direct du droit à l'autodétermination des nations autochtones. Nous comprenons, en d'autres mots, le CPLE comme un droit, pour les nations autochtones, de dire « non » à des projets qui concernent leur territoire traditionnel. Cette conception du CPLE est un des piliers de la souveraineté-protection telle que nous l'avons définie. Notre analyse du CPLE s'inspire en ce sens grandement de celle de Dominique Leydet (2019b, 2019a). Les travaux de cette dernière, en montrant comment le CPLE « inclut une dimension veto » sans être pour autant « un droit de veto absolu », nous permettent de penser une approche mitoyenne, où seraient compatibles la souveraineté des nations autochtones et celle de la nation québécoise (Leydet, 2019 a, p. 373, notre traduction).

Avant d'être récupérée dans les années 1980 pour opérationnaliser le droit à l'autodétermination des nations autochtones, la notion de CPLE avait déjà une longue histoire en éthique, et plus précisément en bioéthique et dans le contexte médical. L'analyse de Leydet se propose de mettre à profit la « grammaire standard » du

¹⁹³ Le projet Matoush est un projet uranifère initié en 2008 par la société Ressources Strateco inc. et dont le secteur d'exploitation se situait à proximité de la communauté crie de Mistissini.

consentement qui est issue de l'usage qui en est fait en éthique pour en penser ensuite l'application aux enjeux politiques liés à la reconnaissance des droits des nations autochtones (Leydet, 2019a, p. 374). Selon ladite « grammaire standard » du consentement, le CPLE serait une relation ternaire de la forme suivante :

$C(A,B,\pi)$ | un *agent de consentement* A confère à un *agent* B l'autorisation d'effectuer une *action* π (action qui serait autrement injustifiée).

La fonction éthique du CPLE est ainsi de rendre légitime une action π pour un agent B en vertu du « pouvoir normatif que A détient en tant qu'agent de consentement » (*Ibid.*, p. 376, notre traduction). La pratique du consentement, en particulier dans le contexte médical, suggère toutefois qu'un refus de consentir n'est pas nécessairement absolu, par exemple, dans les cas « où le refus est susceptible de causer un plus grand tort pour les autres » (*Ibid.*, p. 377, notre traduction). Leydet évoque notamment la catégorie de cas où un patient A_i refuserait à un médecin B_i un traitement π_i pour une pathologie hautement contagieuse. Il s'agit donc d'une situation où $\neg C(A_i, B_i, \pi_i)$ met en danger les personnes à qui A_i risque de transmettre la maladie. Il ne fait aucun doute que le lecteur, fort de sa récente expérience pandémique, n'aura pas de mal à entrevoir la plausibilité empirique, de même que la complexité éthique, d'un tel scénario dans un contexte médical. Dans ces cas, la mise en pratique du CPLE veut que le médecin B_i soit potentiellement justifié à passer outre le refus de consentement du patient A_i en lui imposant un traitement π_i .

Pour Leydet, cette manière d'entrevoir le consentement en éthique appliquée nous permet de tirer deux leçons importantes qui nous aident à appliquer ensuite l'idée de CPLE aux questions politiques liées aux droits des nations autochtones. D'une part, et

comme nous l'avons déjà dit, la relation de consentement ainsi comprise n'est pas absolue. Il demeure possible d'outrepasser le refus d'un agent de consentement A, mais ce, *si et seulement si* des circonstances particulières le justifient. D'autre part, et c'est ici que se trouve l'essentiel de la réflexion de Leydet, la « grammaire standard » du consentement, même si elle ne suppose pas un droit de refus absolu, suggère tout de même une inversion complète du « pouvoir normatif ». Selon le principe du CPLE, le nœud du problème n'est plus tant de savoir dans quelle mesure un agent de consentement A aurait une autorité sur la légitimité d'une action π , mais plutôt de déterminer dans quelles conditions un agent B est justifié de faire fi d'un refus $\neg C(A,B,\pi)$ et d'aller de l'avant malgré tout avec une action π . C'est dans cette inversion du fardeau de la justification que Leydet voit la grande fécondité de la notion de CPLE pour penser les modalités d'une autorité décisionnelle des nations autochtones sur leur territoire traditionnel. Leydet voit en ce sens une avancée majeure à cet égard dans l'arrêt *Nation Tsilhqot'in* en ce que les juges y adoptent la « grammaire standard » du consentement, et ce, plus particulièrement au paragraphe 88¹⁹⁴ de cette décision (*Ibid.*, p. 388).

C'est aussi ultimement à partir de cette inversion du fardeau de la justification découlant de la « grammaire standard » du consentement que Leydet parvient à proposer une approche mitoyenne en ce qui a trait à la mise en place au Canada du principe de

¹⁹⁴ « [L]e titre ancestral confère au groupe qui le détient le droit exclusif de déterminer l'utilisation qu'il est fait des terres et le droit de bénéficier des avantages que procure cette utilisation, sous réserve d'une seule exception, soit que les utilisations respectent sa nature collective et préservent la jouissance des terres pour les générations futures. Lorsque le gouvernement porte atteinte au titre ancestral sans le consentement du groupe titulaire du titre, il doit le faire en respectant l'obligation procédurale de la Couronne de consulter le groupe. L'atteinte doit également être justifiée par la poursuite d'un objectif public impérieux et réel et elle doit être compatible avec l'obligation fiduciaire qu'a la Couronne envers le groupe autochtone ».

CPLE à l'œuvre dans la DNUDPA. La *via media* de Leydet consiste à penser *a priori* le CPLE comme un droit de veto, mais tout en clarifiant précisément les conditions dans lesquelles ce droit peut être outrepassé par le gouvernement (*Ibid.*, p. 399).

Dans un autre article, Leydet précise davantage l'arrière-plan méthodologique de son approche mitoyenne en matière d'application du CPLE. Si le cadre proposé par Leydet est particulièrement intéressant pour nous, c'est en fait précisément parce qu'il rejoint notre propre démarche sur ce plan. L'approche de Leydet en est une de philosophie politique appliquée qui vise à réfléchir aux « modalités concrètes » qui permettent de rendre un droit collectif « vraiment opératoire » (Leydet, 2019b, p. 20). Il s'agit en ce sens d'un cadre qui prend au sérieux le « contexte défavorable » que représente le cadre réglementaire canadien pour la mise en place du principe de CPLE. Notamment, elle rappelle d'emblée que le CPLE « ne saurait être assimilé à un veto absolu et arbitraire, puisqu'aucun gouvernement au Canada ne détient un tel pouvoir face à un autre gouvernement dans le cadre de l'exercice valide de ses compétences » (*Ibid.*, p. 18). À ses yeux, ceci ne nous oblige pas pour autant à adopter une conception strictement partenariale (à la Iacobucci et coll., 2016 ; cité dans Leydet, 2019b, p. 19) du rôle des nations autochtones dans les projets de développement et d'exploitation des ressources sur leur territoire traditionnel. L'approche partenariale suppose que toute définition du CPLE se rapprochant d'un droit de veto « serait un obstacle au dialogue et à la consultation » et qu'il faudrait plutôt miser sur l'harmonisation entre les intérêts des promoteurs et des nations autochtones pour opérationnaliser le CPLE (en incluant les nations autochtones dans la définition des mesures d'atténuation des impacts des projets et dans le partage de ses bénéfices) (Leydet, 2019b, p. 19). Contre le modèle partenarial,

Leydet propose un modèle itératif, dans le cadre duquel les nations autochtones disposent d'un véritable droit de dire « non », et ce, à plusieurs étapes importantes d'un projet.

Au Québec, l'épisode du projet Matoush en Eeyou Istchee peut nous fournir quelques indications quant à la forme concrète que pourrait prendre une approche itérative comme celle proposée par Leydet. En tant qu'exemple récent où une communauté autochtone est parvenue à bloquer un projet d'exploitation de ressources naturelles sur un territoire traditionnel au Québec, nous avons là un cas d'espèce fécond pour notre analyse. Non seulement s'agit-il d'une manière de voir ce qui est *faisable* en vertu du cadre réglementaire québécois, mais cet exemple permet aussi d'identifier des améliorations possibles et des pistes de réforme. Il faut noter toutefois qu'il s'agit d'un épisode impliquant des prérogatives découlant de la CBJNQ. Toutes les nations autochtones du Québec ne disposent pas des mêmes leviers institutionnels que ceux dont disposent les Cris d'Eeyou Istchee à cet égard.

Pour bien comprendre les tenants et aboutissants de l'épisode du projet Matoush, il faut savoir que, même si la CBJNQ ne prévoyait pas de structure d'autogouvernement pour la nation Crie, ce traité moderne a tout de même permis la mise en place de plusieurs institutions locales contrôlées par les Cris. Ces instances forment désormais — à la suite notamment de l'entente de 2012 avec le gouvernement provincial et de celle de 2017 avec le gouvernement fédéral — le Gouvernement de la Nation Crie (ci-après

GNC) représenté par le Grand Conseil des Cris d'Eeyou Istchee¹⁹⁵ (ci-après le GCCEI) (Papillon et Rodon, 2020, p. 329-330).

Or, il se trouve que le GCCEI est parvenu à bloquer le projet Matoush, ce qui laisse croire que la configuration institutionnelle du GNC comporte, d'une certaine manière, le germe d'un véritable droit de dire « non » aux projets qui concernent le territoire traditionnel Cri. Cela dit, nous verrons quand même que le succès du blocage du projet Matoush est en partie dû à des contingences politiques, et qu'il y aurait conséquemment lieu, à nos yeux, d'enchâsser plus solidement le droit de dire « non » de la nation Crie d'un point de vue institutionnel. Il y aurait aussi lieu, toujours selon nous, de faciliter la mise en place d'un modèle similaire de gouvernance aux autres nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec.

Avant de préciser ces deux pistes de réformes, il est toutefois essentiel d'identifier les dispositifs institutionnels dont a pu se prévaloir la GCCEI dans le cas Matoush. Les dispositions concernant la consultation des Cris d'Eeyou Istchee sont détaillées aux articles 133 à 167 de la Loi sur la qualité de l'environnement du Québec et prévoient, d'une part, une participation des Cris au Comité d'examen des répercussions sur l'environnement et le milieu social¹⁹⁶ (ci-après COMEX). La participation des Cris ne se limite pas aux audiences publiques, la loi prévoit aussi que deux membres du Comité d'examen sur cinq soient « nommés et rémunérés par le Gouvernement de la nation crie »

¹⁹⁵ Le GCCEI a été préalablement fondé en 1974 et a joué le rôle d'interlocuteur dans le cadre des négociations de la CBJNQ. Même si le GNC et le GCCEI sont deux entités différentes, ils forment une entité unique dans la pratique.

¹⁹⁶ Pour les projets sous juridiction fédérale, il y a aussi un comité analogue nommé Comité fédéral d'examen (et couramment désigné par l'acronyme COFEX-Sud).

(voir plus précisément l'article 151 de ladite loi). Le rôle et le fonctionnement du COMEX sont sensiblement les mêmes que pour le BAPE : il s'agit d'un organisme ayant pour mandat d'assurer l'évaluation environnementale et sociale des projets, mais qui n'avait qu'un rôle de consultation auprès du ministère (Bourgeois et Rodon, 2019, p. 65). Même s'il est de plus en plus courant que des « ententes sur les répercussions et les avantages » (couramment désignées par l'acronyme ERA) soient directement signées avec les promoteurs d'un projet (sur ce thème précis, voir Papillon et Rodon, 2017), la participation aux instances officielles d'évaluation environnementale demeure un dispositif important pour la nation Crie. Par exemple, en 2010, le chef de la communauté crie de Mistissini, Richard Shecapio, « s'exprime contre le projet Matoush aux audiences publiques du Comité d'examen » (Bourgeois et Rodon, 2019, p. 66). Là où le bât blesse toutefois, c'est que cette influence que peut exercer le GCCEI n'est pas directement contraignante et que, comme dans le cas des rapports du BAPE, le gouvernement provincial est ultimement libre d'ignorer les recommandations provenant du COMEX¹⁹⁷. Dans le cas précis du projet Matoush, la décision du gouvernement provincial a été de ne pas délivrer de certificat d'autorisation à la société Ressources Strateco compte tenu du manque d'acceptabilité sociale du projet. La décision du gouvernement aurait cependant très bien pu être complètement différente. Ainsi, même si la participation des Cris au COMEX facilite l'expression d'un refus de consentement envers un projet, l'influence

¹⁹⁷ Tel que statué par la Cour d'appel du Québec dans l'arrêt suivant : Ressources Strateco inc. c. Procureure générale du Québec, [2020] QCCA 18. Au paragraphe 6 notamment, on rappelle que « le Ministre pouvait fonder son refus sur l'absence d'acceptabilité sociale du projet, sans pour autant que cela soit assimilé à un droit de *veto* accordé aux Cris ». Cet arrêt (et par le fait même les limites qu'il fixe au droit de dire « non » des Cris) a été confirmé le 15 octobre 2020 par la Cour suprême dans son rejet de la demande d'autorisation d'appel pour cette cause.

des Cris relève davantage du lobbying que d'une véritable souveraineté sur leur territoire traditionnel (Bourgeois et Rodon, 2019, p. 68-69).

Nous avons trois principales leçons à tirer de cet épisode.

1. *Les nations autochtones jouissent d'une influence politique, mais non de véritable autorité politique.* Dans l'état actuel des choses, le potentiel d'influence qu'ont les nations autochtones s'apparente au « pouvoir moral » dont jouit le BAPE — c'est-à-dire qu'il s'agit d'un facteur important dans l'évaluation de l'acceptabilité sociale d'un projet, sans être pour autant contraignant en lui-même — qu'à une véritable souveraineté territoriale. L'absence de consentement d'une nation autochtone à l'égard d'un projet qui concerne son territoire traditionnel fait certes partie des facteurs que le politique doit prendre en considération, mais l'absence de consentement n'est pas contraignante pour autant. C'est du moins de cette manière qu'est interprétée l'idée, à l'œuvre, entre autres, dans l'arrêt Nation Tsilhqot'in, selon laquelle la reconnaissance du CPLE ne revient pas à accorder un droit de veto aux nations autochtones. Malgré tout, l'exemple du projet Matoush suggère que cette influence, même si elle demeure strictement politique, permet dans les faits de bloquer des projets d'envergure. Ceci est toutefois loin de correspondre à l'idée d'une souveraineté-protection telle que nous l'avons définie, puisque l'autorité des nations autochtones demeure complètement assujettie à celles des autres paliers de gouvernement.
2. *La représentation des nations autochtones sur les instances d'évaluation environnementale fait une différence.* Une chose que met en évidence l'épisode du projet Matoush est l'importance du rôle que jouent les instances chargées de

l'évaluation environnementale d'un projet de développement ou d'extraction de ressources naturelles. Leur configuration institutionnelle a, en ce sens, un grand potentiel en ce qui a trait à l'autodétermination des nations autochtones, à condition d'être pensée de manière à refléter les principes de l'interculturalisme. Nous l'avons vu : la structure du BAPE a été inspirée de celle du COMEX (Baril, 2006, p. 13-14). Cela dit, contrairement au BAPE, le COMEX accorde une véritable place aux représentants des nations autochtones, tandis que la structure du BAPE ne prévoit pas que des peuples autochtones soient représentés d'une manière différente du reste de la population (Baril, 2006, p. 159). Pour penser une véritable souveraineté-protection pour les nations autochtones, il est impératif de penser la composition des instances d'évaluation environnementale de manière asymétrique, à l'instar du COMEX, en réservant notamment des sièges pour des représentants autochtones des communautés concernées par les projets à l'étude.

3. *Les arguments formulés par les tribunaux canadiens ne reflètent toujours pas l'esprit de la DNUDPA et de son principe du CPLE.* L'épisode du projet Matoush, bien qu'il se soit conclu en faveur des Cris et non du promoteur, montre toutefois que la mise en place du CPLE au Québec et au Canada ne respecte pas encore l'esprit de la « grammaire standard » du consentement, telle que schématisée par Leydet. Même si le refus de consentir au projet de la part des Cris est venu faire pencher la balance en défaveur de Ressources Strateco, les Cris n'ont pas été traités comme de véritables *agents de consentement*. Un processus conforme avec la « grammaire standard » du consentement aurait impliqué que le fardeau de la justification incombe à un gouvernement provincial désireux d'outrepasser le refus

de consentir d'une nation autochtone, et non à la nation qui tente de faire valoir son point de vue dans le débat public. Le fait que la Cour d'appel du Québec réaffirme, dans la décision Ressources Strateco inc., que l'obligation de consulter les Cris ne corresponde pas à un droit de veto autochtone montre que la « grammaire standard » du consentement n'est pas bien appliquée dans la rhétorique des tribunaux canadiens. La jurisprudence canadienne, pour être cohérente avec le principe du CPLE, devrait clarifier les conditions qui justifient un outrepassement du refus de consentir, plutôt que d'insister *a priori* sur les limites du pouvoir qu'ont les nations autochtones en tant qu'agent de consentement. Tant et aussi longtemps que les tribunaux canadiens s'en tiendront à leur perspective actuelle sur le CPLE, le cadre juridique canadien n'entretiendra pas un véritable rapport avec les nations autochtones comme une relation de « nation à nation », pas plus qu'il ne respectera le droit à l'autodétermination des nations autochtones.

Une réforme du régime de protection de l'environnement au Québec doit tirer profit de ces trois leçons issues de l'expérience en Eeyou Istchee si elle veut parvenir à mettre véritablement en place le principe du CPLE. Il n'est pas possible de corriger le cadre réglementaire canadien, mais il est possible de mettre en œuvre des mécanismes, au niveau provincial, qui viennent en éviter en partie les écueils. Nous allons maintenant montrer qu'un tel projet de réforme s'imbriquerait parfaitement avec un projet de société plus large pour le Québec, qui serait structuré par les principes de l'interculturalisme tel que nous le définissons dans cette thèse.

5.4.2 Vers une Charte québécoise de l'environnement

Le temps est venu d'inscrire les considérations soulevées en 5.4.1 dans notre réflexion plus générale sur l'interculturalisme. Quelle place le principe du CPLE peut-il prendre dans un projet de réforme où tenteraient de se concilier les quêtes d'autodétermination des nations autochtones avec celle de la nation québécoise ?

Ceci sera aussi l'occasion pour nous de revenir sur l'ensemble de la démarche philosophique que nous avons entreprise dans cette thèse. Nous allons tenter de situer le projet de réforme du régime québécois de protection de l'environnement dans un projet de société plus large, fondé sur les principes de l'interculturalisme.

Nous avons déjà évoqué, dans les remarques conclusives de notre livre avec Seymour, l'idée d'une Charte québécoise de l'environnement, qui ferait partie d'un projet de constitution interne pour le Québec, avec la Charte de la langue française, la Charte des droits et libertés, de même qu'une Charte de la laïcité (Seymour et Gosselin-Tapp, 2018b, p. 281). L'élargissement du champ d'application de l'interculturalisme que nous avons proposé dans cette thèse nous permet de mieux définir les grands principes d'un tel projet de Charte de l'environnement. Ainsi défini, l'interculturalisme rend compte d'une compatibilité entre le droit à l'autogouvernement au sein du Canada à la fois de la nation québécoise et des nations autochtones.

Notre présentation du contenu de cette éventuelle Charte de l'environnement se fera en trois étapes : (1) un bref rappel des principes de l'interculturalisme ; (2) un retour schématique sur les écueils à éviter dans le régime actuel et (3) les réformes que viendrait mettre en place la Charte en question.

(1) Une Charte de l'environnement pensée selon les principes de l'interculturalisme

Rappelons d'entrée de jeu la méthodologie que nous avons empruntée au troisième chapitre. En plus d'induire une préoccupation pour la *faisabilité* du cadre normatif que nous proposons, notre cadre méthodologique est caractérisé par les deux principes suivants :

- i. un principe *critique* selon lequel, la philosophie politique, dans un contexte de dialogue interculturel, requiert une renégociation et une réinterprétation des conventions de la délibération démocratique et de certaines notions fondamentales en philosophie politique.
- ii. un principe *d'humilité* voulant que les propositions auxquelles nous parvenons à la suite d'un exercice sincère de réinterprétation du langage politique occidental n'aient qu'une valeur heuristique et doivent ultimement être soumises à un débat public effectif.

Ces deux principes méthodologiques appliqués au contexte empirique québécois (présenté au premier chapitre) et au contexte théorique du débat entre interculturalisme et multiculturalisme (présenté au deuxième chapitre) nous mènent à une définition de l'interculturalisme comme modèle de reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble, et qui implique une quête d'équilibre entre les droits collectifs et les droits individuels.

Nous avons évoqué de nombreux corollaires de cette définition de l'interculturalisme tout au long de la thèse, les plus saillants étant les deux suivants. D'une part, l'interculturalisme vise la recherche d'un équilibre entre le droit à

l'autodétermination des nations autochtones et celui de la nation québécoise, tous deux abordés sous l'angle du droit à l'autogouvernement, des droits linguistiques et de la souveraineté territoriale. D'autre part, l'interculturalisme doit aussi rechercher un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs, en ce que ce modèle requiert de n'accorder de primauté à aucun des deux registres de droits.

En poursuivant notre démarche d'opérationnalisation de ces corollaires, nous sommes notamment parvenus aux idées suivantes : l'importance des traités de « nation à nation » et le désir de rendre compatibles les conceptions de la souveraineté des différents groupes qui partagent un même territoire. Nous avons proposé de penser cette compatibilité par une distinction entre la souveraineté-possession et la souveraineté-protection.

(2) Les écueils du régime québécois de protection de l'environnement

Dans ce chapitre, nous avons mis en lumière plusieurs des dimensions propres au régime québécois de protection de l'environnement qui posaient problème. Nous laissons ici de côté les aspects qui concernent les relations intergouvernementales, et ce, pour ne nous concentrer que sur les enjeux qui concernent le rapport aux nations autochtones à l'échelle provinciale. Le principal problème découle de la conception exclusive de la souveraineté territoriale au Québec, qui se manifeste par une vision stricte de la souveraineté-possession.

Pour les régions du sud du Québec, non conventionnées par un traité moderne, cette conception stricte de la souveraineté-possession se manifeste d'emblée dans la structure institutionnelle du BAPE. Comme nous l'avons vu, il n'y a pas de sièges réservés aux

représentants de nations autochtones. Les communautés autochtones sont seulement appelées à participer aux audiences publiques au même titre que n'importe quel autre groupe citoyen. Par ailleurs, le scientisme qui prévaut dans les processus actuels d'évaluation environnementale induit une forme d'« exclusion interne », pour reprendre l'expression de Young. Les nations autochtones n'ont pas non plus leur mot à dire quant aux critères d'assujettissement des projets au processus d'évaluation environnementale en vertu de la Loi sur la qualité de l'environnement. À ceci s'ajoute le fait que les critères, dans leur formulation actuelle, ouvrent grand la porte à des contournements de la part des promoteurs. Plus généralement, il se trouve même que le flou réglementaire entourant les pratiques du gouvernement québécois en matière d'approbation des projets génèrent des situations d'inconstitutionnalité, comme dans la cause *Kruger Inc. c. Première Nation de Betsiamites*. Le mandat, la structure et les prérogatives du BAPE doivent être revus pour corriger les problèmes mentionnés ci-dessus si le Québec désire se conformer aux principes d'un interculturalisme conçu comme une politique de reconnaissance entre les personnes et les peuples.

Quant aux régions concernées par la CBJNQ, on peut faire beaucoup mieux, et ce, malgré les prérogatives supplémentaires dont jouissent les nations autochtones en vertu de cette entente. Par exemple, nous avons vu que le COMEX, à l'instar du BAPE, n'avait qu'une fonction strictement consultative. Nous avons aussi vu que le Québec récupérait la même conception édulcorée du principe du CPLE que celle qui prévaut au niveau du gouvernement fédéral. Sur ces deux points, le régime de protection de l'environnement propre à la CBJNQ ne respecte pas non plus les exigences d'une relation que l'on pourrait qualifier de « nation à nation ».

(3) Le contenu de la Charte proposée

Une incorporation formelle de la DNUDPA dans le corpus juridique québécois, comme celle que prévoit l'interculturalisme tel que nous l'avons défini, devrait être accompagnée de l'adoption d'une Charte québécoise de l'environnement, qui viendrait mieux encadrer le processus d'approbation des projets de développement et d'extraction de ressources naturelles sur son territoire. Ce nouveau régime de protection de l'environnement remplirait deux objectifs distincts. Le premier objectif serait de réaffirmer le droit à l'autogouvernement de la nation québécoise en matière environnementale, en s'assurant du même coup que le cadre réglementaire est au moins aussi exigeant que le cadre canadien. Le second objectif serait de mettre en place des dispositifs qui permettraient aux nations autochtones dont le territoire traditionnel est au Québec d'exercer une souveraineté-protection. Ensemble, ces deux objectifs traduisent le plus vaste projet normatif qu'est celui de l'interculturalisme, en ce qu'ils pensent conjointement le droit à l'autogouvernement de la nation québécoise et des nations autochtones. La Charte de l'environnement que nous proposons s'articulerait aussi autour de deux stratégies distinctes de réforme, c'est-à-dire, d'une part, une réforme du BAPE, et d'autre part, un cadre clair pour la négociation d'éventuels traités modernes avec les nations autochtones désireuses de la faire.

Il est possible de réformer le BAPE de manière à donner des outils aux nations autochtones pour qu'elles soient en mesure d'agir collectivement pour protéger leur territoire traditionnel. D'entrée de jeu, il faudrait s'inspirer du modèle du COMEX et réserver des sièges de membres pour des représentants autochtones. À l'heure actuelle, aucun des postes de membre permanent du BAPE n'est réservé à un représentant

autochtone. Il faudrait qu'au moins un des trois postes le soit. Ceci aurait pour effet de neutraliser, en partie du moins, la dynamique d'« exclusion interne » qui caractérise le processus d'évaluation environnementale. En plus de cette réforme de la composition des membres permanents du BAPE, il faudrait aussi songer à ajouter des sièges pour des membres additionnels, où seraient appelés à siéger des représentants autochtones différents selon les régions concernées par un projet. Autrement dit, il faut que des représentants des communautés autochtones dont le territoire traditionnel est directement visé par un dossier spécifiquement puissent siéger à titre de membre temporaire du BAPE. Cette disposition aurait aussi pour effet d'éviter d'essentialiser le rapport autochtone au territoire, en donnant lieu à une diversité des perspectives. Il est en ce sens primordial d'inclure à la fois une représentation au comité permanent du BAPE et une représentation régionale *ad hoc*.

Ces deux mesures auraient pour effet d'augmenter de manière substantielle l'influence des nations autochtones dans le cadre de l'évaluation environnementale. Même si le BAPE n'a qu'un rôle consultatif, ses rapports pèsent fortement dans la balance lorsque vient le temps pour un gouvernement d'évaluer l'acceptabilité sociale d'un projet. En accordant une place prépondérante aux nations autochtones dans cette institution, à la fois par une représentation au sein du comité permanent et par une représentation régionale par des comités temporaires *ad hoc*, le BAPE viendrait aussi inverser partiellement le fardeau de la justification en matière d'approbation de projets au Québec. Les institutions québécoises se rapprocheraient un peu plus de la « grammaire standard » du consentement qui sous-tend le principe de CPLE tel que défini par la DNUDPA.

Cette inversion que permet la « grammaire standard » du consentement, comme le suggère l'approche mitoyenne de Leydet en matière de CPLE, consisterait à donner une dimension de veto à l'obligation de consultation à l'égard des nations autochtones, mais tout en clarifiant les conditions précises dans lesquelles ce droit peut être outrepassé par le gouvernement. Ainsi, dans la Charte que nous proposons, même si les rapports du BAPE pourraient venir contraindre *a priori* le gouvernement, ceci est compatible avec l'inclusion d'une clause précisant les conditions dans lesquelles le gouvernement peut outrepasser l'avis du BAPE. De cette façon, il n'y aurait pas de droit de veto absolu détenu par le BAPE, mais le fardeau de la justification serait tout de même inversé. En ayant une place prépondérante dans les comités du BAPE, les nations autochtones auraient ainsi un levier important pour exercer leur droit de dire « non » à un projet.

Cela dit, pour vraiment refléter les principes de l'interculturalisme et conséquemment la « grammaire standard » du consentement, il faudrait ultimement que le BAPE ait un rôle plus contraignant pour le gouvernement. Il faudrait aussi que le comité permanent de cet organisme ait son mot à dire dans la détermination des critères d'assujettissements des projets à un processus public d'évaluation environnementale. Ces deux réformes ont déjà été mises de l'avant par plusieurs acteurs du milieu, mais sans jamais se réaliser. Il se peut cependant qu'une vaste entreprise de réforme du régime québécois de protection — qui s'inscrirait dans un projet de société fondé sur les principes de l'interculturalisme — puisse créer des conditions sociales favorables à une redéfinition aussi fondamentale des prérogatives du BAPE.

Finalement, il faudrait que le gouvernement québécois affiche clairement, dans une éventuelle Charte de l'environnement, son ouverture à l'égard de la négociation de traités

modernes avec les nations autochtones. Dans les régions où les nations autochtones seraient désireuses de le faire, il serait ainsi possible de remplacer le BAPE par des comités régionaux, qui reflètent mieux les particularités locales, comme c'est le cas du COMEX en Eeyou Istchee. Présentées ainsi, ces éventuelles ententes auraient moins la forme de traités de « cession », car elles ne seraient pas motivées par une volonté stratégique de « limiter l'incertitude juridique afin de faciliter l'accès au territoire » (Papillon, 2019, p. 406), mais bel et bien par un désir de penser un projet de société qui entrevoit la place des nations autochtones dans un rapport de « nation à nation ».

De paver ainsi la voie à de nouveaux traités modernes est aussi une manière de conférer une protection constitutionnelle à une éventuelle Charte québécoise de l'environnement. Si les instances locales d'évaluation environnementale sont le fruit d'un traité de « nation à nation » protégé par l'article 35(1), comme c'est le cas du COMEX qui a été mis en place dans le cadre de la négociation de la CBJNQ, l'architecture du régime québécois de protection de l'environnement reposerait sur des traités modernes, et non sur un simple exercice d'un champ de compétences provincial. Ceci aurait pour effet de venir solidifier et clarifier les modalités d'un fédéralisme coopératif au Canada.

Eu égard à la *faisabilité* de ce projet de Charte québécoise de l'environnement, il ne fait aucun doute à nos yeux qu'un tel projet serait dans l'intérêt de n'importe quel parti qui serait au pouvoir au Québec. Pensons ici à la cause Kruger : le modèle sur lequel repose l'approbation des projets au Québec aura besoin, tôt ou tard, d'être réformé pour se conformer aux récentes évolutions de la jurisprudence canadienne en ce qui a trait à l'obligation constitutionnelle de consulter les nations autochtones. Le Québec aurait tout intérêt à saisir la balle au bond et à inscrire cette modernisation de ses pratiques

d'approbation dans un projet de société plus large, et surtout plus fédérateur. Quant à la modification des prérogatives du BAPE de manière à rendre ses recommandations contraignantes pour le gouvernement, ceci n'aurait pour effet que de traduire, sur le plan institutionnel, une influence dont jouit déjà, *de facto*, le BAPE dans le débat public.

5.5 Conclusion partielle

À la lumière des considérations abordées dans ce dernier chapitre, il ne fait aucun doute que notre interprétation de l'interculturalisme répond adéquatement aux questions que nous nous sommes posées tout au long de cette thèse. En tant que champ conceptuel, l'interculturalisme se distingue substantiellement du multiculturalisme. De par sa prise en considération frontale des droits collectifs de la nation québécoise et des nations autochtones, il s'agit d'un découpage qui entrevoit de manière originale les enjeux environnementaux. C'est aussi un cadre normatif qui nous permet de repenser l'avenir politique du Québec et de redéfinir les modalités du fédéralisme canadien. Le thème de la protection de l'environnement était en ce sens un exemple saillant de la fécondité et de la spécificité de cette approche.

Conclusion

La stabilité politique à long terme du Canada ne peut être assurée que si ses institutions sont en mesure de pleinement répondre aux besoins particuliers de ses minorités nationales que sont le Québec et les nations autochtones. Or, le cadre constitutionnel canadien actuel ne parvient pas à le faire. Bien que les principes qui structurent le cadre constitutionnel canadien ne se réduisent pas qu'à ceux du multiculturalisme, la tension entre interculturelisme et multiculturalisme permet tout de même de mieux comprendre les principaux points de tension entre le cadre canadien et les revendications des minorités nationales. Dans cette thèse, nous avons ainsi montré la fécondité d'une remise en question de la primauté accordée à l'individualisme moral dans le multiculturalisme canadien — qui se traduit notamment par une primauté accordée aux droits individuels sur les droits collectifs — pour penser une autodétermination interne des minorités nationales. Sans pour autant chercher à diaboliser le multiculturalisme en lui-même, nous avons tout de même pris comme point de départ la conception alternative du vivre-ensemble qui s'est développée au Québec, et qui est désignée par le terme « interculturelisme », car il s'agit d'une approche qui cherche justement à trouver un équilibre entre les droits collectifs de la nation québécoise et les droits individuels. En clarifiant d'abord les fondements normatifs de cette approche, nous avons ensuite proposé un élargissement de son champ d'application afin d'inclure les préoccupations des nations autochtones dont le territoire traditionnel se situe au Québec. Nous croyons que cette version axiomatisée et enrichie de l'interculturelisme, si elle était utilisée pour

penser les politiques publiques au Québec, permettrait de mieux répondre aux besoins des nations autochtones et de la nation québécoise, et d'ainsi assurer une plus grande stabilité institutionnelle au Canada en général.

Nous avons choisi d'utiliser le champ conceptuel des écrits tardifs de John Rawls pour penser les fondements théoriques de l'interculturalisme — même s'il aurait été peut-être possible de parvenir aux mêmes principes avec une théorie différente. Si la perspective rawlsienne s'est avérée féconde, c'est qu'elle comporte deux principales caractéristiques nous ayant aidés à remplir nos objectifs dans cette thèse.

Premièrement, le cadre méthodologique rawlsien s'est avéré compatible avec une forme souple de théorisation, par le biais de laquelle les prescriptions d'un modèle peuvent être conçues, en partie, en fonction des besoins du contexte sociopolitique québécois. Il s'agit d'une méthode qui vient limiter la prétention à la validité d'une réflexion comme la nôtre, sans pour autant compromettre la pertinence du travail philosophique que nous avons accompli. L'épistémologie de Rawls parvient en outre à mettre en valeur le rôle que peuvent jouer les philosophes politiques dans une société, non par une présomption d'universalité, mais plutôt par une fine prise en considération des paramètres concrets de la théorisation politique.

Deuxièmement, l'approche de Rawls, comprise comme une forme de libéralisme républicain, aménage à la fois des droits collectifs et des droits individuels. Or, notre lecture tant du contexte empirique que du débat théorique entourant l'interculturalisme québécois suggère que cette approche se distingue notamment par sa sensibilité à l'égard des droits collectifs de la nation québécoise (en tant que minorité au sein du Canada) de

même que par une volonté de respecter les droits individuels des minorités au sein du Québec.

Parallèlement à cette entreprise de clarification des fondements théoriques de l'interculturalisme — à l'aide non seulement de Rawls, mais aussi d'Habermas, de Taylor et de Tully, pour ne nommer qu'eux —, nous avons aussi cherché à étendre le champ d'application de l'approche québécoise. À partir de notre version axiomatisée de l'interculturalisme, il a été possible d'effectuer un rapprochement entre ses points de tension avec le multiculturalisme et les critiques formulées à l'encontre du cadre institutionnel canadien par les penseurs autochtones.

Le récit que nous avons proposé de l'histoire de l'émergence de l'interculturalisme québécois nous a déjà fourni certaines pistes de concordances entre les préoccupations des nations autochtones et celles de la nation québécoise. L'histoire de l'interculturalisme est intimement liée à celle du nationalisme québécois, en ce qu'il s'agit d'un modèle qui est né de l'incapacité du multiculturalisme à répondre aux inquiétudes de la minorité québécoise au sein du Canada. Or, cette réticence à l'égard du multiculturalisme tient ses origines des suites de la commission Laurendeau-Dunton, alors que Pierre E. Trudeau en adopte l'orientation Scott-Rudnyckyj, prônant ainsi la primauté des droits individuels sur les droits collectifs ainsi que l'opposition au biculturalisme. Cet épisode est venu implanter une vision du Canada dans laquelle le Québec ne trouvait pas sa place, nourrissant du même coup le besoin de développer une conception alternative du vivre-ensemble par des dispositifs institutionnels visant à garantir une certaine pérennité à la nation québécoise au sein d'un Canada multiculturaliste. C'est ce modèle qui finira éventuellement par être désigné, dans le débat public, par le terme « interculturalisme ».

Dans les mêmes années, le gouvernement Trudeau lance aussi le projet du Livre blanc qui est venu relancer le mouvement nationaliste autochtone au Canada. Le Livre blanc a été critiqué parce qu'il visait à mettre fin à tout traitement spécial accordé aux individus autochtones. En prenant comme grille d'analyse les points de divergence philosophiques entre l'interculturalisme et le multiculturalisme, il est possible de comprendre l'épisode du Livre blanc comme un corollaire de la conception moniste de l'identité canadienne. Cette lecture de l'histoire suggère une certaine similitude entre la situation des nations autochtones et celle du Québec au sein du Canada – et ce, même si la trajectoire historique de la nation québécoise ne se compare pas par ailleurs à celle des nations autochtones.

En ayant ainsi amorcé notre entreprise philosophique d'élargissement du champ d'application de l'interculturalisme sous l'angle de la critique de l'individualisme moral du multiculturalisme canadien, il nous a été possible de mieux comprendre le débat théorique entourant ces deux approches. Notre deuxième chapitre est ainsi parvenu à deux principaux résultats. Il a été d'emblée possible de répondre aux critiques à la Modood, qui nient la différence entre multiculturalisme et interculturalisme, en montrant que cette dernière approche se distingue conceptuellement par sa prise en charge autant du collectivisme moral que de l'individualisme moral. Une fois les traits distinctifs de l'interculturalisme mis en évidence, nous avons aussi pu faire un rapprochement avec certaines perspectives postcoloniales. Le point de contact entre ces deux champs que nous avons exploité est la question de l'autodétermination interne d'une nation fragile au sein de l'État canadien. L'idée principale que nous avons ensuite cherché à défendre, dans la suite de la thèse, est que l'interculturalisme dûment défini sur le plan

philosophique est un cadre normatif plus adapté que le multiculturalisme pour penser des réponses aux défis auxquels sont empiriquement confrontées les nations autochtones et la nation québécoise.

L’interculturalisme, tel que nous l’avons défini à partir, notamment, de la théorie rawlsienne, prend la forme d’un modèle de reconnaissance réciproque entre les individus, les groupes et la collectivité dans son ensemble, via une quête d’équilibre entre les droits collectifs et les droits individuels. Nous sommes parvenus à cette caractérisation de l’interculturalisme à la suite d’une opérationnalisation de la pensée de Rawls et d’une application de son modèle au contexte canadien où se mêlent des considérations issues de sa théorie domestique (surtout de *Libéralisme politique*) et celles provenant de sa théorie internationale (dans *Paix et démocratie*). Nous avons montré que l’interculturalisme, comme modèle qui vise à justifier des dispositifs qui protègent le Québec, en tant que minorité nationale au sein du Canada, tout en garantissant les droits individuels des minorités ethnoculturelles, est adéquatement systématisé par ces fondements philosophiques rawlsiens.

Notre réflexion dans cette thèse adopte aussi une posture méthodologique contextualiste qu’on retrouve fréquemment dans les autres écrits portant sur l’interculturalisme. Alors que Zapata-Barrero (2019, p. 349) parle de « pragmatisme » pour décrire cette posture méthodologique, Bouchard (2019b, p. 328) présente plutôt son approche comme un juste milieu entre la « sensibilisation à des valeurs universelles » et « l’empire du factuel ». Quant à nous, nous nous sommes notamment inspiré des théories portant sur la *faisabilité* en philosophie politique (à la Gilibert et Lawford-Smith, 2012 ; ou encore Lægaard, 2006). Ultimement, cette forme de contextualisme, appliquée au

contexte du dialogue interculturel, nous a aussi mené à l'adoption d'une posture critique, empruntée à Tully (1995, 2002), supposant une renégociation et une réinterprétation des conventions de la délibération démocratique et de certaines notions fondamentales en philosophie politique.

Cette définition de l'interculturalisme s'est avérée aussi naturellement compatible avec une intégration des questions liées à l'autodétermination des nations autochtones, en ce qu'il s'agit d'une minorité nationale au sein du Canada, au même titre que le Québec. Cette intégration a donné lieu à plusieurs corollaires novateurs de l'interculturalisme, notamment l'importance des traités de « nation à nation », l'idée du plurilinguisme institutionnel dans les communautés autochtones et le devoir de rendre compatibles les conceptions la souveraineté territoriale des nations autochtones avec celle de la nation québécoise.

Le cinquième chapitre aura été une occasion de tester cette conception de l'interculturalisme en l'appliquant à un cas concret. Notre objectif était de vérifier qu'il s'agit bel et bien d'une perspective pouvant ouvrir des horizons normatifs à la fois différents de ceux du multiculturalisme et *faisables* dans le contexte institutionnel canadien. À la lumière des nombreuses innovations incluses dans notre projet de Charte québécoise de l'environnement, en plus de son caractère tout à fait réalisable sur le plan constitutionnel et politique, nous considérons y être parvenus.

Le cas de la protection de l'environnement s'est avéré fécond, mais il n'est pas le seul dossier qui gagnerait à être pensé à l'aide du cadre normatif de l'interculturalisme. En fait, l'interculturalisme peut servir à repenser des politiques publiques dans tous les

secteurs de l'administration publique où l'exercice d'un droit à l'autogouvernement — compris comme un corollaire du droit à l'autodétermination (et ce, que ce soit pour la nation québécoise ou les nations autochtones) — génère des conflits entre droits collectifs, ou entre droits collectifs et droits individuels. Dans le cas de la gestion de la diversité religieuse, l'interculturalisme aura permis de trouver un équilibre entre les droits collectifs de la nation québécoise et les droits individuels des minorités religieuses. Dans le cas de la protection de l'environnement, ce même cadre normatif nous a permis d'entrevoir des pistes de réformes qui rendraient compatibles le droit à l'autodétermination de la nation québécoise et celui des nations autochtones. Pour la suite, il serait notamment possible de répéter l'exercice pour d'autres dossiers, comme celui des politiques linguistiques, ou encore celui de la protection de l'enfance. Dans tous ces cas, les modifications institutionnelles que suggère l'interculturalisme permettent d'entrevoir une réconciliation entre les nations autochtones et la nation québécoise tout en réalisant l'autodétermination interne de ces nations au sein du Canada.

Bibliographie

Livres et articles

- ABBAY E., 2018, *Désert solitaire*, Paris, Gallmeister.
- ALCANTARA C., 2017, « Implementing comprehensive land claims agreements in Canada: Towards an analytical framework », *Canadian Public Administration*, 60, 3, p. 327-348.
- ALCOFF L., 1992, « The Problem of Speaking for Others », *Cultural Critique*, 20, p. 5-32.
- ALFRED G.T., 2009a, « Colonialism and State Dependency », *Journal of Aboriginal Health*, 5, 2, p. 42-60.
- ALFRED T., 2009b, *Paix, pouvoir et droiture : un manifeste autochtone*, Wendake, Hannenorak, 305 p.
- ALFRED T., 2018, « Les perspectives des Premières Nations sur l'identité politique », dans HEIMPEL D., TAHER S. (dirs.), *Les défis du pluralisme*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 49-62.
- ASCH M., BORROWS J., TULLY J., 2018, *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press, 384 p.
- AUDARD C., 2007, *John Rawls*, Montréal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 336 p.
- AUDARD C., 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 843 p.
- AUDARD C., 2019, « Tolérance et raison publique : le libéralisme politique de John Rawls », dans ORAZI F. (dir.), *La tolérance politique : perspectives anglo-saxonnes*, Paris, Classiques Garnier.
- AUDI R., 1989, « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship », *Philosophy & Public Affairs*, 18, 3, p. 259-296.
- AUDI R., 1997, « Liberal democracy and the place of religion in politics », dans AUDI R., WOLTERSTORFF N. (dirs.), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- BANTING K., KYMLICKA W., 2010, « Canadian Multiculturalism: Global Anxieties and Local Debates », *British Journal of Canadian Studies*, 23, 1, p. 43-72.

- BARIL J., 2006, *Le BAPE devant les citoyens : pour une évaluation environnementale au service du développement durable*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 192 p.
- BARRY B., 2000, *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 399 p.
- BAUBÉROT J., 2000, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BAUBÉROT J., 2018, « Les trois seuils de laïcité appliqués au cas français », dans HEIMPEL D., TAHER S. (dirs.), *Les défis du pluralisme*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 97-114.
- BAUBÉROT J., MILOT M., 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 352 p.
- BEAULIEU C., 2019, *J'aime Hydro*, Montréal, Atelier 10, 264 p.
- BELLAMY R., 2010, « Dirty hands and clean gloves: Liberal ideals and real politics », *European Journal of Political Theory*, 9, 4, p. 412-430.
- BICKERTON J., 2007, « La question du nationalisme majoritaire au Canada », dans GAGNON A.-G., LECOURS A., NOOTENS G. (dirs.), *Les nationalismes majoritaires contemporains : identité, mémoire, pouvoir*, Montréal, Québec Amérique, p. 217-270.
- BLAD C., COUTON P., 2009, « The rise of an intercultural nation: Immigration, diversity and nationhood in Quebec », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35, 4, p. 645-667.
- BLOOR D., 1984, *Wittgenstein : A Social Theory of Knowledge*, London, Macmillan Press, 751 p.
- BORROWS J., 2010, *Canada's Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press, 427 p.
- BORROWS J., 2016, *Freedom & Indigenous Constitutionalism*, Toronto, University of Toronto Press, 371 p.
- BORROWS J., 2018, « Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation », dans ASCH M., BORROWS J., TULLY J. (dirs.), *Resurgence and Reconciliation : Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press, p. 49-81.
- BORROWS J., 2019, *Law's Indigenous Ethics*, Toronto, University of Toronto Press, 381 p.
- BOSSET P., 2007, *Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable*, JÉZÉQUIEL M. (dir.), Cowansville, Éditions Yvon

Blais.

BOUCHARD G., 2001, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 503 p.

BOUCHARD G., 2011, « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *McGill Law Journal*, 56, 2, p. 395-468.

BOUCHARD G., 2012, *L'interculturalisme : Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 286 p.

BOUCHARD G., 2019a, « L'interculturalisme québécois et le multiculturalisme canadien », dans MATHIEU F., GUÉNETTE D. (dirs.), *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 363-392.

BOUCHARD G., 2019b, *Les nations savent-elles encore rêver ?*, Montréal, Boréal, 438 p.

BOUCHARD G., TAYLOR C., 2008, « Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation », rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

BOUCHER F., 2008, « Deep Diversity and Multinational Federalism in Canada », *Institute of Federalism, Fribourg, Switzerland*.

BOUCHER F., MACLURE J., 2018, « Moving the debate forward: interculturalism's contribution to multiculturalism », *Comparative Migration Studies*, 6, 1, p. 16.

BOURGEOIS S., RODON T., 2019, « Mettre en œuvre le consentement préalable, libre et éclairé (CPLE) en Eeyou Istchee : L'exemple du projet Matoush », *Recherches amérindiennes au Québec*, 42, 2, p. 63-71.

BRODEUR-GIRARD S., 2019, « “Toutes mes relations” : pour une conception relationnelle radicale de la souveraineté », *Conférence internationale Souverainetés et autodéterminations autochtones : Tiayoriho'ten'*.

BRUN G., 2014, « Reflective Equilibrium Without Intuitions? », *Ethical Theory and Moral Practice*, 17, 2, p. 237-252.

BUCHANAN A., 1997, « What's so special about nations? », *Canadian Journal of Philosophy*, 26, p. 283-309.

BURELLE J., 2019, *Encounters on Contested Lands : Indigenous Performances of Sovereignty and Nationhood in Québec*, Evanston, Northwestern University Press.

BURKHART B., 2019, *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*, East Lansing, Michigan State University Press, 324 p.

- CAIRNS A.C., 2000, *Citizen Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver, UBC Press, 280 p.
- CANTLE T., 2016, « The Case for Interculturalism, Plural Identities and Cohesion », dans MEER N., MODOOD T., ZAPATA-BARRERO R. (dirs.), *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 133-157.
- CAUCHON H., TAILLON P., 2020, « La constitution formelle des États fédéral et fédérés du Canada », dans GUÉNETTE D., TAILLON P., VERDUSSEN M. (dirs.), *La révision constitutionnelle dans tous ses états*, Montréal, Éditions Yvon Blais, p. 273-310.
- CERBONE D.R., 2003, « The Limits of Conservatism: Wittgenstein on “Our Life” and “Our Concepts” », dans HEYES C.J. (dir.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca & London, Cornell University Press, p. 43-62.
- CHALIFOUR N., ROBITAILLE D., 2021, « What the Supreme Court ruling on national carbon pricing means for the fight against climate change », *The Conversation*, 29 mars 2021.
- COLOMBO E., 2015, « Multiculturalisms: An overview of multicultural debates in western societies », *Current Sociology Review*, 63, 6, p. 800-824.
- COOKE M., 2013, « Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy », dans CALHOUN C., MENDIETA E., VANANTWERPEN J. (dirs.), *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press, p. 249-274.
- CORBEIL J.-C., 2007, *L’embarras des langues*, Montréal, Québec Amérique.
- COULTHARD G.S., 2007, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the ‘Politics of Recognition’ in Canada », *Contemporary Political Theory*, 6, 4, p. 437-460.
- COULTHARD G. S., 2014, *Red Skin, White Masks*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 230 p.
- CRAFT A., 2020, « Enhanced Indigenisms: Indian Political and Legal Legacies— The Unintended Consequence of the Federal Government’s 1969 White Paper Policy », dans LECLAIR J., KARAZIVAN N. (dirs.), *The Political and Constitutional Legacy of Pierre Elliott Trudeau | L’héritage politique et constitutionnel de Pierre Elliott Trudeau*, Toronto, Lexi Nexis, p. 239-272.
- CRITCHLEY S., 2000, « Remarks on Derrida and Habermas », *Constellations*, 7, 4, p. 455-465.
- DABBY D., 2020, « Mapping Multiculturalism by/before the Courts », dans LECLAIR J., KARAZIVAN N. (dirs.), *The Political and Constitutional Legacy of Pierre Elliott Trudeau | L’héritage politique et constitutionnel de Pierre Elliott Trudeau*, Toronto, Lexi Nexis, p. 307-332.

- DABIN S., 2020, « Les fédéralismes par traités et les peuples autochtones au Canada : une voie vers la réconciliation ou une utopie philosophique ? », dans MATHIEU F., GUÉNETTE D., GAGNON A.-G. (dirs.), *Cinquante déclinaisons de fédéralisme : Théorie, enjeux et études de cas*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 295-310.
- DELÂGE D., 1991, « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois », *Liberté aux Indiens*, 33, 4-5, p. 15-28.
- DELÂGE D., 2009, « Les Premières Nations et la Guerre de la Conquête (1754-1765) », *Les Cahiers des dix*, 63, p. 1.
- DELÂGE D., WARREN J.-P., 2017, *Le piège de la liberté : Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal, 431 p.
- DESBIENS C., 2015, *Puissance Nord : territoire, identité et culture de l'hydroélectricité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 340 p.
- DESBIENS C., HIRT I., 2012, « Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation », *L'Information géographique*, 76, p. 29-46.
- DESMONS O., 2014, *Les présupposés du libéralisme politique : quelle justification ?*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- DIAMOND C., 1995, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MIT Press, 412 p.
- DIAMOND C., 2000, « Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus », dans CRARY A., READ R. (dirs.), *The New Wittgenstein*, London & New York, Routledge, p. 143-173.
- DIAMOND C., 2011, « Croyance, compréhension et incompréhension : Wittgenstein et la religion », *ThéoRèmes*, 1, p. 1-44.
- DILHAC M.-A., 2013, « Le pluralisme des langues privées et le langage de la justice chez John Rawls et Richard Rorty », dans DILHAC M.-A., GUÉRARD DE LATOUR S. (dirs.), *Étant donné le pluralisme*, Paris, Publication de la Sorbonne, p. 137-158.
- DOORN N., 2009, « Applying Rawlsian approaches to resolve ethical issues: Inventory and setting of a research agenda », *Journal of Business Ethics*, 91, 1, p. 127-143.
- DORION H., LACASSE J.-P., 2011, *Le Québec, territoire incertain*, Québec, Septentrion, 336 p.
- DRAPEAU L., 2011, « Portrait d'un patrimoine en danger », dans DRAPEAU L. (dir.), *Les langues autochtones du Québec : Un patrimoine en danger*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 5-17.

- DUFOUR E., 2021, « *C'est le Québec qui est né dans mon pays !* » *Carnet de rencontres, d'Ani Kuni à Kiuna*, Montréal, Écosociété.
- DUPUIS S., 2019, *Deux poids deux langues : Brève histoire de la dualité linguistique au Canada*, Québec, Septentrion, 230 p.
- EISENBERG A., 2009, *Reasons of Identity. A Normative Guide to the Political & Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford, Oxford University Press, 208 p.
- EISENBERG A., 2019, « Multiculturalism in a Context of Minority Nationalism and Indigenous Rights: The Canadian Case », dans ASHCROFT R.T., BEVIR M. (dirs.), *Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice*, Oakland, University of California Press, p. 67-82.
- EISENBERG A., 2020, « Consent, resistance and the duty to consult », *International Journal on Minority and Group Rights*, 27, 2, p. 270-290.
- FANON F., 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 225 p.
- FAVELL A., 1998, « Applied Political Philosophy at the Rubicon: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship », *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 2, p. 255-278.
- FINLAYSON J. G., 2019, *The Habermas-Rawls Debate*, New York, Columbia University Press, 294 p.
- FISHMAN J.A., 1990, « What is reversing language shift (RLS) and how can it succeed? », *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 11, 1-2, p. 5-36.
- FLOYD J., 2017, « Rawls' methodological blueprint », *European Journal of Political Theory*, 16, 3, p. 367-381.
- FORBES J.D., 2008, *Columbus and Other Cannibals: The Wetiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism*, New York, Seven Stories Press, 258 p.
- FOSSEN T., 2013, « Taking Stances, Contesting Commitments: Political Legitimacy and the Pragmatic Turn », *Journal of Political Philosophy*, 21, 4, p. 426-450.
- FRASER N., 2001, « Recognition without ethics? », *Theory, Culture and Society*, 18, 2-3, p. 21-42.
- FRENETTE J., 2013, « Les lois de l'extension des frontières du Québec de 1898 et de 1912, la Convention de la Baie James et du Nord québécois et la Première Nation Abitibiwinini », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43, 1, p. 87-104.
- FRICKER M., 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 208 p.

- FRICKER M., 2013, « Epistemic justice as a condition of political freedom? », *Synthese*, 190, 7, p. 1317-1332.
- GAGNON B., 2012, « Du communautarisme à la neutralité libérale : Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, 31, 1, p. 127-147.
- GAGNON A.-G., 2011, « Multiculturalisme canadien, interculturalisme québécois et fédéralisme multinational », dans CAGIO Y CONDE J., GÓMEZ-MULLER A. (dirs.), *Le muticulturalisme et la reconfiguration de l'unité et de la diversité dans les démocraties contemporaines*, Bruxelles, Peter Lang, p. 59-72.
- GAGNON A.-G., 2021, *Le choc des légitimités*, Québec, Presses de l'Université Laval, 213 p.
- GAUDREAU-DESBIENS J.-F., 2007, « Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique : réflexions en forme de point d'interrogation », dans JÉZÉQUIEL M. (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ?*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, p. 241-286.
- GAUVIN J.-P., PAPILLON M., 2020, « Les relations intergouvernementales au Canada : un club toujours aussi exclusif? », dans GAGNON A.-G., POIRIER J. (dirs.), *L'avenir du fédéralisme canadien : acteurs et institutions*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 349-380.
- GILABERT P., LAWFOORD-SMITH H., 2012, « Political feasibility: A conceptual exploration », *Political Studies*, 60, 4, p. 809-825.
- GIROUX D., 2020, *L'œil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*, Montréal, Mémoire d'encrier, 183 p.
- GIROUX D., 2012, « Debating Québec's Interculturalism as a Response to Canada's Multiculturalism: An Exercise in Normative Nationalisms? », *Canadian Diversity / Diversité canadienne*, 9, 2, p. 67-71.
- GLEDHILL J., 2012, « Rawls and Realism », *Social Theory and Practice*, 38, 1, p. 55-82.
- GOODMAN N., 1983, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, Harvard University Press, 160 p.
- GOSSELIN-TAPP J., 2018, « Lost in Translation: Religion in The Public Sphere », *Philosophia*, 46, 4, p. 857-876.
- GOULET J.-G.A., 2006, « Maîtres chez nous : les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones au Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 30, 1, p. 187-201.

- GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 2017, « Être Québécois, c'est notre façon d'être canadiens - Politique d'affirmation du Québec et de relations canadiennes ».
- GOVER K., 2016, « Liberal and Tribal Membership Boundaries: Descent, Consent and Section 35 », dans MACKLEM P., SANDERSON D. (dirs.), *From Recognition to Reconciliation: Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*, Toronto, University of Toronto Press, p. 285-320.
- GRAMMOND S., 2009, « La gouvernance territoriale au Québec entre régionalisation et participation des peuples autochtones », *Canadian Journal of Political Science*, 42, 4, p. 939-956.
- GRAMMOND S., 2017, « Treaties as Constitutional Agreements », dans OLIVER P., MACKLEM P., ROSIERS N. DES (dirs.), *The Oxford Handbook of the Canadian Constitution*, Oxford, Oxford University Press, p. 305-324.
- GRANDE S., 2000, « American indian identity and intellectualism: The quest for a new red pedagogy », *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 13, 4, p. 343-359.
- GREEN J., 2004, « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien », *Politique et Sociétés*, 23, 1, p. 9.
- GUAY C., GRAMMOND S., 2012, « Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones », *Nouvelles pratiques sociales*, 24, 2, p. 67.
- GUÉNETTE D., MATHIEU F., 2020, « Le Québec face à la vision Trudeau - La question des nations minoritaires et de leur fragilité », dans LECLAIR J., KARAZIVAN N. (dirs.), *The Political and Constitutional Legacy of Pierre Elliott Trudeau | L'héritage politique et constitutionnel de Pierre Elliott Trudeau*, Toronto, Lexi Nexis, p. 213-237.
- GUIMOND E., ROBITAILLE N., SENÉCAL S., 2009, « Les Autochtones du Canada : une population aux multiples définitions », *Cahiers québécois de démographie*, 38, 2, p. 221.
- HABERMAS J., 1996, *Between facts and norms*, Cambridge, MIT Press.
- HABERMAS J., 1997, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls. », dans HABERMAS J., RAWLS J. (dirs.), *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 9-48.
- HABERMAS J., 2008, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 400 p.
- HALLEY P., FORTE M., 2004, « Le bureau d'audiences publiques sur l'environnement (BAPE) : participation publique et évaluation environnementale au Québec », *Revue Juridique de l'Environnement*, 29, 1, p. 5-15.

- HEMMING S., RIGNEY D., MULLER S.L., RIGNEY G., CAMPBELL I., 2017, « A new direction for water management? Indigenous nation building as a strategy for river health », *Ecology and Society*, 22, 2.
- HIGHWAY T., 2019, *Pour l'amour du multilinguisme : Une histoire d'une monstrueuse extravagance*, Montréal, Mémoire d'encrier, 65 p.
- HILL C.J., SCHUSTER R., BENNETT J.R., 2019, « Indigenous involvement in the Canadian species at risk recovery process », *Environmental Science and Policy*, 94, January, p. 220-226.
- HONNETH A., 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 233 p.
- HONNETH A., 2001, « Recognition or redistribution? Changing Perspectives of the Moral Order of Society », *Theory, Culture and Society*, 18, 2-3, p. 43-55.
- HUDON M., 1994, « La Crise d'Oka : rumeurs, médias et icône. Réflexion critique sur les dangers de l'image », *Cahiers de géographie du Québec*, 38, 103, p. 21-38.
- HUHDORF S.M., SUZACK C., 2010, « Indigenous Feminism: Theorizing the Issues », dans SUZACK C., HUHDORF S.M., PERREAULT J., BARMAN J. (dirs.), *Indigenous Women and Feminism : Politics, Activism, Culture*, Vancouver, UBC Press, p. 1-20.
- HUOT A., TERRAZA J., 2011, « Résistance et résilience linguistiques chez les Autochtones du Québec », dans DRAPEAU L. (dir.), *Les langues autochtones du Québec : Un patrimoine en danger*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 19-41.
- HURLEY T., 2000, « John Rawls and liberal neutrality », *Interpretation*, 27, 2, p. 105-128.
- IACOBUCCI F., TERRY J.A., HELBRONNER V., FORTIER M.J., LAX T.R., 2016, « Free, Prior and Informed Consent in Canada: Towards a New Relationship with Indigenous Peoples », *Torys LLP*, p. 39.
- IACOVINO R., 2020, « Affirmation without Recognition: Assessing Quebec's Recent Initiative for Constitutional Engagement », *American Review of Canadian Studies*, 50, 3, p. 326-339.
- IAVARONE-TURCOTTE A., 2017, « La loi 62 et l'« arbitraire » : mythes et limites du droit dans la gestion des accommodements religieux », *Les ateliers de l'éthique*, 12, 2-3, p. 4.
- ISRAEL J., 2010, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- JAI J., 2017, « Bargains Made in Bad Times: How Principles from Modern Treaties Can

- Reinvigorate Historic Treaties », dans BORROWS J., COYLE M. (dirs.), *The Right Relationship: Reimagining the Implementation of Historical Treaties*, Toronto, University of Toronto Press, p. 105-148.
- JOPPKE C., 2018, « War of words: interculturalism v. multiculturalism », *Comparative Migration Studies*, 6, 1, p. 1-10.
- JUTEAU D., 2002, « The citizen makes and entrée: Redefining the national community in Quebec », *Citizenship Studies*, 6, 4, p. 441-458.
- KARAZIVAN N., 2020, « Fédéralisme coopératif et souveraineté parlementaire : 150 de cohabitation », dans GAGNON A.-G., POIRIER J. (dirs.), *L'avenir du fédéralisme canadien : acteurs et institutions*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 303-348.
- KARMIS D., 2006, « Les multiples voix de la tradition fédérale et la tourmente du fédéralisme canadien », dans GAGNON A.-G. (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain. Fondements, traditions, institutions.*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 64-86.
- KOUSSSENS D., 2015, *L'épreuve de la neutralité : la laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 211 p.
- KYMLICKA W., 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA W., 1996, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 296 p.
- KYMLICKA W., 2002a, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 497 p.
- KYMLICKA W., 2002b, « Droits de l'homme et justice ethnoculturelle », dans SOSOE L.K. (dir.), *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 387-406.
- KYMLICKA W., 2007, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 375 p.
- KYMLICKA W., 2012, « Comment on Meer and Modood », *Journal of Intercultural Studies*, 33, 2, p. 211-216.
- LABORDE C., 2017, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 337 p.
- LADEN A.S., 2003, « The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls », *Ethics*, 113, 2, p. 367-390.
- LADNER K., 2018, « Proceed with Caution: Reflections on Resurgence and

- Reconciliation », dans ASCH M., BORROWS J., TULLY J. (dirs.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press, p. 245-264.
- LÆGAARD S., 2006, « Feasibility and stability in normative political philosophy: The case of liberal nationalism », *Ethical Theory and Moral Practice*, 9, 4, p. 399-416.
- LÆGAARD S., 2015, « Multiculturalism and contextualism: How is context relevant for political theory? », *European Journal of Political Theory*, 14, 3, p. 259-276.
- LAFONT C., 2007, « Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies », *Constellations*, 14, 2, p. 239-259.
- LAFONT C., 2013, « Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship? », dans CALHOUN C., MENDIETA E., VANANTWERPEN J. (dirs.), *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press, p. 230-248.
- LAGACE N., JAMES N., 2019, « Livre blanc de 1969 », *L'Encyclopédie Canadienne*.
- Lajoie G., BOUCHARD M.A., 2006, « Native involvement in strategic assessment of natural resource development: the example of the Crees living in the Canadian taiga », *Impact Assessment and Project Appraisal*, 24, 3, p. 211-220.
- LAMPRON L.-P., 2012, *La hiérarchie des droits. Convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada*, Bruxelles, Peter Lang, 396 p.
- LAMY G., MATHIEU F., 2020, « Les quatre temps de l'interculturalisme au Québec », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 53, p. 777-799.
- LAPOINTE-GAGNON V., 2018, *Panser le Canada : Une histoire intellectuelle de la commission Laurendeau-Dunton*, Montréal, Boréal, 416 p.
- LECLAIR J., 2013, « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique », dans BEAULIEU A., GERVAIS S., PAPILLON M. (dirs.), *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 299-322.
- LECLAIR J., 2020, « Pierre Elliott Trudeau : une pensée fédérale marquée au fer de l'antinationnalisme », dans LECLAIR J., KARAZIVAN N. (dirs.), *The Political and Constitutional Legacy of Pierre Elliott Trudeau | L'héritage politique et constitutionnel de Pierre Elliott Trudeau*, Toronto, Lexi Nexis, p. 37-76.
- LEMIEUX R., LABRECQUE S., 2018, « L'État colonial canadien face aux récits identitaires québécois et autochtones », dans ABANTO L.A., FERNANDEZ A.M. (dirs.), *Reflecting on Identity in a Globalized World*, Ottawa, Ottawa Hispanic Studies (vol. 27), p. 109-126.

- LESLIE J., 2002, « La Loi sur les Indiens : perspective historique », *Revue parlementaire canadienne*, 25, 2, p. 23.
- LEVRAU F., LOOBUYCK P., 2018, « Introduction: mapping the multiculturalism—interculturalism debate », *Comparative Migration Studies*, 6, 13, p. 1-13.
- LEYDET D., 2007, « Autochtones et non-autochtones dans la négociation de nouveaux traités : enjeux et problèmes d’une politique de la reconnaissance », *Négociations*, 8, 2, p. 55.
- LEYDET D., 2011, « Changement constitutionnel informel et légitimité », dans SEYMOUR M., LAFOREST G. (dirs.), *Le fédéralisme multinational : un modèle viable ?*, Bruxelles, Peter Lang.
- LEYDET D., 2019a, « The power to consent: Indigenous peoples, states, and development projects », *University of Toronto Law Journal*, 69, 3, p. 371-403.
- LEYDET D., 2019b, « La mise en œuvre du principe de consentement et ses contextes », *Recherches amérindiennes au Québec*, 49, 2, p. 15-24.
- LISTER A., 2007, « Public Reason and Moral Compromise », *Canadian Journal of Philosophy*, 37, 1, p. 1-34.
- LOISELLE-BOUDREAU J., 2012, « L’obligation de consulter les peuples autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39, 1-2, p. 137.
- MACKLEM P., 2001, *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 334 p.
- MACLURE J., 2016, *Retrouver la raison*, Montréal, Québec Amérique, 278 p.
- MACLURE J., 2015, « Multiculturalism on the Back Seat? Culture, Religion, and Justice », *Les ateliers de l’éthique*, 10, 2, p. 141-146.
- MACLURE J., TAYLOR C., 2010, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 165 p.
- MAFFI L., 2010, « What is Biocultural Diversity? », dans MAFFI L., WOODLEY E. (dirs.), *Biocultural Diversity Conservation : A Global Sourcebook*, London & Washington, Earthscan, p. 3-12.
- MANSOURI F., MODOOD T., 2021, « The complementarity of multiculturalism and interculturalism: theory backed by Australian evidence », *Ethnic and Racial Studies*, 44, 16, p. 1-20.
- MARKELL P., 2003, *Bound by Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 284 p.
- MATHIEU F., 2017, *Les défis du pluralisme à l’ère des sociétés complexes*, Québec,

Presses de l'Université du Québec, 306 p.

MCHUGH P.G., 2016, « A Common Law Biography of Section 35 », dans MACKLEM P., SANDERSON D. (dirs.), *From Recognition to Reconciliation : Essays on the Constitutionnal Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*, Toronto, University of Toronto Press, p. 137-163.

MEER N., MODOOD T., 2012, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, 33, 2, p. 175-196.

MILLS C.W., 1997, *The Racial Contract*, Ithaca & London, Cornell University Press.

MILLS C.W., 2015, « Decolonizing Western Political Philosophy », *New Political Science*, 37, 1, p. 1-24.

MINEUR D., 2019, « Qu'ont en commun des citoyens en désaccord sur la justice ? », *Philosophiques*, 46, 1, p. 9-28.

MODOOD T., 2013, *Multiculturalism : A Civic Idea*, Cambridge & Malden, Polity Press, 243 p.

MODOOD T., 2017, « Must Interculturalists misrepresent multiculturalism? », *Comparative Migration Studies*, 5, 1, p. 15.

MOLLEN DUPUIS M., 2020, « Pour un territoire inclusif : semer des graines et démanteler les barrages », dans SALÉE D., GUIMONT MARCEAU S., ROY J.-O. (dirs.), *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyennetés et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 195-214.

MORETON-ROBINSON A., 2015, *The White Possessive: Property, Power, and Indigenous Property*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 239 p.

MORIN R., 2017, *La construction du droit des autochtones par la Cour suprême du Canada. Témoignage d'un plaideur*, Québec, Septentrion, 256 p.

MOTARD G., 2020, « Trudeau et la construction d'une société plus juste ? La politique fédérale de règlement des revendications territoriales globales à la lumière des normes internationales », dans LECLAIR J., KARAZIVAN N. (dirs.), *The Political and Constitutional Legacy of Pierre Elliott Trudeau | L'héritage politique et constitutionnel de Pierre Elliott Trudeau*, Toronto, Lexi Nexis, p. 273-305.

MOTARD G., LAINÉ M.-J., 2017, « Territoire, espace public et langues autochtones : le cas du Québec », dans GAGNON A.-G., NOREAU P. (dirs.), *Constitutionnalisme, droits et diversité : Mélanges en l'honneur de José Woehrling*, Montréal, Éditions Thémis, p. 253-294.

MULHALL S., 2015, *The Great Riddle. Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 138 p.

- MULLER S., HEMMING S., RIGNEY D., 2019, « Indigenous sovereignties: relational ontologies and environmental management », *Geographical Research*, 57, 4, p. 399-410.
- NIEZEN R., GADOUA M.P., 2014, « Témoignage et histoire dans la Commission de vérité et de réconciliation du Canada », *Canadian Journal of Law and Society*, 29, 1, p. 21-42.
- NUNGAK Z., 2019, *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes : Le combat des Inuit du Québec pour leurs terres ancestrales*, Montréal, Boréal, 180 p.
- O'NEILL O., 1990, *Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 264 p.
- OBOMSAWIN A., 1984, « Les événements de Restigouche », documentaire de l'ONF.
- OTIS G., 2013, « La protection constitutionnelle de la pluralité juridique : le cas de l'adoption coutumière autochtone au Québec », dans OTIS G. (dir.), *L'adoption coutumière autochtone et les défis du pluralisme juridique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 125-157.
- PAPILLON M., 2019, « Les traités avec les peuples autochtones : un 5e pilier de l'ordre constitutionnel canadien ? », dans MATHIEU F., GUÉNETTE D. (dirs.), *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 395-417.
- PAPILLON M., LORD A., 2013, « Les traités modernes : vers une nouvelle relation ? », dans BEAULIEU A., GERVAIS S., PAPILLON M. (dirs.), *Les autochtones et le Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 343-362.
- PAPILLON M., RODON T., 2017, « Proponent-Indigenous agreements and the implementation of the right to free, prior, and informed consent in Canada », *Environmental Impact Assessment Review*, 62, p. 216-224.
- PAPILLON M., RODON T., 2019, « Le consentement préalable, libre et éclairé : Les défis de la mise en œuvre en contexte canadien », *Recherches amérindiennes au Québec*, 49, 2, p. 3-13.
- PAPILLON M., RODON T., 2020, « The transformative potential of indigenous-driven approaches to implementing free, prior and informed consent: Lessons from two Canadian cases », *International Journal on Minority and Group Rights*, 27, 2, p. 314-335.
- PAREKH B., 2000, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2e ed., Basingstoke, Palgrave Macmillan, 409 p.
- PATTEN A., 2014, *Equal Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 327 p.

- PATTEN A., 2015, « Equal Recognition: A Reply to Four Critics », *Les ateliers de l'éthique*, 10, 2, p. 177-191.
- PEDERSEN J., 2012, « Justification and Application: The Revival of the Rawls-Habermas Debate », *Philosophy of the Social Sciences*, 42, 3, p. 399-432.
- PÉLABAY J., 2007, « Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12, p. 121-135.
- PÉLABAY J., 2001, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 424 p.
- PELLERIN H., 2019, « Indigenous Peoples in Canadian Migration Narratives: A Story of Marginalization », *Aboriginal Policy Studies*, 8, 1, p. 3-24.
- PHARO P., 2014, « Les limites de l'accord social. À propos du débat Habermas-Rawls sur la justice politique », *Revue française de sociologie*, 39, 3, p. 15-20.
- PIRON F., DURANCEAU M.-F., PION L., 2009, « Le Bureau d'audiences publiques sur l'environnement Le », dans *Aux sciences, citoyens ! Expériences et méthodes de consultation sur les enjeux scientifiques de notre temps*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 81-85.
- POGGE T.W., 2007, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 228 p.
- POL NEVEU L., 2018, « Au-delà de la reconnaissance et de la coexistence : le vivre ensemble », dans DAVIS L. (dir.), *Alliances : Penser et repenser les relations Autochtones et non-Autochtones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 295-316.
- POLAND J.S., RIDDLE M.J., ZEEB B.A., 2003, « Contaminants in the Arctic and the Antarctic: a comparison of sources, impacts, and remediation options », *Polar Record*, 39, 4, p. 369-383.
- POLIQIN G., 2013, « La protection d'une vitalité fragile : Les droits linguistiques autochtones en vertu de l'article 35 », *McGill Law Journal*, 58, 3, p. 573-605.
- PROULX D., 1985, « La Loi 101, la clause-Québec et la Charte canadienne devant la Cour suprême : un cas d'espèce », *Revue Generale de Droit*, 16, 1, p. 167-193.
- PUTNAM R.D., 2007, « E pluribus unum: Diversity and community in the twenty-first century the 2006 Johan Skytte prize lecture », *Scandinavian Political Studies*, 30, 2, p. 137-174.
- QUONG J., 2004, « The scope of public reason », *Political Studies*, 52, 2, p. 233-250.
- QUONG J., 2010, *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press,

320 p.

- RAWLS J., 1985, « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3, p. 223-251.
- RAWLS J., 1995, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 450 p.
- RAWLS J., 1997a, « Réponse à Habermas », dans HABERMAS J., RAWLS J. (dirs.), *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 49-142.
- RAWLS J., 1997b, « The Idea of Public Reason Revisited », *The University of Chicago Law Review*, 64, 3, p. 765.
- RAWLS J., 2004, *La justice comme équité*, Montréal, Boréal.
- RAWLS J., 2006, *Paix et démocratie*, Montréal, Boréal.
- RAWLS J., 2010, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith (with 'On my Religion')*, NAGEL T. (dir.), Cambridge, Harvard University Press, 288 p.
- RAWLS J., 2014, *Justice et critique*, Paris, Éditions EHESS, 88 p.
- ROBINSON J., POWER M.C., 2013, « Constitutionnalité de dispositions conférant un statut, des privilèges et des droits à une langue minoritaire : Le cas singulier du Nunavut et de sa Loi sur la protection de la langue Inuit », *McGill Law Journal*, 58, 3, p. 519-571.
- ROBITAILLE D., 2018, « Environnement, aménagement du territoire et transports fédéraux : fédéralisme coordonné ou subordonné ? », *Revue générale de droit*, 48, p. 7-55.
- ROBITAILLE D., 2020, « Tarification pancanadienne du carbone, intérêt national et autonomie locale : une question d'équilibre », *Revue Juridique de l'Environnement*, 45, p. 474-483.
- ROCHER F., 2020, « Les déterminants politico-institutionnels de la modification constitutionnelle : le cas canadien », dans GUÉNETTE D., TAILLON P., VERDUSSEN M. (dirs.), *La révision constitutionnelle dans tous ses états*, Montréal, Éditions Yvon Blais, p. 195-226.
- RODON T., 2013, « La quête d'autonomie des Autochtones du Québec : les projets de gouvernement des Innus, d'Eeyou Istchee et du Nunavik », dans BEAULIEU A., GERVAIS S., PAPILLON M. (dirs.), *Les autochtones et le Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 385-403.
- RODON T., 2019, *Les apories des politiques autochtones au Canada*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 298 p.

- RORTY R., 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 201 p.
- ROSSI E., SLEAT M., 2014, « Realism in normative political theory », *Philosophy Compass*, 9, 10, p. 689-701.
- ROY J.-O., 2019, « Renvoi relatif à la sécession du Québec et dialogue constitutionnel : quelles ouvertures pour les Autochtones ? », dans MATHIEU F., GUÉNETTE D. (dirs.), *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 173-195.
- ROY J.-O., 2020, « Autonomie individuelle et collective chez les Autochtones : l'action politique créatrice d'espaces de liberté démocratique », dans SALÉE D., GUIMONT MARCEAU S., ROY J.-O. (dirs.), *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : Identités, citoyennetés et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 215-238.
- SAINT-ARNAUD P., 2021, « Serge Simon met en garde contre une “deuxième colonisation” », *Le Devoir*, le 8 juin 2021.
- SALÉE D., 2010, « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme », *Politique et Sociétés*, 29, 1, p. 145-180.
- SAUL J.R., 2008, *A Fair Country: Telling Truths about Canada*, Toronto, Penguin, 342 p.
- SEALY T., 2018, « Multiculturalism, interculturalism, 'multiculture' and super-diversity: Of zombies, shadows and other ways of being », *Ethnicities*, 18, 5, p. 692-716.
- SEYMOUR M., 2008, *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal, 708 p.
- SEYMOUR M., 2011, « L'autodétermination interne du Québec dans la fédération canadienne », dans SEYMOUR M., LAFOREST G. (dirs.), *Le fédéralisme multinational : un modèle viable ?*, Bruxelles, Peter Lang, p. 295-317.
- SEYMOUR M., 2017, *A Liberal Theory of Collective Rights*, Montréal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 328 p.
- SEYMOUR M., 2021a, « Le projet de loi C-15 sur les droits des peuples autochtones », *Ricochet*, 3 juin 2021.
- SEYMOUR M., 2021b, *Raison, déraison et religion*, Montréal, Écosociété, 284 p.
- SEYMOUR M., GOSSELIN-TAPP J., 2018a, « Pour une interdiction des signes religieux au sommet de l'État », *Le Devoir*, le 14 avril 2018.
- SEYMOUR M., GOSSELIN-TAPP J., 2018b, *La nation pluraliste : repenser la diversité*

- religieuse au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 296 p.
- SEYMOUR M., GOSSELIN-TAPP J., 2019, « La religion libérale pour les personnes et pour les groupes : Droits fondamentaux et accommodements », *ThéoRèmes*, 15.
- SEYMOUR M., GOSSELIN-TAPP J., 2020, « Entre philosophie politique et droit : le cas de la Loi sur la laïcité de l'État au Québec », *Les Cahiers de droit*, 61, 3, p. 741-775.
- SHERRY P., 1977, *Religion, Truth and Language-Games*, London, Macmillan Press, 234 p.
- SIKKA S., 2016, « On Translating Religious Reasons: Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere », *Review of Politics*, 78, 1, p. 91-116.
- SIMPSON A., 2014, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham and London, Duke University Press, 260 p.
- SIMPSON A., 2017a, « The ruse of consent and the anatomy of 'refusal': Cases from indigenous North America and Australia », *Postcolonial Studies*, 20, 1, p. 18-33.
- SIMPSON L., 2011, *Dancing on our turtle's back. Stories of Nishnaabeg re-creation, resurgence and a new emergence*, Winnipeg, Arp, 165 p.
- SIMPSON L., 2017b, *As we have always done*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 314 p.
- SLEAT M., 2017, *Liberal realism: A realist theory of liberal politics*, Manchester, Manchester University Press, 200 p.
- SMITH A., 2005a, *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Durham, Duke University Press, 264 p.
- SMITH A., 2005b, « Native American Feminism, Sovereignty, and Social Change », *Feminist Studies*, 31, 1, p. 116-132.
- SMITH M., STERRITT A., 2018, « Les enseignements de la collaboration entre les Autochtones et les organisations environnementalistes pour la protection de la forêt pluviale du Grand Ours et des Premières Nations de la Côte », dans DAVIS L. (dir.), *Alliances : Penser et repenser les relations Autochtones et non-Autochtones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 173-195.
- SPITZ J.-F., 2004, « La culture politique républicaine en question : Pierre Rosanvallon et la critique du "Jacobinisme" français », *Raisons politiques*, 3, 15, p. 111-124.
- STOTE K., 2015, *An Act of Genocide: Colonialism and the Sterilization of Aboriginal Women*, Black Point & Winnipeg, Fernwood, 192 p.
- TALISSE R.R., 2015, « Religion and Liberalism: Was Rawls Right After All? », dans

- BAILEY T., GENTILE V. (dirs.), *Rawls and Religion*, New York, Columbia University Press, p. 52-74.
- TAYLOR C., 1975, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 580 p.
- TAYLOR C., 1985a, « Self-Interpreting Animals », dans *Human Agency and Language: Philosophical Papers. Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45-76.
- TAYLOR C., 1985b, « Understanding and Ethnocentricity », dans *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 116-133.
- TAYLOR C., 1989, *Sources of the self*, Cambridge, Harvard University Press, 624 p.
- TAYLOR C., 1992, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Éditions Bellarmin, 150 p.
- TAYLOR C., 1994, « The Politics of Recognition », dans GUTMANN A. (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, p. 175.
- TAYLOR C., 1998, *Hegel et la société moderne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 183 p.
- TEMELINI M., 2012, « The Ideological Foundations of Multiculturalism and Interculturalism », *Canadian Diversity / Diversité canadienne*, 9, 2, p. 57-59.
- TEMELINI M., 2015, *Wittgenstein and the study of politics*, Toronto, University of Toronto Press, 274 p.
- THOMASSEN L., 2006, *The Derrida-Habermas Reader*, Chicago, University of Chicago Press, 306 p.
- TREMBLAY L.B., 2020, « Pierre Elliott Trudeau et le multiculturalisme constitutionnel », dans LECLAIR J., KARAZIVAN N. (dirs.), *The Political and Constitutional Legacy of Pierre Elliott Trudeau | L'héritage politique et constitutionnel de Pierre Elliott Trudeau*, Toronto, Lexi Nexis, p. 333-362.
- TRUDEAU P.E., VADEBONCOEUR P., 2021, *J'attends de toi une œuvre de bataille. Correspondance 1942-1996*, Montréal, Lux, 263 p.
- TULLY J., 1993, « An approach to political philosophy: Locke in contexts », dans Cambridge, Cambridge University Press.
- TULLY J., 1995, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 272 p.
- TULLY J., 1999, « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales », *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, 2, 2, p. 1-22.

- TULLY J., 2002, « Political Philosophy as a Critical Activity », *Political Theory*, 30, 4, p. 533-555.
- TULLY J., 2003, « Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection », dans HEYES C.J. (dir.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca & London, Cornell University Press, p. 17-42.
- TULLY J., 2008a, *Public Philosophy in a New Key (Vol. 1): Democracy and Civic Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 360 p.
- TULLY J., 2008b, *Public Philosophy in a New Key (Vol. 2): Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 355 p.
- TULLY J., 2018, « Dialogical animals », *Philosophy and Social Criticism*, 44, 7, p. 754-755.
- TURCOTTE A., KERMANY N., FOSTER S., PROCTOR C.A., GILMOUR S.M., DORIA M., SEBES J., WHITTON J., COOKE S.J., BENNETT J.R., 2021, « Fixing the Canadian species at risk act: Identifying major issues and recommendations for increasing accountability and efficiency », *Facets*, 6, p. 474-494.
- TURGEON L., BILODEAU A., WHITE S.E., HENDERSON A., 2019, « A Tale of Two Liberalisms? Attitudes toward Minority Religious Symbols in Quebec and Canada », *Canadian Journal of Political Science*, 52, p. 247-265.
- VADEBONCOEUR P., 2018, *La dernière heure et la première*, Montréal, Boréal, 117 p.
- VEN J.A. VAN DER, 2015, « The Religious Hermeneutics of Public Reasoning: From Paul to Rawls », dans BAILEY T., GENTILE V. (dirs.), *Rawls and Religion*, New York, Columbia University Press, p. 170-192.
- VIENS C., 2019, « Fédéralisme et langues autochtones : les risques d'une assimilation tranquille », dans MATHIEU F., GUÉNETTE D. (dirs.), *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 91-115.
- WALTER E., 2014, *Sœurs volées : Enquête sur un féminicide au Canada*, Montréal, Lux, 224 p.
- WALTER E., 2016, *Le centre du monde : une virée en Eeyou Istchee Baie-James avec Roméo Saganash*, Montréal, Lux, 147 p.
- WALTERS M.D., 2016, « “Looking for a knot in the bulrush”: Reflections on Law, Sovereignty, and Aboriginal Rights », dans MACKLEM P., SANDERSON D. (dirs.), *From Recognition to Reconciliation: Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*, Toronto, University of Toronto Press, p. 35-62.
- WATT-CLOUTIER S., 2019, *Le droit au froid : Le combat d'une femme pour protéger sa culture, l'Arctique et la planète*, Montréal, Écosociété, 360 p.

- WEBBER J., 2016, « We Are Still in the Age of Encounter: Section 35 and a Canada beyond Sovereignty », dans MACKLEM P., SANDERSON D. (dirs.), *From Recognition to Reconciliation : Essays on the Constitutionnal Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*, Toronto, University of Toronto Press, p. 63-99.
- WEBBER J., 2017, « Contending Sovereignties », dans OLIVER P., MACKLEM P., ROSIERS N. DES (dirs.), *The Oxford Handbook of the Canadian Constitution*, Oxford, Oxford University Press, p. 282-304.
- WEBBER J., 2020, « Recognition in Its Place », dans WEINSTOCK D.M., LEVY J.T., MACLURE J. (dirs.), *Interpreting Modernity : Essays on the work of Charles Taylor*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 247-263.
- WEINSTOCK D., 2015, « Liberalism and multiculturalism », dans WALL S. (dir.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 305-328.
- WEITHMAN P.J., 2002, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 225 p.
- WINTER E., 2011, « L'identité multiculturelle au Canada depuis les années 1990 : de la consolidation à la mise en question ? », *Canadian Ethnic Studies / Études ethniques au Canada*, 43, 3, p. 35-57.
- WOLTERSTORFF N., 1997, « The role of religion in decision and discussion of political issues », dans AUDI R., WOLTERSTORFF N. (dirs.), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- WRIGHT D. V., 2020, « Dispute resolution in modern treaties: Evolutions, observations and next steps », *Arctic Review on Law and Politics*, 11, p. 280-309.
- XENOS S., 2021, « 3 Premières Nations de l'île de Vancouver défendent l'intendance de leurs territoires », *Radio-Canada*, le 6 juin 2021.
- YOUNG I.M., 2000, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 320 p.
- ZAPATA-BARRERO R., 2015, « Interculturalism : main hypothesis , theories and strands », dans ZAPATA-BARRERO R. (dir.), *Interculturalism in Cities : Concept, Policy, and Implementation*, Gheltenham & Northampton, Edward Elgar Publishing, p. 3-19.
- ZAPATA-BARRERO R., 2019, « Methodological interculturalism: breaking down epistemological barriers around diversity management », *Ethnic and Racial Studies*, 42, 3, p. 346-356.

Législations citées

Décisions rendues par des tribunaux canadiens

Calder et coll. *c.* Procureur Général de la Colombie-Britannique, [1973] R.C.S. 313.

R. *c.* Big M Drug Mart Ltd, [1985] 1 R.C.S. 295.

Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) *c.* Simpsons-Sears, [1985] 2 R.C.S. 536.

Morel *c.* Corporation de Saint-Sylvestre, [1987], D.L.Q. 391.

Devine *c.* Québec (PG), [1988] 2 RCS 790.

Ford *c.* Québec, [1988] 2 RCS 712.

R. *c.* Sparrow, [1990] 1 R.C.S. 1075.

Central Alberta Dairy Pool *c.* Alberta (Commission des droits de la personne), [1990] 2 R.C.S. 48.

Renvoi relatif à la sécession du Québec, [1998] 2 R.C.S. 217.

Syndicat Northcrest *c.* Amselem, [2004] 2 S.C.R. 551, 2004 SCC 47.

Nation Haïda *c.* C.-B. (Ministère des Forêts), [2004] 3 R.C.S. 511.

Première nation Tlingit de Taku River *c.* Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet), [2004] 3 R.C.S. 550.

Kruger Inc. *c.* Première Nation de Betsiamites, [2005] Cour supérieure du Québec [N°: 500-17-022878]

Multani *c.* Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6.

Banque canadienne de l'Ouest *c.* Alberta, [2007] 2 RCS 3.

Nation Tsilhqot'in *c.* Colombie-Britannique, [2014] 2 RCS 256.

Narayana *c.* Société de l'assurance automobile du Québec, [2015] QCCS 4636.

Centre québécois du droit de l'environnement c. Canada (Environnement), [2015] CF 773.

Québec (PG) c. IMTT-Québec Inc., [2016] QCCS 4337.

First Nation of Nacho Nyak Dun c. Yukon, [2017] 2 R.C.S. 576.

Tsleil-Waututh Nation c. Canada (Procureur général), [2018] CAF 153.

Mikisew Cree First Nation c. Canada (Gouverneur général en conseil), [2018] CSC 40.

Première Nation Coldwater c. Canada (Procureur général), [2020] CAF 34.

Ressources Strateco inc. c. Procureure générale du Québec, [2020] QCCA 18.

Renvoi relatif à la Loi sur la tarification de la pollution causée par les gaz à effet de serre, [2021] CSC 11.

Décisions rendues par des tribunaux non canadiens

Ebrahimian c. France, no 64846/11, § 64, CEDH 2015. [Union européenne]

Samira Achbita c. G4S Secure Solutions NV, C-157/15, § 10, CJUE 2017. [Union européenne]

Lois fédérales

Loi constitutionnelle de 1867 (1867), 30 & 31 Vict.

Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c. 11.

Loi sur le multiculturalisme canadien (1985), L.R.C., ch. 24.

Lois sur les Indiens (1985), L.R.C., ch. I-5.

Loi sur le Nunavut (1993), L.C., ch. 28.

Loi concernant l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut (1993), L.C., ch. 29.

Loi sur les espèces en péril (2002), L.C. 2002, ch. 29.

Loi sur la tarification de la pollution causée par les gaz à effets de serre, L.C. 2018, ch. 12, art. 186.

Loi sur l'évaluation d'impact, S.C. 2019, c. 28, s. 1.

Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, L.C. 2019, ch. 24.

Lois provinciales

Loi concernant la fréquentation scolaire obligatoire, S.Q. 1943, c. 13.

Loi sur la qualité de l'environnement, RLRQ c Q-2.

Loi sur la protection de la jeunesse, L.R.Q. 1977, c. 20.

Loi n°99, *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*, 1^{re} session, 36^e législature, Québec, 2000.

Projet de loi n°94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, 1^{re} session, 39^e législature, Québec, 2010.

Loi n°57, *Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier*, 1^{re} session, 39^e législature, Québec, 2010.

Projet de loi n°60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{re} session, 40^e législature, Québec, 2013.

Loi n°113, *Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communication de renseignements*, Première session, 41^e législature, 2016, Québec.

Loi n°62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*, 1^{re} session, 41^e législature, Québec, 2017.

Loi n°21, *Loi sur la laïcité de l'État*, 1^{re} session, 42^e législature, Québec, 2019.

Projet de loi n° 96, *Loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français*, 1^{ère} session, 42^e législature, 2021, Québec.

Lois non canadiennes

Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. [France]

Loi n°2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. [France]

Loi sur la laïcité de l'État (LLE) ; A 2 75, le 09.03.2019. [Suisse]