

La traduction inter-référentielle à l'épreuve des accommodements raisonnables

La société québécoise en quête de traduction citoyenne ?

Rabia Mzouji

Directeur : Salah Basalamah

Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences du programme de maîtrise ès arts en traductologie (M.A.)

août 2011
École de traduction et d'interprétation
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Université d'Ottawa

© Rabia Mzouji, Ottawa, Canada, 2011

Table des matières

Remerciements

Introduction 1

Chapitre 1 : une mise en contexte 4

1. Sociétés occidentales hyper-hétérogènes et crises identitaires 4

2. Face aux AR, les médias québécois ne feront pas exception à la règle 13

3. Des premiers points de repère pour nos questions de recherche 20

3.1. Culture, traduction inter-référentielle et traduction citoyenne 22

3.2. Des lettres d'opinion du journal *Le Devoir* 27

Chapitre 2 : Cadre théorique 30

1. La traduction citoyenne dans un cadre inter-référentiel 32

1.1. La traduction inter-référentielle 32

1.2. La traduction citoyenne 35

1.3. D'une relation d'équivalence vers un idéal égalitaire 37

2. Le traducteur citoyen dans un cadre inter-référentiel 39

3. Le traducteur citoyen, potentiel porte-parole du métissage et de l'hybridité 42

4. Le traducteur citoyen à la recherche d'un tiers-espace 46

5. Le traducteur citoyen attentif aux discriminations 49

5.1. Des discriminations qui en cachent d'autres 49

5.2. Quand des causes féministes en desservent d'autres 52

Chapitre 3 : Méthodologie 59

1. Les articles du journal *Le Devoir* analysés comme des discours 59

2. Les discours retenus (non-traductifs, traductifs, intraductifs) 63

2.1. Critères thématiques retenus pour un discours non-traductif 65

2.2. Critères thématiques retenus pour un discours traductif 67

2.3. Critères thématiques retenus pour un discours intraductif 69

2.4. Logiques argumentatives au cœur des trois types de discours analysés 73

Chapitre 4 : Analyse de neuf articles publiés dans <i>Le Devoir</i>	76
1. La posture non-traductive	76
1.1. Henri Lamoureux, <i>Non au communautarisme</i>	76
❖ Le communautarisme ennemi du vivre ensemble et du bien commun	78
❖ Arrêtons de nous ouvrir, il est temps qu'ils prennent le relais	79
❖ Valeurs universelles vs. Différences culturelles	80
❖ Vouloir se distinguer et se rapprocher de nous. Faut choisir!	81
❖ Prendre ses responsabilités mais sans en avoir la permission	81
❖ Une Cause noble vs. Des causes futiles	82
❖ Le citoyen modèle est celui qui renonce à sa communauté	84
❖ Se voir dans le miroir n'est pas s'y regarder	86
1.2. Jacques Godbout, <i>Continuons le débat, il ne fait que commencer</i>	87
❖ Le Québec, c'est les Québécois « de souche »	88
❖ Notre fragilité culturelle exige le dialogue de l'Autre avec nous	89
❖ Ni continuité ni transmission possibles avec le différent et l'ailleurs	90
❖ Le destin de notre héritage franco-canadien mis en péril par l'Autre	91
1.3. Mathieu Bock-Côté, <i>Derrière la laïcité, la nation</i>	93
❖ Le pluralisme, obstacle à l'intégration et ennemi de la nation	95
❖ Le courage de revenir à une affirmation nationale	95
❖ Le refus d'être minorisé encore une fois	97
❖ Attaquer l'Autre, c'est briser un tabou	98
❖ Choisir entre le politiquement correct et la démocratie	99
2. La posture traductive	101
2.1. Yara el-Ghadban, <i>Continuons le débat, M. Godbout</i>	102
❖ Québécois « de souche » et néo-Québécois, même combat!	102
2.2. René Boudreault, <i>Quelle caricature, d'un point de vue autochtone</i>	107
2.3. Collectif d'auteurs, <i>Immigrantes : ni aliénées ni soumises</i>	112
❖ Les AR nécessaires et insuffisants pour l'égalité des femmes	114

3. La posture intraductive	119
3.1. Christine Pelchat, <i>CSF – Le port du voile, d’hier à aujourd’hui</i>	119
❖ Rendre visible la discrimination et pourtant la nourrir	123
3.2. Pierre Bosset, <i>Égalité des sexes – La prudence s’impose</i>	127
❖ L’injonction paradoxale du CSF à propos des droits de la personne	127
3.3. Collectif de professeurs, <i>Relancer le débat sur l’interculturalisme</i>	133
❖ Promouvoir mais contrer l’interculturalisme	135
Conclusion	138
Bibliographie	143
Annexes	148

La traduction inter-référentielle à l'épreuve des accommodements raisonnables

La société québécoise en quête de traduction citoyenne ?

Résumé

La thèse part d'un premier constat : le manque de réflexion sur les questions d'identité, d'altérité et d'intégration dans des sociétés occidentales pourtant de plus en plus hétérogènes. Le traitement médiatique québécois des accommodements raisonnables au milieu des années 2000 a ainsi rappelé la difficulté d'habiter plusieurs univers culturels à la fois. Comme si revendiquer une appartenance, c'était renoncer à toutes les autres. Comme si appartenir à une communauté religieuse, c'était y être enfermé. Notre thèse défend l'idée que les divergences identitaires et culturelles sont inhérentes à toute démocratie. Elles ne lui font donc pas obstacle, sauf quand des situations comme le traitement médiatique québécois des accommodements raisonnables tendent à accentuer ces divergences au point de rendre impossible toute communication entre cadres référentiels. Pour observer ce traitement médiatique, nous nous sommes limitée à une altérité en particulier, celle des minorités arabes et/ou musulmanes. L'observation privilégiée était par ailleurs très succincte (trois articles traductifs, trois articles non-traductifs et trois articles intraductifs tirés du journal *Le Devoir*). Nous avons mobilisé une théorie de la traduction inter-référentielle pour mieux saisir les mécanismes discursifs qui ont pour vocation de montrer comment la représentation de l'Autre trahit en même temps la représentation de soi, celle de son cadre de référence ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives. Nous avons également eu recours au concept de traduction citoyenne (Basalamah) qui part du principe qu'un cadre référentiel ne doit jamais être considéré comme autosuffisant. Le traducteur citoyen invite en ce sens le lecteur à une éventuelle remise en question, au repositionnement de soi vis-à-vis de l'Autre ainsi qu'au rapprochement mutuel. Or, que nous montre l'analyse des neuf articles tirés du journal *Le Devoir*? Elle nous montre d'abord que se situer dans une posture non traductive, c'est oublier sa dette envers l'Autre. Elle nous montre ensuite que se situer dans une posture intraductive, c'est courir derrière de vaines illusions (l'illusion d'être objectif, l'illusion d'être non-engagé ou parfois encore l'illusion de ne pas reproduire de vieilles hiérarchies). Enfin, elle nous montre que même la posture traductive peut décourager le dialogue quand elle s'engage dans une voie trop moralisante.

Summary

The thesis was inspired from a basic observation: the lack of reflection with regards to the issues of identity, otherness and integration into western societies notwithstanding the fact that they are more and more heterogeneous. The treatment by the Quebec news media of the reasonable accommodation issue during the mid-2000s underscored the difficulty inherent to the simultaneous occupation of diverse cultural domains. As if claiming one identity meant disowning all of the others. As if being part of one religion meant being locked up within it. The thesis contends that divergent identity and culture are inherent conditions of democracies. They are not obstacles, except when situations

such as the Quebec news media treatment of the reasonable accommodation issue emphasize those differences to a point where all dialogue between frameworks of references is made impossible. In order to observe this media treatment, we limited ourselves to one particular difference, i.e., that of the Arab and/or Muslim minorities. The data selection was rather succinct (three translational articles, three non-translational articles and three (in)translational articles, all of them taken from the newspaper *Le Devoir*). The issues were explored through the lens of the inter-referential translation theory in order to better grasp the discursive mechanisms whose aim is to show how the representation of the Other betrays the representation of the Self, that of her/his framework as well as the social context within which these respective representations operate. The thesis also made use of the concept of civic translation (Basalamah) which is based on the idea that a referential framework must never be considered as self-sufficient. The civic translator invites the reader to question her/himself, to reposition her/himself in relation to the Other as well as to mutually come together. That being said, what does the analysis of the nine *Le Devoir* articles tell us? First, to adopt a non-translational position makes one forget her/his debt toward the Other. Next, to take an (in)translational position sends one on a vain illusion chase (the illusion of objectivity, the illusion of disengagement or sometimes the illusion of the non-reproduction of old hierarchies). Finally, the analysis shows that even the translational position can hamper dialogue when it takes an overly moralizing position.

Remerciements

Mes plus chaleureux remerciements vont tout d'abord à mon directeur, le professeur Salah Basalamah. Non seulement, il a été la référence fondamentale de ma thèse mais il a toujours veillé aussi à préserver mon indépendance intellectuelle. J'aimerais en outre souligner sa générosité et sa diligence, notamment quand il m'a accompagnée pour le sprint final de la rédaction en pleine période estivale. En me laissant prolonger son œuvre, le professeur Basalamah m'a fait un grand honneur et j'espère m'en être montrée digne. Je remercie ensuite mes deux lecteurs, Clara Foz et Marc Charron, pour leurs commentaires éclairants sur les précautions à prendre en tant que traductrice citoyenne. Comment enfin ne pas nommer les trois personnes qui m'ont soutenue moralement dans cette « épreuve »? Fatima, ma maman, qui m'a toujours épaulée dans la vie sans jamais me juger; Céline, ma petite sœur, qui me pousse tous les jours à me battre pour un monde meilleur; et Jean-François, mon conjoint, qui me donne la force de toujours vouloir me dépasser.

Pour Céline et grâce à elle...

Introduction

Dans le contexte post-11/9 de sociétés occidentales qui se perçoivent très *hétérogènes*, nous nous intéressons à la façon dont le Québec interagit avec sa population musulmane (citoyenne comme immigrante), en particulier à la manière dont le traitement médiatique *agressif* (Potvin, 2008) des accommodements raisonnables au milieu des années 2000 est sans nul doute venu nourrir la *fragilité* qui touchait déjà la *rencontre des cultures*.

Pour comprendre comment la société québécoise *traduit* ses/ces communautés culturelles, nous nous appuyons sur la *théorie de la traduction inter-référentielle* (Basalamah, 2009), une théorie qui vient à point nommé pour observer l'articulation d'au moins deux cadres de référence qui ne coïncident pas dans leurs interprétations respectives d'un phénomène social (par exemple, le port du voile). Outre le fait d'acter la non-coïncidence entre des cadres de référence, cette théorie permet de saisir les mécanismes discursifs qui ont pour vocation de montrer comment la représentation de l'Autre trahit en même temps la représentation de soi, celle de son cadre de référence ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives. Évitant d'établir des hiérarchies entre les divers cadres de référence, la traduction inter-référentielle prend également soin de ne pas s'appuyer sur des conceptions statiques et homogènes de la culture. Enfin, elle attire notre attention sur les pièges que renferment diverses notions issues des théories de la traduction classiques (l'originalité, la pureté, la fidélité, etc.), notions qui voient sans doute leur négativité potentielle se décupler quand le traducteur n'est plus celui qui doit trouver sa place entre le texte d'une langue et celui d'une autre mais celui qui doit s'assumer comme *traducteur citoyen*¹ (Basalamah, 2005).

¹ Central dans notre thèse pour discuter la question de l'altérité musulmane (citoyenne comme immigrante), le concept de *traducteur citoyen* présente deux ambiguïtés liées à l'adjectif *citoyen*. La première concerne sa dimension normative et sera discutée plus loin. Parler de traduction citoyenne peut en effet laisser entendre qu'elle est plus lucide, plus juste et plus responsable qu'une traduction non citoyenne qui, elle, serait non pertinente, désengagée, moralement condamnable voire criminelle. La seconde ambiguïté réside dans le fait que dans notre thèse, l'usage du mot *citoyen* apparaît à la fois dans l'un de nos concepts de base (traducteur *citoyen*) et dans notre objet de recherche (l'altérité musulmane, *citoyenne* comme immigrante). S'ils peuvent assurément entrer en dialogue (notamment autour de la question du droit de cité et du fait que nous sommes tous traducteurs), nous ne cherchons pas ici à établir un rapport direct entre un concept issu de la traduction inter-référentielle (Basalamah, 2005 et 2010a) et une citoyenneté qui renvoie à « une série de pratiques définissant une personne comme membre compétent de la société » (Turner, 1993, 2).

Confronté à une société québécoise qui en arrive « à ne plus se comprendre au sein d'une même langue » (Basalamah, 2010a, 33), le traducteur citoyen rappelle qu'un cadre référentiel ne doit jamais être considéré comme autosuffisant, le cheminement vers soi passant toujours par le cheminement vers l'Autre. Devant toujours garder à l'esprit que nous sommes nécessairement redevables à l'Autre, nous pouvons ainsi affirmer que *tous, nous sommes endettés et donc traducteurs*². Sur le plan éthique, un tel endettement demande donc au traducteur, surtout en contexte de crise identitaire, d'assumer *sa présence, sa visibilité et son engagement dans l'acte même de traduire* (Basalamah, 2009, 350 – 357). C'est la tâche à laquelle s'attelle le traducteur citoyen quand il cherche, à titre de *médiateur interculturel* (Pym, in Basalamah, 2009, 351), à reconstituer une zone de compréhension commune aux membres hétérogènes d'une même société, mais aussi quand il invite le lecteur – quel qu'il soit – à une éventuelle remise en question, au repositionnement de soi vis-à-vis de l'Autre ainsi qu'au rapprochement mutuel (Basalamah, 2010a).

Un tel engagement ne va pourtant pas de soi et, selon Potvin (2008), il semble même avoir été minoritaire lors de la crise médiatique québécoise des accommodements raisonnables³. On peut donc être engagé dans l'acte de traduire et, par l'entremise d'un détournement de sens du cadre référentiel *ennemi*, défendre par exemple une société plus « homogène » qu'égalitaire. On peut aussi ne pas assumer son engagement mais malgré tout ouvrir la porte à la révision des mythes d'appartenance de soi et de l'Autre. Un engagement ouvert non assumé présente néanmoins le risque de voir un discours

Intuitivement, nous avons estimé que leurs usages respectifs étaient suffisamment distincts et que la lecture de la thèse ne devrait pas occasionner de confusions à cet égard.

² « Qu'avons-nous que nous n'ayons pas reçu? », s'interroge saint-Augustin. En reconnaissant que l'homme n'est pas l'auteur de son existence, il nous rappelle « qu'il nous faut renoncer au mythe de l'origine et à une philosophie de la fondation dans toutes nos entreprises terrestres. La dette est la structure fondamentale de notre subjectivité. Être, c'est être endetté. Écrire, c'est déjà traduire » (Basalamah, 2009, 4-5).

³ Lors de la « crise des accommodements raisonnables », on a beaucoup parlé du choc des civilisations et de la crise du multiculturalisme, moins de la crise des médias. Sous le prisme libéral, les médias sont l'outil indispensable pour le débat d'idées, les analyses en profondeur et la participation politique des groupes minorisés, a fortiori si ces derniers constituent le « clou du spectacle ». À la place, nous avons le plus souvent assisté à l'illusion d'un dialogue de civilisation, sorte de « monologue dialogué » (Djaout in AMQ, 2007, 3). La presse québécoise de l'époque permet cependant d'identifier différents visages de « l'altérité » musulmane. Et tous ne sont pas sombres (Potvin, 2008). Il y a certes le visage marqué dont l'entre-soi ne veut pas ou plus. Mais on y retrouve aussi le visage familier qui pourrait être celui de mon concitoyen ou de ma concitoyenne. Sans oublier le visage impénétrable qui attire et révolte en même temps.

simplement reconduire de vieilles hiérarchies (entre civilisés et barbares, etc.). Dans un article stimulant, Basalamah (2010a) distingue trois postures (*traductive*, *non traductive* et *intraductive*) qui permettent, selon nous, d'arbitrer ces passionnants débats inter-référentiels sur l'identité et l'altérité. Pour saisir, certes modestement, la traduction médiatique de la société québécoise et de ses/ces communautés culturelles (arabo)musulmanes lors de la crise des accommodements raisonnables, nous lui empruntons donc ses trois catégories conceptuelles en les étoffant quelque peu suite au va-et-vient incessant auquel nous avons procédé entre d'une part notre matériau empirique (neuf articles de journaux – trois par posture – tirés du quotidien *Le Devoir*) et d'autre part, les enseignements précieux – lus en cours de route – de travaux féministes et post-colonialistes. Concluons en rappelant que recourir à la théorie de la traduction inter-référentielle ne nous dispense de donner un ancrage textuel à notre analyse. Les logiques argumentatives qui trahissent le discours et l'orientent dans un sens plutôt que dans un autre seront mises en évidence pour aborder le processus de la traduction dans une perspective critique (Brisset, 2009).

La thèse se divise en quatre chapitres : 1) amorcée sur le plan conceptuel et empirique, notre problématique de recherche prend corps dans la crise des accommodements raisonnables et, plus globalement, dans celle du multiculturalisme et du choc des civilisations. 2) Au cœur de notre appareillage théorique, le concept de traducteur citoyen est discuté et enrichi après lecture de travaux sur le racisme culturel, le métissage, le tiers-espace ou encore l'intersectionnalité. 3) Quelque peu étoffées par des indicateurs qui doivent autant à notre matériau empirique qu'à nos lectures, les trois postures de Basalamah (2010a) sont présentées en vue d'analyser les discours que constituent les neuf « cartes blanches » tirées du journal *Le Devoir*. 4) Après une brève présentation de l'auteur de la « carte » et une rapide mise en contexte des accommodements raisonnables (ou des arrangements perçus – à tort – comme tels) qui ont précédé les discours analysés, nous montrons chaque fois comment la représentation de l'Autre trahit en même temps la représentation de soi, celle de son cadre de référence ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives. L'ancrage textuel de chaque discours (les logiques argumentatives) est systématiquement rappelé en fin d'analyse.

Chapitre 1 : une mise en contexte

1. Sociétés occidentales hyper-hétérogènes et crises identitaires

En ce début de 21^e siècle, les sociétés occidentales sont hyper-hétérogènes. Elles mettent en présence divers référents culturels qui les conduisent à s'interroger sur leur capacité ou non à ouvrir un dialogue avec l'altérité. Il est à cet égard difficile de ne pas voir la crise identitaire qui secoue depuis une vingtaine d'années au moins ces sociétés occidentales ; une crise qui a pu trouver dans les tragiques événements du 11 septembre 2001 un terreau propice à son aggravation. On constate ainsi qu'au-delà des différences culturelles qui peuvent séparer des pays occidentaux comme la France, le Danemark, les Pays-Bas, la Grande-Bretagne ou le Canada, ces pays semblent être « entrés en guerre avec une idéologie multiculturelle qui dit que tout se vaut »⁴.

Partout en Occident, l'inégalité des genres, la violence faite aux femmes, l'extrémisme religieux, la cécité du multiculturalisme aux pièges du relativisme culturel et du politiquement correct, la lutte pour le droit individuel à l'autodétermination ou encore le respect des préférences sexuelles seraient maintenant autant d'alibis pour les pays qui cherchent à imposer des « contrats moraux » (Bilge, 2010, 204) et des plans d'action assimilationnistes aux communautés *minoritaires* (le terme n'est évidemment pas neutre), en particulier aux communautés musulmanes, que leurs membres soient immigrants ou citoyens (Razack, 2008).

Par contrats moraux, nous voulons notamment parler des engagements que doivent signer ceux qui font des demandes de naturalisation. Pensons notamment à la confection d'un *Guide canadien de citoyenneté* que les immigrants doivent étudier depuis 1997 pour réussir leur examen de citoyenneté. Depuis 2009, on y lit notamment que les hommes et les femmes sont égaux devant la loi, mais aussi que « l'ouverture et la générosité du Canada excluent les pratiques culturelles barbares qui tolèrent la violence conjugale, les meurtres d'honneur, la mutilation sexuelle des femmes ou d'autres actes de violence

⁴ Pour citer le ministre des Affaires culturelles au Danemark, Brian Mikkelsen (S. Theil, « The end of tolerance : Farewell, multiculturalism », *Newsweek International*, 6 March 2006, <http://www.newsweek.com/id/46827?tid=relatedcl>).

fondés sur le sexe » (nos italiques)⁵. Le 14 mars 2011, une publication de *Citoyenneté et Immigration Canada*⁶ annonce la mise à jour, par le ministre Kenney, du guide d'étude sur la citoyenneté. Le guide d'étude actualisé aborde de façon plus substantielle les valeurs communes des Canadiens, comme la liberté, la démocratie, les droits de la personne, la primauté du droit et l'égalité entre les hommes et les femmes. Au nombre des nouveautés, mentionnons les suivantes :

- Un nouvel encadré intitulé *Devenir Canadien* qui insiste sur le fait qu'un nouvel arrivant a la responsabilité d'adopter les principes démocratiques du Canada et qu'à son arrivée au Canada, il doit renoncer à tout préjugé issu d'un conflit – armé ou non – vécu dans le passé qui pourrait le porter à la violence, à la haine ou à des comportements extrêmes.
- La reconnaissance du fait que les Canadiens gais et lesbiennes jouissent de la pleine protection de la loi et d'un traitement équitable à son égard, y compris de l'accès au mariage civil.
- L'ajout du mariage forcé parmi les pratiques qui ne sont pas tolérées au Canada.

Le 15 mars 2011, soit le lendemain de cette publication par les Conservateurs, Justin Trudeau, député libéral de Papineau qui est aussi le porte-parole du Parti libéral canadien en matière d'immigration, revient sur l'utilisation du mot « barbare » souligné ci-dessus (et déjà présent dans le Guide de 2009). Il affirme « que le gouvernement aurait dû qualifier la violence contre les femmes d' 'absolument inacceptable', plutôt que de rabaisser d'autres cultures en employant le terme 'barbare' »⁷. Les hurlements de protestation ne se font pas attendre, notamment de la part des Conservateurs. Jason Kenney réagit immédiatement aux propos du député libéral en affirmant que « le relativisme culturel des libéraux est précisément ce qui sape le soutien de la population à l'égard du multiculturalisme⁸. Selon lui, la position de M. Trudeau est erronée et

⁵ <http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/publications/decouvrir/section-04.asp>

⁶ <http://www.marketwire.com/press-release/Une-version-actualisee-du-guide-detude-sur-la-citoyennete-Decouvrir-le-Canada-est-maintenant-1410999.htm>

⁷ Article de la *Presse canadienne* paru le 15 mars 2011: <http://nouvelles.sympatico.ca/national/justin-trudeau-critique-lutilisation-du-mot-%C2%ABbarbare%C2%BB-puis-lapprouve/bb8c3046>

⁸ Bilge (2010, 205) note à cet effet « qu'un sondage de l'Institut Environics portant sur les opinions publiques canadiennes à propos des Canadiens musulmans en 2006 indiquait que l'appui du public au multiculturalisme dépend étroitement de la perception de l'attitude des minorités en ce qui concerne l'égalité hommes-femmes, selon qu'elles la respectent ou non; la cote de popularité du multiculturalisme est susceptible de baisser dans les cas où les pratiques culturelles/religieuses apparaissent compromettre l'égalité de genre ». Elle ajoute que parmi les sondés qui évaluent négativement l'islam, 21 % mentionnent

irresponsable »⁹. Après s'être défendu en faisant valoir 1) d'une part qu'il avait critiqué l'utilisation du mot « barbare » parce que ce terme avait été choisi, selon lui, pour rassurer les Canadiens, plutôt que pour changer des comportements inacceptables, et 2) d'autre part, qu'il avait suggéré l'expression « absolument inacceptable » de manière spontanée, parce que ces vocables étaient, d'après lui, clairs, forts, objectifs et qu'ils n'exprimaient pas l'idée que les Canadiens, eux, sont civilisés (la valeur subjective du mot « barbare » faisant en effet en sorte qu'il est facile de le voir comme une insulte plutôt que comme une déclaration officielle), M. Trudeau a fini par abdiquer et a regretté d'avoir été mal compris¹⁰. Présentant ses excuses sur *Twitter*, il est alors partiellement revenu sur sa première intervention : « je crois que les actes décrits sont haineux, que ce sont des actes barbares qui sont complètement inacceptables dans notre société. Je retire mes commentaires et je m'excuse s'ils ont été interprétés comme minimisant la nature cruelle et sérieuse des meurtres d'honneur ou tout autre acte violent »¹¹. Partiellement revenu, disions-nous, puisque Trudeau cherche toujours à ne pas associer la barbarie à certaines cultures (il ne reprend pas l'expression « pratiques culturelles barbares »). Kenney l'a bien compris et ne s'est dès lors pas gêné pour dénoncer une nouvelle fois les propos de M. Trudeau malgré son mea-culpa¹²:

Je trouve les commentaires de M. Trudeau épouvantables. (...) Nous avons choisi des termes sans équivoque dans le guide justement parce qu'il faut informer certains nouveaux arrivants que le concept de multiculturalisme ne justifie pas certaines pratiques culturelles. M. Trudeau, par ses propos, a démontré que les libéraux sont plus forts sur la rectitude politique que sur la condamnation de ces pratiques violentes contre les femmes.

Depuis janvier 2007, ceux qui émigrent en France doivent eux aussi signer un contrat moral qualifié d' « intégration »¹³ qui stipule que les femmes sont les égales des hommes et que la polygamie et les mariages forcés sont interdits dans le pays. Les Pays-Bas

comme justification « le traitement des femmes musulmanes », 19 % la « violence », 17 % l'« association avec le terrorisme », 11 % l'« intolérance » et 11 % l'« extrémisme » (Bilge, 2010, 205).

⁹ Voir plus haut l'article de la *Presse canadienne* paru le 15 mars 2011.

¹⁰ Idem.

¹¹ Article paru le 15 mars 2011 : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-canadienne/201103/15/01-4379605-justin-trudeau-semble-avoir-une-sexcuse.php>

¹² Idem.

¹³ http://www.ambafrance-ml.org/IMG/pdf/Contrat_CAI.pdf

défendent la même politique. L'intégration n'est plus socioéconomique, elle est culturelle... ou elle ne sera pas (Bilge, 2010, 205) :

De nouvelles attentes qui insistent sur la capacité d'assimilation et sur des preuves de loyauté sans équivoque (comme l'abandon de la double citoyenneté) ont remplacé les associations antérieures de l'intégration à l'emploi et l'éducation (Doomernik, 2005). Le juge de la Haute cour Jan Wabeke résume cette nouvelle « façon de faire à la néerlandaise » en matière d'intégration : « Nous réclamons un nouveau contrat social... Nous n'acceptons plus que les gens n'apprennent pas notre langue ; nous exigeons qu'ils envoient leurs filles à l'école et nous réclamons qu'ils arrêtent de faire venir leurs jeunes épouses du désert et de les enfermer dans des petits appartements anonymes » (<http://www.newsweek.com/id/46827?tid=relatedcl>).

Toujours aux Pays-Bas, un examen pré-migratoire sélectionne, depuis mars 2006, tous les nouveaux-arrivants (à l'exclusion de ceux en provenance de l'Union européenne, des pays occidentaux et du Japon, de même que les travailleurs qualifiés gagnant plus de 45 000 € par année) selon leur potentiel d'assimilation aux « valeurs fondamentales » néerlandaises (Bilge, 2010, 204). Bilge ajoute qu'un DVD, *Coming to the Netherlands*, compris dans la trousse d'étude¹⁴, a fait l'objet de critiques au motif qu'il intègre à sa présentation du contexte néerlandais ordinaire des femmes qui se font bronzer les seins nus et des hommes homosexuels en train de s'embrasser, vraisemblablement pour dissuader les musulmans traditionalistes de venir au pays (Fekete, in Bilge, 2010, 204).

Comme le Canada, la France et les Pays-Bas, le Royaume-Uni va définir ses valeurs fondamentales en les opposant au multiculturalisme et va définir ce dernier comme opposé au respect de l'égalité de genre (Dustin et Phillips, in Bilge, 2010, 204)¹⁵. Mais c'est sans conteste au Danemark que le gouvernement a adopté en 2002 l'une des mesures en matière d'immigration familiale les plus contraignantes de toute l'Europe (*the Danish Aliens Act*) qui enlève le droit statutaire à la réunification familiale. Des publications officielles y soutiennent en outre que les mariages arrangés entravent l'intégration et engendrent une augmentation de l'immigration (Bilge, 2010, 204). Le Haut Commissariat des Nations Unies s'inquiète par ailleurs que le *Danish Aliens Act* ne

¹⁴ Voir par exemple un extrait de ce DVD : <http://www.youtube.com/watch?v=7MIjXf5UzpI>

¹⁵ En outre, le gouvernement a introduit des cours de citoyenneté obligatoires dans les programmes scolaires, des cérémonies de citoyenneté pour les nouveaux ressortissants, ainsi que des examens de citoyenneté exigeant une bonne connaissance de l'anglais et de la vie au Royaume-Uni (Bilge, 2010, 204).

décide du sort des réfugiés qu'en fonction de leur intégration potentielle (sur le plan identitaire et culturel) et non de la nécessité de les protéger du pays qu'ils fuient (Bilge, 2010, 204)¹⁶.

Les contrats moraux ne se limitent pas, nous l'avons dit, aux immigrants et autres réfugiés provenant de certaines communautés « ethnoculturelles » (dont les communautés musulmanes). Ils concernent aussi les membres de ces communautés quand ils sont citoyens, théoriquement à part entière, des pays occidentaux qui les ont accueillis (par exemple, trois générations de citoyens québécois musulmans dont seuls les grands-parents, originaires du Maroc, ne sont pas nés au Québec). Ainsi, certains discours identitaires collectifs émanant de la communauté *majoritaire* québécoise vont souvent encourager tous les musulmans, citoyens comme immigrants, à laisser derrière eux leur religion et leur culture (« comment peut-on être musulman en 2011? », « comment espérer concilier islam et féminisme? », « comment espérer concilier liberté de conscience et port du voile? », etc.). Le président français, Nicolas Sarkozy, a récemment rappelé lors d'une intervention télévisée (TF1, *Paroles de Français*, émission du 10 février 2011)¹⁷, que « le multiculturalisme a été chez nous un échec. Dans toutes nos démocraties, on s'est trop préoccupé de l'identité de celui qui arrivait et pas assez de l'identité du pays qui accueillait ». Le président nous invite donc à décentrer notre attention du « eux » et à la ramener sur le « nous » ; un « nous » que « le communautarisme, grand ami du multiculturalisme, met en danger ». On a évidemment ici en tête tous les débats français actuels qui ne sont probablement pas étrangers à la montée du Front national (parti d'extrême-droite français): débats sur l'identité nationale, sur la place de l'islam par rapport à la laïcité, sur les corrélations entre islam et délinquance, sur les confusions entre islam et extrémisme, etc. Pensons notamment à la fameuse *lettre à un ami musulman* de J-Fr. Copé¹⁸, Secrétaire général de l'UMP, le parti

¹⁶ http://www.unhcr.no/SE/news/pdf/Danish_proposal.pdf

¹⁷ <http://www.youtube.com/watch?v=LHWCy6DOQRo>

¹⁸ http://www.lexpress.fr/actualite/politique/cope-lettre-a-un-ami-musulman_977445.html Deux réponses à cette lettre valent la peine d'être lues pour comprendre le climat actuel très tendu en France : <http://www.rue89.com/2011/03/31/reponse-dun-ami-musulman-a-la-lettre-de-jean-francois-cope-197764> ; http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/04/01/eh-bien-le-musulman-il-t-emmerde_1501793_3232.html

au pouvoir en France. Aux Pays-Bas aussi, le multiculturalisme est désormais « relégué au dépotoir de l'histoire politique » (Doomernik, in Bilge, 2010, 205)¹⁹.

Tantôt agité comme solution politique, tantôt voué aux gémonies, le multiculturalisme (ci-après MC), c'est d'abord plusieurs visages. Or, toutes les critiques qui lui sont faites passent sous silence sa polysémie. Critiqué autant par les courants conservateurs que par les courants libéraux et socialistes, le MC n'est sans doute pas aussi moribond qu'il n'y paraît. À cet égard, Kymlicka (2010, 32) a *probablement raison*²⁰ de mettre en doute la légitimité de deux consensus qu'on retrouve dans le récit-cadre (*master narrative*) qui porte, un peu partout en Occident, sur le MC. Le premier laisse entendre qu'entre les années 1970 et les années 2000, le MC aurait d'abord connu un important essor pour s'engager ensuite vers un irrésistible déclin²¹. Quant au second, s'il bégaie sur la façon de décrire l'après MC, il ne manifeste aucune incertitude sur le fait que nous vivrions actuellement une ère « post-multiculturelle ».

Or, selon Kymlicka (2010), si ce récit-cadre joue incontestablement sur la manière de débattre du MC, il n'en donne pas moins une définition profondément erronée, avec pour triple conséquence des critiques non fondées, un aveuglement sur ses réelles

¹⁹ Bilge (2010, 205) évoque ici la popularité grandissante d'un nouveau courant, le *Nouveau réalisme*, qui prône une nouvelle posture « au diapason avec le vrai monde », c'est-à-dire les Néerlandais de souche et de la classe ouvrière.

²⁰ Si l'analyse de Kymlicka (2010) qui suit permet sans conteste d'enrichir le débat sur la polysémie du MC, il ne faut cependant pas perdre de vue qu'il en est lui-même un porte-parole (Boily, 2006, 59).

²¹ Le récit-cadre présenterait la destinée du MC comme suit : « 1) Des années 1970 à la moitié des années 1990, les démocraties occidentales reconnaissent et accommodent progressivement la diversité via des politiques multiculturelles et des droits accordés aux minorités. Ces politiques et ces droits sont avalisés sur le plan national et international et impliquent un rejet de l'idée de nation homogène. 2) Au milieu des années 1990, toutefois, nous assistons à un retour de bâton (*backlash*) avec le recul du MC, la réaffirmation d'une nation bâtie sur des valeurs et une identité communes, voire même un 'retour à l'assimilation'. 3) Ce recul du MC serait partiellement expliqué par la peur des groupes majoritaires de voir l'accommodation de la diversité 'aller trop loin' et menacer ainsi leur manière de vivre. Une droitisation des partis politiques en résulte ('le Danemark aux Danois' rappelle le *Danish People's Party*). 4) Mais l'échec du MC est aussi entériné par les partis de centre-gauche qui y voient finalement davantage un obstacle qu'un levier à l'intégration culturelle et socio-économique. Ils lui préfèrent alors désormais des termes comme 'intégration', 'cohésion sociale', 'valeurs communes' ou 'citoyenneté partagée'. 5) À la différence des partis politiques de droite, ceux du centre-gauche défendent une identité nationale inclusive. Ils luttent contre le racisme et la discrimination tout en s'éloignant de la rhétorique du MC, jugée candide et surtout contre-productive » (Kymlicka, 2010, 32 – 33).

contributions depuis la fin des années 1960 et enfin, une incapacité à nuancer l'hypothèse de sa disparition²².

La définition que la majorité des partis politiques (toutes obédiences confondues) retiennent du MC renverrait ainsi à ses caractéristiques les plus stéréotypées : alors que les partis à droite de l'échiquier politique l'associent généralement au relativisme culturel, au communautarisme et à la régression civilisationnelle, les partis politiques au centre ou à gauche vont – pour le caractériser – tantôt emprunter certains stéréotypes à la droite²³ tantôt en retenir la superficialité culturelle (célébration de la cuisine, de la musique et de certains habits traditionnels) et la fragmentation politique. Et là où la droite brandira le spectre d'une nation aux abois devant un MC devenu l'arme des islamistes pour envahir l'Occident, le centre-gauche reprochera au MC « son incapacité à prendre en compte les inégalités politiques et économiques qui touchent les groupes minoritaires, des inégalités qui ne seront pas résolues juste en célébrant la différence culturelle » (Kymlicka, 2010, 33- 34). Plus encore, il pointera que cette célébration de pratiques culturelles « authentiques » et « uniques » peut s'avérer une démarche problématique voire dangereuse puisque :

1) là où le MC entend préserver les pratiques culturelles de ces groupes, il ne valorise en fait que les plus inoffensives (cuisine, musique, certains habits) tout en taisant les plus problématiques (mariage forcé, excision), qu'il ne condamne donc pas explicitement, 2) là où il entend préserver les distinctions culturelles entre les uns et les autres, il valorise finalement une perception statique et homogène des cultures qui ne laisse guère de place aux transformations culturelles réciproques tout en figeant les perceptions des minorités comme éternellement « autres », 3) là où il entend accorder l'égalité entre minorités et majorité, il finit par légitimer les inégalités de pouvoir et les restrictions culturelles au sein même de ces minorités. En laissant généralement aux hommes plus âgés le soin de définir le caractère « authentique » de leur culture, il enferme en effet les populations concernées et leurs éventuelles voix discordantes dans des « scripts culturels » qu'elles ne peuvent pas questionner (Kymlicka, 2010, 33-34).

Pourfendant le MC, les mouvements post-MC promoteurs d'une citoyenneté plus inclusive exigent alors un changement de cap (Kymlicka, 2010, 34):

²² Notons que si Kymlicka conteste vigoureusement la disparition du MC, il reconnaît que le modèle souffre, y compris au Canada anglais, mais surtout en ce qui a trait à une certaine immigration.

²³ La droite n'a bien sûr pas le monopole en ce qui concerne la croisade de certains mouvements féministes ou mouvements gays contre la barbarie musulmane.

1) mettre davantage l'accent sur la participation politique et économique que sur la reconnaissance culturelle, 2) insister sur les droits humains et la liberté individuelle plutôt que sur les traditions culturelles, 3) préférer des identités nationales partagées et inclusives aux identités culturelles ancestrales, et enfin 4) privilégier le changement et l'hybridité culturelle sur la réification de différences culturelles statiques.

Or, selon la définition que Kymlicka (2010, 35) retient du MC, ce dernier serait – depuis la fin des années 1960 – bien davantage un *moteur* qu'un *obstacle* à ces quatre priorités. Succédant à deux autres vagues²⁴ qui ont elles aussi contribué à abandonner les vieilles hiérarchies entre colonisateurs et colonisés, civilisés et primitifs, appartenants et non-appartenants, la lutte pour le MC et les droits des minorités aurait en effet contraint l'Occident, au moins formellement²⁵, à ne plus maltraiter la diversité religieuse et ethnoculturelle. Et à dès lors accepter une transformation réciproque des cultures qui demande aux deux parties de s'engager dans de nouvelles relations échappant aux oppositions brutales précédentes (Kymlicka, 2010, 39). Au même titre que les luttes contre la colonisation et la ségrégation, la lutte pour le MC aurait par ailleurs « exigé des anciens 'colonisés' et autres 'primitifs' qu'eux-mêmes abandonnent toute tradition d'exclusion ou d'oppression par rapport à certaines catégories sociales (femmes, non-croyants, étrangers, métis, gays, etc.) » (Kymlicka, 2010, 35). En ce sens, le MC serait bien loin du modèle des trois S (*saris, samosas, steel drums*), la citoyenneté libérale-démocrate qu'il promeut exigeant représentation politique, égalité des chances sur le plan économique et lutte contre toute tradition culturelle d'oppression ou d'exclusion, qu'elle provienne des anciens colonisateurs²⁶ ou des anciens colonisés²⁷ (Kymlicka, 2010, 36).

²⁴ La lutte pour la décolonisation entre 1947 et 1965 et la lutte contre la discrimination et la ségrégation raciales de 1955 à 1965 (Kymlicka, 2010, 35).

²⁵ Kymlicka (2010, 36) est bien conscient que les hiérarchies sociales fondées sur l'ethnie, la culture, la religion ou le genre n'ont pas disparu. Mais il soutient qu'après les années 1970, rares sont les pays occidentaux à ouvertement promouvoir des politiques discriminatoires contre des minorités ethniques, sexuelles, culturelles ou religieuses. Sans doute est-il là bien optimiste (immigration choisie, interdiction du don de sang pour les homosexuels, débats sur le mariage gay et l'homoparentalité, etc.) mais son point ne peut pas ne pas être mentionné.

²⁶ Quand par exemple, le MC leur demande de renoncer à la présence de symboles qui ont historiquement justifié l'exclusion de certains groupes, comme une croix à la mairie (Kymlicka, 2010, 39-40).

²⁷ Ainsi, toujours selon Kymlicka (2010, 39-40), non seulement le MC ne va jamais soutenir la criminalisation de l'apostasie, l'excision ou le mariage forcé mais il va même s'y opposer féroce. Quant aux mariages arrangés, le MC cherchera à offrir aux communautés qui y recourent des garanties d'intégration qui les conduisent à ne plus voir ces mariages comme une stratégie de survie communautaire dans un environnement hostile.

Mais ce n'est pas tout : trop souvent associées aux seules minorités issues de l'immigration, les contributions du MC concerneraient en fait aussi les populations indigènes (par exemple, les Premières Nations au Canada) et les minorités nationales (par exemple, le Québec au Canada)²⁸. Citons par exemple les droits, même partiels, à la terre et à l'auto-gouvernance pour les premiers et la reconnaissance du statut de langue officielle pour les seconds (Kymlicka, 2010, 36 – 37). Si de telles contributions ne suffisent assurément pas à garantir à tous les mêmes droits politiques, économiques et sociaux, il apparaît néanmoins important de prendre en compte celles-ci dans le bilan du MC ainsi que dans toute analyse qui annonce son échec ou prédit sa disparition.

Selon Kymlicka (2010, 40-41), c'est par exemple la réduction du MC à la seule question de l'immigration qui a conduit à deux diagnostics erronés de la littérature « post MC » : 1) celui de la disparition du MC (diagnostic erroné puisque le MC prospère toujours sur les deux autres axes), et 2) celui d'une disparition expliquée par un retour à la tradition libérale et républicaine qui veut que l'ethnicité appartienne à la sphère privée et que la citoyenneté soit dès lors mono-identitaire (diagnostic là encore erroné puisque le MC continue à surfer sur le principe d'une citoyenneté multiculturelle²⁹, y compris d'ailleurs en matière d'immigration). Il est cependant difficile de ne pas reconnaître la fragilité actuelle du modèle multiculturel quand il touche à une certaine frange de l'immigration, notamment quand celle-ci cumule les « mauvaises réputations » (déloyaux envers l'Occident, intolérants, profiteurs, etc.) – autant de préjugés qui collent aujourd'hui aux populations (arabo)musulmanes qui vivent en Europe et en Amérique du Nord.

²⁸ La distinction que Kymlicka opère entre minorités indigènes, minorités nationales et minorités issues de l'immigration a soulevé beaucoup de questions quant à la faisabilité de sa traduction politique. Des questions qui ont leur importance quand on sait que cette distinction justifie une hiérarchisation en ce qui concerne la légitimité des demandes culturelles de ces groupes respectifs. Parler de minorité *nationale* implique par ailleurs de parler de *nation* or à quelle nation fait-on référence quand on parle du Québec? Comment arbitrer entre droits individuels et droits des membres d'une minorité nationale dont il faut sauver la culture? L'impérieuse nécessité des seconds pourrait-elle constituer un obstacle au respect des premiers? Etc. Pour plus de détails, voir Boily, 2006.

²⁹ N'oublions pas qu'à cet égard, les groupes nationaux et indigènes ont souvent des exigences culturelles beaucoup plus élevées que celles revendiquées par une minorité d'immigration récente. Cela n'empêche généralement pas l'État de répondre à nombre de leurs revendications (Kymlicka, 2010, 41).

Nouss³⁰ rejoint Kymlicka sur le fait que « cette confusion sémantique nous prive d’une grille d’analyse précise quant aux réalités du pluralisme culturel tout en servant les ennemis de ce pluralisme ». Il reconnaît aussi que le *MC libéral* se distingue positivement, à la fois d’un *MC conservateur* (« qui, s’il reconnaît la multiplicité des cultures, n’en veille pas moins à ce qu’elles n’entrent pas en contact les unes avec les autres ») et d’un *MC postmoderne* (« qui va défendre chaque culture ou chaque identité spécifiques – le droit des femmes, le droit des gays, le droit des enfants, etc. – mais qui va rendre par là impossible une culture commune au ‘profit’ de territoires culturels isolés les uns des autres »). Moins optimiste que Kymlicka, il rappelle par contre que le *MC libéral* ne sort pas facilement de sa visée première (« qui certes convie au nom de l’humanisme tous les éléments qui désirent s’y inscrire mais qui partage en même temps avec le MC conservateur la non-remise en question d’une culture commune, hégémonique et majoritaire »). Nouss voit néanmoins ce *MC libéral* possiblement s’ouvrir à un processus interculturel, à savoir – dans ses termes – « un processus qui permet toutes les interactions possibles (échange, rejet, affrontement) entre groupes communautaires ». Il conclut cependant qu’encore là, assurer la possibilité d’une logique d’interactions ne prémunit pas pour autant d’un réflexe immunitaire de la culture dominante, et qu’aucune garantie n’est donnée quant au partage d’éléments culturels.

2. Face aux accommodements raisonnables, les médias québécois ne feront pas exception à la règle...

Dans ce contexte pour le moins tendu que vivent actuellement les sociétés occidentales hyper-hétérogènes, nous nous sommes alors intéressée à la façon dont le Québec interagit avec sa population musulmane (citoyenne comme immigrante), et plus particulièrement à la manière dont les médias québécois ont traité la fameuse question des accommodements raisonnables (ou des arrangements perçus comme tels) soit en plein cœur de la période d’ébullition médiatique (mars 2006 – juin 2007) soit en réaction à cette période.

³⁰ Voir <http://www.rta.be/intermag/index.php/entretien-filme-dalexis-nouss>

Notons d'emblée que par rapport aux autres sociétés occidentales mentionnées ci-dessus, le Québec ne paraît pas faire exception dans son traitement politico-médiatique des communautés minoritaires, notamment musulmanes. Dès 2005, la ministre des Relations internationales, Monique Gagnon-Tremblay, rappelait ainsi être elle aussi entrée en guerre avec l'idéologie multiculturelle qui dit tout que se vaut :

Le Québec devrait refuser les immigrants qui croient qu'on devrait mettre en application la loi islamique. [...] Nous devons retravailler le contrat social de sorte que les gens — les musulmans qui veulent venir au Québec et qui ne respectent pas les droits des femmes ou qui ne respectent pas quelque droit que ce soit de notre Code civil — demeurent dans leur pays et ne viennent pas au Québec, parce que c'est inacceptable. [...] D'un autre côté, si les gens veulent venir au Québec et acceptent notre manière de faire les choses et nos droits, en ce cas, ils seront bienvenus et nous les aiderons à s'intégrer (De Souza, *The Gazette*, 2005, p. A1).

Sans doute faut-il rappeler ici que l'inquiétude médiatique, publique et politique relative au « choc » affectant la culture et le genre a été plus vive dans la province de Québec que dans le reste du Canada. En effet, rappelle Bilge (2010, 206-207) :

Non seulement au Québec, le multiculturalisme est-il contesté depuis sa mise en place — du fait qu'il est considéré comme un piège conçu par les fédéralistes pour mettre les Canadiens français sur le même pied que les autres groupes ethniques —, mais c'est aussi au Québec que le principal représentant du féminisme d'État, le Conseil du statut de la femme (CSF), y défend la prééminence de l'égalité de genre sur la liberté religieuse. Si l'égalité hommes-femmes était déjà un enjeu d'importance dans les débats sur l'immigration antérieurs au déclenchement de la controverse sur les accommodements religieux, elle s'est imposée comme un sujet brûlant tout au long de celle-ci, jusqu'à devenir une des deux « valeurs fondamentales », avec la laïcité, pour lesquelles on exige plus de protection.

Dans ce contexte, la fameuse crise des accommodements raisonnables (ci-après AR) qui a touché le Québec en 2006 et 2007 n'est sans doute pas surprenante. La médiatisation d'incidents impliquant des communautés essentiellement musulmanes, sikhes et hassidiques a conduit à une crise nationale de la société québécoise justifiant en 2007 la mise sur pied de la commission Bouchard – Taylor. Selon les commissaires, mais aussi Maryse Potvin (2008) qui a analysé ces incidents pour la commission, la crise annoncée est davantage le fruit d'une fiction médiatique qu'une remise en question des fondements

de la vie collective québécoise. Parce qu'ils évoluent avec leur temps³¹ mais aussi parce qu'ils contribuent à l'écrire, les médias auraient pris une grande part de responsabilité dans la légitimation d'un « choc des civilisations » (on connaît la formule célèbre de Samuel Huntington). Jouant la carte du « courage » (oser braver les tabous érigés par la rectitude politique et le multiculturalisme en critiquant la religion et d'autres cultures) et refusant « l'aplatventrisme » (un terme qu'on attribue à Mario Dumont), les médias auraient non seulement tardé à reconnaître qu'il ne se passait rien de concret ou de grave pour justifier un tel alarmisme et l'usage du mot « crise » mais n'auraient par ailleurs pas publié de nombreuses mises en garde écrites dans des lettres ouvertes par des chercheurs et des intervenants des métiers de l'intégration (Potvin, 2008, 14). Les mécanismes discursifs médiatiques³² ont plutôt consisté « à présenter soit des musulmans conservateurs, soit des musulmans 'islamophobes' avec pour conséquence de conforter l'ethnocentrisme occidental blanc dans ses certitudes tout en entretenant l'illusion d'un dialogue de civilisation qui n'était en réalité qu'un monologue dialogué » (Djaout, in AMQ, 2007, 3). Quoi qu'il en soit,

Le rôle des médias ou des différents acteurs n'est jamais facile à mesurer dans le déclenchement de « crises » aussi multidimensionnelles et fortes en émotions que celle qu'a connue le Québec en 2006 et 2007 autour desdits « accommodements raisonnables ». Les épisodes de crises naissent d'un faisceau de conditions historiques, politiques, symboliques, socio-économiques ou culturelles qui sont activées ou réactivées par différents acteurs pour créer une conjoncture propice à une cristallisation autour d'un « enjeu », objet d'un débat social intense. Les conflits internationaux, la mondialisation, les inégalités mondiales et locales, le terrorisme, l'immigration, les différences religieuses et culturelles, les enjeux identitaires et propres à la dynamique Québec – Canada ont tous été présents, implicitement ou explicitement, dans ce débat public (Potvin, 2008, 13).

³¹ On note souvent le populisme et l'anti-intellectualisme actuels des médias mais il ne faut pas négliger non plus l'impact de critères tels que l'exigence de rapidité, d'accessibilité et de capacité à être lu et cité. Les médias seraient aujourd'hui plus que jamais centrés sur la captation plus que sur la crédibilité, sur le divertissement plus que sur l'information. Pour assurer une bonne captation, les médias abondent aujourd'hui dans la dramatisation et l'émotif, jouent sur la peur et les métaphores guerrières, accentuent les conflits mineurs et transforment les anecdotes en enjeux « civilisationnels ». Pour l'ensemble de ces débats, voir Potvin, 2008.

³² Même si ces *mécanismes discursifs* des médias sont parfois explicites, ils sont souvent inconscients et ne comportent pas de visée stratégique en soi (Potvin, 2008, 52). Voir à ce sujet le chapitre méthodologique.

Dans le rapport de synthèse que publient en 2008 les commissaires Bouchard et Taylor, le traitement médiatique québécois des AR peut être découpé en quatre périodes. Il s'étend de décembre 1985 à avril 2008. Si 73 affaires feront les manchettes des journaux durant ces 22 années, toutes ne renverront pas pour autant à de véritables AR (Bouchard, Taylor, 2008b, 14).

Dans un premier temps, celui des *antécédents* (soit de décembre 1985 à avril 2002), tous les cas rapportés dans les médias sont des cas d'AR, à savoir « des arrangements relevant de la sphère juridique (et plus précisément de la jurisprudence) qui visent à assouplir l'application d'une norme ou d'une loi en faveur d'une personne ou d'un groupe de personnes victimes ou menacées de discrimination en raison de motifs spécifiés par la Charte » (Bouchard, Taylor, 2008a, 285). Conduisant à un processus judiciaire, ces arrangements se distinguent à la fois des accords informels³³ et des ajustements concertés³⁴.

Alors qu'un AR peut apparaître comme un privilège accordé à certains, il vise au contraire « à faire respecter le droit à l'égalité, et notamment à combattre la discrimination dite 'indirecte' (à savoir celle qui, par suite de l'application stricte d'une norme ou d'une loi par ailleurs légitime, porte atteinte au droit à l'égalité d'un citoyen) »³⁵ (Bouchard, Taylor, 2008b, 7).

La discrimination indirecte survient souvent dans certaines circonstances liées aux domaines de l'emploi, des services publics et privés, du logement, etc. Outre les

³³ « Dans le champ des pratiques d'harmonisation interculturelle, ils désignent toute entente conclue entre les personnes en dehors du cadre des institutions et organismes » (Bouchard, Taylor, 2008a, 285).

³⁴ « Similaire à l'accommodement raisonnable, sauf que le traitement de la demande relève de la sphère citoyenne alors que le premier relève de la sphère judiciaire. Il est consenti le plus souvent par un gestionnaire d'institution publique ou privée au terme d'une entente à l'amiable ou d'une négociation conduite avec des usagers (patients, élèves, clients...) ou avec des employés. L'ajustement concerté peut aussi couvrir des situations où il n'y a pas discrimination. L'obligation d'ajustement est soit de nature juridique, soit de nature éthique, administrative et autre » (Bouchard, Taylor, 2008a, 285).

³⁵ « Dans certaines circonstances, une loi ou une norme peut entraîner un préjudice pour une personne ou une catégorie de personnes présentant une caractéristique que ladite loi ou norme n'avait pas prévue. Toute société a tendance à légiférer pour la majorité ; il s'ensuit que la loi n'est jamais vraiment neutre. Par exemple, un électeur doit se rendre seul dans un isoloir pour voter, mais une personne souffrant d'une déficience visuelle a le droit d'y être accompagnée. En d'autres occasions, ce sont les croyances religieuses d'une personne ou quelque autre caractéristique culturelle qui peuvent faire l'objet de discrimination et commander une mesure correctrice. C'est le propre d'une authentique démocratie que d'identifier toutes les sources et formes de discrimination et d'y remédier » (Bouchard, Taylor, 2008a, 64).

personnes qui ont des limitations fonctionnelles liées à un quelconque handicap, les AR concernent d'ailleurs beaucoup le milieu du travail³⁶, et beaucoup moins – comme le laissent entendre les médias – les accommodements culturels ou religieux (Bouchard, Taylor, 2008b, 13 ; AMQ, 2007, 3). Accommoder raisonnablement une personne, c'est refuser qu'elle reste discriminée. S'il y a obligation d'accommodement en cas de discrimination, cette dernière ne va cependant pas de soi³⁷. Une autre limite, d'ordre à la fois pratique et juridique, aura elle aussi un poids significatif dans la reconnaissance de la discrimination et surtout dans les suites à lui donner : la contrainte excessive³⁸.

Pour chacun des cas d'AR de la période dite *des antécédents*, des instances juridiques (ou quasi juridiques) ont donc été sollicitées : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), Tribunal des droits de la personne du Québec, Cour municipale de Montréal, Cour supérieure du Québec, Cour d'appel fédérale et Cour suprême du Canada. Un des cas rapportés par les médias concerne un avis rendu en 1995 par la CDPDJ sur le port du foulard islamique.

Le deuxième moment, celui de *l'intensification des controverses* (soit de mai 2002 à février 2006), fait état cette fois de 12 cas rapportés dans les médias, dont l'annonce du jugement de la Cour supérieure du Québec sur le port du kirpan mais aussi les débats

³⁶ Voir par exemple le mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec (FFQ) à la Commission Bouchard – Taylor le 19 octobre 2007 (p. 1).

³⁷ Cette obligation est déterminée en se référant aux chartes. Ainsi, la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, à l'article 10, énumère treize motifs de discrimination pouvant fonder une demande d'accommodement. Ce sont principalement des caractéristiques circonstancielles (comme la grossesse, l'état civil) ou permanentes (le sexe, la couleur de la peau, un handicap), ou des traits socioculturels (la religion, la langue, etc.) » (Bouchard, Taylor, 2008a, 64). Cela peut donc comprendre aussi une discrimination systémique, même si elle n'est pas toujours facile à déceler, à savoir une « discrimination qui se manifeste sous l'effet cumulatif et conjugué de normes, modes de gestion et usages en apparence neutres et légitimes mais qui entraînent néanmoins des inégalités de fait, voire d'exclusion, à l'endroit de personnes ou de groupes particuliers, notamment des femmes ou des membres de groupes minoritaires. Exemples : des critères d'embauche requérant de manière injustifiée une taille ou un poids minimums excluant d'emblée un nombre disproportionné de femmes ; des usages et conventions qui limitent involontairement l'accès de différents services aux personnes handicapées ; une culture d'entreprise qui privilégie l'embauche par l'entremise de réseaux informels, ce qui désavantage généralement les minorités ethniques et visibles qui n'y ont pas accès » (Bouchard, Taylor, 2008a, 286).

³⁸ L'obligation d'accommodement (et d'ajustement) est en effet « circonscrite par le réalisme de la demande – en d'autres termes, par la capacité d'accommoder de l'organisme concerné. La notion de contrainte excessive est ici déterminante. Selon la tradition du droit du travail, une demande peut être rejetée si elle entraîne un coût déraisonnable, si elle bouleverse le fonctionnement de l'organisme ou si elle porte atteinte aux droits d'autrui. S'y ajoute le maintien de la sécurité et de l'ordre public. En d'autres termes, l'obligation d'accommodement doit être évaluée par rapport au poids de 'l'incommodement' » (Bouchard, Taylor, 2008a, 64).

entourant l'application de la charia (surtout en Ontario). Sans se risquer à des raccourcis trop simplistes, les commissaires notent quand même que l'après 11 septembre 2001 coïncide avec deux indicateurs de l'intensification d'une lecture en termes de choc des civilisations : 1) la présence d'escalades judiciaires (contestation de décisions juridiques prises en faveur de communautés *minoritaires*) et 2) l'apparition de sujets de litige (tel le débat sur le sapin de Noël) qui ne constituent pourtant pas des AR au sens propre (Bouchard, Taylor, 2008b, 15).

Le troisième moment, celle qui intéresse le plus notre recherche, concerne la *période d'ébullition* (soit de mars 2006 à juin 2007). Alors qu'il apparaît difficile d'établir une explosion des demandes d'AR devant les tribunaux durant cette période de quinze mois, les médias québécois évoquent 40 affaires ; des affaires « qui ne se limiteront bientôt plus aux pratiques religieuses minoritaires mais qui engloberont désormais la question beaucoup plus générale de l'intégration des immigrants et des minorités » (Bouchard, Taylor, 2008b, 15). C'est notamment durant cette période que sera publié le code de vie « tragi-comique » d'Hérouxville (petite municipalité très « homogène » de la Mauricie de 1300 habitants qui a adopté un code de vie à l'intention des immigrants potentiels, en interdisant entre autres la lapidation, l'excision et le voile intégral).

Enfin, la quatrième période est celle de l'*accalmie* (de juillet 2007 à avril 2008, soit le moment du dépôt du rapport qui a fait suite aux travaux de la Commission entamés en février 2007). Seuls huit cas furent traités, qui plus est de façon modérée, par les médias québécois (la retenue étant même de mise dans l'affaire d'une jeune musulmane ontarienne tuée par son père). Il semble donc *a posteriori* que la création de la Commission a eu pour effet de calmer le jeu (Bouchard, Taylor, 2008b, 16).

Si la « crise » médiatique semble passée après juin 2007 (Potvin, 2008), le climat politique international maintient pourtant le Québec sur le qui-vive d'une possible régression « civilisationnelle » (Bilge, 2010). En 2008, la Ministre québécoise de l'immigration et des Communautés culturelles, Yolande James, produit ainsi un plan

global d'intégration des personnes immigrantes³⁹. Elle essaie de marier valorisation de la diversité et affirmation des valeurs communes de la société québécoise. Son projet prévoit une déclaration à faire signer par les immigrants, une sorte de « contrat moral » destiné à engager ceux qui font une demande d'immigration à souscrire aux valeurs communes du Québec. Le demandeur, citoyen en devenir, reconnaît par sa signature avoir pris connaissance de ces valeurs⁴⁰ et s'engage à les respecter. Parmi ces valeurs, il est fait mention de l'égalité homme – femmes et, si on plonge un peu dans la documentation qui s'y rapporte, du statut de cette valeur par rapport à d'autres comme la liberté religieuse. Toujours en 2008, l'Assemblée nationale du Québec adopte une loi *visant à accorder la priorité à l'égalité de genre sur la liberté religieuse par l'incorporation d'une « clause sur l'égalité des sexes » dans la Charte des droits et libertés de la personne au Québec* (Barnes, in Bilge, 2010, 207).

Si l'on ne peut nier la montée de l'interculturalisme dans le paysage politique québécois de ces trente dernières années⁴¹, il semble que le degré d'ouverture à l'Autre continue à être surdéterminé non seulement par la question de l'égalité de genre mais aussi par la volonté de l'Autre de substituer sa culture (barbare, pré-moderne et tribale) à celle que le Québec est prêt à lui enseigner, à savoir une culture civilisée, moderne et universelle. Il semble en somme que bien que le Québec se soit engagé, depuis le premier référendum sur la souveraineté en 1980, à pluraliser la définition du *nous Québécois*,

l'idée de « core nationals » (ou d'ethnicité fondationnelle) y est toujours vivace, comme le suggère l'expression « Québécois de souche ». [...] [Une telle idée] renforce les frontières du nous/non-nous en ciblant les nouveaux arrivants comme une population devant être éduquée dans un cadre démocratique libéral, laïque et respectueux de l'égalité de genre, comme si, au sein même de la majorité, il n'y avait pas d'entorses à l'égalité

³⁹ Voir la brochure du Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Pour enrichir le Québec. Affirmer les valeurs communes de la Société Québécoise*. <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/mesures/Mesures-ValeursCommunes-Brochure2008.pdf>

⁴⁰ Valeurs citées dans la brochure précitée : *Au Québec : parler français est une nécessité ; Le Québec : une société libre et démocratique ; Le Québec : un État laïc ; Le Québec : une société pluraliste ; Le Québec : une société reposant sur la primauté du droit ; Au Québec, les femmes et les hommes ont les mêmes droits ; Au Québec, l'exercice des droits et libertés de la personne se fait dans le respect de ceux d'autrui et du bien-être général.*

⁴¹ Voir à cet égard les travaux de la CRIEC (*Chaire de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté*), et notamment le rapport qu'ils ont remis à la Commission Bouchard-Taylor en 2007. Ce rapport traite entre autres de l'histoire du concept d'interculturalisme en contexte québécois. Si la CRIEC reconnaît que le concept est récent, elle fait remonter *ce qu'il désigne* à une bonne trentaine d'années voire plus.

hommes-femmes ou de dispositions anti-démocratiques et anti-laïques (Bilge, 2010, 200 ; 207).

Mais ne nous y trompons pas, l'éducation politico-médiatique des communautés qualifiées de *minoritaires*, et nous pensons en particulier ici aux communautés musulmanes, ne concerne pas seulement, répétons-le, les nouveaux arrivants. Si l'on prend le cas des musulmans, le message éducatif s'adresse tant aux immigrants qu'aux citoyens, la suspicion aussi (Bilge, 2010 ; Potvin, 2008 ; Razack, 2008).

3. Des premiers points de repère pour nos questions de recherche

Avant d'aborder ces points de repère, revenons plus précisément sur nos questions de recherche déjà esquissées en introduction. Nos questions de recherche reposent d'emblée sur une série de postulats. Le Québec vit actuellement, comme toutes les autres sociétés occidentales, des *divergences d'ordre identitaire et culturel*. Ces divergences sont *inhérentes* à la démocratie et ne lui font donc pas *obstacle*. Elles peuvent par contre devenir des obstacles quand une société « en arrive à ne plus se comprendre au sein d'une même langue » (Basalamah, 2010a, 33), autrement dit, quand surgissent des situations qui tendent à accentuer ces divergences voire à rendre impossible les dynamiques de coopération sur l'essentiel du bien commun. Ces situations, les populations (arabo)musulmanes les ont rencontrées après le 11 septembre 2001, mais aussi lors de phénomènes moins médiatisés dans le monde comme la « crise » des accommodements raisonnables survenue au Québec au milieu des années 2000. Pour comprendre des situations où les conflits sont exacerbés à ce point, il nous apparaît alors crucial de mobiliser 1) une *théorie de la traduction inter-référentielle*, parce qu'elle permet de saisir les mécanismes discursifs qui ont pour vocation de montrer comment la représentation de l'Autre trahit en même temps la représentation de soi, celle de son cadre de référence ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives, et 2) plus précisément, le *concept de traduction citoyenne*, parce qu'il rappelle qu'un cadre référentiel ne doit jamais être considéré comme autosuffisant. Pour quiconque veut *saisir les configurations culturelles identitaires* que vit actuellement le Québec et notamment

comprendre les descendants de l'expérience coloniale, la question de la *multi-appartenance* n'est pas seulement intéressante, elle est incontournable.

Pour prendre acte de ses responsabilités envers toutes les cultures auxquelles soit il appartient soit il entend donner droit de cité, le *traducteur citoyen* doit en effet suffisamment bien maîtriser l'interface entre ces divers cadres de référence et ce, en vue de « rapprocher les visages et les voix » (Basalamah, 2009, 356). Conscient « de la distance qui sépare les cultures qui l'habitent en même temps » (Basalamah, 2009, 355), a fortiori en temps de crise identitaire, il aura dès lors la responsabilité, « tout en cherchant le visage de l'Autre pour le traduire et répondre de lui, de s'en donner un lui-même dans l'acte même du traduire » (Basalamah, 2009, 356). Loin de se dissimuler quand il traduit l'Autre, il doit explicitement reconnaître que « son écriture traductive se déploie de manière non pas à remplacer l'écriture 'originale' mais à la réifier d'une autre souffle, d'une nouvelle voix » (Basalamah, 2009, 51). Ainsi, traduire l'Autre quand il défend un cadre référentiel qui relève « du sans faute, du plein, du complet, du total identique à soi » (Derrida, in Basalamah, 2009, 376) demandera au traducteur citoyen de rappeler à cet Autre qu'il est *endetté* par rapport au passé⁴² mais aussi par rapport au futur⁴³. S'il dénonce l'Autre, le traducteur citoyen devra néanmoins reconnaître lui aussi la *dette* qu'il a contractée auprès de cet Autre, puisque ne pas la reconnaître reviendrait à affirmer que la traduction qu'il a faite du discours de l'Autre a épuisé l'éventail des interprétations possibles et qu'elle relève désormais, à son tour, « du sans faute, du plein, du complet, du total identique à soi » (Derrida, in Basalamah, 2009, 376). Quoi qu'il en soit, la possible condition interculturelle du traducteur citoyen n'est pas suffisante pour mettre en exergue sa responsabilité, c'est aussi sa visibilité qui assure une attitude éthique (Basalamah, 2009, 351-2). Avec la *posture intraductive*, sur laquelle nous reviendrons dans un instant, la question se pose par exemple frontalement : « comment peut-on être responsable dans l'effacement? » (Basalamah, 2009, 353)

C'est donc avec ces postulats en tête que nos questions de recherche se sont progressivement affinées durant la thèse. *Comment la représentation de l'Autre informe*

⁴² Voir note 2. « Être, c'est être endetté. Écrire, c'est déjà traduire » (Basalamah, 2009, 5).

⁴³ La dette que contracte tout texte « original » par rapport à sa traduction et son traducteur, qui prolongent sa vie voire augmentent sa valeur (Basalamah, 2009, 376).

sur la représentation de soi, sur celle de son cadre de référence ainsi que sur le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives? Comment se pose la question de la multi-appartenance? Est-elle seulement posée? Par ailleurs, si tout discours engage nécessairement l'auteur, tout engagement ne relève pas nécessairement de la traduction citoyenne. En introduction, nous avons déjà mentionné que trois postures (traductive, non traductive et intraductive) empruntées à Basalamah (2010a), et quelque peu étoffée par nos lectures de travaux féministes et post-colonialistes, nous paraissent arbitrer de façon stimulante les passionnants débats inter-référentiels sur l'identité, l'altérité, l'appartenance et l'intégration. Or, ces postures peuvent-elles à la fois participer de la traduction citoyenne et lui faire obstacle? Si tout engagement ne relève pas nécessairement de la traduction citoyenne, tout engagement n'est pas non plus nécessairement assumé. Or, à quelles conséquences peuvent aboutir des discours non assumés par leurs auteurs? Il faut aussi mentionner que si le traducteur citoyen est lui-même en quête de traductions citoyennes et qu'il prend en chasse les discours non traductifs, il doit toujours lui-même se questionner sur la réception de ses propres traductions. Ainsi, le traducteur citoyen (nous-même ou un des auteurs que nous avons traduits) prête-t-il suffisamment attention à ne pas tomber dans les mêmes pièges que ceux qu'il dénonce : alimenter les vieilles hiérarchies, accentuer des conflits déjà exacerbés, etc.? Toutes ces questions de recherche, nous nous les posons dans un cadre empirique précis, qui se nourrit autant de l'analyse inter-référentielle que de l'analyse critique du discours : la traduction⁴⁴ médiatique de « l'altérité » musulmane lors de la crise des accommodements raisonnables au Québec.

3.1. Culture, traduction inter-référentielle et traduction citoyenne

Débattre du choc des civilisations, du multiculturalisme ou encore d'un féminisme qui ferait le jeu d'un racisme culturel nous oblige à très vite prendre position sur la façon d'aborder les questions culturelles. Ce sera également pour nous l'occasion d'introduire

⁴⁴ Par traduction médiatique, nous n'entendons pas que toute posture est traductive au sens de Basalamah (2010a), mais simplement que dans un sens plus général, même une posture non-traductive relève de la traduction (Basalamah, 2009, 5). Voir à ce propos note 42.

trois concepts importants pour affiner nos questions de recherche : la culture, la traduction inter-référentielle et la traduction citoyenne.

Dit simplement, une culture est de notre point de vue « constituée de significations que nous produisons et que nous rencontrons dans nos vies quotidiennes » (Storey, 2003, 2). Plus globalement, les cultures sont donc constituées « par la production, la circulation et la consommation de significations » ; « partager une culture avec l'Autre, c'est par conséquent interpréter le monde – au sens de le rendre intelligible – de la même façon » (Storey, 2003, 3). Les cultures ne sont pas « des totalités aux frontières étanches mais des ensembles mixtes aux frontières ouvertes » (Boily, 2006, 70). Une appartenance culturelle n'en empêche pas d'autres (la culture québécoise d'une personne n'interdit pas son jumelage avec une culture musulmane). Enfin, à l'exception sans doute de cultures très fermées sur elles-mêmes (comme la culture mormone), une culture est souvent plus proche d'autres cultures de son espace-temps que de ses propres versions antérieures : on peut ainsi raisonnablement penser « que la culture québécoise des années 1990 se révèle bien plus proche de la culture canadienne-anglaise du même moment que de celle du Québec des années 1930 » (Boily, 2006, 70).

Nous postulons en outre que la culture, quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne, n'a pas d'essence ethnique. Nous soutenons plutôt qu'elle est toujours le produit de stratégies discursives, notamment quand il est question d'identifier culturellement les aptitudes et autres qualités qu'exige la citoyenneté canadienne (et plus spécifiquement, la « citoyenneté » québécoise). Il nous paraît en outre non fondé de parler de sociétés constituées d'identités culturelles aux différences et aux frontières telles qu'elles ne pourraient cohabiter qu'aux deux conditions suivantes : soit l'assimilation des unes par les autres, soit le repli communautaire. Enfin, nous souscrivons à l'idée que la démocratie ne peut éviter ni les conflits ni les inégalités entre groupes sociaux, les contours de ces groupes pouvant changer selon les enjeux qui les convoquent (des féministes et des défenseurs de la cause *gay* peuvent par exemple s'allier contre la communauté musulmane mais s'opposer vivement sur des questions comme le mariage ou l'adoption).

Il ne faut cependant pas déduire de l'inévitabilité de ces conflits et de ces inégalités un quelconque fatalisme. C'est même précisément parce qu'ils existent qu'il faut sans cesse chercher à les visibiliser et à les questionner au nom des valeurs communes que partagent les divers membres de nos États de droit : liberté de conscience, égalité, pluralisme, etc. Or, pour visibiliser et questionner la façon dont les problèmes entre groupes sociaux sont posés, la manière dont les inégalités sont tantôt dénoncées tantôt légitimées, la théorie de la traduction inter-référentielle nous paraît une voie séduisante.

Plutôt que limiter la théorie de la traduction aux catégories jakobsoniennes classiques (intra-linguistique, inter-linguistique et intersémiotique), nous pensons qu'à l'ère des sociétés hautement hétérogènes, la traduction inter-référentielle peut jouer un rôle très significatif pour qui veut saisir les mécanismes discursifs qui « traduisent » culturellement des communautés (comme par exemple, « la » communauté musulmane). Ainsi, et comme le rappelle Basalamah (2010b, 71), la traduction inter-référentielle est l'articulation d'au moins deux cadres de référence qui ne coïncident pas dans leurs interprétations respectives d'un fait ou d'un phénomène social qui les renvoie à des appréciations ou des résonances différentes selon le(s) cadre(s) de référence au(x)quel(s) on appartient ou au(x)quel(s) on s'identifie (plus ou moins consciemment). Le foulard est un excellent exemple puisqu'il fait l'objet, en Occident, d'interprétations qui mettent aux prises des cadres de référence différents et qu'il fait naître des conflits en raison de ce que ces interprétations impliquent dans le quotidien des personnes concernées, mais surtout dans les remises en question possibles de certaines conceptions des sociétés laïques, de la séparation de la religion et de l'État ainsi que de la place du religieux dans l'espace public (Basalamah, 2010a). Précisons néanmoins d'emblée que recourir à la traduction inter-référentielle ne nous dispense pas de donner un ancrage textuel à notre analyse par la mise en évidence de logiques argumentatives (distorsion, apport cognitif, dés-énonciation, etc.) qui trahissent le discours et l'orientent dans un sens plutôt qu'un autre.

Si la rencontre de cadres de référence différents peut impliquer des remises en question respectives, elle peut aussi conduire à des crises identitaires. Parler de traduction inter-référentielle conduit à débarrasser la théorie de la traduction de l'originalité à ne pas souiller mais cela n'empêche évidemment pas le maintien de discours qui joueront sur la

pureté de l'ici ou du soi, souvent en contraste avec l'impureté de l'Ailleurs ou de l'Autre. Parler de traduction inter-référentielle n'impliquera pas davantage la disparition subite de représentations oppositionnelles simplistes. Mona Baker (2006, 29) donne ainsi l'excellent exemple d'une juive iraquienne dont la famille était partie en Israël dans les années 1950 pour émigrer ensuite aux États-Unis. Dans un témoignage récent, cette jeune femme décrit les effets de rupture entre sa construction identitaire personnelle et les discours identitaires collectifs que les États-Unis lui renvoyaient mais quelque part aussi lui imposaient. Ses racines juives et arabes étant nécessairement lues comme antagonistes, et ses racines juives lui assurant une légitimité occidentale (euro-centrique), la jeune femme s'entendait régulièrement dire « ah, vous êtes donc israélienne ». Des millénaires d'histoire débutée avec la civilisation sumérienne disparaissaient donc avec quelques décennies en Israël (Shohat in Baker, 2006, 29).

Quand on évoque des cadres de référence pour des communautés (par exemple, pour « la » communauté québécoise et « la » communauté musulmane), ils peuvent renvoyer à la constitution de soi (le rapport de soi à soi, de soi aux générations précédentes, de soi aux générations futures) ou à la définition de soi par rapport à/compte tenu de la définition de l'Autre (le rapport de soi à l'Autre pouvant prendre des formes aussi diverses que le rejet ou la médiation) (Chesterman, 2010, 104 – 105). Quoi qu'il en soit, les discours identitaires collectifs façonnent et limitent les options de nos constructions identitaires personnelles (Hinchmann et Hinchmann, in Baker, 2006, 29). Transmis par divers canaux de communication (télévision, cinéma, littérature, internet, famille, groupes de pair, partis politiques, etc.), ces discours sont inévitables. Dans des découpages toujours susceptibles de bouger (sera-t-il plus accepté d'être juive et irakienne dans les États-Unis du 22^e siècle?), les institutions dominantes d'une société établissent pour leurs membres des rôles et des identités qui nécessairement ne mettent jamais tout le monde sur le même pied. Autrement dit, il y a toujours des luttes à mener pour celles et ceux qui, dans telle ou telle configuration sociale, auront par exemple moins accès à la citoyenneté, à l'éducation, à l'emploi, à l'adoption, etc.

Comme nous ne sommes par ailleurs que les co-auteurs de discours identitaires collectifs qui nous concernent (d'autres sont en effet toujours libres d'exprimer eux aussi « qui

nous sommes » et « qui nous sommes par rapport à eux »), les discours que d'autres rapportent sur nous sont souvent vitaux pour notre destinée communautaire, a fortiori si les « autres » dont il est question constituent une communauté dominante (Baker, 2006, 31). Dans ce cas de figure précis (par exemple, celui qui amène des discours collectifs identitaires québécois à « traduire » les membres de la communauté musulmane), la façon dont d'autres nous « racontent » aura inévitablement des effets sur notre bien-être matériel, professionnel, psychologique, etc. En somme, et comme l'a bien compris Novitz (in Baker, 2006, 31), la manière dont d'autres nous racontent jouera sur la façon dont nous-mêmes nous nous racontons.

Ainsi, lors de la crise des AR au Québec en 2006 et 2007, « la » communauté musulmane n'a pas pu ne pas être identitairement touchée par l'omniprésence de discours qui présentaient comme mutuellement exclusives les valeurs des *minorités* musulmanes et les valeurs de la *majorité*, celle des « vrais » nationaux. Le respect de la culture des uns (présentée comme opposée à l'égalité hommes/femmes et à la liberté des femmes en général) apparaissait en effet comme un obstacle de taille à la survie de la culture voire des valeurs universelles des autres (présentée comme vitalement engagée dans la lutte contre l'inégalité des genres, la violence faite aux femmes, etc.) (Bilge, 2010 ; Potvin, 2008 ; Razack, 2008).

Si « l'altérité » musulmane peut être fortement stigmatisée, elle peut aussi convier le traducteur à une démarche *citoyenne* (Basalamah, 2005). Le qualificatif peut certes surprendre. Une traduction *citoyenne* laisse-t-elle à la fois entendre qu'elle est plus lucide, plus juste et plus responsable qu'une traduction *non citoyenne* qui, elle, serait non pertinente, désengagée, moralement condamnable voire criminelle? Si nous assumons que l'adjectif *citoyen* encourage – de façon non innocente⁴⁵ – un renvoi à des qualités hautement morales (désintéressement, altruisme, humilité, responsabilité, justice sociale, etc.), ce n'est pas ces qualités qui le qualifient dans le concept de traduction *citoyenne*⁴⁶. Par ce concept, nous entendons en effet une forme de médiation sociale de la part de

⁴⁵ Puisqu'inévitablement en lien avec le fait qu'un traducteur citoyen doit assumer sa présence, sa visibilité mais surtout son engagement dans *l'acte même de traduire* (Basalamah, 2009, 350 – 357).

⁴⁶ Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles entrent en contradiction avec les critères qui le qualifient (loin de là). Ce rapprochement indéniable instaure clairement une confusion sur la signification du concept et, à ce titre, nous nous gardons de faire d'une traduction *non citoyenne* son concept opposé.

celles et ceux qui possèdent suffisamment bien l'interface entre les divers cadres de référence aux prises dans un espace socioculturel donné. Pour qu'il y ait traduction *citoyenne*, ces traducteurs vont alors prendre l'engagement de mettre en pratique leur aptitude traductive à faciliter la compréhension réciproque des éléments de conflit qui opposent les divers cadres de référence ainsi que les groupes qui s'en revendiquent. Pour entreprendre une telle démarche, les traducteurs ne vont pas seulement dénoncer ou démonter toute stigmatisation de l'Autre, ils veilleront aussi à inviter le lecteur – quel qu'il soit – à une éventuelle remise en question, au repositionnement de soi vis-à-vis de l'Autre ainsi qu'au rapprochement mutuel (Basalamah, 2010a). En somme, ces traducteurs s'attelleront à une tâche de reformulation, d'adaptation et d'apport cognitif, bref à un travail de traduction mais à un niveau inter-référentiel (Basalamah, 2005).

Tout traducteur citoyen va-t-il pour autant traduire un discours de la même façon? Certainement pas, le sens d'un texte « est toujours le résultat combiné de plusieurs constructions respectivement produites par l'auteur, le texte, le lecteur et un espace-temps qui les précède et les englobe » (Brisset, 2009).

3.2. Des lettres d'opinion du journal *Le Devoir* : articles traductifs, non-traductifs et intraductifs

Nous avons indiqué plus haut que dans le contexte de sociétés occidentales hyper-hétérogènes confrontées à des crises identitaires, nos questions de recherche porteraient sur le traitement médiatique québécois des AR comme indicateurs de la façon dont, à l'aube du 21^e siècle, le Québec interagit avec sa population musulmane (citoyenne comme immigrante).

Si la mise en contexte qui précède a clairement laissé entendre que la crise identitaire que traverse le Québec et d'autres sociétés occidentales donne souvent lieu à un ostracisme des communautés musulmanes, il serait réducteur d'affirmer que la relation à l'Autre se résume à son rejet pur et simple. C'est ainsi qu'au cœur de la crise médiatique des AR mais aussi dans les mois qui ont suivi la période d'ébullition, d'autres discours – davantage ouverts à l'altérité – se sont fait entendre dans les médias. Comme pour les

discours qui ostracisent l'Autre, il sera alors intéressant de voir par quels mécanismes discursifs l'altérité peut avoir droit de cité.

Nous attendrons le chapitre méthodologique pour donner plus de précisions sur notre corpus empirique mais mentionnons dès maintenant que le traitement *médiatique* québécois des AR ne porte que sur la presse écrite et qu'il est pour l'essentiel circonscrit à la *période d'ébullition* (soit de mars 2006 à juin 2007) mentionnée plus haut.

La sélection des articles ne répond aucunement aux critères d'un échantillonnage quantitatif représentant différents journaux québécois. Intéressée à l'analyse qualitative d'articles dans le cadre d'une traduction inter-référentielle, nous souhaitons surtout les sélectionner de manière à saisir différentes façons de rendre compte de l'altérité : de manière *traductive*, *non traductive* et *intraductive* (Basalamah, 2010a). Nous y reviendrons plus en détail dans les chapitres théorique et méthodologique mais parmi les qualités potentielles d'un article *traductif* (annexes 1, 2, 3), citons par exemple l'engagement de l'auteur à démonter et à dénoncer toute stigmatisation de l'Autre, à relativiser l'altérité, à transformer des menaces en richesses, mais aussi à avoir la cohabitation et l'intérêt du plus grand nombre comme points d'horizon. Parmi les critères possibles d'un article *non traductif* (annexes 4, 5, 6), retenons surtout la réticence de l'auteur à prendre en compte l'altérité autrement que sur le mode de l'incompatibilité, l'antagonisme, la pathologie et l'exclusion. Enfin, parmi les caractéristiques attendues d'un article *intraductif*, notons entre autres le souci qu'aura l'auteur de prendre ses distances avec les protagonistes en présence; protagonistes dont il prétendra documenter les positions respectives sur des bases dites objectives (scientifiques, juridiques, universelles, etc.) et sans parti pris. Nous verrons toutefois dans les articles analysés à cet effet (annexes 7, 8, 9) que la posture intraductive ne maintient pas longtemps son auteur invisible ou qu'en tout cas, son propos peut servir, selon la « neutralité » adoptée, tantôt une posture traductive tantôt une posture non-traductive.

Plutôt que « pêcher » des articles parus dans divers journaux lors de la période d'ébullition, nous avons privilégié un journal, *Le Devoir*, réputé pour ses articles de fond et donc selon nous à même d'avoir dans ses pages des références à la fois traductives, non-traductives et intraductives. Pour maximiser nos chances de trouver de tels articles

(trois par posture), nous n'avons retenu que les éditoriaux, chroniques ou lettres d'intellectuels. Une telle sélection a par ailleurs été facilitée par la lecture d'une analyse sociologique qui portait sur les dérapages médiatiques racisants rencontrés lors du traitement québécois des AR (Potvin, 2008).

Ajoutons enfin que si les AR – ou perçus médiatiquement comme tels – qui nous intéressaient (ceux concernant les communautés musulmanes) touchaient à des sujets aussi divers que la salle de prière à l'École de Technologie supérieure, les cours prénataux au CLSC Parc-Extension, le code de vie d'Hérouxville, le port du hijab au soccer ou au taekwondo, la viande halal à la cabane à sucre ou encore le vote possible pour des femmes complètement voilées, la sélection des articles du journal *Le Devoir* ne portait pas sur des cas spécifiques mais bien sur le traitement des AR en général (qu'ils soient abordés à travers des cas plus singuliers ou pas). À l'exception des articles intraductifs (que nous avons trouvé plus judicieux – et qu'il a d'ailleurs été plus facile – de sélectionner dans la période qui a suivi la phase d'ébullition), l'ensemble des articles traductifs et non-traductifs prennent en outre tous place entre mars 2006 et juin 2007.

Chapitre 2 : Cadre théorique

Si nous nous intéressons à trois types de discours (non traductifs, traductifs et intraductifs) qu'un média québécois comme le journal *Le Devoir* mobilise pour traiter de la question des AR (ou des arrangements perçus comme tels), c'est en vue d'identifier certains des mécanismes discursifs qui servent à construire, légitimer, reproduire ou contester les *relations de pouvoir* et de domination qui s'établissent entre la société québécoise et « *l'altérité* » musulmane.

Parler d'*altérité* nous rappelle l'intérêt de privilégier des concepts comme ceux de traduction inter-référentielle ou de traduction citoyenne qui, s'ils ne peuvent éviter la rencontre de mécanismes discursifs qui continuent à revendiquer l'originalité, l'universalité, l'innocence, la normalité, la beauté, la sensibilité, l'ouverture à la diversité, le raffinement, le discernement, l'héroïsme ou la pureté des uns pour mieux ostraciser la pâle copie, le tribalisme, la perversité, la pathologie, la laideur, l'absence d'empathie, l'intégrisme, la barbarie, l'irrationalité, la bassesse ou l'impureté des autres, permettent en tout cas de dénoncer lesdits mécanismes. Quoi qu'il en soit, notre question de recherche nous conduit non seulement à identifier différents rapports à « *l'altérité* » musulmane mais aussi à différentes façons de rendre compte de cette altérité. Et de la même manière que nous nous attendons à découvrir sa condamnation dans les trois discours non traductifs (annexes 1, 2, 3), nous sommes attentive à la façon dont « *l'altérité* » musulmane est valorisée dans les discours traductifs (annexes 4, 5, 6). Quant aux discours intraductifs, leurs auteurs tergiversent entre la valorisation de cette altérité et sa condamnation (annexe 7), entre un non-engagement *au-delà des limites juridiques* sur le statut et la place qui doit revenir à cette altérité et un engagement *quasi-citoyen* à mettre en garde cette altérité (et ceux qui la défendent) contre ce qui pourrait juridiquement lui nuire (annexe 8), ou encore entre la valorisation de l'altérité et sa capacité à *nous* nuire (annexe 9). Pour autant, nous ne savions pas initialement quelle forme prendrait la condamnation ou la valorisation de « *l'altérité* » musulmane, ni sur

quelles justifications elles s'appuieraient⁴⁷. Au fur et à mesure que nous analyserons nos différents *discours* (voir notre chapitre méthodologique) et que nous étofferons nos concepts de traduction inter-référentielle et surtout de traduction citoyenne⁴⁸, nous saisissons l'importance d'explorer certaines ressources théoriques pour rendre le plus intelligible possible les mécanismes discursifs en jeu. Des enseignements précieux seront alors obtenus après lecture de travaux féministes⁴⁹ et post-colonialistes

Parler de *relations de pouvoir* qui s'établissent entre la société québécoise et « l'altérité » musulmane, et les distinguer des relations de domination, c'était aussi éviter de fixer d'emblée un déséquilibre dans le rapport entre soi et l'Autre. Là où la relation de domination serait « pure violence parce qu'elle contraint radicalement et directement », la relation de pouvoir – qui peut certes elle aussi contenir une certaine dose de violence – « crée une probabilité d'action » (Van Campenhoudt, 2010, 24). Outre le fait qu'elle est réciproque (elle concerne autant le rapport de soi à l'Autre que le rapport de l'Autre à soi), la relation de pouvoir est en effet une « action sur l'action de l'autre », et non une action directe sur l'autre lui-même (Foucault, 1994b, 1982). Tout en maintenant notre affirmation du chapitre précédent, à savoir que la manière dont d'autres nous racontent jouera sur la façon dont nous-mêmes nous nous racontons (Novitz, in Baker, 2006, 31), nous soutenons donc que « celui sur qui le pouvoir s'exerce reste un sujet libre devant lequel s'ouvre toute une gamme de réactions possibles » (Foucault, 1994b, 1982).

Le sujet libre, ici, peut être la communauté musulmane dans son ensemble mais plus probablement certains de ses membres, qu'ils prétendent ou non parler en son nom. Il peut également s'agir d'un « traducteur citoyen ». Ainsi, face à un discours non traductif qui radicaliserait, en la stigmatisant, « l'altérité » musulmane (en opposant par exemple les « valeurs civilisées québécoises » aux « hordes de talibans qui viennent envahir notre beau pays »), il y a donc toujours de la place pour un discours traductif et un tiers-espace (où « l'altérité » musulmane s'estomperait par exemple au motif que « Palestiniens et

⁴⁷ Sachant par ailleurs que cette altérité pouvait renvoyer à des figures aussi diverses que « la horde des talibans », « certaines communautés ethnoculturelles », les « immigrés et les enfants d'immigrés », « les femmes voilées », « les néo-Québécois », les « non-Québécois », « les musulmanes québécoises », « les québécoises musulmanes », « les victimes de l'intégrisme », etc.

⁴⁸ Nous avons à cet effet exploré les concepts de métissage, d'hybridité, de tiers espace, de cohabitation, de négociation, et d'intercompréhension.

⁴⁹ Notamment sur les impasses du féminisme et les apports de la théorie de l'intersectionnalité.

Québécois partagent une histoire commune de la colonisation »). Comme dirait encore habilement Foucault (1994a, 240), « on ne résiste pas *au* pouvoir, on résiste *dans* le pouvoir ». Ce qui n'empêche pas le philosophe français de se distinguer radicalement « d'un point de vue fonctionnaliste qui voit le pouvoir exercé par certains mais toujours au bénéfice de tous » (Orum, in Van Campenhoudt, 2010, 24). Pour Foucault, les relations de pouvoir s'exercent en effet nécessairement au profit de certains et toujours au détriment d'autres (Foucault, 1994b, 1981-1982).

1. La traduction citoyenne dans un cadre inter-référentiel

Lorsqu'on analyse les documents traductifs, non traductifs et intraductifs (Basalamah, 2010a) dans le cadre du traitement médiatique des AR pour identifier comment, dans les mécanismes discursifs, la représentation de l'autre *au sens large* trahit en même temps la représentation de soi-même, celle de son cadre de référence ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives, nous devons revenir sur ce que nous entendons par traduction inter-référentielle et traducteur citoyen.

1.1. La traduction inter-référentielle

Pour Wolf (2000), ce n'est qu'à la fin des années 1990 que les Translation Studies ont accepté le poids qu'il convient de donner aux sciences humaines si on voulait saisir la traduction et l'interprétation comme pratiques sociales et culturelles historiquement situées. Cinquante ans plus tôt, Nida (1959) avait cependant déjà insisté sur le fait que traduire concerne moins deux langues que deux cultures. Reconnaître un tel poids ouvre de nouvelles perspectives théoriques. Loin d'être neutre, la traduction est d'emblée sélection, assemblage voire falsification, distorsion, instrumentalisation. Trop longtemps et trop souvent, on a négligé les implications sociales accompagnant, façonnant et conditionnant le processus traductif *en soi*.

Nous concevons ici la traduction au-delà d'un transfert inter-linguistique (traduction d'une langue par une autre) mais aussi au-delà d'un transfert intersémiotique (traduction d'un système de signe par un autre : de l'écrit au verbal, d'un roman à un film, etc.). Comme le rappelle Basalamah (2010b, 71), la traduction inter-référentielle est l'articulation d'au moins deux cadres de référence qui ne coïncident pas dans leurs interprétations respectives d'un phénomène social (par exemple, le port du voile). La non-coïncidence ne dit par contre rien quant à la manière de définir l'articulation elle-même. Si la rencontre de cadres de référence différents peut impliquer des remises en question respectives, elle peut aussi conduire à des crises identitaires voire à des luttes féroces engagées contre l'Autre.

Des cadres de référence peuvent ainsi être opposés à un point tel que les seules options viables à l'égard de l'Autre seraient son assimilation ou son expulsion (Basalamah, 2008, 40). Dans le scénario du pire, le rapport à l'Autre est de l'ordre de la guerre : pour exister, il faut un ennemi à identifier et contre lequel radicalement s'opposer. La parole n'est pas donnée à l'Autre à deux exceptions près : 1) s'il se range à nos côtés et partage donc avec nous le même ennemi (par exemple, la jeune musulmane qui a fui le domicile familial et se réclame islamophobe) ou 2) si sa différence proclamée vient confirmer voire renforcer, par sa parole, l'altérité honnie (par exemple, l'imam invité à la télévision qui prêche contre l'homosexualité). Dans la non-traduction, l'Autre est souvent présenté de façon à lui retrancher toute qualité humaine (altruisme, dialogue, sens de l'équité et de la justice, sens des responsabilités, loyauté, intégrité, etc.) et ainsi à délégitimer toute manifestation de soutien à son égard. Ainsi quand le musulman ou l'Arabe (pris à tort comme synonymes) sont présentés comme violents, sexistes et homophobes dans des discours identitaires collectifs, il n'est pas toujours simple de soutenir leur cause quand, dans le même temps, on souhaite défendre les droits des femmes battues, soutenir les revendications des mouvements *gays* et lesbiens ou encore dénoncer les inégalités salariales (Bilge, 2010).

De par sa formulation brutale et sans appel, la métaphore de *la guerre* empêche toute constitution d'une argumentation alternative crédible (Edelman, 1971, 71). Puisque ces guerres suggèrent un monde meilleur, il est difficile de se ranger contre elles, peu importe

qu'elles soient mobilisées *contre* un fléau (l'avortement, la Terreur, la drogue, etc.) ou *pour* une bonne cause (le combat pro-vie, l'égalité entre hommes et femmes, la reconnaissance des préférences sexuelles, etc.) (Elias, 1993, 23). Un mythe comme « la guerre contre l'Axe du Mal » place les « bons » d'un côté et les « méchants » d'un autre, laissant peu de place aux zones grises et donc aux questionnements (Elias, 1993). Il parvient également à personnifier des concepts abstraits, comme ceux du Bien et du Mal (Edelman, 1971, 60). Le mythe a donc cette particularité de simplifier les rôles, les événements et les situations (Edelman, 1971, 60). Et par cette simplification, il répond en grande partie à l'anxiété du public par rapport à ces mêmes éléments (Edelman, 1971, 33). Confrontés à des questions complexes comme le vivre ensemble avec des gens qui ont une autre culture, des opinions publiques trouveront dans le mythe non seulement une réponse claire, assurée et forte mais aussi une cible cernable, limitée et attaquable (Edelman, 1971). Les opinions publiques sont dès lors rassurées : fichons l'ADN de tous les « prédateurs » sexuels dans des registres judiciaires publics et nos enfants seront protégés ; bombardons l'Afghanistan et l'Irak et la liberté et la démocratie auront gagné ; assimilons ou expulsions les musulmans et les droits des femmes seront enfin reconnus ; etc. Ces discours dangereusement simplistes et surtout non traductifs, on les trouve au Québec lors du traitement médiatique des AR en pleine phase d'ébullition. Pour assurer une bonne captation, ils vont par exemple dramatiser des conflits mineurs ou des incidents rares en les transformant en enjeux « civilisationnels » (Potvin, 2008).

Pour se mettre à l'abri des écueils que sème toute posture non traductive, il faut d'abord garder à l'esprit que l'interprétation d'un phénomène social (par exemple, le port du voile) est toujours inscrit dans un contexte socioculturel et sociohistorique qui n'est pas neutre et qui facilite ou au contraire rend difficile la lecture de certains événements en « problèmes sociaux »⁵⁰. Si le port du voile est souvent lu aujourd'hui en Occident

⁵⁰ Sans tenir compte de la montée du féminisme en Amérique du Nord tout au long du 20^e siècle, il est par exemple difficile de comprendre pourquoi le code criminel canadien a fini par reconnaître qu'un mari qui contraint sa femme à des relations sexuelles soit incriminé pour « viol conjugal ». De la même façon, on ne peut comprendre la défiance des Québécois à l'encontre des musulmans si on ne tient pas compte du 11 septembre 2001, de la rancune que les féministes éprouvent encore aujourd'hui à l'égard de la religion catholique ou encore du sentiment de vulnérabilité qui hante continuellement la culture francophone d'Amérique du Nord.

comme un signe de soumission, il est par exemple aussi associé – au temps du colonialisme – comme un signe de résistance à l’occupant occidental (Razack, 2008, 103). Mais il faut surtout se rappeler que l’essence même d’une posture non-traductive consiste ici à d’emblée qualifier les pratiques d’une communauté comme un « problème social » et surtout comme la seule lecture possible (Gusfield, 1996, 249). En ce sens, ces « problèmes sociaux » sont moins des réalités tangibles que le résultat d’actions d’individus ou de groupes faisant des plaintes et des revendications à partir de perceptions qui leur sont propres (Spector et Kitsuse, 1987, 75).

Une dernière mise en garde contre une posture non-traductive concerne sa tendance à figer les cultures ainsi que les frontières les « protégeant » les unes des autres. L’anthropologie culturelle s’est elle-même considérablement remise en question sur l’usage qu’elle faisait de la notion de culture. Elle ne reconnaît généralement plus aujourd’hui des présupposés sur lesquels reposaient pourtant naguère ses fondations : l’existence d’unités culturelles pures, stables voire immuables; les distinctions possibles entre une culture de départ et une culture d’arrivée; l’hybridité culturelle qui serait nécessairement source d’impureté et de régression (Deliège, 2006).

1.2. La traduction citoyenne

Maltraitée dans une posture non-traductive voire guerrière, la traduction inter-référentielle peut aussi s’engager, on l’a dit plus haut, dans une démarche citoyenne (Basalamah, 2005), à savoir une démarche attachée à la fois à comprendre le cadre de référence de l’Autre et à le considérer comme un semblable (au-delà du fait par exemple qu’on ne partage pas avec lui le même rapport à l’espace, le même rapport au temps, le même rapport au vêtement, etc.). La traduction citoyenne part donc de l’Autre « tout en engendrant un sentiment de communauté, d’appartenance et de confiance mutuelle qui rend la *cohabitation* avec lui possible » (Basalamah, 2008, 27).

Ce processus vise aussi à donner une voix, un statut et une place à des groupes qui n’en disposent pas. Si la pacification entre groupes culturellement distingués peut apparaître comme un effet heureux d’un tel processus, il n’en est pas son fondement. Ce processus

visé certes à produire du consensus autour de valeurs communes et au besoin à élargir les interprétations du respect des valeurs d'un État de droit, mais il cherche surtout à produire de l'accord sur les désaccords (Basalamah, 2010a, 33). Dénonçant les discours qui conduisent un groupe à voir l'Autre comme un *ennemi* à combattre, la traduction citoyenne encourage des discours dans lesquels un groupe verrait plutôt l'Autre comme un *adversaire* avec lequel il peut, certes, ne pas être d'accord mais dont il peut reconnaître la légitimité des revendications (Basalamah, 2008, 33).

En inscrivant divers cadres de référence dans une commune humanité, la traduction citoyenne entend souscrire à l'idée d'égalité entre partenaires, au sens où tous ont droit de cité et voix au chapitre. Elle encourage aussi, on l'a dit, une possible cohabitation. Or parler de cohabitation, c'est rappeler que des différences existent, qu'elles ne doivent pas nécessairement disparaître (au contraire) et enfin, que rien n'interdit qu'elles entrent en dialogue. Cohabitation ne veut donc en aucun cas dire assimilation de l'un par l'autre. Comme l'a bien compris Wolton (in Basalamah, 2010a, 30), bâtir une cohabitation, « c'est justement trouver les conditions d'un minimum d'*intercompréhension*, qui tiennent compte de l'irréductible altérité entre les êtres, les groupes, les sociétés ». Wolton ajoute que la cohabitation ne va pas de soi, qu'elle exige une *négociation* (Basalamah, 2010a, 31). Traduire, ce serait donc aussi visibiliser ce que nous échouons à comprendre l'un sur l'autre et reconnaître ce sur quoi nous ne pouvons nous mettre d'accord : « traduire c'est d'abord traduire ce qui ne va pas, ce qu'on comprend le moins » (Basalamah, 2010a, 33). À ce stade, Basalamah (2010a, 30 - 31) distingue en somme trois concepts-clés pour décrire ce qu'il appelle une traduction citoyenne :

- 1) la notion d'*intercompréhension*, qui rejette l'idée d'une communication comme processus linéaire dans lequel le message circule de l'émetteur au récepteur sans possibilité de rétroaction ou d'interactivité.
- 2) La notion de *négociation*, qui n'est autre que le processus d'intercompréhension maintes fois recommencé et qui peut conduire à une meilleure compréhension mutuelle [sans être synonyme de progressif consensualisme ou de centrisme diffus].
- 3) La notion de *cohabitation*, qui situe clairement le processus communicationnel dans sa dimension socio-contextuelle. Communiquer n'est plus une affaire d'individus isolés qui échangent des messages personnels mais une négociation qui engage l'ensemble du cadre de référence des protagonistes en coexistence.

1.3. D'une (illusoire) relation d'équivalence vers un idéal égalitaire

Si traduction semble ici rimer avec un idéal égalitaire (intercompréhension, négociation, cohabitation), ceux-ci n'ont pas toujours eu le vent en poupe dans les théories traditionnelles de la traduction. Parler de traduction, c'est souvent évoquer une relation d'équivalence entre un texte de départ et un texte d'arrivée. Paradoxalement, c'est très vite aussi reconnaître le déséquilibre entre un texte original et un texte dérivé :

La traduction ne s'effectue pas dans le vide, mais dans un continuum [...] Elle n'est pas une activité innocente, transparente, mais elle est fortement chargée de signification à chaque étape ; elle implique rarement, sinon jamais, une relation d'égalité entre textes, auteurs ou systèmes (Bassnett et Trivedi, in Basalamah, 2009, 383).

Il peut paraître difficile de trouver des lettres de noblesse à la traduction, sauf peut-être dans le chef des romantiques allemands quand ils accueillent avec enthousiasme ce qui est différent et qu'ils demandent aux traducteurs de donner voix à cette étrangeté (Buden, Nowotny, 2009, 199). Mais dans bien des cas, force est de constater que la traduction est souvent une tâche ingrate. Quand la traduction est perçue comme un processus, on va par exemple lui reprocher de s'approprier l'original tout en le mutilant (Basalamah, 2009, 381). Pensons aux études post-colonialistes ou féministes qui vont dénoncer la défiguration de cultures locales par les colonisateurs et de l'univers féminin par les hommes. Quand la traduction est perçue comme un produit, on va souvent exiger d'elle un portrait fidèle, même si nécessairement imparfait, de l'original (Basalamah, 2009, 381). La traduction est alors subordonnée au texte original sans lequel elle n'existerait pas ; compte tenu de son inscription dans une linéarité temporelle, elle devient par ailleurs secondaire par définition (Basalamah, 2009, 374). Transposé au plan inter-référentiel, l'original pourrait notamment renvoyer ici aux valeurs universelles que « la » culture occidentale encourage à suivre quand elle s'adresse aux minorités résidant sur ses territoires.

Face à ces lectures de la traduction tantôt comme une agression caractérisée sur l'original tantôt comme une pâle copie de celui-ci, des auteurs comme Benjamin et Derrida ont rappelé à juste titre que « là où le texte original est intimement lié à son contexte

d'origine, la traduction n'est que l'un des possibles du texte dans un autre contexte, soulignant sa [prise de distance] avec l'original et lui offrant une survie, une nouvelle vie, une nouvelle identité » (Basalamah, 2009, 376). Si ces auteurs ont pu aider à ne plus parler de pureté à préserver, ils ont surtout permis de remettre en question le rapport, jusque là particulièrement déséquilibré, entre un texte et un autre – et, pour ce qui nous occupe, entre un cadre référentiel et un autre. Citant Derrida à juste titre, Basalamah évoque un texte original qui serait en position de dette par rapport à sa traduction et son traducteur qui prolongent sa vie et augmentent sa valeur : « et si l'originalité appelle un complément, c'est qu'à l'origine, il n'était pas là sans faute, plein, complet, total identique à soi » (Derrida, in Basalamah, 2009, 376). Dans le cadre d'une traduction inter-référentielle, on pourrait s'appuyer sur ces propos de Derrida pour rappeler qu'un cadre référentiel ne doit jamais être considéré comme autosuffisant, que le cheminement vers soi passe par le cheminement vers l'Autre.

En affirmant que l'originalité littéraire n'existe pas et qu'il ne peut dès lors y avoir de « première » œuvre littéraire, Barthes a indirectement lui aussi apporté sa pierre à l'édifice d'une traduction citoyenne (Basalamah, 2009, 379). Soulignant qu'une œuvre n'est jamais le produit de son auteur (dépassé à la fois par le contexte qui la voit naître et par les lecteurs qui vont l'interpréter), l'enseignement de Barthes enrichit en effet là encore notre réflexion citoyenne sur la traduction inter-référentielle. Si on transpose ses propos sur l'illusoire originalité à des cadres de référence, on comprend que la traduction n'a plus à se préoccuper de préserver une quelconque pureté culturelle de toute contamination extérieure comme intérieure. Les référents culturels, comme leurs frontières, bougent constamment selon les contextes qui les abritent et les regards portés sur eux. Faut-il pour autant comprendre qu'avec Barthes, un référent culturel n'aurait plus rien d'original et pourrait en somme se dissoudre dans ce que l'Autre (le contexte, l'autre référent culturel) y verra? Sans doute le risque existe-t-il mais Basalamah (2009, 380) tisse ici adroitement des liens entre Barthes, traduction traditionnelle et traduction citoyenne : « en vue de se libérer de sa secondarité supposée 'de nature', la traduction doit impérativement [...] commencer par un mouvement d'autonomisation vis-à-vis du texte original, jusqu'au point extrême de l'indépendance, avant de revenir à un état

d'équilibre où traduction et original deviendraient 'interdépendants' ». Quoiqu'il en soit, Barthes, Derrida et Benjamin ont, par leurs affirmations, aidé la traduction (et a fortiori le traducteur) à substituer un idéal égalitaire à une illusoire relation d'équivalence.

2. Le traducteur citoyen dans un cadre inter-référentiel

Quant au traducteur citoyen, il ne faut pas le voir comme appartenant davantage à un groupe plutôt qu'à un autre. Il est « le témoin et le sujet d'un conflit social » qui met aux prises différents groupes culturellement distingués (Basalamah, 2010a, 28), il est celui qui,

tout en cherchant le visage de l'autre pour le traduire et 'répondre de lui', doit tout à la fois s'en donner un dans l'acte même du traduire. C'est dans la mesure où le traducteur prend la responsabilité citoyenne de se manifester dans son écriture traductive que l'action qu'il entreprend, de rapprocher les visages et les voix, devient juste. Le 'traducteur-citoyen' est donc celui dont la tâche, au-delà de la seule comparaison des langues et des cultures, consiste à s'engager – à visage découvert – à porter la responsabilité de la cité (aujourd'hui planétaire), à voir dans les textes qu'il traduit les visages de celles et ceux qui n'ont pas de voix et de se soucier de leur donner à voir et à entendre au monde » (Basalamah, 2009, 356).

Nouss (2005, 28) ajoute que la position du traducteur ne sacrifie jamais l'un ou l'autre, jamais l'un à l'autre. Pour que le traducteur soit à même de voir l'Autre, il faut le voir le plus possible dans ce qui serait ses référents à lui. Laplantine reste ainsi sidéré de voir à quel point le traducteur recourt bien trop souvent à des référents culturels qui n'ont que peu à voir avec la culture traduite :

À la variété des cultures répond une variation dans la langue, ce qui est différent, me semble-t-il, ne pouvant être dit que différemment. Or que lisons-nous? Quelque chose de curieux qui donne l'impression que la tâche est tellement harassante que le chercheur s'efforce de trouver le plus vite possible le repos dans des idées générales. L'étranger et l'étrangeté font le plus souvent ployer nos catégories mentales, sociales et verbales mais ne les rompent pas [...] Comment exprimer l'excentricité du carnaval, l'orgie du football ou la fièvre du samedi soir, ce que Bataille appelle la *dépense* – qui est l'expérience de l'extrême – sans une écriture de l'extrême? Comment parler de la figuration et du déguisement sans une écriture qui ne s'avancerait pas masquée? Comment évoquer la complexité, la pluralité, la multiplicité, l'hétérogénéité sociale et culturelle sans une multiplicité dans le texte, sans une écriture elle-même hétéroclite? (Laplantine, 1995, 501 ; 503-504)

Laplantine (1995), toujours lui, rappelle aussi que traduire n'est pas un processus auquel on finit par aboutir, le traducteur ne connaît pas le repos. Gadamer (1996, 408) ajoute d'ailleurs à ce propos que traduire l'Autre, c'est toujours s'accommoder d'un double rapport douloureux à la distance : souffrir de ne jamais la combler et souffrir en cherchant à la combler. Comment, par exemple, faire comprendre mais d'abord comprendre soi-même qu'un peuple ne partage pas la même conception du temps et de l'espace qu'un autre?

Selon Bonoli (2007, § 53), le traducteur ne peut pas « dire directement l'altérité, il peut tout au plus reproduire linguistiquement une expérience de l'altérité ». Pour Fabio Dei et Pietro Clemente (in Bonoli, 2007, § 58), le travail du traducteur doit alors être conçu comme suit : « 'créer des différences', produire une représentation de l'Autre qui, d'un côté, rend visible et souligne sa diversité et, de l'autre, le rend intelligible à l'intérieur d'un système de références familières ». Par exemple, s'assurer qu'un lecteur occidental saisisse les propos de musulmanes quand elles affirment que le voile qu'elles portent n'est pas un symbole d'oppression. Il faut enfin se rappeler ici l'humilité qui fait suite à la remise en question des présupposés de l'anthropologie culturelle et par exemple se référer à Ugo Fabietti (in Bonoli, 2007, § 80), lorsqu'il précise que « ce que l'anthropologue [et a fortiori le traducteur] décrivent, ce n'est pas *la* culture qu'ils se proposent d'étudier, c'est juste quelque chose qui a quelque chose à voir avec celle-ci », mais qui, de fait, naît d'un dialogue entre le soi et l'Autre.

Le traducteur, dira encore Nouss (1997, 565), c'est un artiste qui a une mission : « indiquer qu'il est toujours possible de dire le monde autrement, sous d'autres formes, d'autres rythmes, d'autres accents, en d'autres nuances de sons et de couleurs ». Dans le contexte post-colonialiste auquel le Québec n'échappe bien sûr pas⁵¹, une mission du traducteur pourrait être particulièrement valorisée : déterrer les vérités oubliées et « désapprendre l'esprit spontané de domination » (Williams, in Said, 1980, 42). Alors que le traducteur, colonisé comme colonisateur, a trop longtemps servi la cause de la culture dominante, il a maintenant une occasion de se reprendre : en montrant la relativité

⁵¹ Souhaitant se démarquer de pays comme la France ou la Belgique, le Canada aime se prévaloir d'un passé sans colonisation. Or, c'est oublier sa participation à la colonisation britannique et bien sûr sa colonisation des peuples autochtones (Razack, 2008, 121).

des hiérarchies, en refusant les figures du discours intemporelles universelles supposées désigner l'Orient ou encore en évitant le piège des projections⁵² (Said, 1980).

Si la position du traducteur citoyen « n'est jamais d'un côté ni de l'autre » (Nouss, 1997, 565), ce dernier ne peut pas éluder la difficulté pour le groupe historiquement stigmatisé (les colonisés par rapport aux colonisateurs, les femmes par rapport aux hommes) de se réapproprier une identité valorisante tout en *cohabitant* avec celui-là même qui l'a si longtemps abîmée... et qui souvent continue à le faire⁵³. Dans un contexte où par ailleurs les relents coloniaux et sexistes restent à l'ordre du jour (Bilge, 2010 ; Razack, 2008), la démarche traductrice peut alors encourager une résistance si du moins elle ne prend pas une forme guerrière. Le traducteur sera cependant conscient qu'on peut reconnaître une forme de violence à tout acte de traduction (toute interprétation conduisant en effet à reconnaître et donc à ne pas reconnaître certaines lectures du réel).

Bien que d'abord inscrit dans un cadre inter-référentiel, le traducteur citoyen peut aussi puiser ses sources dans un cadre inter-linguistique voire intralinguistique. Écrire partiellement ou complètement en kikuyu, c'est par exemple pour le Kényan Thiong'o une manière de se rendre inaccessible à ceux qui lui ont volé son identité culturelle :

Dans ce contexte, le plus dur pour l'auteur n'est pas tant d'abandonner la langue de l'opresseur que de réinvestir le territoire de la langue inter-dite. Thiong'o s'efforce ici de ne rien concéder à/dans la langue de l'opresseur qui puisse lui donner ne serait-ce que l'illusion de son universalité (Rao, 2007, 162).

⁵² Comme le rappelle Bonoli (2007, §6), il faut en effet toujours se demander jusqu'à quel point ce que nous avons l'impression de comprendre de l'« autre » vient de lui et non d'une projection, sur l'autre, de notre propre système symbolique.

⁵³ Comme d'autres anciens pays colonisateurs, la France continue à faire sentir à ses ex-colonisés musulmans devenus citoyens français « qu'ils ne le seront jamais vraiment ». Voir à cet égard le très beau film *Monsieur Joseph* (2007, Olivier Langlois). Joseph, né en Algérie d'un père kabyle et d'une mère française, tient une librairie depuis près de 45 ans dans une petite ville française. Apparemment très bien intégré, il a le malheur un jour de mentir à propos de sa conjointe française pour éviter une humiliation (alors qu'elle a disparu depuis plusieurs jours sans doute aux bras d'un autre homme, il prétend qu'elle s'est rendue chez une amie, une information que son voisinage n'arrive pas à confirmer). Le quartier enquête, met la police sur le coup et soupçonne fortement cet « arabe », qu'ils appellent maintenant *Youssef*, de l'avoir tuée. Quarante-cinq années d'intégration et d'amitiés sont balayées en trois jours. Celles et ceux qu'ils croyaient ses amis l'insultent ou ferment leurs portes. Au crépuscule de sa vie, il réalise qu'en dépit de tous ses efforts, il n'a jamais été « des leurs ». Seul le policier, convaincu à raison de son innocence dans cette affaire de « disparition », l'appellera *Monsieur Youssef*. Le malheureux le remerciera dans une lettre, prouvera aisément son innocence... avant de se suicider.

Pour autant, la résistance du colonisé n'exige pas toujours de renoncer à la langue du colon, elle peut aussi prendre la forme « d'un désir de restituer dans la langue [combattue] la réalité d'une expérience linguistique, culturelle ou émotionnelle spécifique » (Rao, 2007, 165). Quant aux luttes féministes, leur résistance citoyenne peut encourager le traducteur à écrire au féminin, à changer l'ordre de la ponctuation, à dévaloriser le masculin, à corriger les passages machistes voire à les réduire au silence, ou encore à multiplier les néologismes dénonciateurs (von Flotow, 1997, 14 – 34). Si de telles démarches rappellent, à n'en point douter, que la traduction est d'abord une activité politique, elles constituent surtout une manière provocante et souvent productive de donner davantage de reconnaissance à des univers de sens pensés par et pour les femmes tout en n'exigeant pas le rejet de l'Autre (von Flotow, 1997, 14 – 34).

Concluons ce point sur le traducteur citoyen dans un cadre référentiel en retenant que si la traduction citoyenne doit rester à la disposition d'identités meurtries, des groupes historiquement stigmatisés comme les femmes et les communautés musulmanes peuvent aussi, on l'a dit, être les acteurs ou les otages de discours qui présentent leurs bien-être respectifs comme antinomiques (Bilge, 2010 ; Potvin, 2008 ; Razack, 2008).

3. Le traducteur citoyen, potentiel porte-parole du métissage et de l'hybridité

Venus du contexte colonial et connotés négativement, les termes 'métis' et 'métissage' « ont été récupérés par l'industrie du divertissement et la publicité pour désigner superficiellement tout effet de mélange ou de croisement des cultures » (Nouss, 2005, 9). Ni stigmatisme d'exclusion ni slogan commercial, le métissage dont parle Nouss (2005, 10) n'est pas davantage un état permanent, un label, ou une condition immuable. Ce serait plutôt un processus qui permet au traducteur et à ceux qui suivent ses pas « de reconnaître la multi-appartenance, d'être ici *et* là, d'être ceci *et* cela, d'habiter des deux côtés de la frontière, d'emprunter une troisième voie entre homogène et hétérogène, fusion et différenciation » (Nouss, 2005, 10). Dans le métissage soutenu par Nouss (2005, 10), « les composantes créent un nouvel ensemble, un nouvel être-ensemble, sans perdre leur

identité, leur nature, leur histoire ». Edward Said ne disait-il pas : « je me sens chez moi ici (États-Unis, Grande-Bretagne) mais en tant qu'indigène venu du monde arabe et musulman, je reste aussi de l'autre bord. Ce qui m'a permis, en un sens, de vivre des deux côtés et de tenter de jouer les médiateurs » (Said, in Nouss, 2005, 11). Edward Said serait en ce sens un traducteur porte-parole du métissage. Si Nouss (2005) encourage l'avènement d'un monde métis, il voit beaucoup d'obstacles se dresser contre lui (l'injonction à la mono-appartenance; l'obligation de se positionner *avec nous ou contre nous*; la conviction que pour que l'un gagne, l'autre doive perdre). Dans un monde métis, « le surgissement d'un conflit ne doit pas être abordé à sens unique; les parties concernées doivent saisir l'occasion pour réinterroger leurs positions, leurs fondements » (Nouss, 2005, 15). Et le traducteur citoyen doit conscientiser les parties sur l'importance de les réinterroger.

A priori, on pourrait penser retrouver les renégociations identitaires constantes du métissage dans la notion d'interculturalisme défendue par la Commission Bouchard – Taylor (2008b) dans leur fameux rapport de synthèse sur les AR. Présenté comme dynamique face au statisme supposé du multiculturalisme, l'interculturalisme laisse entendre que « les membres du groupe ethnoculturel *majoritaire* (en l'occurrence, les Québécois d'origine canadienne-française), tout comme les membres des *minorités* ethnoculturelles, doivent accepter que leur culture soit transformée à plus ou moins long terme par le jeu des interactions » (Bouchard, Taylor, 2008b, 43, *nos italiques*)⁵⁴. Un tel interculturalisme est donc schématisé par la majorité (les Québécois d'origine canadienne-française) *versus* les minorités ethnoculturelles (et religieuses). Difficile dans ces conditions d'associer le métissage à la « dynamique » d'un supposé interculturalisme. Comment en effet parler de dynamique réciproque quand on indexe d'emblée les interactions culturelles à l'héritage d'une majorité démographique au Québec? La question reste ouverte et les enjeux bien sûr cruciaux pour une majorité qui reste minoritaire à l'échelle du continent. Mais cette question mérite d'être posée : le

⁵⁴ En parlant de communauté *ethnoculturelle*, Bouchard et Taylor indiquent en somme qu'il est possible d'identifier des caractéristiques culturelles partagées par une ethnie voire propres à elles. Une telle affirmation mérite assurément débat et inclut sans aucun doute des enjeux politiques (par exemple ici l'héritage canadien-français de l'« ethnie » franco-québécoise).

traducteur qui s'aventure dans un tel « inter »-culturalisme encourage-t-il l'assimilation des minorités par cette majorité (maintien d'une culture de référence) ou entretient-il au contraire un espoir de métissage (absence d'une culture de référence)?

Quoi qu'il en soit, le métissage semble aller plus loin que l'interculturalisme défendu par la commission Bouchard - Taylor, puisqu'il promeut « une logique de multi-appartenance qui dissout les distinctions hiérarchiques » (Nouss, 200, 14). Surtout, le métissage doit permettre à chacun « d'appartenir pleinement et sans trahison à plusieurs cultures, d'afficher plusieurs identités, [...], de ne pas en rester à ce qu'il est, mais de viser ce qu'il pourrait être » (Nouss, 2005, 14 ; 28). À trop défendre une culture et une appartenance, on ne se donnerait qu'un destin et on ne gagnerait pas davantage en pureté sinon en pureté dangereuse, « maladie de l'originalité » contre laquelle le traducteur citoyen doit nous mettre en garde (Fuentes, in Basalamah, 2009, 386). Dotées d'une capacité à « défier la gravité pour s'envoler » (Nouss, 2005, 28), les identités ne sont donc jamais fixées *une fois pour toutes*, qu'il s'agisse des identités *les unes par rapport aux autres* (lui par rapport à moi, telle communauté par rapport à telle autre) mais aussi *de ses identités à soi* (l'individu ou la communauté doivent ainsi pouvoir revendiquer leurs diverses appartenances culturelles et ne pas *être en manque identitaire*).

Chez Nouss (2005, 40), « le 'et' dit la vérité du métissage : il ne s'agit pas d'une logique d'accumulation. Le 'et' n'enferme pas dans une structure de totalité, il marque une ouverture et le partage possible entre deux termes ou plus ». Cette arithmétique du métissage vient donc heurter la logique du *Un*, dira Nouss⁵⁵ : « le *Un* peut se diviser mais il ne peut pas aller au-delà de lui-même alors que le métissage permet de sortir d'une de ses identités et d'y revenir ensuite. L'héroïne du métissage, c'est *Alice au pays des merveilles* : en passant à travers le miroir, elle peut devenir à la fois toute petite *et* très grande (dans son cas, en alternance), *et* toujours rester Alice ».

Enfin, Nouss (2005, 60-61) nous invite encore une fois à repenser la *frontière* entre identités, en la voyant :

non pas comme barrière érigée par l'intolérance et le désir d'exclusion, mais comme la frontière seuil, celle qui prépare au saut de l'autre côté. La frontière n'est plus une ligne

⁵⁵ <http://www.rta.be/intermag/index.php/entretien-filme-dalexis-nouss>

de séparation, elle trace les points de contact possibles, elle est déjà une sortie de l'intériorité, de l'intégrité identitaire, sans entraîner absorption ou fusion. Elle participe à la fois de mon corps et du corps de l'autre. Elle indique la proximité des deux tout en respectant la séparation, l'extériorité, la distance des deux libertés. La frontière n'agit pas et ne se pense pas comme un entre-deux.

Si la valorisation de l'inattendu, du devenir et de l'impureté caractérise, dans le chef du traducteur citoyen, la notion de *métissage* chez Nouss (2005), elle apparaît tout aussi constitutive de *l'hybridité* chez Simon (1999). Mais ici, les frontières semblent abolies, les rencontres furtives et les traductions presque hors propos. Il n'y a ni ici ni ailleurs : l'ailleurs est ici et l'ici est ailleurs. Il n'y a ni passé ni présent mais seulement des pulsations, dit encore Simon (1999); des pulsations dont la vie serait nécessairement limitée et déjà remplacée par d'autres moments tout aussi contingents. Toute création, toute naissance en appelle déjà une autre. Parler de « traduction de » ou de « traduction vers » n'a dès lors plus de sens pour le traducteur puisqu'il n'y a plus de départ et d'arrivée, plus de frontières à préserver, plus de sens fléché de l'histoire, plus de certitudes à anticiper (Simon, 1999).

Pas plus que le métissage, l'hybridité n'est un espace de synthèse ou un espace de résolution (Simon, 1999). Elle est toujours un état transitoire, un moment, qui donnera lieu à des nouvelles formes d'expression qui restent à découvrir. Elle n'est donc pas davantage un espace de fusion (Simon, 1999). Surtout, l'hybridité est un moment contestataire, tant à la mondialisation qui rêverait d'une culture universelle qu'à certaines de ses résistances (comme un multiculturalisme qui préserverait les frontières, un repli communautaire qui les durcirait, etc.). Alors qu'elle partage avec un idéal fusionnel (possiblement assimilationniste) l'abolition des frontières entre soi et l'Autre, elle s'en distingue clairement sur le point suivant : loin d'indifférencier les différences, elle crée perpétuellement du différent à partir d'elles (Simon, 1999). Il y a donc place là aussi pour une traduction citoyenne séduisante.

Bien que similaire sur bien des points à la démarche de Simon (la critique de la traduction comme passage à la recherche d'équivalences; la critique de l'idée d'appropriation de l'Autre; la critique de la pureté, de l'origine et d'un sens figé à découvrir), celle de Nouss (2005) nous paraît fondamentalement différente sur au moins un aspect : au contraire de

Simon (1999), Nouss évoque le maintien de frontières entre soi et l'Autre, entre l'ici et l'ailleurs. Là où l'hybridité de Simon les abolit, le métissage de Nouss les assouplit. La frontière à laquelle Nouss pense, c'est une frontière qui maintient l'ici et l'ailleurs mais qui le fait moins sur des héritages historiques respectifs que sur le maintien d'écarts et de points de jonction entre cet ici et cet ailleurs. Il ajoute que pour qu'il y ait rencontre entre des cadres de référence culturels, il faut dualité, cette dualité n'exigeant pas – au contraire même – que ces cadres référentiels soient des entités achevées, essentialisées et homogènes.

Concluons en mentionnant que Nouss (1997, 564-5) rejoint l'hybridité de Simon (1999) sur le fait « qu'une traduction est toujours une ligne de fuite, jamais définitive, toujours ouverte à la reprise, à la retraduction [...] par nature et nécessité ». Enfin, et toujours comme Simon, Nouss préfère le devenir de l'alliance au sens fléché de l'histoire, un devenir qui reste ouvert aux bifurcations et disponible aux possibles (Bensaid, in Nouss, 2005, 127). Ceci dit, même si Bensaid retient du métissage de Nouss « que l'origine ne légitime rien et que le devenir n'est pas une évolution par descendance ou filiation » (Bensaid, in Nouss, 2005, 127), le traducteur citoyen ne peut pas ne pas tenir compte de rapports de force historiques et politiques entre le soi et l'Autre quand vient le temps d'une réflexion sur « la constitution d'un nouvel ensemble, d'un nouvel être-ensemble » (Nouss, 2005, 10). Par « tenir compte », nous ne voulons vous pas dire que le traducteur doit réifier de tels rapports pas plus qu'en reconnaître la réification, mais qu'il doit bien les saisir pour participer à leur déstabilisation.

4. Le traducteur citoyen à la recherche d'un tiers-espace

Venant lui aussi en aide au traducteur citoyen, Bhabha (2007) parle de l'importance pour ce traducteur de dépasser la vision d'un monde dominée par des oppositions réifiées entre soi et l'Autre, mais surtout de refuser un monde décidé par les uns *sans* et souvent *contre* les autres; bref, de rejeter la sombre et célèbre prophétie de Fanon (1952, 98) : « vous arrivez trop tard, beaucoup trop tard. Il y aura toujours un monde – blanc – entre vous et nous ». Bhabha évoque l'enjeu crucial d'investir un tiers-espace, dans lequel les

significations et les symboles culturels ne sont jamais réductibles à une culture *en soi*, où « ils n'ont [donc] ni unité ni fixité primordiales, des mêmes signes pouvant être réappropriés, retraduits, re-historicisés et relus » (Bhabha, in Wolf, 2000, 135, notre traduction). Il faut donc accepter que dans le tiers-espace, toute traduction des représentations culturelles va transformer leurs significations précédentes, c'est là le prix d'un véritable dialogue (Wolf, 2000, 141).

Si le traducteur citoyen rejoint Bhabha (2007, 19), il cherchera alors à réviser nos mythes d'appartenance et à questionner nos points de départ. Il veillera notamment à ne plus regarder la relation entre les cultures comme une simple polarité de majorité et de minorité, de centre et de périphérie, d'identité et d'altérité, de futur et de passé, etc. (Bhabha, 2007, 20). S'exprimant d'abord au nom des sans-voix, Bhabha (2007, 83) estime qu'« en explorant le tiers espace, nous pouvons éluder la politique de polarité, pour une autre politique, et enfin émerger, comme les autres, de nous-mêmes ». La *citoyenneté* ne va en effet pas de soi, elle ne se résume ni à un « catalogue »⁵⁶, ni à un statut administratif, ni à une carte d'identité. Définie sommairement, elle renvoie à « une série de pratiques qui définissent une personne comme membre compétent de la société » (Turner, 1993, 2).

Or, citoyens *de droit* ou pas, des individus ou des groupes d'individus seront toujours mis à l'écart de l'exercice de la puissance collective dans la production de la nation ou de quelque communauté que ce soit (Rancière, in Basalamah, 2010a, 39). Quoi qu'il en soit, toute société « procède à une distribution des fonctions et des places » et cette distribution « débouche inévitablement sur un mécompte de certains éléments du social » (Rancière, in Basalamah, 2010a, 39). Aucune société n'échappe dès lors à la production de torts à l'endroit des 'incomptés', il y aura toujours des luttes à mener pour obtenir la *citoyenneté de fait* des 'sans-titres' (Rancière, in Basalamah, 2010a, 39). Rancière rejoint selon nous Bhabha quand le premier définit finalement la *citoyenneté* comme « la remise en cause de l'ordre établi et de la distribution 'policière' des fonctions et des places »

⁵⁶ Citoyenneté civile (liberté d'expression, égalité devant la justice, droit de propriété), citoyenneté politique (droit de vote, droit d'éligibilité, droit d'accéder à certaines fonctions publiques, droit d'être protégé par l'État à l'étranger), citoyenneté sociale (droit à la santé, droit à la protection contre le chômage, droits syndicaux), citoyenneté multiculturelle (reconnaissance des droits culturels des minorités), etc.

(Rancière, in Basalamah, 2010a, 39). On pourrait aussi évoquer la citoyenneté comme le fait d'« être-debout » (Judith Shklar, in Bhabha, 2007, 20) ; une citoyenneté qui nous rappelle alors « qu'en tant que citoyens actifs, nous devons veiller à nous garder des stratégies étatiques d'exclusion et de discrimination masquées par ses promesses d'égalité formelle et de démocratie procédurale » (Bhabha, 2007, 20). Agir en citoyenne et se tenir debout, Rosa Parks l'a fait le jour où elle a décidé de rester assise...

La résistance du traducteur citoyen n'emprunte pas la voie de la violence. Elle consiste à défaire et à subvertir les divisions sociales, à accepter et même à encourager la multiplication de « lieux » identitaires fragiles, provisoires et par définition instables. Selon les résistances à mener et les enjeux à défendre, les stratégies (individuelles et collectives) ne doivent pas nécessairement instaurer des frontières entre « nous » et « eux » (Bhabha, 2007, 278). Même si des musulmans résidant au Québec partent de l'a priori qu'ils restent stigmatisés par le poids de « l'orientalisme » (Said, 1980) et que des Québécois « de souche » (Bilge, 2010) restent convaincus que la liberté des femmes est en danger avec « ces nouveaux arrivants », rien ne doit empêcher les membres de ces « communautés » respectives de pouvoir exprimer des préoccupations qui les touchent sans les fonder sur une identité exclusive et une mono-appartenance, sans se laisser piéger par une politique d'imposition binaire, et sans exclure des partenaires d'emblée érigés au rang d'ennemis (Bhabha, 2007, 278). Les féministes doivent ainsi rester attentives à ce que leur lutte contre un discours sexiste (par exemple, leur lutte pour que les femmes puissent disposer de leur corps) ne conduise pas à un nouveau discours sexiste (par exemple, leur lutte pour que les femmes ne puissent plus disposer de leur corps, avec les débats virulents qu'on connaît autour des travailleuses du sexe, des femmes voilées, etc.). Ce faisant, les féministes maintiendraient voire régénéreraient des divisions sociales qu'elles avaient soit combattu (le sexe fort capable de poser des choix *versus* le sexe faible incapable d'en poser) soit peu abordé jusque là (la culture civilisée occidentale *versus* le tribalisme archaïque des minorités culturelles). Or, là encore, le traducteur citoyen ne peut accepter qu'une théorie féministe reproduise la violence dont les femmes ont été elles-mêmes victimes (Wolf, 2000, 137)

Quoi qu'il en soit, mener cette résistance vers le tiers-espace ne va pas de soi. Comme ne va pas de soi le fait « d'émerger de soi-même » (Bhabha, 2007, 83), la « libération d'être possédé » (Baker, in Bhabha, 2007, 364). Le contexte colonial illustre très bien cette difficulté. Écoutons Fanon (2001, 60) qui découvre l'impossibilité de sa mission de psychiatre dans l'Algérie française :

Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son environnement, je me dois d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue [...]. La structure sociale existant en Algérie a été hostile à toute tentative de rendre l'individu à son lieu d'origine.

« L'homme noir refuse d'occuper le passé dont l'homme blanc est le futur », disait très joliment Bhabha (2007, 359) en s'inspirant de Fanon. Que l'Autre soit l'Arabe, le Noir, la femme, le *gay*, peu importe au fond, l'idée du tiers-espace étant d'abord ici de déstabiliser ce « qui fait tenir ensemble les mots et les choses, les couleurs et les peaux, les statuts et les places » (Cuillerai, 2010, 1). Un tel bousculement demande aussi au traducteur citoyen de méditer sur la disposition du temps et de l'espace d'où doivent commencer les récits d'appartenance (Bhabha, 2007, 246), notamment en défiant toute conception du temps qui laisserait croire à un tout progressif et ordonné (Bhabha, 2007, 87).

5. Le traducteur citoyen attentif aux discriminations qui peuvent en cacher d'autres...

5.1. Des discriminations qui en cachent d'autres

Si Bhabha (2007, 20) peut donner au traducteur citoyen le rôle de démasquer les promesses étatiques d'égalité formelle et de démocratie procédurale, d'autres comme Rancière pourraient attendre de lui qu'il prenne au mot le principe d'égalité tel qu'il est affirmé dans nos démocraties; et plutôt qu'y voir « un voile mystificateur destiné à masquer la réalité de l'inégalité et de la domination », « partir dudit principe [qui ne

serait ni mensonge ni mystification mais bien un postulat dont on exige la réalisation] pour affirmer l'appartenance à un monde commun de principes » (Rancière, in Basalamah, 2010a, 38 - 39). La démarche citoyenne du traducteur citoyen peut selon nous emprunter les deux voies (démasquer l'inégalité ou postuler l'égalité) mais elle doit surtout être attentive au fait 1) que des discriminations continuent à exister et surtout 2) que des discriminations peuvent en cacher d'autres.

Il faut en effet se garder d'analyser les discriminations et les inégalités sociales de façon *unidimensionnelle*. Trop souvent par exemple, des mouvements sociaux ont lutté contre les discriminations « dans un rapport au monde univoque, une construction du pouvoir à partir d'un axe exclusif (le patriarcat, le racisme, l'exploitation capitaliste ou l'hétérosexisme), et qui s'opère par des catégories sociales pensées comme mutuellement exclusives (genre, ethnicité, classe, orientation sexuelle, handicap, etc.) » (Bilge, Roy, 2010, 51). Les deux auteurs ajoutent « qu'historiquement, la lutte anticapitaliste n'a pas vraiment tenu compte des autres vecteurs d'inégalité sociale tels que le genre et la race ; inversement, la lutte féministe a souvent passé sous silence les dominations de classe (à l'exception notable des courants féministes socialistes) et de race » (Bilge, Roy, 2010, 51)⁵⁷. Négligeant le fait que la discrimination est rarement l'effet d'un rapport de domination exclusif sans lien avec d'autres rapports d'inégalité, ces mouvements de lutte maintenaient finalement en place un système (re)producteur d'inégalités sociales (Bilge, Roy, 2010, 56). Les auteurs estiment qu'aujourd'hui encore, les discours juridiques résistent à l'idée de traiter ensemble racisme et sexisme, comme si des victimes ne pouvaient faire l'objet de discriminations simultanées (*femme et musulmane, pauvre et musulmane, riche et musulman*⁵⁸).

Or, quand des discours « traitent aussi isolément des motifs de discrimination, on peut se demander jusqu'à quel point ces discours ne constituent pas eux-mêmes des mécanismes de marginalisation des individus ou des groupes subissant des formes de discriminations

⁵⁷ Quand on regarde du côté de l'activisme politique des femmes noires aux États-Unis, on voit à quel point elles ne se retrouvaient ni dans le mouvement de libération des Noirs (resté très sexiste) ni dans le mouvement de libération des femmes (souvent indifférent au racisme et à des préoccupations culturelles autres) (Bilge, Roy, 2010, 55).

⁵⁸ La discrimination ne s'appuie pas seulement sur des « carences », elle peut aussi porter sur la possession et la jouissance de biens qui ne sont pas « censés » revenir à certaines communautés culturelles.

multiples » (Bilge, Roy, 2010, 53)⁵⁹. En somme, si le traducteur citoyen limite les rapports entre tous les québécois à des rapports entre *occidentaux* et *musulmans*, il contribuera lui-même non seulement à la pauvreté de l'analyse mais également à une sorte de prophétie auto-réalisatrice tautologique : les problèmes entre *occidentaux* et *musulmans* seraient essentiellement des problèmes... entre *occidentaux* et *musulmans*. Ajoutons que, pour le traducteur citoyen, ne plus traiter isolément des discriminations présente au moins deux avantages : rendre compte de la façon dont plusieurs discriminations peuvent s'alimenter entre elles (imaginons une maman musulmane monoparentale sans emploi et qui porte le voile) et faire voir d'autres facettes de ces individus ou groupes piégés dans des étiquettes qu'ils n'ont pas choisies (imaginons que cette maman connaisse trois langues, excelle en musique et a obtenu un diplôme universitaire).

On peut en outre s'inquiéter que « le refus de tenir compte de la spécificité de la discrimination subie par une minorité non reconnue [par exemple, les *femmes noires* dans la note de bas de page précédente] rend celle-ci invisible en la faisant disparaître dans les failles d'un système qui pense isolément les processus producteurs d'inégalités et de discriminations sociales » (Bilge, Roy, 2010, 59). Pour l'illustrer encore autrement, on peut aussi craindre qu'une minorité doublement discriminée comme les *femmes musulmanes* soit occultée derrière des catégories « bien plus préoccupantes » socialement parlant (que ce soit pour le danger qu'elles sont supposées représenter, pour l'aide à leur apporter, etc.) : les *musulmans* en général, les *hommes musulmans*, les *femmes musulmanes qui portent le voile intégral*, etc.

Dans la littérature anglo-saxonne, on a appelé approche intersectionnelle la démarche qui consiste :

- 1) à reconnaître la multiplicité des systèmes d'oppression qui opèrent à partir de catégories comme le genre, la classe ou l'ethnicité (sans hiérarchisation a priori), 2) à postuler leur interaction (par opposition à leur cloisonnement) dans la production et la

⁵⁹ Bilge et Roy (2010, 58-59) donnent l'exemple américain de femmes noires qui vont en justice après avoir perdu leur emploi suite à une récession et au motif, selon ces femmes, qu'elles étaient *femmes* et *noires*. La justice a traité séparément les deux préjudices potentiels. Y avait-il discrimination envers les femmes dans l'entreprise ? Non. Y avait-il discrimination envers les Noirs dans l'entreprise ? Impossible à dire parce qu'aucun homme noir ne s'était plaint et il fallait démontrer que la discrimination touche les deux sexes. Elles furent finalement déboutées...

reproduction des inégalités sociales et 3) à reconnaître les dynamiques sociales, culturelles, économiques et politiques comme étant multiples et déterminées simultanément et de façon interactive par plusieurs axes d'organisation sociale significatifs (Bilge, 2009, 70 – 71).

Le traducteur citoyen aura donc pour objectif « de rendre visible des catégories d'oppression qui sont occultées entre autres parce qu'elles se situent à l'intersection de plusieurs motifs de discrimination » (Bilge, Roy, 2010, 66). Une telle démarche ne doit pas pour autant :

se situer dans une optique du *plus grave* (une discrimination basée sur plusieurs motifs serait plus grave que celle qui se fonde sur un motif unique et, par conséquent, les dommages et intérêts devraient être plus élevés devant un tribunal) qui deviendrait vite une compétition entre groupes dominés pour prouver qu'ils sont les plus discriminés et pour recevoir plus de ressources allouées par les groupes dominants, une compétition qui laisserait intact le système inégalitaire et qui nuit aux collaborations entre les groupes discriminés (Bilge, Roy, 2010, 66).

5.2. Quand des causes féministes en desservent d'autres...

À l'inverse de cette démarche citoyenne, on peut par exemple trouver des discours féministes (d'ailleurs pas toujours soutenus par les féministes elles-mêmes) qui reproduisent voire aggravent d'autres types de discriminations. Elsa Dorlin (2008, 92) rappelle ainsi que le féminisme non seulement ne sert pas toujours la cause d'autres groupes discriminés (femmes *musulmanes*, femmes *noires*, *hommes arabes*, etc.) mais qu'il peut même desservir sa propre cause :

Quand le féminisme historique a promu une norme dominante de la féminité, essentiellement centrée sur la fonction maternelle et les bénéfices symboliquement sociaux qui lui sont accordés, il a servi une politique nationaliste – dont le familialisme a été le fer de lance –, y compris dans les projets coloniaux ou plus largement impérialistes modernes. Virginia Woolf avait parfaitement saisi cet enjeu, pour le féminisme, de se prémunir de toute accointance avec le nationalisme, posant le sujet politique du féminisme comme étant par définition réfractaire à toute instrumentalisation dans le cadre d'une identité nationale : « En tant que femme, je n'ai pas de pays. En tant que femme, je ne désire aucun pays. Mon pays à moi, femme, c'est le monde entier » (V. Woolf in Dorlin, 2008, 92)

Si le féminisme a pu enfermer les femmes dans un carcan familial, il a pu aussi d'un côté négliger des luttes qu'il n'a pas toujours vues – sans doute à tort – comme les siennes (par exemple, les luttes des femmes noires esclaves) et d'un autre côté, prendre part à des luttes dont il n'a pas nécessairement perçu tout de suite la portée ethnoculturelle (par exemple, sa lutte contre les préceptes de la religion musulmane). Comment en effet traduire « la distinction qui est faite entre les femmes 'occidentales', libérées, reconnues comme les égales des hommes, et les femmes 'non occidentales' – y compris celles qui vivent en 'Occident' –, réputées victimes d'un patriarcat barbare » (Dorlin, 2008, 93-94)? Ici, poursuit Dorlin (2008, 94) :

La culturalisation voire la racialisation de l'« égalité des sexes », nouvelle valeur de l'« Occident », intervient alors dans un conflit « civilisationnel » qui stigmatise, au nom de l'irrespect « des droits des femmes », pays ou continents des « Suds » ou d'« Orient ». [...] Désormais les victimes du sexisme sont nécessairement les femmes de « là-bas », ce qui a le double avantage d'invisibiliser, comme des formes résiduelles, le sexisme « d'ici » – y compris dans ses expressions les plus institutionnalisées –, et d'imposer un modèle global de « libération des femmes » à tous les mouvements locaux, ici ou ailleurs.

Quand Bilge (2010) et Potvin (2008) évoquent le traitement médiatique au Québec des AR, elles montrent très bien le caractère *unidimensionnel* de la façon de libérer les femmes et de la manière de maintenir les valeurs qui font le Québec. Le discours de l'égalité des genres relayé par nombre de médias « véhicule des images stéréotypées des minorités religieuses, qui sont dépeintes comme plus oppressives à l'endroit de *leurs* femmes que la société québécoise » (Bilge, 2010, 212). Le traducteur citoyen soulignera donc combien un certain féminisme n'est pas à un paradoxe près dans la manière de mener ses luttes selon les femmes qu'il défend : alors que ce féminisme peut soutenir « la nécessité que des femmes [québécoises « de souche »] participent à des activités non mixtes pour briser leur isolement, reprendre confiance en elles et oser franchir le pas qui les mènera à une participation active à toute vie sociale et politique »⁶⁰, il laisse entendre que réserver exclusivement aux *femmes immigrées* des heures de piscine relève du communautarisme fermé au monde extérieur, à un dangereux repli sur soi dicté à un

⁶⁰ David, Fr., « À propos de ma dérive », *Le Journal de Montréal*, 2 mars 2007, p. 26.

Québec assujetti par la religion [musulmane]⁶¹ et en passe de régresser au stade de nation « pré-moderne » (Potvin, 2008). Parmi les stratégies représentationnelles auxquelles recourt l'argument de l'égalité de genre pour contester les accommodements déraisonnables que seraient les accommodements religieux, Bilge (2010, 214) note :

l'idée selon laquelle les femmes sont *enfin* entrées dans une modernité qui reste *fragile*, que les acquis auxquels elles sont parvenues de haute lutte ont besoin d'être protégés contre la religion et le pré-moderne, de manière à ce que leurs filles restent libres. Dans ce genre d'argument, on mobilise habilement l'histoire, après se l'être appropriée, pour lier des luttes antérieures à des préoccupations actuelles relatives au bien-être des générations futures.

En qualifiant l'entrée du Québec dans la modernité comme *tardive* et surtout *fragile*, ce discours sur l'égalité des genres n'a rien d'une démarche citoyenne. Il rend au contraire « 'compréhensible' les sentiments de rejet des pratiques d'AR, quand il ne légitime pas ouvertement les postures assimilationnistes vis-à-vis des autres nouveaux arrivants » (Bilge, 2010, 216). Il s'agit dès lors pour ce discours à la fois de sauver *leurs* femmes et, à plus ou moins court terme, de sauver les *nôtres*. À y regarder de plus près, l'opposition que projette ce discours entre notre manière de traiter nos femmes [nous, québécois « de souche »] et leur manière de traiter les leurs ne se limite pas à l'enjeu de l'égalité de genre, elle porte aussi, et peut-être paradoxalement, sur l'exigence de visibiliser le corps des femmes. Pour illustrer ce deuxième aspect, nous ne pouvons résister ici à citer deux extraits de journaux québécois, respectivement parus en 2006 et 2007, qui évoquent des cas que les médias ont traités en termes d'« accommodements raisonnables » :

Concernant l'accommodement, il y a certaines races et/ou religions qui dégradent la femme alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi (Dupont, M., « Accommodement », *Journal de Montréal*, 23 novembre 2006, 26).

Je n'ai rien contre les hassidiques : je leur demande d'admirer la beauté et la force de nos belles Québécoises et que leurs femmes s'intègrent à notre société multiculturelle (Pilon, M., « Un Coup de pub? », *Le Soleil*, 21 janvier 2007, 24).

⁶¹ Même s'il ne fait aucun doute qu'à travers la religion, c'est surtout la religion musulmane qui est touchée, il ne faut pas négliger le fait que c'est aussi à travers la religion musulmane que des comptes sont encore réglés par les féministes avec la religion catholique. Si l'on excepte les nuances apportées par de rares auteurs (Gauvreau, in Bilge, 2010, 215), la période précédant la Révolution tranquille reste encore aujourd'hui présentée à la fois comme obscurantiste et comme synonyme de grande souffrance pour les femmes en général.

Alors que la première citation réfère entre autres au port du *hijab*, la seconde touche davantage à l'affaire bien connue des « vitres givrées du YMCA ». Les deux toutefois portent sur (l'exigence de) la visibilité de la femme. Avant même d'aborder la question de cette visibilité, souvenons-nous que les médias et les opinions publiques ne tiennent pas toujours compte de la définition juridique d'un AR. La remarque est importante parce que si l'enjeu du port du hijab peut effectivement faire figure d'accommodement, ce n'est absolument pas le cas des « vitres givrées du YMCA »⁶². Cela confirme que la notion juridique d'AR et ses diverses dimensions étaient peu connues du public au moment où les médias québécois ont commencé à traiter abondamment de cette question⁶³, mais aussi que les médias ont été particulièrement peu attentifs à dresser un portrait objectif des différentes affaires qu'ils ont appelé, parfois à tort, des « accommodements raisonnables » (Bouchard, Taylor, 2008a, 67).

Le cas des vitres givrées du YMCA montre à cet égard une distorsion étonnante entre les faits et leur compte-rendu médiatique. La version des médias qui en ont parlé apparaît relativement homogène (Potvin, 2008, 147 - 160) et peut se résumer comme suit : « en raison de l'obligation d'accommodement raisonnable, la direction du YMCA a été obligée d'acquiescer à la demande de juifs orthodoxes voulant faire changer les fenêtres du gymnase afin de soustraire à la vue des jeunes juifs du voisinage les femmes en tenue d'entraînement » (Bouchard, Taylor, 2008a, 71). Or, dans les faits, non seulement il ne s'agit pas d'un AR mais les choses ne se sont en outre pas du tout passées comme cela⁶⁴.

⁶² Dans le chapitre précédent, nous avons vu qu'un certain nombre de conditions devaient être remplies pour qu'apparaisse l'obligation d'accommodement. Juridiquement parlant, une discrimination ne va donc pas de soi. Ainsi, dans le cas du YMCA, « aucun type de droit ou de liberté garanti par la Charte ne se trouve affecté » (Bouchard, Taylor, 2008a, 64).

⁶³ Il a ainsi été souvent entendu et lu dans les médias, comme dans les témoignages d'auditeurs et de lecteurs, 1) que la vague d'accommodements est désormais incontrôlable et toujours à sens unique (demandés par les immigrants), 2) que les tribunaux se sont laissés piégés par la tyrannie du *politiquement correct* et les juges par la peur d'être considérés comme racistes, 3) que les immigrants ne font jamais de compromis et que les Québécois en ont maintenant fait assez, 4) que ce faisant la culture francophone québécoise est désormais en péril (le mépris des immigrants pour notre culture achevant le travail commencé par le multiculturalisme du Canada anglais), 5) que la religion archaïque des immigrants compromet l'héritage tardif et fragile de la Révolution tranquille : à savoir : a) la langue française, menacée par le flot des immigrants non francophones, b) le principe de l'égalité hommes-femmes, c) la laïcité de notre société, c'est-à-dire la pratique de la religion confinée dans la sphère privée. (Bouchard, Taylor, 2008a, 68 – 69 ; Potvin, 2008).

⁶⁴ De 1994 à 1995, l'ancien édifice du YMCA a été détruit et reconstruit. Quatre nouvelles fenêtres de grand format où sont situées des salles d'entraînement donnent désormais sur l'arrière de la synagogue de

Pour revenir maintenant sur les deux citations présentées plus haut, et au-delà donc de leurs statuts distincts en termes d'AR, Bilge (2010, 219) pose alors de façon provocante les réflexions que pourraient susciter ces deux extraits auprès des féministes elles-mêmes :

Non seulement l'affirmation « nous, Québécois... » véhicule-t-elle l'idée selon laquelle le sujet politique de la nation (celui doté d'une agentivité légitime), « nous, le peuple », est toujours de sexe masculin, mais elle introduit en plus une certaine confusion dans la compréhension de la relation entre le sujet de liberté et l'objet d'amour. On peut lire cette affirmation dans les deux sens : nos femmes sont libres parce que nous les aimons de cette manière ou nous aimons que nos femmes soient libres. De plus, l'idéal qui consiste à célébrer publiquement, au lieu de la cacher, la beauté des femmes, et accessoirement leur force, est présenté comme un *modus vivendi* des habitudes (occidentales) du Québec que les minorités devraient suivre.

Exiger le dévoilement des femmes (de toutes les femmes) au motif noble que c'est là synonyme de leur émancipation pose d'emblée trois problèmes au traducteur citoyen : 1) le fait d'accoler des étiquettes négatives à toute femme qui refuserait de se dévoiler (de la femme occidentale, on dira qu'elle est « coincée », « élevée chez les sœurs » ; de la femme musulmane, on dira qu'elle est « victime », « intégriste » voire « terroriste ») ou encore à toute femme qui interpréterait autrement le couple dévoilement/émancipation (une femme occidentale féministe qui estime pouvoir se valoriser autrement qu'en mini-jupe, une femme musulmane qui prête au voile une capacité à s'affranchir du regard de

la congrégation juive Yetev Lev. Celle-ci demande alors à la direction du YMCA de cacher la vue offerte par ces fenêtres. Sans y être contrainte d'une quelconque façon, la direction du YMCA décide d'y installer des stores payés par la congrégation, ce qui est fait à la satisfaction des deux parties, l'affaire n'ayant aucun écho dans le public. À partir de décembre 2005, les stores devenus défectueux ne peuvent plus être utilisés. Entre décembre 2005 et mars 2006, la congrégation fait cinq appels téléphoniques pour s'informer de la situation. La direction du YMCA mène une consultation informelle pour évaluer les formules de remplacement. Certaines clientes ou membres du personnel appuient l'installation de vitres givrées en raison de l'inconfort qu'elles éprouvent à être vues de l'extérieur. Les vitres givrées seraient aussi plus sécuritaires auprès des jeunes enfants. La direction du YMCA retient le choix des vitres givrées, lesquelles sont installées en mars 2006 aux frais de la congrégation juive. Ainsi, en l'absence de toute discrimination, le tout prend la forme non pas d'un AR mais d'un accord informel, la direction du YMCA n'ayant aucune obligation d'accéder à la demande. Dans les semaines et les mois suivants, la direction ne reçoit que cinq plaintes de la clientèle. En septembre 2006, deux usagères font circuler une pétition (contenant environ 250 noms) réclamant le retour de fenêtres non givrées. Le 7 novembre 2006, un quotidien montréalais publie en une le premier article sur cette « affaire ». En 2007, la direction donne finalement suite à cette pétition (Bouchard, Taylor, 2008a, 71).

l'Autre et à déterminer soi-même l'espace de son autonomie⁶⁵) ; 2) le fait de présenter l'entreprise de dévoilement comme une façon d'aider les femmes à faire leurs propres choix (en l'occurrence ici, surtout les femmes musulmanes). On retrouve en fait ici une injonction paradoxale du type « sois spontanée » puisque le seul « choix » possible est bien entendu celui du dévoilement. Tout autre choix ne sera pas reconnu *comme tel*, sinon pour confirmer que la femme qui le pose ne sera jamais des « nôtres » ; 3) le fait d'être confronté à un discours finalement contre-productif pour l'égalité des genres, à savoir celui qui impose « l'exigence de visibilité des femmes (pour un regard masculin hétérosexuel) comme condition la plus appropriée d'être occidental et civilisé » (Bilge, 2010, 220), comme si c'était « l'appréciation visuelle du corps des femmes par les hommes qui faisait naître la féminité des femmes, ce qui expliquerait la dépendance de l'individualité des femmes par rapport au désir de l'homme, lequel dépend lui-même de la stimulation visuelle » (Scott, 2007, 157 – 158)⁶⁶.

On comprend alors qu'en étant « trop vêtue », la femme musulmane ou la femme juive hassidique enfreignent les règles occidentales de l'interaction hommes – femmes (Scott, 2007), une interaction « qui prescrit l'exercice d'une civilité empreinte de séduction et qui exige la visibilité/disponibilité de corps à regarder » (Bilge, 2010, 220) :

Dans ce discours sur l'égalité du genre qui a cédé à l'exigence de visibilité/disponibilité des femmes, le regard anonyme de l'homme est le principal instrument culturel pour la reproduction de la féminité assimilée à l'égalité des femmes aux hommes. Alors que toute pratique qui soustrait les femmes au regard des hommes (que ce soit le hijab, les cours prénataux ou les heures de baignade réservés exclusivement aux femmes) est interprétée de manière générale comme un signe d'inégalité de genre et de subordination des femmes, on considère que celle qui réalise sa féminité en étant visible/disponible pour les hommes en est venue à indiquer la voie de l'égalité.

⁶⁵ Voir à ce propos le mémoire de l'Association musulmane québécoise (2007) présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

⁶⁶ Quand nous parlons de *problèmes* soulevés par le traducteur citoyen, il ne s'agit pas de situations qu'il qualifierait lui, à titre personnel, de problématiques. Accepter cela reviendrait en effet à le laisser décider de ce qui relève du légitime et de l'illégitime. S'il parle de problèmes, c'est plutôt au sens où il constate que la non-coïncidence de divers cadres référentiels sur un même phénomène social fait insuffisamment l'objet d'un processus de compréhension mutuelle (voir chapitre 1).

L'argument de Bilge sur l'exigence de visibilité/disponibilité des femmes a sans doute ses limites⁶⁷ mais il a le mérite de sortir un discours occidental ethnocentriste de sa zone de confort qui présente les femmes musulmanes à sauver en même temps qu'à déconvertir. Il lui pose une question dérangeante et en tire un constat implacable : « Peut-on vraiment parler de liberté de la femme si celle-ci se voit contrainte d'adopter un modèle précis pour être acceptée socialement? Force est de constater qu'on a davantage tendance à vouloir dévêtir l'autre plutôt qu'à le découvrir » (AMQ, 2007, 12). L'argument de Bilge rappelle aussi que le traducteur citoyen doit rester très attentif aux façons dont on emploie les arguments féministes et que le traducteur doit s'inquiéter « quand de tels arguments viennent soutenir des programmes assimilationnistes ou justifier plus d'initiatives envahissantes de la part de l'État » (Bilge, 2010, 222). En ce sens, le traducteur doit par exemple encourager les discours féministes qui viennent non pas nourrir mais bien « contester les cadrages dominants qui posent les droits des minorités comme antithétiques pour les droits des femmes » (Bilge, 2010, 222).

⁶⁷ L'argument d'une femme afghane « grillagée » serait-il recevable s'il était motivé par elle au nom de son affranchissement du regard des autres ? Si l'émancipation est parfois illusoire, un pas n'est-il pas vite franchi de voir derrière toute libération potentielle une subordination certaine? L'argument de Bilge n'est-il pas lui-même, et sans doute paradoxalement, un argument à la fois sexiste et exagérément sexualisant? En dénonçant le fait que la femme ou même la jeune fille déshabillées servent à *leurs dépens* les intérêts (du regard) de l'homme, Bilge laisse en effet peu de place à la capacité des femmes de résister à ce jeu social mais aussi de se le réapproprier dans leurs termes à elles. Elle nourrit par ailleurs une société paranoïde où la simple coprésence d'individus de sexe masculin et de sexe féminin rend les premiers *suspects* si d'aventure, les seconds sont peu habillés, y compris et surtout s'il s'agit d'enfants (pensons par exemple au « danger » que représenterait désormais la présence d'adultes masculins aux abords d'une piscine où barbotent des enfants qui ne seraient pas tous les leurs).

Chapitre 3 : Méthodologie

Pour identifier comment, dans les mécanismes discursifs, la représentation de l'autre *au sens large* trahit en même temps la représentation de soi-même, celle de son cadre de référence ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrivent ces représentations respectives, nous devons non seulement préciser ce que nous entendons par *discours* mais aussi davantage documenter les *critères thématiques* et les *logiques argumentatives* des trois types de discours analysés (non traductifs, traductifs, intraductifs). Neuf discours médiatiques ont ainsi été tirés du journal *Le Devoir*, soit en plein cœur de la « période d'ébullition » (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique des AR (ou des arrangements perçus comme tels), soit en réaction à cette période.

1. Les articles du journal *Le Devoir* analysés comme des *discours*

Un *discours* présente d'emblée un certain nombre de caractéristiques, bien résumées par Delisle et al. (1999). On peut d'abord le distinguer de la langue, définie comme « système partagé par les membres d'une communauté linguistique » (Maingueneau, 2001, 186) :

Par opposition à la langue, qui en est le matériau, le discours définit une interaction entre deux sujets (énonciateur et énonciataire) qui se déroule dans des circonstances précises et dans un but donné. [...] Dans le discours écrit, la production et la réception se déroulent dans deux espaces-temps différents. L'énonciateur et l'énonciataire sont l'un pour l'autre des représentations mentales et non des réalités concrètes (Delisle et al., 1999, 30).

Quand l'auteur rédige son discours⁶⁸, celui-ci ne prend évidemment pas place dans un vide contextuel, mais pas davantage dans un « décor » contextuel qui ne jouerait le rôle que d'un lointain arrière-fond, un bruit presque inaudible au bout de la salle. Il n'y a pour ainsi dire « de discours que contextualisé » (Maingueneau, 2001, 189). Quand Delisle et al. (1999, 32) ajoutent qu'un discours, c'est aussi « un ensemble d'énoncés considérés du

⁶⁸ Nous sommes quelque peu préoccupée par le fait de parler d'un auteur et de son discours sachant bien que ledit auteur n'est ni le point de départ ni le point d'arrivée du discours en question mais faute d'alternative à notre disposition, 1) nous laisserons ce couple dans son inconfort et 2) nous utiliserons souvent ici articles, documents et discours comme synonymes.

point de vue de leurs conditions de production et de réception dans un contexte socioculturel donné », c'est pour nous rendre attentifs aux conditions dans lesquelles nous rédigeons un discours ou nous en prenons connaissance, nous rendre attentifs aux interprétations qu'explicitement ou pas, inconsciemment ou pas, nous valorisons ou nous dénigrons (que ce soit en tant qu'auteur ou en tant que lecteur). Écrire un texte patriotique québécois en 2007 dans un contexte où l'immigration est déjà stigmatisée peut rendre ce patriotisme beaucoup moins reluisant et héroïque que dans un contexte où les Anglais voulaient assimiler les Canadiens français. Écrire un texte ambigu où l'opposition au port du voile côtoie un soutien sincère aux femmes musulmanes qui s'en vêtissent pourra lui aussi être lu très différemment, selon que le contexte soit propice ou non au racisme culturel.

Ainsi, quand nous disons analyser ces discours *dans le contexte de* la crise des AR (ou perçus comme tels), c'est bien parce que nous postulons que ce contexte spécifique informe la manière dont le discours sera *écrit* mais aussi la façon dont il sera *lu* (entre autres par nous, nous y reviendrons). Mais informer un discours et ses interactants ne renvoie pas à un quelconque déterminisme à leur égard (qui laisserait par exemple entendre que le discours et son interprétation *prennent place* dans tel ou tel contexte). Nous soutenons en effet que si le contexte joue sur l'énonciateur, son discours et son interprétation, ceux-ci jouent eux aussi sur le contexte : « le discours contribue à définir son contexte et peut le modifier en cours d'énonciation » (Maingueneau, 2001, 189), et comme le dira encore Van Dijk (in Potvin, 2008, 53), dans toute situation donnée, les liens entre texte et contexte sont médiatisés tant par l'énonciateur que par l'énonciataire. En ce sens, le contexte peut être défini « comme une représentation mentale forgée par les différents participants à propos de l'événement communicatif auquel ils prennent part » (Van Dijk, in Potvin, 2008, 54).

Il faut maintenant résoudre la contradiction apparente entre un contexte qui joue sur des représentations mentales et des représentations mentales qui façonnent un contexte. Deux problèmes en effet se posent à nous : 1) la première proposition pourrait laisser entendre que ce contexte *existe en tant que tel, en dehors de toute représentation mentale*; 2) la seconde proposition pourrait laisser entendre que des représentations mentales *existent en*

tant que telles, en dehors de toute inscription sociale. Pour résoudre la contradiction qui conjugue ces deux propositions a priori elles-mêmes problématiques, nous devons ajouter quelques brèves précisions.

Concernant la première proposition, nous ne l'interprétons pas en présupposant qu'un contexte *existe en tant que tel, en dehors de toute représentation mentale*. Nous affirmons par contre, certes sans lui attribuer des contours bien définis, qu'un climat de crise ou de post-crise identitaire a bien eu lieu et qu'il *a joué sur* les représentations mentales, qu'en somme ce « climat » a eu une densité suffisamment importante pour que les interactants ne décident pas tout seul, via leurs représentations mentales, ce qu'ils allaient faire dudit « climat ». Concernant la seconde proposition, nous ne l'interprétons pas en présupposant que des représentations mentales *existent en tant que telles, en dehors de toute inscription sociale*. Nous ne croyons en effet pas tenable d'affirmer que les représentations mentales des interactants existent *ex nihilo* (surtout compte tenu de la relative densité du « climat » dont nous venons de parler). Mais cela n'empêche par contre en rien le fait que ces représentations mentales continuent à bénéficier d'une marge de manœuvre importante quant à l'interprétation dudit « climat » (les interactants peuvent en effet ne pas reconnaître ce climat, l'instrumentaliser à leurs fins propres, etc.).

Tout discours est par ailleurs inévitablement *orienté* (Delisle et al., 1999) . Même s'il peut « dévier en cours de route, revenir à sa direction initiale ou changer de direction, le discours se construit [toujours] en fonction d'une fin, il est [toujours] censé aller quelque part » (Maingueneau, 2001, 187). Postuler qu'un texte est *orienté* ne signifie pas que l'auteur en a *conscience*, et encore moins que l'orientation de ce discours est stratégiquement « planifiée » et « programmée » (Potvin, 2008, 52). Cela signifie par contre que tout mécanisme discursif « sert inévitablement à construire, légitimer, reproduire ou contester des relations de pouvoir et de domination dans un contexte sociopolitique donné » (Potvin, 2008, 53). Or,

ces mécanismes constituent parfois des modalités d'expression très émotives et, lorsqu'ils se combinent les uns aux autres, ils peuvent montrer la présence d'une rhétorique populiste voire racisante/Ils participent alors au processus de (re)production des rapports de force entre groupes majoritaires et minoritaires/et peuvent même devenir antithétiques au discours « normatif » légitime et dominant en matière d'égalité, de droits de la personne, de pluralisme, d'interculturalisme.

Ils « débordent » bientôt des règles socialement admises en matière de « rapports ethniques » au Québec et leur usage témoigne d'une sorte de « backlash » à l'égard du discours dominant (Potvin, 2008, 52-54).

Au point que certains commencent à se demander si ce type de discours ne s'est pas substitué au précédent à titre de discours dominant (Razack, 2008). Le paradoxe, c'est que ces mécanismes s'appuient souvent sur des valeurs qu'ils vont eux-mêmes contribuer à fragiliser : l'égalité hommes – femmes, la dignité humaine, l'égalité au travail et sur le marché de l'emploi, la solidarité envers les plus vulnérables (lutte ouvrière, etc.).

Suivant en cela l'analyse critique du discours de Fairclough (1995) et Van Dijk (2001), Potvin (2008, 53) qualifie les articles de journaux de *discours*, et les discours de *formes d'action sociale*. En tant que formes d'action sociale, les discours sont « constitutifs des relations de pouvoir, de l'histoire, des idéologies, des problèmes sociaux et de la culture » (Potvin, 2008, 53). Un discours ne se limite donc jamais à décrire des événements, il prend toujours position par rapport à ceux-ci, explicitement ou implicitement (Gee, 2011, 9). Et en ce sens, il engage inévitablement ceux qui l'écrivent comme ceux qui le lisent. Ceci dit, si un auteur *ne peut pas ne pas s'engager* (au sens où, s'il ne s'engage pas, « son » discours le fera de toute façon pour lui), il peut, nous l'avons dit, ne pas être conscient de ce vers quoi son discours l'a conduit. Il peut aussi en être très conscient et parfaitement l'assumer ou encore – a priori paradoxalement – ne pas partager, parfois après réflexion, l'orientation prise par son propre texte.

L'orientation prise par les discours touche bien évidemment aussi ceux qui les lisent⁶⁹. À cet égard, nous n'échappons pas à la règle puisque nous avons nous-même lu et analysé divers articles de journaux. Il nous faut donc assumer que la manière dont nous avons procédé à cette analyse n'était pas neutre et que c'est avec la casquette de *traductrice citoyenne* que nous avons analysé notre matériau empirique. Si dès lors, nos lecteurs

⁶⁹ Comme le rappellent fort à propos Delisle et al. (1999, 31), un discours écrit est « le texte envisagé non pas comme une structure linguistique autonome, inerte et fermée sur elle-même, mais plutôt comme un dispositif qui représente de façon dynamique l'interaction entre l'énonciateur et l'énonciataire ». Maingueneau (2001, 188) ajoute que « toute énonciation, même produite sans la présence d'un destinataire, est en fait prise dans une interactivité constitutive, elle est un échange, explicite ou implicite, avec d'autres locuteurs, virtuels ou réels, elle suppose toujours la présence d'une autre instance d'énonciation à laquelle s'adresse le locuteur et par rapport à laquelle il construit son propre discours ».

estiment que nous avons eu *la main trop lourde*⁷⁰ avec les trois premiers textes (annexes 1, 2, 3), *l'enthousiasme trop débordant* avec les trois suivants (annexes 4, 5, 6) ou encore *la mise en garde trop prononcée* pour au moins deux des trois derniers (annexes 7 et 9), ils auront peut-être là un début de réponse à leurs interrogations. Quoi qu'il en soit, nous partons du principe qu'au même titre que l'auteur, non seulement le traducteur *ne peut pas ne pas s'engager* dans les discours qu'il traduit (au sens inter-référentiel du terme) mais plus encore, *qu'il doit assumer le caractère fondamental de sa présence dans l'acte même de traduire*. Une telle présence, rappelle Basalamah (2009, 350 – 357), exige alors la *visibilité* mais aussi l'*engagement* du traducteur dans le discours traduit. De la même façon que les auteurs des neuf articles examinés n'ont pas simplement décrit des relations interculturelles, nous ne nous sommes pas, à notre tour, limitée à « décrire » leurs « descriptions ». Comme pour la lutte qui consiste à reconnaître qu'un traducteur classique « n'est pas qu'un simple outil qui fait 'basculer' le texte d'une langue vers une autre » (Basalamah, 2009, 351), nous devons accepter que notre statut d'« experte en relations interculturelles » (Pym, in Basalamah, 2009, 355) est tout sauf neutre et qu'il nous invite « à rapprocher les visages et les voix » (Basalamah, 2009, 356), tout en nous inquiétant de ce qui les éloigne les uns des autres.

2. Les discours retenus : trois articles de journaux non traductifs, trois articles de journaux traductifs, trois articles de journaux intraductifs

Pour trouver des discours qui répondaient aux exigences des postures non traductives, traductives et intraductives (Basalamah, 2010a), nous avons sélectionné de manière quasi aléatoire⁷¹ neuf articles de journaux (tous tirés du quotidien *Le Devoir*) parmi un ensemble de documents spécifiques : éditoriaux, chroniques et lettres d'intellectuels. Consulter ces documents a été facilité par la réalisation d'un premier archivage sur la

⁷⁰ Dénoncer un discours non traductif peut en effet nous confronter à un paradoxe : d'un côté, le souci de montrer vers quoi les propos d'un auteur peuvent dangereusement tendre (cf. théories de la réception); de l'autre, le risque de tomber à notre tour dans une interprétation exagérée des propos tenus par l'auteur voire le risque de tomber nous-même dans le non traductif... à son égard.

⁷¹ Quasi aléatoire dans la mesure où nous avons suivi une logique chronologique qui démarrait avec la phase d'ébullition du traitement médiatique des AR (ou perçus comme tels) pour remonter ensuite jusqu'à aujourd'hui (une exigence qui n'était due qu'à la difficulté de trouver un troisième document intraductif).

question (Potvin, 2008). Cette sélection n'était pas pour autant arbitraire. Autrement dit, nous avons préalablement arrêté des critères pour les différentes postures afin de pouvoir identifier les discours susceptibles d'y adhérer. Par critères arrêtés, nous ne voulons cependant pas laisser entendre critères *fixés*. Disons plutôt qu'un certain nombre de points, repris *très librement* de Basalamah (2010a) et de Potvin (2008), ont très vite fait l'objet de remaniements réguliers entre le moment qui a précédé la sélection de nos neuf articles et l'analyse qui a fini par émerger. Ces remaniements, parfois considérables, s'expliquent par le va-et-vient incessant auquel nous avons procédé entre d'une part notre matériau empirique et d'autre part, les travaux de Basalamah et Potvin, bientôt enrichis par les enseignements précieux qui furent obtenus après lecture de travaux féministes et post-colonialistes.

Les critères attachés aux postures non traductive, traductive et intraductive n'étaient quoi qu'il en soit pas exhaustifs et n'exigeaient pas d'être significativement cumulés pour qu'un article soit retenu. Ajoutons également que même si nous présentons deux de ces postures sous la forme de traits (certes étoffés), ces critères ne permettaient pas l'identification des postures à titre d'« entités achevées ». Ils correspondaient davantage à des marqueurs utiles pour délimiter la zone qu'occupait la posture en question. Précisons enfin que cette « absence de clarté » relative n'était pas problématique en soi dans la mesure où nous n'avions pas restreint l'ambition de notre analyse empirique à la simple illustration, point par point, d'un concept dont les fondations comme les dimensions auraient déjà été parfaitement circonscrites. Rappelons à cet égard que si nous nous attendions à découvrir, selon les cas de figure rencontrés, la condamnation ou au contraire la valorisation de « l'altérité » musulmane, nous ignorions encore quelles formes respectives elles prendraient et sur quelles justifications elles s'appuieraient.

2.1. Critères thématiques retenus pour un discours non traductif

Quelles sont les caractéristiques susceptibles d'être rencontrées dans l'analyse d'une telle démarche⁷² ? Notons entre autres une tendance discursive qui conduit l'entre-soi à :

- ❖ restreindre sa circonférence si l'enjeu est politique, linguistique et surtout nationaliste et l'étendre si l'enjeu est civilisationnel ou religieux⁷³.
- ❖ taire sa diversité interne pour mieux se démarquer de l'hors-de-soi (qui peut au mieux *essayer* de nous ressembler).
- ❖ présumer l'homogénéité de l'Autre sur base de stéréotypes bien ancrés soit pour verser dans le misérabilisme soit pour justifier l'ostracisme.
- ❖ renverser les rôles quand il joue la carte de la légitime défense et de la victime face à un Autre qui abuse de sa fragilité et qui cumule les tares : repli sur soi, non-respect de l'autre, mépris du vivre-ensemble, refus du rapport social et du « négociable ».
- ❖ banaliser l'usage du terme « catastrophe » pour justifier un retour à la ligne dure voire à un État d'exception.
- ❖ dévaloriser ce qui compte pour l'Autre parce qu'il ne sera jamais autant victime que nous.
- ❖ embellir les situations où l'Autre n'était pas encore apparu⁷⁴ comme celles où il a disparu.
- ❖ court-circuiter toute idée de transmission à l'Autre et encore moins *de* l'Autre.
- ❖ faire parler l'Autre *là où l'entre-soi veut qu'il reste*, entretenant ainsi « l'illusion d'un dialogue de civilisation qui n'était en réalité qu'un monologue dialogué »⁷⁵.

⁷² Critères inspirés *très librement* de Basalamah (2010a), Potvin (2008, 55 – 57) et d'autres lectures féministes et postcolonialistes indiquées dans notre cadre théorique.

⁷³ Si l'enjeu est ethnoculturel, ça va par exemple dépendre si l'entre-soi fait référence à la culture occidentale ou à l'ethnie canadienne française.

⁷⁴ On retrouve ici la *rhétorique de la perte*, souvent nostalgique, qui évoque « le symbole de l'*innocence*, de la *beauté*, de la *nature* et de la *culture* aussi. Le passé était pur, le présent est incertain et la responsabilité d'un futur à nouveau 'enchanté' nous revient. La posture héroïque n'est pas rare ('sauvons la nation'), l'intérêt propre de ceux qui revendiquent s'effaçant idéalement derrière l'altruisme et la responsabilité sociale » (Ibarra, Kitsuse, 1993, 37).

- ❖ ironiser sur la soi-disant légèreté de la menace islamique.
- ❖ associer le sort de toute une série de problèmes sociaux bien réels (discriminations multiples contre les femmes immigrantes, violence conjugale, intégrismes religieux divers) à un problème en particulier (par exemple, le port du voile ou le fait qu'il existe encore des musulmans pratiquants) dont ils ne seraient finalement que des symptômes ou des effets⁷⁶.

Pour illustrer cette posture, les textes suivants ont été retenus : H. Lamoureux, *Non au communautarisme* (annexe 1)⁷⁷; J. Godbout, *Continuons le débat, il ne fait que commencer* (annexe 2)⁷⁸; M. Bock-Côté, *Derrière la laïcité, la nation* (annexe 3)⁷⁹. Dans le chapitre analytique, nous introduirons chacun de ces textes par une courte notice bibliographique des auteurs concernés ainsi que par la mise en contexte du traitement médiatique des AR (ou arrangements perçus comme tels) qui précède le moment où ces textes respectifs ont été publiés, cela pour faire écho à la discussion tenue sur les rapports complexes qu'entretiennent *contexte* et *représentations mentales*. Concernant les discours non traductifs eux-mêmes, mentionnons simplement à cette étape que le premier *engage* H. Lamoureux dans un affrontement avec le chantage du communautarisme « qui serait propre à des communautés particulières », que le deuxième *engage* J. Godbout dans un réquisitoire contre le « déclin de notre héritage franco-canadien » qui serait autant fragilisé par « notre » démographie vacillante que par les « immigrés et leurs enfants », et que le troisième *engage* « courageusement » M. Bock-Côté vers « l'affirmation nationale », synonyme d'une guerre sans merci au « pluralisme identitaire » et à la « rectitude politique ».

⁷⁵ Djaout, in AMQ, 2007, 3

⁷⁶ On est là dans la *rhétorique de la calamité*, qui commande alors d'*agir tous ensemble et vite* (Ibarra, Kitsuse, 1993, 41).

⁷⁷ Lamoureux, Henri, « Non au communautarisme », *Le Devoir*, 25 mars 2006.

⁷⁸ Godbout, Jacques, « Continuons le débat, il ne fait que commencer », *Le Devoir*, 23 septembre 2006.

⁷⁹ Bock-Côté, Mathieu, « Derrière la laïcité, la nation », *Le Devoir*, 21 novembre 2006.

2.2. Critères thématiques retenus pour un discours traductif

Quelles sont les caractéristiques susceptibles d'être rencontrées dans l'analyse d'une démarche traductive⁸⁰ ? Notons entre autres une tendance discursive qui consiste à :

- ❖ critiquer un entre-soi fermé politiquement et culturellement.
- ❖ ébranler les préjugés oppositionnels d'un entre-soi fermé par le prisme de nouvelles alliances et de nouvelles réalités qui contribuent notamment à faire de l'Autre un « sujet achevé ».
- ❖ critiquer les effets directs et collatéraux d'une *rhétorique de la calamité* tout en interrogeant les vraies responsabilités.
- ❖ ébranler les frontières d'un entre-soi fermé ainsi que son postulat d'une *intransmissibilité réciproque*.
- ❖ rapprocher des cadres de référence en leur trouvant des défis ou des ennemis communs.
- ❖ appuyer des affirmations qui, du point de vue d'un entre-soi fermé, sont de l'ordre de l'oxymore⁸¹ voire de l'irresponsabilité sociale (affirmer par exemple que les musulmanes sont libres de porter le voile).
- ❖ établir un tiers-espace qui valorise les richesses des cadres référentiels concernés tout en abandonnant leurs faiblesses (par exemple, un cadre d'observation « qui n'épargne ni les cultures islamiques qui ont une vision étroite de la femme ni la perception myope que l'Occident a du voile »⁸²).

⁸⁰ Critères toujours inspirés *très librement* de Basalamah (2010a), Potvin (2008, 55 – 57) et d'autres lectures féministes et postcolonialistes indiquées dans notre cadre théorique.

⁸¹ L'oxymore consiste à approcher dans un même syntagme (c'est-à-dire un groupe de mots qui constituent une unité par sens ou fonction) deux termes opposés, par exemple : un cri silencieux, un amer bonheur, une douce souffrance, une obscurité éclairante.

⁸² Daftari, in Behiery, 2009, 316. La constitution d'un tiers-espace va bien sûr intéresser aussi la posture intraductive.

Pour illustrer cette posture, les textes suivants ont été retenus : Y. el-Ghadban, *Continuons le débat, M. Godbout...* (annexe 4)⁸³; R. Boudreault, *Quelle caricature, d'un point de vue autochtone* (annexe 5)⁸⁴; Collectif d'auteurs, *Immigrantes : ni aliénées ni soumises* (annexe 6)⁸⁵. Ces textes seront brièvement contextualisés et se verront ajouter une courte notice bibliographique des auteurs concernés. Nous ne revenons pas sur l'importance d'explorer des ressources théoriques pour rendre le plus intelligible possible les mécanismes discursifs en jeu. Comme pour la posture non traductive, les critères établis ci-dessus ont ainsi incontestablement bénéficié de nos lectures de travaux féministes et post-colonialistes, de travaux qui interrogeaient le sens des frontières, de l'intercompréhension, des appartenances, de l'origine, du conflit, de la différence, de la hiérarchie, de l'ordre social, de l'identité, de l'altérité, de l'intégration.

En ce qui a trait maintenant à ces discours traductifs, mentionnons simplement pour l'instant que le premier *engage* Y. el-Ghadban à montrer que les « Québécois 'de souche' » et les « néo-Québécois » vivent les mêmes choses (les mêmes souffrances comme la même réalité culturelle), qu'ils s'opposent aux mêmes attitudes et qu'ils luttent pour les mêmes causes, que le deuxième *engage* R. Boudreault à encourager toute communauté à regarder ce qu'elle gagne au contact des autres et non ce qu'elle perd (et à relativiser ainsi les leçons de morale données par l'« ethnie franco-québécoise catholiques » en sa qualité d'hôte⁸⁶), et que le troisième, incontestablement le plus ambigu⁸⁷, *engage* le Collectif d'auteurs à défaire une opposition culturelle (Québécois de souche vs. immigrants) au profit d'une alliance de genre (*femmes* québécoises et

⁸³ el-Ghadban, Yara, « Continuons le débat, M. Godbout », *Le Devoir*, 6 octobre 2006.

⁸⁴ Boudreault, René, « Quelle caricature, d'un point de vue autochtone... », *Le Devoir*, 7 février 2007.

⁸⁵ Collectif d'auteurs, « Immigrantes ni aliénées ni soumises », *Le Devoir*, 26 février 2007.

⁸⁶ Au double sens de celui qui « invite » (les Musulmans) et qui « est invité » (par les Premières Nations). Les guillemets marquent bien sûr l'ironie de ces deux situations. Dans le premier cas, « l'invitation » est là pour rappeler à l'Autre (les Musulmans) que n'étant pas chez lui, il doit adopter un profil bas; dans le second, « l'invitation » n'a pas eu le temps d'être lancée par l'Autre (les Premières Nations) que déjà le nouvel occupant des lieux – bientôt propriétaire – l'informera qu'il n'est plus chez lui.

⁸⁷ Alors que ce discours invite la société québécoise à saisir les expériences de vie des immigrantes musulmanes dans toute leur complexité mais aussi au regard de toutes les discriminations auxquelles elles font face, il laisse parallèlement entendre une incapacité flagrante de ces femmes à exercer leurs droits à l'égalité et à la liberté quand entrent en jeu certains des cas de figure qui impliquent la liberté de croyance. Si la question du port du voile reste encore ambiguë, l'offre de services d'arbitrage familial selon le droit musulman et la légalisation de la polygamie sont ainsi d'emblée perçues comme des entraves indiscutables et indépassables à l'exercice de l'égalité entre les hommes et les femmes.

femmes immigrantes) ainsi qu'à présenter les AR non pas comme un obstacle mais bien comme une condition nécessaire (et jamais suffisante) pour l'égalité des femmes

2.3. Critères thématiques retenus pour un discours intraductif

Quelles sont maintenant les caractéristiques susceptibles d'être rencontrées dans l'analyse d'une démarche intraductive⁸⁸? Cette posture bénéficie d'un statut un peu à part dans la réflexion que lui consacre Basalamah (2010a). Alors que dans les discours traductifs et non traductifs, les auteurs sont généralement *aussi engagés que leurs discours* et ne demandent donc pas à ceux-ci de *s'engager pour eux* (Godbout et Boudreault, pour ne citer qu'eux, le font par exemple déjà très bien eux-mêmes), c'est souvent beaucoup moins le cas pour les discours intraductifs.

Les articles (in)traductifs sont des articles que je qualifierai de « neutres » ou qui se présentent comme tels, avec parfois une prétention scientifique pour souligner le refus de prendre parti tout en participant résolument au débat en cours. Ces arguments sont (in)traductifs en ce qu'ils promeuvent une certaine « discrétion », autrement dit une posture qui se garde une sorte de marge de manœuvre idéologique, qui se réserve l'expression de sa tendance partisane pour lui-même. [...] [Quand bien même] on cherche à ne faire que démystifier un aspect du débat, le mettre en perspective ou le remettre dans son propre contexte, il arrive qu'on contribue, quoique de manière plus ou moins intentionnelle, à favoriser l'intercompréhension par la levée de certains obstacles (Basalamah, 2010a, 47).

Or, le fait que des auteurs demandent ou non à leurs discours de *s'engager pour eux* ne change absolument rien au fait que tout discours est toujours constitutif des relations de pouvoir. Nécessairement *orienté*, le discours engage alors inévitablement ceux qui l'écrivent (comme du reste, ceux qui le lisent). Par discours *orienté*, nous ne sous-entendons pas l'absence en son sein d'une multidirectionnalité, de digressions, de paradoxes ou encore d'ambiguïtés (volontaires ou pas, latentes ou manifestes, etc.) mais plutôt que ce discours « est [toujours] censé aller quelque part » (Maingueneau, 2001, 187) et « qu'inévitablement, il sert à construire, légitimer, reproduire ou contester des relations de pouvoir et de domination dans un contexte sociopolitique donné » (Potvin,

⁸⁸ Critères inspirés *très librement* de Basalamah (2010a). Cette posture étant quelque peu différente des deux premières, nous avons choisi de ne pas en présenter les caractéristiques sous forme de traits.

2008, 53). Bref, un discours prend toujours position par rapport aux événements et ne se limite donc jamais à les *décrire* (Gee, 2011, 9). Dans ces conditions, peu importe dès lors que l'auteur ne souhaite par exemple pas prendre une place de sujet à part entière dans son discours ou encore qu'il souhaite voir son discours être interprété comme neutre : l'auteur *ne peut pas ne pas s'engager* et le discours *ne peut pas ne pas être orienté*.

Ceci dit, ces impossibilités ne vont pas pour autant amener l'auteur pris dans une démarche intraductive à renoncer aux illusions qui la caractérisent, à commencer par celles, inter-reliées, de l'objectivité et de l'absence d'engagement. Pour rappel, la posture intraductive *engage* l'auteur à ne pas (encore) s'engager, ce qui est encore s'engager. Lui et son discours sont donc (encore) « dans un temps de réflexion, une marque de prudence ou de refus ou encore une prise d'élan ou encore un temps de respiration » (Rao, in Basalamah, 2010a, 47). Tout dans cette démarche de non-engagement ou de désengagement renvoie alors à la non-contamination ou à la décontamination de ce qui serait de l'ordre de l'*interprétation subjective*. La magie entre absence d'engagement et garantie d'objectivité vient d'opérer. La réflexion, la distance, la hauteur, le recul ou encore la sagesse sont autant de précautions préalables pour accéder *aux (seuls) faits*. La démarche intraductive apparaît ainsi souvent dans un contexte dépassionné (« la crise des AR est maintenant derrière nous »), soit un contexte particulièrement propice à l'imposition d'une certaine conception de la science (« Les faits, rien que les faits ! ») mais aussi du droit. Échappant aux querelles de basse-cour et se drapant dans sa dignité universelle, ce dernier aurait la noble faculté de fondre le langage de l'émotion dans un langage rationnel (« le droit à l'égalité entre les sexes ne doit souffrir d'aucun accommodement », annexe 7). Badinter (2000, 82), lui-même, n'a-t-il pas laissé échapper que « la prose judiciaire a ce mérite : elle ne cultive ni l'adjectif ni les superlatifs. Les faits dans leur nudité lui suffisent ». Pour parler vrai et pour parler juste, le discours intraductif n'a cependant pas toujours besoin de se réfugier derrière un filtre scientifique ou juridique. Il peut aussi légitimer l'objectivité de sa démarche désengagée par le constat, présenté comme impersonnel, « qu'aujourd'hui, tout le monde parle d'interculturalisme » (annexe 9).

De la même manière, la présumée noblesse ou universalité de certaines causes peut apparaître tellement objective qu'elle *engage en soi*. Autrement dit, l'engagement pour la cause est dans la cause elle-même. La cause ne demandant pas au discours (ni à son auteur) de s'engager, elle participe elle aussi à l'illusion d'une absence possible d'engagement. Quand Bouchard et al. assurent que « la préservation de l'identité, de la mémoire et des traditions de la francophonie nord-américaine ne sacrifiera pas les droits des minorités » (annexe 9), la cause peut apparaître noble mais surtout l'affaire réglée. Or elle a été réglée avant même d'avoir été discutée, à savoir dans ce cas-ci : s'interroger sur le fait que les valeurs québécoises à préserver sont tournées vers le passé (*mémoire, tradition et identité de la francophonie québécoise catholique*), qu'il est toujours question de *minorités* quand il ne s'agit pas des franco-québécois, etc. Nous ne prétendons pas ici juger les propos du collectif Bouchard mais plutôt indiquer que nulle part dans son texte, la cause défendue n'a eu besoin de l'être. Non négociable, elle était d'emblée gagnée et toute alternative d'emblée rejetée. On comprend à la lumière de cet exemple que non seulement une démarche intraductive prend, comme ses deux consœurs, *position* mais aussi que cette position n'est pas nécessairement moins violente pour certains des protagonistes sur lesquels elle entendait « se pencher ». La démarche intraductive permet dès lors au discours d'*engager l'auteur à prendre position mais sans devoir assumer ses responsabilités*. Les conséquences morales de *quels actes* l'auteur devrait-il en effet supporter à partir du moment où ce n'est pas lui mais bien le Droit, la Science ou encore la Nation qui a pris, certes via sa plume, la parole?

Enfin, débarrassée de l'exigence officielle de *devoir trancher* (puisque – encore – en réflexion), la démarche intraductive permet au discours d'*engager l'auteur dans des situations qui ne lui permettent pas de prendre position et qui multiplient les injonctions paradoxales*⁸⁹. En cherchant à faire le point sur des phénomènes souvent très complexes (les droits de la personne, le port du voile, l'exigence de neutralité de l'État face aux religions, etc.), l'auteur peut en effet convoquer des univers de référence très différents et

⁸⁹ Par exemple, d'un côté, défendre le statut des femmes musulmanes voilées comme des sujets à part entière, de l'autre, laisser entendre que ce statut ne peut être synonyme de liberté, d'égalité et de dignité si ces femmes musulmanes persistent, sans doute *malgré elles*, à afficher publiquement ce qu'elles croient être leur *liberté* d'expression religieuse.

participer, parfois malgré lui, « à la levée de certains obstacles à l'intercompréhension » (Basalamah, 2010a, 47). S'il peut parfois donner l'impression qu'il n'a pas lui-même pris conscience des injonctions paradoxales qui l'assaillent, il n'en indique pas moins au lecteur les types de piège à éviter et les pistes à explorer quand on veut cheminer vers l'Autre. Par ailleurs, qu'il soit engagé dans des positions non assumées ou impossibles, l'auteur peut toujours nous réserver des élans traductifs ou non traductifs au cœur même de sa démarche intraductive. Commentons maintenant rapidement les trois textes retenus pour illustrer cette posture : Ch. Pelchat, *Le port du voile, d'hier à aujourd'hui* (annexe 7); P. Bosset, *Égalité des sexes – La prudence s'impose* (annexe 8); G. Bouchard et al., *Relancer le débat sur l'interculturalisme* (annexe 9)⁹⁰.

Mentionnons simplement à cet égard :

- Que le premier texte *engage* C. Pelchat à tergiverser entre la valorisation de l'altérité et sa condamnation : sa valorisation, quand elle dit vouloir lutter contre le racisme culturel en s'attaquant aux discriminations multiples que vivent les femmes musulmanes voilées, notamment sur le marché du travail; sa condamnation, quand au nom d'une conception (très défavorable) de la religion (en général) et d'une conception (très fermée) de l'exigence de neutralité de l'État, Pelchat dit vouloir veiller à ce que ces mêmes femmes ne puissent plus travailler dans les institutions publiques si elles gardent leur voile.
- Que le deuxième texte *engage* P. Bosset à tergiverser⁹¹ entre d'une part, un non-engagement *au-delà des limites juridiques* sur le statut et la place qui doit revenir à cette altérité et, d'autre part, un engagement *quasi citoyen* à mettre en garde cette altérité (et ceux qui la défendent) sur ce qui pourrait juridiquement lui nuire. Un non-engagement autre que juridique quand par exemple, il examine *du seul*

⁹⁰ Pelchat, Christiane, « Le Conseil du statut de la femme : le port du voile d'hier à aujourd'hui, *Le Devoir*, 10 octobre 2007; Bosset, Pierre, « La prudence s'impose », *Le Devoir*, 10 octobre 2007; Bouchard, Gérard, Saint-Pierre, Céline, Nootens, Geneviève, Fournier, François, « Après la commission Bouchard-Taylor – Relancer le débat sur l'interculturalisme », *Le Devoir*, 2 mars 2011.

⁹¹ Certains verront peut-être dans le discours de Bosset une démarche d'abord *traductive*. Mais ne perdons pas de vue : 1) que Bosset utilise durant tout son texte le discours *supérieur* du droit pour justifier ses positions, techniques comme philosophiques, il en est donc aussi un peu prisonnier. Le non-juriste qui lit son texte et qui trouve le projet du CSF politiquement inacceptable ne va pas vouloir compter sur des astuces juridiques pour le dénoncer, 2) qu'une démarche intraductive n'exclut pas des élans traductifs.

point de vue du droit et du seul point de vue de sa faisabilité si le Québec peut interdire au personnel des institutions publiques le port de certains signes d'appartenance religieuse; un engagement quasi citoyen quand par exemple il laisse transparaître son inquiétude de voir l'obsession du CSF pour l'égalité hommes – femmes *saper les fondements de la laïcité ouverte*.

- Que le troisième texte *engage* le collectif Bouchard à tergiverser entre la valorisation de l'altérité et sa capacité à *nous* nuire : sa valorisation, quand il dit qu'il faut compter sur les immigrants pour assurer *notre* avenir, encore fragile, et qu'il faut jouer le jeu d'un « équilibre entre des impératifs culturels concurrents »; la capacité de ses immigrants à *nous* nuire quand il revient sur la fragilité de la *majorité francophone* nord-américaine pour exposer le danger de toute fragmentation culturelle (laissant entendre au passage une conception très statique et homogène de la culture de cette majorité).

2.4. Les logiques argumentatives au cœur des trois types de discours analysés

Recourir à la théorie de la traduction inter-référentielle ne nous dispense pas de donner un ancrage textuel à notre analyse par la mise en évidence de logiques argumentatives qui trahissent le discours et l'orientent dans un sens plutôt qu'un autre. L'analyse de discours (Brisset, 2009) met en effet à notre disposition un ensemble d'outils conceptuels pour aborder le processus de la traduction dans une perspective critique. Gardons cependant à l'esprit que les armes et les pièges de l'argumentation permettent rarement de distinguer *à eux seuls* à quel type de discours (traductif, non traductif, intraductif) nous sommes confrontée. Qu'un auteur cherche à dresser des obstacles à l'intercompréhension ou à les lever, il pourra en effet difficilement passer outre un recours à la focalisation⁹². Aucune posture n'est par ailleurs à l'abri d'un sophisme⁹³ ou d'une distorsion du réel. L'isotopie⁹⁴ n'a pas été fidélisée par la rhétorique réactionnaire. Etc.

⁹² Stratégie argumentative qui oriente le regard et l'opinion du lecteur (Brisset, 2009).

⁹³ Argumentation qui n'est pas valide soit parce que l'une des prémisses n'est pas acceptable soit parce qu'elle n'est pas suffisante pour conduire à la thèse soutenue. Par exemple, il n'y a aucune preuve que les

Il n'est par contre pas exclu que l'invitation traductive citoyenne à la dénonciation de toute stigmatisation de l'Autre, à l'autocritique, au repositionnement de soi vis-à-vis de l'Autre ainsi qu'au rapprochement mutuel (Basalamah, 2010a) favorise des logiques argumentatives et des modalisateurs qui soient de l'ordre de l'apport cognitif⁹⁵, de la nuance, ou encore de la prise de distance. De même, sachant que le non traductif fait état d'une incapacité à rendre compte des éléments constitutifs du cadre de référence de l'Autre (Basalamah, 2010a), il ne serait guère surprenant d'y retrouver des logiques argumentatives et des modalisateurs de l'ordre de la méconnaissance, de la caricature, de la nostalgie et de la peur. Enfin, baignant dans l'illusion de l'objectivité et de l'absence d'engagement, la posture intraductive (citoyenne ou non) aura sans nul doute un goût prononcé pour la stratégie argumentative de la dés-énonciation⁹⁶.

Quoi qu'il en soit, les théories du discours (Brisset, 2009) montrent que « le sens est le résultat combiné de plusieurs constructions qui sont respectivement produites : 1) par *l'auteur* (son intention de signifier), 2) par *le texte* (comme dispositif donnant des instructions de lecture) et 3) par *le lecteur* (qui interprète le texte avec ses propres connaissances, opinions, croyances, valeurs et motivations) ». Comme le rappelle Brisset (2009), ces trois constructions ne coïncident pas forcément. Nous avons ainsi indiqué plus haut qu'en tant que traductrice citoyenne qui assume sa présence, sa visibilité et son engagement dans l'acte même de traduire (Basalamah, 2009, 350 – 357), nous sommes bien consciente que notre *lecture* des neuf articles ne renvoie aucunement à *un simple compte rendu de simples comptes rendus* (comme si pour chaque texte, il existait, inscrit dans les étoiles, un sens que le traducteur n'aurait qu'à objectivement déchiffrer puis décrire). Reconnaisant en effet que le sens d'un texte n'est jamais limité à sa production

OGM sont néfastes pour la santé, *donc* elles sont bonnes pour la santé – Monsanto). Un autre exemple est celui du « faux dilemme » (Ou bien vous votez libéral, ou bien vous votez pour la séparation du Québec – Jean Charest). http://www.cvm.qc.ca/jlaberge/103/Notes_de_cours/SOPHISMES.pdf

⁹⁴ Stratégie argumentative qui inscrit dans une même unité de sens des éléments qui non seulement semblent étrangers les uns aux autres mais qui semblent aussi étrangers au thème supposé les fédérer (Brisset, 2009).

⁹⁵ Basalamah (2010a, 44-45) évoque par exemple le cas d'un article qui explique non seulement « comment on peut comprendre le sens et le rôle social du vêtement dans les sociétés musulmanes (...) mais aussi comment le voile peut constituer en lui-même un espace traductif dans la rencontre entre l'islam et les sociétés occidentales ».

⁹⁶ Processus d'objectivation qui vise à dégager le discours de toute contamination subjective de son auteur (Brisset, 2009).

en soi, à sa structure *en soi* ou à sa réception *en soi*, nous comprenons qu'un autre traducteur de ces discours n'en aurait pas eu la même interprétation. Sa traduction aurait pu certes être très proche mais aussi très différente. Ainsi, un texte patriotique québécois qui cherche à esquiver la délicate question de la multi-appartenance devrait par exemple alerter un traducteur citoyen mais il pourrait exalter un autre traducteur qui y verrait lui un discours abordant courageusement, explicitement et frontalement la délicate question de l'avenir identitaire et culturel de la société québécoise. En outre, la *production*, la *structure* et la *réception* d'un texte dépendent inévitablement aussi de « l'état du savoir sur le monde et de la manière déjà instituée, c'est-à-dire socialement (discursivement) codifiée, de représenter ce réel » (Brisset, 2009). Indépendamment de ses trois dimensions susmentionnées, un même texte sera ainsi lu très différemment selon que nos représentations du monde précèdent ou intègrent les révolutions galiléenne ou darwinienne. Il en sera de même pour un texte qui questionne l'identité et l'altérité. Un monde qui n'a pas connu le nazisme sera sans doute moins alerte que le nôtre...

Quoi qu'il en soit, quand nous analysons les neuf discours du journal *Le Devoir*, nous les analysons à la fois d'un point de vue inter-référentiel, intra-linguistique et intra-textuel. D'un point de vue inter-référentiel, puisqu'en tant que traductrice citoyenne, nous observons par exemple comment un article parle du rapport de soi à l'Autre. D'un point de vue intra-linguistique, puisque nous sommes restée dans la langue française. D'un point de vue intra-textuel, puisqu'en tant que traductrice citoyenne, nous recourons à l'analyse critique du discours pour observer les stratégies argumentatives qui y sont présentes (par exemple, des sophismes, la dés-énonciation, etc.).

Chapitre 4 : Analyse de neuf articles publiés dans Le Devoir

Neuf articles du *Devoir* seront successivement analysés. Les trois premiers adoptent une posture non traductive, les trois suivants une posture traductive, les trois derniers une posture intraductive. Après une brève présentation de l’auteur et, s’il y a lieu, une rapide mise en contexte des AR (ou des arrangements perçus comme tels) qui ont précédé le document analysé, nous reprendrons son contenu et montrerons, selon les cas, en quoi il est non traductif, traductif ou intraductif.

1. La posture non traductive

Seront ici analysés les articles non traductifs d’H. Lamoureux (annexe 1), de J. Godbout (annexe 2) et de M. Bock-Côté (annexe 3), tous écrits durant la *période d’ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels).

1.1. Henri Lamoureux, *Non au communautarisme*, 25 mars 2006

Dans sa carte blanche, cet écrivain et socio-éthicien prend la plume à l’aube de la période dite « d’ébullition des AR ». Rappelons que même si la période d’ébullition médiatique en est encore à ses débuts le 25 mars 2006, plusieurs événements concernant les « accommodements » des communautés musulmanes, juives hassidiques et sikhs ont déjà marqué l’actualité québécoise, y compris avant le 11 septembre 2001. Citons entre autres la modification par le gouvernement fédéral de son règlement sur l’uniforme des membres de la GRC de façon à permettre le port du turban par les officiers sikhs (15 mars 1990), le jugement rendu par la Cour suprême qui intime une commission scolaire de rembourser à trois professeurs juifs le jour de congé qu’ils avaient pris pour célébrer le Yom Kippour (23 juin 1994), l’avis rendu par la CDPDJ sur le port du foulard islamique

à l'école⁹⁷ (février 1995), la décision de la Cour supérieure d'accorder à des plaignants juifs orthodoxes le droit d'ériger un érouv sur le territoire de la ville d'Outremont (21 juin 2001), l'annonce radiophonique que l'hôtel de ville de Montréal a décidé de renommer le sapin de Noël « arbre de vie » pour ne pas heurter les communautés non chrétiennes (29 novembre 2002), ou encore la motion adoptée à l'unanimité par l'Assemblée nationale du Québec pour s'opposer à l'instauration de tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada (26 mai 2005)⁹⁸. Quant aux événements qui surviennent juste avant la publication de l'article d'Henri Lamoureux, mentionnons l'annonce, le 2 mars 2006, du jugement de la Cour suprême sur le port du kirpan⁹⁹ et l'avis, rendu public le 22 mars 2006, de la CDPDJ qui demande à l'École de technologie supérieure (ETS) d'accommoder les étudiants musulmans qui souhaitent faire leur prière¹⁰⁰.

⁹⁷ En septembre 1994, une élève québécoise convertie à l'islam est expulsée de son école, le motif invoqué étant que le port du foulard contrevient au code vestimentaire qui interdit tout couvre-chef. En février 1995, la CDPDJ rend un avis favorable au port du foulard dans les écoles publiques. En juin 2005, la CDPDJ ajoute que « les établissements privés confessionnels sont tenus d'accommoder les élèves d'autres religions (par exemple en acceptant le port du foulard), à moins de pouvoir démontrer que le statut confessionnel de ces établissements exige certaines exclusions ou préférences » (Bouchard, Taylor, 2008a, 49 et 51).

⁹⁸ Cette affaire concerne surtout l'Ontario mais sera très médiatisée au Québec : « en octobre 2003, en Ontario, l'avocat retraité Seyd Muntaz Ali fonde l'*Islamic Institute of Civil Justice* (IICJ), organisme ayant pour mission d'offrir des services d'arbitrage familial selon le droit musulman. À cette fin, l'IICJ comptait recruter, nommer et former des arbitres compétents en matière de droit musulman et de droit canadien. Le 25 juin 2004, le gouvernement ontarien confie à la députée néo-démocrate et ancienne procureure générale, Marion Boyd, le mandat d'étudier la question de l'arbitrage familial religieux. Le 20 décembre 2004, le rapport Boyd est rendu public. Il recommande de continuer à permettre l'arbitrage religieux en matière familiale et d'adopter une série de mesures visant à protéger les personnes vulnérables. Le 26 mai 2005, la motion de l'Assemblée nationale du Québec est votée. Le 12 septembre 2005, le premier ministre de l'Ontario annonce son intention de bannir tout arbitrage religieux exécutoire en matière familiale sans égard à la confession. Enfin, le 15 novembre 2005, le gouvernement ontarien dépose un projet de loi qui met en œuvre la décision du 12 septembre et permet de porter en appel les sentences arbitrales déjà rendues » (Bouchard, Taylor, 2008a, 51-52).

⁹⁹ L'affaire du kirpan débute en fait dès décembre 2001. Suite à un arrangement entre les parents d'un élève sikh orthodoxe et une commission scolaire, il est convenu que le jeune garçon puisse garder son kirpan s'il est scellé à l'intérieur de ses vêtements. Mais deux mois plus tard, le conseil d'établissement de l'école refuse d'entériner l'entente pour motif de sécurité. Le 19 mars 2002, la commission scolaire fait marche arrière et suit la décision du conseil tout en proposant à la famille de substituer le kirpan en métal par un kirpan symbolique. Le 25 mars 2002, le père de l'élève dépose une requête à la Cour supérieure, qui va invalider à son tour la décision de la commission et permettre à l'enfant de porter son kirpan. En 2004, la Cour d'appel renverse ce jugement et le 2 mars 2006, la Cour suprême renverse le jugement de la Cour d'appel pour accorder le droit de porter le kirpan à l'école sous certaines conditions (qui toutes touchent à rendre son port le plus sécuritaire possible) (Potvin, 2008, 117-118).

¹⁰⁰ La plainte déposée par le Centre de recherche-action sur les relations raciales (CRARR) – au nom des étudiants musulmans – date en fait de 2003. Dans son avis du 22 mars 2006, la CDPDJ n'exige pas un local exclusif et propose plutôt à l'ETS de prévoir un lieu multiconfessionnel. L'ETS ne se plie pas à l'avis tel

L'article de Lamoureux atteste clairement une démarche non traductive, opposée aux caractéristiques retenues dans notre cadre théorique pour documenter une traduction citoyenne (Basalamah, 2005 et 2010a).

❖ Le communautarisme ennemi du vivre ensemble et du bien commun

Non traductif, l'article de Lamoureux l'est notamment parce qu'il généralise, par ailleurs sans fondement scientifique, le communautarisme comme *le* mode d'organisation sociale *avéré* des « communautés particulières », notamment culturelles et religieuses. Le fait de mentionner les jugements récents sur le port du hijab (2005) et du kirpan (2006) ne laissent planer guère de doute sur le fait qu'il fait entre autres allusion aux communautés musulmanes et sikhes. Plusieurs passages de l'article de Lamoureux dénoncent une organisation sociale propre à des groupes particuliers. Parmi ces groupes, certains semblent définis comme non québécois d'origine¹⁰¹. Cette organisation sociale, le communautarisme, présenterait plusieurs caractéristiques à même de mettre le Québec, déjà vulnérable, en péril. D'abord, l'éparpillement des cultures (les « droits des homosexuels », les droits des musulmans, etc.) rendrait impossible le maintien d'une culture commune. Le prétendu « communautarisme » dont Lamoureux dit s'inquiéter paraît donc proche du multiculturalisme postmoderne évoqué par Nouss¹⁰² plus haut. Or, si on se fie aux demandes réelles d'AR de type religieux et culturel, le Québec en est très éloigné. Lamoureux pointe également la capacité de ce supposé communautarisme à faire passer « le peuple québécois » pour le bourreau de ces communautés alors qu'il est leur victime, mais surtout à faire perdre de vue « le bien commun » au nom du « besoin particulier ». Lamoureux présuppose donc d'emblée qu'un besoin particulier (par exemple, voir sa foi respectée) *s'oppose de facto* à l'intérêt général et, plus encore, *qu'il lui nuit*. Si « les États peuvent être non enclins à accepter l'autogouvernement d'une

quel mais fournit désormais aux étudiants musulmans l'horaire des salles de classe libres en leur permettant d'y prier. Les étudiants saluent la démarche et la CDPDJ, satisfaite, referme le dossier (Potvin, 2008, 137).

¹⁰¹ Même si Lamoureux ne qualifie pas explicitement ces groupes particuliers de *non-Québécois d'origine*, son questionnement sur « les accusations de racisme, d'intolérance ou de xénophobie » à leur endroit ne laisse planer aucun doute sur le fait que ces groupes ne sont pas des « Québécois de souche ».

¹⁰² Voir <http://www.rta.be/intermag/index.php/entretien-filme-dalexis-nouss>

minorité quand ils craignent que cela conduise à des îles de tyrannie locale dans un État démocratique plus large » (Kymlicka, 2010, 45)¹⁰³, Lamoureux reprend plutôt ici un autre refrain connu, celui du groupe dominant qui craint que *donner plus de droits aux minorités revient nécessairement à en retirer à la majorité*. Or, il faut se garder de tomber dans des schémas simplistes de type « hydraulique ». L'extension d'un champ juridique (les droits d'une minorité culturelle) va inévitablement jouer sur son environnement (produire de nouvelles configurations, de nouvelles incertitudes) mais ne va jamais simplement se limiter à la réduction d'un autre champ juridique (les droits de la majorité). Enfin, Lamoureux semble comparer l'ensemble des demandes du « communautarisme » à des caprices. Accommoder un musulman, un juif ou un sikh reviendrait en quelque sorte à céder devant un enfant qui demande des bonbons. Pour Bouchard et Taylor (2008b), « ne pas établir de distinction entre les caprices et les convictions profondes (qu'elles soient de nature religieuse ou séculière) équivaldrait surtout à renoncer à l'un des acquis les plus précieux de notre civilisation; ce serait aussi minimiser le fait que certains 'choix religieux' sont vécus dans la réalité comme non facultatifs ».

❖ Arrêtons de nous ouvrir, il est temps qu'ils prennent le relais...

Non traductif, l'article de Lamoureux l'est aussi quand il occulte la violence culturelle faite à l'Autre en s'en appropriant les stigmates. L'auteur affirme en effet que conscientes que le « peuple québécois » a beaucoup souffert des « formes d'aliénation propres aux sociétés colonisées », les « communautés culturelles » joueraient la carte du colonisé pour rallier le Québec à leur cause; une cause tournée vers leurs *seuls* intérêts. Or, pour Lamoureux, le « peuple québécois », d'abord « exploité » et maintenant « généreux », aurait toujours donné mais n'aurait jamais reçu. Passant notamment sous silence les conditions exigeantes de « l'immigration choisie » québécoise, l'auteur évoque un Québec qui ne veut plus et ne va plus être avalé. Une « réciprocité » attendue serait alors

¹⁰³ Une crainte loin d'être historiquement fondée dans les démocraties occidentales, même si elles continuent à la formuler à l'égard des communautés (arabo)musulmanes (Kymlicka, 2010, 45).

un juste dû, une responsabilité que l'Autre doit désormais prendre *aussi*. Elle revient surtout à dire que les faux-pas de l'Autre (jouer sur *nos* faiblesses, mépriser *nos* valeurs) justifient que le « peuple québécois » se dédouane et exige désormais une « réciprocité » qui n'engage que l'Autre.

❖ Valeurs universelles vs. Différences culturelles

Non traductif, l'article de Lamoureux l'est encore quand il s'appuie sur une représentation fermée et hostile des communautés pour pouvoir y opposer un « peuple québécois » qui, lui, cumulerait toutes les qualités : générosité (qui peut mener à une perte d'identité), patience (qui frise l'inconscience), sens des responsabilités (au risque d'être honteusement traité de raciste quand il ose mettre des limites), mais surtout universalité. Derrière le souci d'un vivre ensemble qui se constituerait *au-delà de nos différences*, l'auteur indique en effet 1) que les différences du « peuple québécois » avec d'autres groupes particuliers ne sont pas des différences mais bien des normes culturelles non négociables, par ailleurs synonymes de valeurs universelles puisqu'elles reflètent modestement (!) le « bien commun » de l'humanité dans son ensemble, 2) que les différences des groupes particuliers sont des différences qui non seulement ne peuvent être intégrées aux normes culturelles non négociables mais qui surtout viennent les entraver, fragilisant du même coup « le vivre [tous] ensemble ». En somme, Lamoureux donne à voir la culture de l'Autre comme locale et négligeable, et « la nôtre » comme universelle et donc fondamentale. Le communautarisme est en outre présenté par l'auteur comme une volonté de ces groupes particuliers d'opposer « leurs » différences (qu'ils voudraient voir intégralement reconnues) à « nos » valeurs universelles (qu'ils voudraient voir intégralement disparaître).

- ❖ Comment peut-on vouloir à la fois se distinguer et se rapprocher de nous? Faut choisir!

Non traductif, l'article de Lamoureux l'est aussi quand il refuse de concevoir qu'on puisse vouloir à la fois se distinguer et se rapprocher de nous. Négligeant le fait que la majorité des membres des ces groupes ne font aucune demande d'accommodement et que dans les cas où ils la font, ils sont restreints par les limites du cadre juridique qui définit ce qu'est un AR (Potvin, 2008 ; Bouchard, Taylor, 2008a), l'auteur perd de vue deux éléments-clés pour toute démarche traductive citoyenne : 1) faire partie d'un groupe particulier ne signifie pas s'y reconnaître, s'y reconnaître ne signifie pas nécessairement demander des AR en ce sens et, enfin, s'y reconnaître n'exclut pas un désir de *multi-appartenance* (vouloir se distinguer de l'Autre et vouloir s'en rapprocher ne sont pas nécessairement antinomiques, mutuellement exclusifs) ; 2) les AR ne constituent pas un levier pour que des groupes particuliers aient des privilèges par rapport à la majorité, ils sont simplement la conséquence logique à une réalité juridique particulièrement manifeste dans une société hyper-hétérogène : toute société tendant à légiférer pour la majorité, une loi peut, si elle s'applique de la même façon à tout individu, en discriminer certains. À la différence de Lamoureux, une démarche traductive doit partir du principe que les individus de « communautés particulières » peuvent chercher à se rapprocher de la majorité tout en espérant voir leur droit à la différence respectés. Elle ne doit donc jamais voir ces deux postures comme d'emblée *mutuellement exclusives*.

- ❖ Prendre ses responsabilités mais sans en avoir la permission

Au dossier non traductif de Lamoureux, on retrouve également l'idée ne pas donner la parole à l'Autre (voire la lui interdire) tout en lui reprochant de ne pas la prendre. L'auteur mentionne ainsi le fait que le communautarisme crée une grande asymétrie entre « le peuple québécois » et les « communautés particulières », notamment en termes de responsabilités. Alors que le premier aurait à cœur de nourrir des aspirations collectives, les seconds ne seraient portés que sur leurs « besoins et intérêts propres ». Revenant sur

les raisons communes qui justifieraient d'aller *au-delà de nos différences* et au fond au-delà de l'égoïsme/intégrisme des communautés particulières, l'auteur en appelle alors à la clairvoyance d'une sommité québécoise, le sociologue Fernand Dumont. Sans doute l'auteur a-t-il remarqué (s'il l'a lu¹⁰⁴) que dans l'ouvrage *Raisons communes* (1995), Dumont « fait très peu référence aux Québécois qui ne s'identifient pas à une origine canadienne-française, canadienne-anglaise ou autochtone » (Armony, 2001, 405). En ce sens, on pourrait pointer un paradoxe qui émane de l'article de Lamoureux (et de son commentaire sur l'ouvrage de Dumont) : convier les néo-québécois à prendre leurs responsabilités mais les exclure d'emblée de la table des discussions. Il est pourtant possible, selon Armony, d'entreprendre une démarche traductive citoyenne à partir des propos tenus dans ce livre et à ce sujet par Dumont lui-même. Si Dumont reste silencieux sur la participation des néo-Québécois à l'identité de la société québécoise (Armony, 2001, 405):

Il faut être juste [et se rappeler que] Dumont s'intéresse surtout ici au « sort de la nation française en Amérique » [et que] l'arrivée de ces néo-québécois est relativement récente. Dans le post-scriptum du livre, Dumont reconnaît avoir surtout insisté sur la « référence nationale » et « l'appartenance politique », tout en soulignant que cela ne veut pas dire qu'elles soient les « seuls héritages dont nous devons nous préoccuper » (p. 258) [...] Quand il réfère de manière explicite aux immigrants, Dumont leur attribue d'ailleurs une importance particulière en ce qui concerne la possibilité de penser la société québécoise : « lorsqu'ils sont amenés à faire face non seulement à notre langue, mais à nos manières de vivre, ils nous révèlent à nous-mêmes. On parle souvent d'accueil aux immigrants avec les accents pieux qui conviennent ; il serait utile d'aller plus loin, de nous regarder dans le miroir qu'ils nous tendent. Cela contribue à l'interprétation de ce que nous sommes » (p. 23).

Nulle trace d'un tel miroir, bien sûr dans les propos de Lamoureux. Ceci dit, les raisons communes que reprend l'auteur à Dumont constituent bel et bien un obstacle de taille à toute démarche traductive citoyenne.

¹⁰⁴ Ce que nous n'avons pas fait parce que 1) cela dépassait le propos de la thèse et 2) Lamoureux n'en dit finalement rien. Pour l'instrumentalisation que Lamoureux fait de Dumont, nous avons par contre parcouru une recension très instructive de Victor Armony sur le *Raisons communes* du célèbre sociologue.

❖ La Cause noble des vraies victimes vs. Les causes futiles de victimes collatérales

Toujours au dossier non traductif de Lamoureux, on peut citer la distinction implicite qu'il opère entre la Cause noble des vraies victimes (l'héritage canadien-français du peuple québécois) et les causes futiles de victimes collatérales (les accommodements demandés par les communautés particulières). La critique qui peut être faite à l'auteur de qualifier les valeurs culturelles québécoises de non négociables au motif qu'elles auraient valeur universelle ne peut passer sous silence une autre justification, sans doute encore plus significative, de leur caractère non négociable : la survie culturelle du Québec, noyé dans un continent anglophone. L'enjeu ne se limite donc pas à une division Occident – non-Occident (Asad, in Razack, 2007, 145), il touche aussi au sort de la nation française en Amérique. Sur ce plan, il est difficile de ne pas voir de points communs entre Dumont et Lamoureux quant aux marges de manœuvre à la fois restreintes et très larges dont disposent les néo-québécois... canadiens : restreintes, parce qu'on ne veut pas voir les « communautés particulières » fragiliser un peu plus encore une culture déjà vulnérable ; très larges, parce que ces communautés particulières ont la possibilité, en résidant au Canada, de renoncer à une des cultures d'accueil au profit de l'autre. Dans un cas comme dans l'autre, et Dumont l'a bien compris, « l'immigrant reste coincé dans une extériorité au projet national québécois qui ne se résout qu'à travers son adhésion ou son refus définitif » (Armony, 2001, 405).

Dans sa présentation du communautarisme (qu'il décrit comme « victimaire » et « infantilisant »), Lamoureux ne se limite pas à ne pas bâtir de ponts entre soi et l'Autre, il cherche clairement aussi à discréditer la requête supposée des « communautés particulières » tout en légitimant la résistance et les attentes du « peuple québécois ». Alors qu'elles présentent une cause indéfendable (puisque en opposition avec le « bien commun »), ces communautés osent qualifier la résistance culturelle du peuple québécois d'oppression raciste. L'attention du lecteur est donc très vite détournée de la légitimité juridique des AR (et de la traduction citoyenne qu'elle permet) pour être mise sur l'agression (finalement essentiellement anglophone) dont seraient victimes, à un degré bien supérieur que les « communautés particulières », les nobles défenseurs de l'héritage

canadien-français. Quant aux attentes de ces communautés, pour rappel pas si nombreuses et pas si envahissantes que ne semble l'annoncer Lamoureux, elles sont bientôt réduites à des caprices d'enfants gâtés et nombrilistes. L'asymétrie posée entre les responsabilités prises par les uns et les autres est donc d'emblée surdéterminée par une division entre vraies et fausses victimes, entre causes nobles et causes futiles.

- ❖ Le citoyen modèle est celui qui renonce à sa communauté (a fortiori quand elle est « particulière »)

Non traductif, l'article de Lamoureux exige du citoyen modèle qu'il renonce à ses attaches communautaires (surtout s'il est membre d'une communauté particulière : le musulman modéré sera par exemple celui qui renonce à sa religion). L'auteur distingue ainsi clairement les inscriptions sociales légitimes de celles qui ne le sont pas. Alors que le lien de l'individu à la société québécoise ne peut que conduire au bien commun, le lien de l'individu à sa communauté culturelle ou religieuse ne peut au contraire que nuire à ce bien commun. La dé-légitimation du rapport de l'individu à sa communauté culturelle ou religieuse en même temps que la valorisation de sa relation à l'État de droit est un couplage fréquent pour établir une division entre civilisation moderne et tribalisme pré-moderne (Asad, in Razack, 2007, 148). Dans un tel contexte, le citoyen-modèle est celui qui renonce à sa communauté¹⁰⁵, celui qui s'en protège après avoir perçu à quel point elle le conditionnait ou en tout cas, elle le guidait vers de mauvais choix pour le bien commun (et donc pour lui). Quand ces individus agissent pour le bien de leur communauté (un exemple qui revient souvent est celui des mariages arrangés), c'est nécessairement contre leur volonté propre et donc contre le projet émancipateur moderne qui veut que l'individu puisse s'affranchir de toute inscription sociale pour poser les choix qui sont vraiment les siens (Bredal, in Razack, 2007, 138). Radicalement opposé à une démarche traductive citoyenne, l'argument de Lamoureux est évidemment aussi simpliste que dangereux.

¹⁰⁵ Dans la même veine, et dans un autre article du *Devoir* paru un peu plus tard (« Les minorités silencieuses, 25 novembre 2006), Denise Bombardier laissera entendre que le musulman *modéré*, c'est celui qui abandonne sa religion (Basalamah, 2010a, 45, nos italiques).

L'argument est simpliste parce qu'il néglige la complexité de ce qu'est le rapport d'un individu à ses diverses inscriptions sociales (on ne change pas de culture comme on change de chemise), parce qu'il laisse entendre que poser un choix est un acte qui peut se faire en dehors de toute inscription sociale (une autonomie décisionnelle totale est évidemment impossible, même s'il faut se garder d'y voir là un quelconque déterminisme), parce qu'il ne laisse aucune place à la résistance de l'individu dans sa communauté (la seule résistance possible étant d'en sortir), ou encore parce qu'il établit des raccourcis purement idéologiques entre mauvais choix individuel et idéal communautaire (une néo-Québécoise musulmane pourrait trouver important pour elle et peut-être sa famille de marier un musulman mais rester intransigeante sur le choix de son futur époux) ainsi qu'entre bon choix individuel et idéal sociétal (un Québécois « de souche » pourrait trouver dommage que nos sociétés individualistes accordent de moins en moins d'importance aux valeurs familiales).

Mais l'argument de Lamoureux est aussi dangereux : 1) parce qu'en distinguant ainsi les bons citoyens des mauvais, il légitime une société qui stigmatise les néo-Québécois qui restent attachés à leur histoire communautaire et à leurs valeurs culturelles, les néo-Québécois qui tentent de tisser des liens entre leurs appartenances multiples¹⁰⁶ ; 2) parce qu'il accule parfois ces « groupes particuliers » à rentrer dans les stéréotypes communautaristes auxquels le non-dialogue les prédispose, ces communautés devant davantage compter sur elles-mêmes que sur leur environnement pour mettre en place des stratégies de survie (Razack, 2007, 141) ; 3) parce qu'il laisse entendre que le néo-Québécois n'est « des nôtres » qu'à condition que ce dernier renonce à sa propre histoire, qu'il apprenne le mythe de l'Occident civilisé et, par la force des choses, qu'il omette les pages sombres (colonialisme, guerres, esclavage) d'une aventure humaine occidentale à laquelle le Québec a lui aussi inévitablement participé.

¹⁰⁶ Associées à leur communauté, des néo-Québécoises musulmanes seraient vues de facto soit comme leurs victimes, soit comme leurs porte-parole. Elles pourraient alors ne pas être écoutées aussitôt qu'elles défendent le port du voile ou le services d'arbitrage familial selon le droit musulman, ne pas être secourues si elles restent dans leur communauté alors que des violences sont commises sur elles (dans une situation similaire, éloignerait-on Nathalie Tremblay de la communauté québécoise « de souche »?), etc.

❖ Se voir dans le miroir n'est pas s'y regarder...

En évitant de cheminer vers l'Autre, le « peuple québécois » de Lamoureux se garde bien d'écouter Fernand Dumont : il ne « se regarde pas dans le miroir » ... sinon pour dire qu'il a souffert et que c'est assez, qu'il a trop donné et pas assez exigé, qu'il a trop pris sur lui et pas assez mis l'Autre devant ses responsabilités, qu'il a perdu sa fierté et qu'il doit maintenant la retrouver, etc. Renoncer à cheminer vers l'Autre devient facile quand il s'apparente à un excès de gentillesse et de tolérance, à du politiquement correct qui s'est perdu en cours de route, à une culpabilité encore mal assumée des divers torts culturels causés par l'ethnocentrisme occidental (alors même, rappelons-le, que le Québec est une victime de la colonisation et non un des acteurs de l'ethnocentrisme occidental). En associant habilement le Québec aux victimes de la colonisation et de l'ethnocentrisme occidentaux, Lamoureux ne se contente pas de rendre invisible les dégâts coloniaux et ethnocentristes causés par l'Occident (y compris par le Québec et le Canada) aux néo-Québécois, il dépossède ces derniers d'une partie de leur héritage et de leurs luttes historiques au profit d'un statut social *égalitaire* (un sujet de droit parmi tant d'autres) qui peut leur paraître enviable mais qui va en fait clairement les défavoriser (Razack, 2007, 166). Les néo-Québécois seront en effet contraints de renoncer à leur culture pour répondre aux critères du sujet consommateur loyal au seul État de droit (Asad, in Razack, 2007, 148). Confrontés à du racisme culturel, ils ne pourront plus, en tant que sujets autonomes déconnectés de leur communauté, dénoncer un phénomène qui apparaît impensable voire anachronique depuis l'instauration des chartes québécoise et canadienne. Bref, si des violences *culturelles* (excision, mariage forcé, port du voile imposé, etc.) pourront encore être médiatisés et politisés au motif qu'elles salissent des cultures dont le « peuple québécois » de Lamoureux ne veut pas, ce ne sera pas le cas des violences *contre ces cultures* (non-prise en compte de la migration forcée dans un processus de mondialisation profondément inégalitaire, discrimination à l'école et sur le marché de l'emploi, etc.) que ce même discours non traductif gagnera à occulter (Razack, 2007, 144).

Pour cadrer la façon de penser du lecteur, Lamoureux procède par simplification et distorsion du réel (en « omettant » notamment de signaler la rareté des demandes d'accommodements religieux et culturels). L'altérité ne présente objectivement que des défauts, la validation de ceux-ci passant en fait par divers sophismes¹⁰⁷ dont les fameux faux-dilemmes¹⁰⁸. Parmi les modalisateurs retenus par Lamoureux pour étayer son argumentation, citons l'ironie (c'est à nous de faire valider notre appartenance à la communauté des nations civilisées), l'inquiétude (où va-t-on avec ce jugement curieux et cette décision gélatineuse?), l'avertissement (on pourrait y perdre le respect de notre intégrité), l'irritation (l'autre se fait passer pour nous : il serait la victime) et l'urgence (on sent, avec Lamoureux, que si on n'agit pas maintenant, il sera trop tard). C'est enfin avec émotion (on a été piégé par des maîtres-chanteurs qui osent jouer sur nos faiblesses et qui piétinent notre générosité) que s'impose sans surprise un langage du non-choix (les accommoder, ce serait renoncer au bien commun, accepter d'être victime, se montrer faible, etc.) qui fige les différences (ce qu'eux veulent, c'est ne rien nous donner en retour, c'est être différents de nous).

1.2. Jacques Godbout, *Continuons le débat, il ne fait que commencer*, 23 septembre 2006

À la différence du texte de Lamoureux, nous sommes cette fois en plein milieu de la *période d'ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels). À toutes les affaires déjà mentionnées plus haut s'en ajoutent donc quelques autres (Bouchard, Taylor, 2008a, 54) : la décision¹⁰⁹ d'une école secondaire d'obstruer les fenêtres d'une piscine pour permettre à des jeunes filles de confession musulmane de passer leur examen de natation (10 mai 2006), la décision du Centre hospitalier de l'Université de Montréal de faire signer aux femmes enceintes qui se présenteraient à ses établissements une déclaration stipulant que le Centre ne pouvait

¹⁰⁷ Comme l'Autre souhaite être accommodé, il se replie sur soi. Comme nous sommes fragiles, l'Autre nous fait chanter.

¹⁰⁸ Soit on l'accommode, soit on perd notre intégrité.

¹⁰⁹ Parler de décision ne signifie pas nécessairement une décision juridique pas plus qu'une décision contrainte et forcée. C'est aussi l'occasion ici de rappeler que nous n'évoquons pas nécessairement des AR mais bien des décisions perçues, à tort ou à raison, comme des AR.

garantir qu'elles seraient traitées par un médecin du sexe féminin (juillet 2006), ou encore la décision du Tribunal des droits de la personne d'ordonner à la ville de Laval de cesser la pratique de la récitation de la prière lors des assemblées publiques du conseil municipal (22 septembre 2006).

Fin connaisseur de la Révolution tranquille, Jacques Godbout a participé à la fondation, en 1962, du *Mouvement laïque de langue française* ainsi qu'à celle, en 1968, du *Mouvement Souveraineté-Association* (qui devait ultérieurement donner naissance au Parti québécois). Journaliste, romancier et réalisateur, il accorde une entrevue publiée dans l'Actualité du 1^{er} septembre 2006 qui suscitera beaucoup de réactions, de son propre aveu, « viscérales ». Il faut dire que la mise en page des titres du magazine insistait sur une hypothétique disparition de la culture nationale québécoise en 2076. Godbout décide alors d'écrire une carte blanche dans laquelle il s'épanche davantage sur le sujet.

- ❖ Que restera-t-il du Québec si les Québécois [qu'on dit] « de souche » deviennent minoritaires?

Non traductif, l'article de Godbout l'est d'abord quand il part du principe que le Québec, dont le poids relatif dans la Confédération ne cesse de baisser, a tout à perdre du déclin démographique des Québécois « qu'on dit de souche ». Laissant ensuite très vite disparaître, tout au long de son texte, une distinction sans équivoque entre ces Québécois « de souche » et les autres, il voit se dessiner, entre le déclin inexorable des premiers (qui auraient dû davantage se préoccuper de faire des enfants) et la poussée irrésistible des seconds (qui, chaque année, viendraient « dans une proportion équivalente à la population de Rimouski »), la chronique d'une mort annoncée, celle de la culture nationale québécoise.

- ❖ Notre fragilité culturelle exige le dialogue de l'Autre avec *nous* (et non l'inverse) et *nous* met devant une alternative : la résistance ou la régression

Non traductif, l'article de Godbout l'est également quand il estime que la fragilité de la culture franco-qubécoise rend difficile *notre* ouverture à l'Autre tout en exigeant qu'il s'accommode de *nous* (le « débat d'idées » dont il déplore l'absence revient à faire prendre conscience à l'Autre que *notre* situation est critique et que ses préoccupations à lui sont futiles). Mais l'article est aussi non traductif quand il avance que *notre* ouverture à l'Autre ne sera pas seulement un *obstacle* à la survie de *notre* « héritage canadien-français », elle sera aussi synonyme d'une *régression* de *notre* civilisation.

Dénonçant l'échec du multiculturalisme canadien (sa « rectitude perverse » et sa « juridite aiguë »), Godbout y voit l'origine du communautarisme. Fossoyeur d'une culture laïque *encore fragile*, le multiculturalisme aurait sacrifié « le bien commun » au bénéfice des « particularismes religieux ou ethniques ». Un sacrifice d'autant plus tragique que pour Godbout, le *bien commun*, c'est la résistance culturelle franco-qubécoise. Délégitimée au nom d'une cause aussi noble que non négociable (sauver la nation québécoise), la démarche traductive citoyenne est donc là encore d'emblée disqualifiée, même si une porte reste insidieusement entrouverte. Plutôt qu'évoquer un dialogue des « Québécois 'de souche' » avec les « immigrés » (rappelons-nous le commentaire de F. Dumont), Godbout dit en effet attendre de l'Autre un dialogue avec *nous*. Revenant sur l'échec du multiculturalisme, il lui impute – ainsi qu'aux « immigrés » – d'avoir renoncé au « débat d'idées » et ce, au profit d'une démarche gangrénée par « trop de tabous, trop de rectitude politique, trop de consensus mou dans les médias, trop de naïveté ». Il attend donc maintenant des « immigrés » qu'ils se rallient à la cause de la nation québécoise. À l'Autre, il ne propose pas un dialogue mais bien un « monologue dialogué » (Djaout in AMQ, 2007, 3). Il attend en effet plutôt de lui qu'il se conforme aux « valeurs franco-qubécoises », qu'en somme, il s'estime déjà heureux de bénéficier de l'hospitalité de celui qui, parce qu'il est *chez lui*, décide des règles de la *visite* (Razack, 2007, 122).

Comme Lamoureux, Godbout présente un peuple québécois ouvert et des immigrés fermés. Il appelle aussi le lecteur « à ne pas confondre racisme et résistance culturelle » et

souligne que « l'ouverture à l'autre demande aussi d'affirmer ses propres valeurs » (Godbout ne fait allusion ici qu'aux valeurs des « Québécois 'de souche' » et non aux valeurs des « immigrés »). Il insiste sur le fait qu'il faut éduquer l'immigré à la culture québécoise (lui donner accès « aux librairies, aux théâtres, aux musées et aux bibliothèques publiques ») et notamment l'aider à sortir du « Moyen Âge » dans lequel l'islam l'a englué. Bref, il ne faut pas tomber selon lui dans le piège « de transformer des pratiques culturelles en valeurs culturelles » (Godbout ne réfère ici qu'aux pratiques des « immigrés » et non aux pratiques des « Québécois 'de souche' »). Comme il faut garder à l'esprit que « débattre en civilisé, ce n'est pas insulter l'autre mais réfléchir avec lui » (pour Godbout, celui qui est insulté alors qu'il ne demande qu'à réfléchir, c'est seulement le « Québécois 'de souche' »). On retrouve donc là encore une réciprocité qui n'engage que l'Autre; un Autre dont la rencontre, même dans *nos* termes, semble condamner à la *régression*.

- ❖ Ni continuité ni transmission possibles si l'homogène rencontre le différent, si le passé d'ici rencontre le passé ou le présent d'ailleurs

Non traductif, l'article de Godbout l'est aussi parce que même si l'Autre se montre docile, l'auteur ne peut toujours pas se résoudre à voir dans un « immigré » ou même un « enfant d'immigré » [né ici] un citoyen québécois voire un citoyen néo-québécois (ni continuité ni transmission possibles si l'homogène rencontre le différent, si le passé d'ici doit frayer avec le passé et le présent d'ailleurs). Parmi les réponses au *Devoir* qui souligneront la démarche non traductive de l'auteur, retenons celle qui attirera notre attention plus loin. Yara el-Ghadban est d'*origine* palestinienne. Doctorante en anthropologie en 2006, elle est arrivée au Québec en 1989. Dans sa carte blanche (annexe 4), elle aura ces mots poignants : « dans le Québec que vous décrivez, M. Godbout, on dirait que je n'existe pas, pas plus que la majorité des néo-Québécois ». J. Godbout a en effet beau parler de « métissage » (entre « Québécois 'de souche' » et « peuples autochtones ») et de « l'immigration comme d'une aventure qui se joue à deux », son article est peu équivoque quant à la priorité qu'il donne à l'histoire et au passé pour définir le citoyen d'aujourd'hui et de demain. Le métissage dont il parle n'a donc que peu

à voir avec la démarche traductive citoyenne de Nouss, à savoir « que l'origine ne légitime rien et que le devenir n'est pas une évolution par descendance ou filiation » (Bensaid, in Nouss, 2005, 127). Si Godbout insiste sur l'importance d'inscrire l'histoire du Québec dans une certaine continuité, il lui paraît difficile de concevoir non seulement que cette continuité puisse être assurée par des néo-Québécois (à l'exception bien sûr de « ceux qui voudront bien *nous* accompagner ») mais aussi que cette continuité puisse survivre si elle cohabite avec d'autres manières d'être ensemble. Un métissage dans lequel « les composantes créent un nouvel être-ensemble, sans perdre leur identité et leur histoire » (Nouss, 2005, 10) ne lui parle assurément pas. Il conclut d'ailleurs son article en demandant au lecteur si on peut lui reprocher de juste souhaiter que « l'histoire du Québec s'inscrive dans une certaine continuité ». On notera également la distinction non traductive qu'il opère entre des « Québécois 'de souche' » qui seraient bien au fait de la « culture franco-québécoise » et des néo-Québécois qu'il faut davantage éduquer à notre culture, soit deux blocs homogènes pour le moins questionnables¹¹⁰.

❖ Le destin de notre héritage franco-canadien mis en péril par l'Autre

Non traductif, l'article de Godbout l'est enfin quand il finit par imputer aux « immigrés » et à leurs enfants la fragilité passée et présente de la culture franco-québécoise (être *contre* les « immigrés », c'est être *pour* notre « héritage canadien-français »). La crainte de l'auteur de voir disparaître « la culture franco-québécoise » est sans aucun doute liée à la fragilité de celle-ci, notamment sur le plan démographique. Un raccourci périlleux est alors opéré entre ce qu'il entrevoit comme une des causes initiales de cette fragilité (« les enfants que *nous* n'avons pas eu ») et les causes présentes et futures de cette fragilité (une

¹¹⁰ Une homogénéité discutable qui, deux mois plus tard (le 22 novembre 2006), n'échappera d'ailleurs pas à la professeure Marie McAndrew, titulaire de la Chaire en relations ethniques à l'Université de Montréal. McAndrew a rédigé une lettre ouverte, signée par plus de 200 professeurs, chercheurs, cadres universitaires et avocats, qui a été adressée à l'Assemblée Nationale et qui demandait le déclenchement d'un débat national inclusif sur l'accommodement raisonnable. À propos de la distinction entre « Québécois 'de souche' » comme défenseurs unanimes des valeurs démocratiques et « étrangers venus d'ailleurs » les menaçant systématiquement », elle avertira « que c'est passer bien vite sur les différences existant à l'intérieur de ces deux groupes, tant en ce qui concerne les attitudes que le bilan en matière des droits de la personne. Le projet collectif d'un Québec égalitaire est encore largement à construire : il n'est donc l'apanage d'aucune de ses composantes ». URL : http://www.maghreb-canada.ca/journal/2006/n42_6.pdf

immigration qui *nous* piétine, *nous* mine de l'intérieur et *nous* ramène au « Moyen Âge »). Quitte à se tromper de cible, autant ne pas la rater. D'abord sommé de s'accommoder à *nous*, « l'immigré » est maintenant tenu responsable de ce qui *nous* arrive, peu importe qu'il soit docile, ou plus précisément qu'il feinte la docilité. Pour montrer à quel point « la culture des immigrants » peut signer la fin de « la culture franco-qubécoise », Godbout mobilise tour à tour la rhétorique nostalgique de la perte (nous avons une belle culture, rien dont nous ne pouvons pas être fiers et pourtant, nous risquons de bientôt tout perdre), la rhétorique objective de la science (les chiffres sont là, les Québécois de source seront bientôt minoritaires) ou encore la rhétorique paranoïde de la conspiration (les néo-Québécois cherchent à nous voler notre histoire)¹¹¹.

Si l'objectif premier de Godbout vise à organiser la résistance d'une culture fragile, il aurait pu faire de l'Autre un allié (ce que lui rappellera d'ailleurs Yara el-Ghadban) mais l'auteur a plutôt conditionné la survie « franco-qubécoise » au rejet des « pratiques culturelles » de l'Autre, synonymes à la fois de régression pour *notre* culture et de guerre contre elle. S'exprimer « sans tabous » reviendrait alors pour lui à reconnaître la naïveté à ne pas établir de division nette et de hiérarchie claire entre les cultures quand certaines d'entre elles symbolisent la violence commise sur les femmes et annoncent ainsi le choc des civilisations tant redouté.

Pour convaincre le lecteur que la distinction sans doute déjà inéluctable et absolue entre les Québécois de souche et les autres compromet la survie de la culture nationale québécoise, Godbout reconstruit de la cohérence là où elle n'apparaît pas de prime abord. Initialement fédérés par l'avenir du Québec au Canada, les éléments qu'il retient renvoient finalement moins à la disparition du Québec qu'à l'essoufflement d'une nation « homogène » : le déclin démographique des Canadiens français, la « surpopulation » immigrée dans les écoles québécoises, la nostalgie des réalisations historiques de la culture franco-qubécoise, les baronnies moyenâgeuses musulmanes, la « juridite aiguë » de nos tribunaux ou encore la faiblesse des conditions d'obtention pour la citoyenneté.

¹¹¹ Diverses rhétoriques peuvent être bien sûr mobilisées par des individus ou groupes qui revendiquent la qualité (des valeurs) d'une communauté ethnoculturelle en même temps que la disgrâce (des valeurs) de l'autre. Voir à ce sujet Ibarra, Kitsuse, 1993, surtout pp. 34 – 41.

D'emblée déséquilibrée, l'argumentation est truffée de sophismes¹¹², entre autres de faux-dilemmes¹¹³. Parmi les modalisateurs retenus par Godbout pour étayer son argumentation, citons l'excès/absence de nuance (Moyen Âge, burqa), l'inquiétude urgente (incursion dans le futur, 2076, pour fixer la date de l'Apocalypse), la culpabilisation (donner naissance est un choix personnel, le résultat est collectif¹¹⁴), la déculpabilisation (refuser l'étiquette raciste alors qu'on fait juste de la résistance culturelle, reprendre confiance en soi), la nostalgie (incursion dans un passé idéalisé pour doper une fierté nationale perdue) et la peur (le Québec reçoit chaque année une population immigrée équivalente à Rimouski¹¹⁵).

1.3. Mathieu Bock-Côté, *Derrière la laïcité, la nation*, 21 novembre 2006

Rédigeant sa carte blanche au cœur même de la *période d'ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels), Mathieu Bock-Côté est alors un candidat au doctorat en sociologie à l'UQAM. Militant souverainiste déçu par le Bloc québécois, il dénonce ce qu'il appelle la dénationalisation du Québec, à savoir l'oubli de la dimension identitaire de la lutte pour l'indépendance. Dans un ouvrage qu'il publiera quelques mois plus tard (*La dénationalisation tranquille*), il s'interrogera « sur la signification d'un souverainisme qui, en renonçant à toute affirmation nationale, semble s'être désincarné, s'interdisant de remplir son rôle initial de défense de la spécificité québécoise »¹¹⁶.

¹¹² Comme la Charte est à la disposition de l'Autre, il se replie sur soi. Comme l'Autre nous sait fragile, il nous méprise et nous conquiert. Si la représentation du Québec diminue au Canada, il ne faut pas accommoder les immigrants.

¹¹³ Soit on cède au multiculturalisme, soit on vise le bien commun.

¹¹⁴ Discutant les thèses de Kymlicka, Boily (2006, 68) s'interroge sur ce thème passionnant : comment arbitrer entre droits individuels et droits des membres d'une minorité nationale dont il faut sauver la culture? L'impérieuse nécessité des seconds pourrait-elle constituer un obstacle au respect des premiers? La protection de la langue serait-elle si cruciale que l'on devrait obliger les Québécois francophones à envoyer leurs enfants dans des écoles francophones?

¹¹⁵ Vu la description qu'il donne des immigrants dans son texte, ce n'est a priori pas une bonne nouvelle.

¹¹⁶ Recension du livre dans *Le Figaro Magazine*: <http://www.lefigaro.fr/lefigaromagazine/2007/12/08/01006-20071208ARTFIG00004-la-denationalisation-tranquille.php>

Aux affaires déjà mentionnées pour Lamoureux et Godbout s'en ajoutent encore quelques autres (Bouchard, Taylor, 2008a, 54 - 55) : l'annonce, par un réseau de télévision montréalais, que la CDPDJ examine une plainte déposée contre un centre de la petite enfance par un père de confession musulmane qui exige que ses deux fils ne mangent aucun mets contenant de la viande non hallal (7 novembre 2006)¹¹⁷, l'annonce, toujours par un réseau de télévision montréalais, que l'hôpital Sainte-Justine a permis à des juifs hassidiques d'installer un réfrigérateur pour qu'ils puissent y entreposer de la nourriture casher durant les heures d'attente (14 novembre 2006), la publication, par la revue interne mensuelle du Service de police de la Ville de Montréal, d'une « fiche culturelle » proposant aux policières de faire intervenir leurs collègues masculins lorsqu'elles ont affaire à des hommes de la communauté juive hassidique (publication de la fiche par un quotidien montréalais le 15 novembre 2006), la décision¹¹⁸ du Centre local de services communautaires (CLSC) d'un quartier multiethnique de Montréal d'interdire aux hommes de participer à des cours prénataux en raison de croyances religieuses de certaines clientes (publication de la décision par un quotidien montréalais le 16 novembre 2006), ou encore la décision du personnel de la clinique d'urgence d'un CLSC de Laval de faire exceptionnellement passer avant d'autres patients un juif orthodoxe blessé à la main et ce, au motif qu'il puisse rentrer chez lui avant le coucher du soleil et respecter ainsi le début du sabbat (publication de la « décision » par un quotidien montréalais le 18 novembre 2006).

Comme dans le cas des deux articles précédents, l'article de Bock-Côté atteste clairement une démarche non traductive, opposée aux caractéristiques retenues dans notre cadre théorique pour documenter une traduction citoyenne (Basalamah, 2005 et 2010a).

¹¹⁷ L'affaire a pris ensuite des proportions inquiétantes (Bouchard, Taylor, 2008a, 54): « Le 20 mars 2007, la Commission diffuse un avis demandant au CPE 'd'appliquer la mesure d'accommodement proposée par le plaignant qui consiste à ne pas servir de viande non hallal à ses enfants'. Elle enjoint également au CPE de verser au plaignant 4000 \$ 'à titre de dommages moraux pour l'atteinte à ses droits'. Le conseil d'administration du CPE a décidé de ne pas donner suite à ces mesures. La Commission a donc engagé une poursuite contre le CPE devant le Tribunal des droits de la personne ».

¹¹⁸ Pour rappel, parler de décision ne signifie pas nécessairement une décision juridique pas plus qu'une décision contrainte et forcée.

- ❖ La différence culturelle et le pluralisme identitaire comme obstacles à l'intégration et comme mise en danger de la nation québécoise

Non traductif, l'article de Bock-Côté l'est d'abord quand il présente la différence culturelle et le pluralisme identitaire comme des obstacles à l'intégration et comme une mise en danger de la nation québécoise. S'appuyant sans nuance juridique sur ce qu'il appelle de récents AR, Bock-Côté constate qu'une telle philosophie « interpelle la nature du pacte national qui lie les Québécois entre eux ». Sous des dehors intraductifs (Basalamah, 2010a), l'auteur souligne alors les arguments des promoteurs et des adversaires de l'AR. Très vite pourtant, la démarche non traductive prend le dessus quand Bock-Côté s'assure d'user du seul conditionnel pour décrédibiliser les promoteurs : « [maintenant que] le pluralisme identitaire *serait* désormais la norme pour chaque société occidentale, l'AR ne *serait* rien d'autre que la manifestation institutionnelle d'une société ouverte à ses différences. On ne *pourrait* qu'y souscrire ou s'inscrire en dissidence avec l'idéal d'une démocratie 'inclusive', 'ouverte' et 'tolérante' » (nos italiques). Il est par contre beaucoup plus magnanime et surtout beaucoup plus affirmatif pour les adversaires de l'AR : « L'argument des AR comme contraires à l'idéal de laïcité est d'autant plus convaincant que la différence culturelle *prend* trop souvent la forme de l'intégrisme religieux [...] La logique de l'AR *suscite* en fait la création de barrières favorisant l'auto-exclusion de certains groupes [...] L'AR n'est rien d'autre que la tête de pont d'une entreprise plus vaste de multiculturalisation de la société québécoise » (nos italiques).

- ❖ Le courage de revenir à une affirmation nationale et d'oser dire non à tout ce qui s'y oppose

Non traductif, l'article de Bock-Côté l'est également quand il estime qu'oser dire non à l'Autre, c'est avoir le courage de revenir à une affirmation nationale (« ne pas confondre l'ouverture à l'Autre avec le reniement de soi »). Il est aussi non traductif quand il soutient que revenir à une affirmation nationale exige de distinguer le Québécois « de

souche » de celui qui ne l'est pas mais surtout d'établir, à l'avantage du premier, une hiérarchie entre eux.

Derrière les problèmes posés par l'AR et le multiculturalisme, Bock-Côté ne voit pas qu'une laïcité menacée, il voit une affirmation nationale en péril : « il faut opposer au multiculturalisme une certaine idée de la communauté politique qui ne renie pas sa dimension historique et existentielle. Si nos sociétés doivent s'ouvrir sans arrière-pensées à la diversité, elles doivent savoir à partir de quoi elles le font ». Laissant croire à l'ouverture d'un débat (qu'il clôt en fait aussitôt par le déséquilibre d'emblée instauré dans les arguments avancés), Bock-Côté voit deux réponses possibles, une qu'il vilipende (rester ou devenir « une société dénationalisée soumise au corporatisme identitaire soutenu par un chartisme se substituant aux pouvoirs démocratiques »), une autre qu'il défend (redevenir « une communauté nationale assumant sa continuité historique et accueillant, à partir de ce qu'elle est, ceux qui s'y joindront »). Rejetant la première voie au motif que « l'intégration y sera facile parce qu'elle ne voudra plus rien dire », Bock-Côté retient de son option que « l'intégration y sera [certes] plus exigeante mais conforme à une conception substantielle de la démocratie où le vivre-ensemble s'approfondit dans un authentique monde commun ».

« Retrouver la nation », c'est pour lui renoncer « à un relativisme identitaire demandant à une société de renier toutes ses marques distinctives » (il convient donc de distinguer le Québécois « de souche » de celui qui ne l'est pas mais surtout d'établir, à l'avantage du premier, une hiérarchie entre eux). Pour Bock-Côté, le danger vient alors de ceux qui demandent « à ce que ne soit plus enseignée notre histoire nationale [au prétexte qu'elle] serait d'abord celle de la majorité francophone », de ceux qui, « sous prétexte d'appliquer une laïcité intégrale », « la soustraient à son contexte historique [et entérinent] notre refus d'assumer notre propre histoire ».

En conclusion, il salue « la fin de la censure » en relevant le « courage et le bon sens » de personnalités comme Jacques Godbout et Mario Dumont, et rappelle une dernière fois que pour retrouver une fierté nationale et ne plus avoir honte d'elle-même, la société québécoise ne doit plus « confondre l'ouverture à l'autre avec le reniement de soi ». Nous

reviendrons plus loin sur les raccourcis qui peuvent être établis entre *ne plus avoir honte devant l'autre* et *lui faire la guerre*, entre *ne plus se renier* et *écraser l'Autre*, etc.

❖ Le refus d'être minorisé encore une fois...

Non traductif, l'article de Bock-Côté l'est ensuite quand il perçoit toute relation à l'Autre comme menaçante, avec risque de minorisation (comme si la relation de la société québécoise avec le non-Québécois de souche était à la fois surdéterminée et brouillée par le spectre néocolonial du multiculturalisme). Il l'est aussi quand il avance qu'accommoder l'Autre souligne notre faiblesse devant l'intégrisme et montre que nous n'avons rien à offrir ni à l'Autre ni à nous-mêmes.

Pour Bock-Côté, le refus d'une démarche traductive citoyenne porte d'emblée le sceau des *Nègres blancs d'Amérique*. Selon lui, la souffrance du peuple québécois lui a appris à ne compter que sur lui-même (et s'il ne s'en souvient pas, il faut le lui rappeler), lui a appris à se battre pour surmonter son complexe historique d'infériorité culturelle (Frenette, 1998, 163). Comme pour Lamoureux et Godbout, la relation conflictuelle à l'Autre (les non-Québécois de souche, « certaines minorités ») souffre beaucoup d'une autre relation conflictuelle à l'Autre (le colonisateur anglais, le canadien non québécois). Selon Bock-Côté, approcher la différence culturelle ou se laisser approcher par elle ne peut dès lors que *nous* perdre, *nous*, société québécoise.

Céder aux sirènes du multiculturalisme, c'est retomber dans les travers d'une minorité (la société québécoise) qui refuse pourtant d'être traitée comme telle, même si elle n'en exige pas moins un statut à part. Une situation qui peut sembler paradoxale mais qui a surtout pour effet que le Québec de Bock-Côté ne peut accepter un statut d'égal à égal avec ce que l'auteur voit comme des vraies minorités : les communautés musulmanes, juives hassidiques, etc. Comme il l'exprime très explicitement, s'ouvrir à l'Autre pourrait signifier renoncer à soi voire ne pas se reconnaître, d'entrée de jeu, comme une communauté nationale historiquement fondée. Dans ces conditions, les raccourcis non traductifs prospèrent : s'abaisser à la culture de l'Autre, c'est ne pas respecter la sienne ; succomber au pluralisme identitaire, c'est renoncer à son identité ; accommoder (et

s'accommoder de) leurs pratiques culturelles, c'est non seulement céder devant l'intégrisme, mais c'est surtout n'avoir rien à offrir à l'Autre... et finalement à soi-même; oser dire non, c'est déjà s'affirmer.

❖ Attaquer l'Autre, c'est briser un tabou. Lui faire la guerre, c'est gagner la nôtre...

Non traductif, l'article de Bock-Côté l'est également quand il estime qu'attaquer l'Autre, c'est braver un tabou (alors que cheminer vers lui est signe de lâcheté). Il l'est aussi quand il présente la guerre à l'Autre comme la seule façon de gagner la « nôtre ». Même s'il faut, à notre tour, nous garder de tomber dans des analogies simplistes, la démarche non traductive de Bock-Côté nous rappelle le cas tristement célèbre de l'ouvrage islamophobe¹¹⁹ d'Oriana Fallaci, *La rage et l'orgueil*, paru peu après l'attentat du 11 septembre. En quoi ces démarches non traductives se rejoignent-elles (Razack, 2007, 87 – 94)? : 1) Par le fait qu'elles doivent passer par la dévalorisation (Bock-Côté) voire la diabolisation (Fallaci) de l'Autre pour légitimer l'identité culturelle qu'ils font leurs (la culture nationale québécoise pour Bock-Côté, la culture occidentale pour Fallaci); 2) Par le fait qu'elles jouent sur la carte du courage (oser braver le tabou d'une culture qui en critique une autre – ce que ne permettrait pas le multiculturalisme – et oser braver le tabou consistant à critiquer des religions) pour défendre une position finalement assez lâche (refuser le dialogue avec l'Autre, refuser de reconnaître au moins une coresponsabilité de sa culture dans l'état du monde actuel) ; 3) Par le fait qu'elles imposent d'emblée comme figures universelles la Modernité et le Progrès tels que l'Occident se les approprie et se les représente ; 4) Par le fait qu'elles présentent la guerre à l'Autre comme la seule façon de défendre une « cause juste » (sauver l'Occident pour Fallaci, retrouver une communauté nationale pour Bock-Côté).

¹¹⁹ Elle y dépeint notamment les musulmans, qu'elle appelle les « *filis d'Allah* », comme des « *délinquants, violeurs, prostituées, sidaïques qui urinent dans les baptistères et se multiplient comme des rats* ».

❖ Choisir entre le politiquement correct et la démocratie

Comme Lamoureux et surtout Godbout, Bock-Côté attribue bien des maux à la « rectitude politique » dont souffriraient le Québec, le Canada et l'Occident en général. Si on peut reprocher au politiquement correct une attitude dogmatique non traductive quand ce type de démarche « consiste à imposer en toute occasion la terminologie la plus neutre et la plus englobante possible, au risque de réécrire l'histoire » (Bonny, 2004, 83)¹²⁰, peut-on pour autant emprunter la voie indiquée par Lamoureux, Godbout et Bock-Côté en associant l'usage du « politiquement correct » à l'hypocrisie, à la dictature des bienpensants et au fait de se voiler la face devant nos vrais problèmes (le sexisme des non-Québécois envers leurs femmes et bientôt les *nôtres*, leur mépris pour *notre* belle culture, etc.)? Ce serait assurément prendre un dangereux raccourci.

D'abord parce qu'il faut garder à l'esprit que l'usage du politiquement correct peut ouvrir la voie, certes semée d'embûches, à une posture traductive. En l'occurrence quand il a « une visée légitime de sensibilisation aux formes de violence symbolique que la langue, les discours sociaux ou les institutions véhiculent en privilégiant certaines catégories d'acteurs et certaines normes culturelles » (Bonny, 2004, 82)¹²¹. Une ouverture semée d'embûches, disions-nous, parce qu'en même temps, il ne suffit pas de changer les phylactères de *Tintin au Congo* pour enlever le rapport colonisateur – colonisé qui inscrit l'œuvre dans son temps¹²². Si l'on veut vraiment faire disparaître ce rapport, il est

¹²⁰ Comme dans l'anecdote « d'un conférencier devant parler des droits de l'homme tels qu'ils furent affirmés au 18^e siècle et qui avait vu, au nom du 'politiquement correct', le titre de sa conférence modifié au profit de l'expression 'droits de la personne' » (Bonny, 2004, 83).

¹²¹ Par exemple, quand il conduit « à reconnaître les formes de [sexisme], de stigmatisation, de discrimination inscrites dans le passé national, notamment dans les manuels d'histoire, d'éliminer les préjugés, de célébrer la diversité et les différences, de favoriser une plus grande tolérance en faisant connaître les cultures et les religions différentes qui composent le pays » (Bonny, 2004, 81).

¹²² Dans une visée supposée post-colonialiste, Tintin ne dit plus aux élèves congolais de sa classe « Je vais vous parler aujourd'hui de votre patrie : la Belgique » mais plutôt « Nous allons commencer, si vous le voulez bien, par quelques additions. Qui peut me dire combien font deux plus deux? Personne?... Voyons, deux plus deux?... Deux plus deux égalent?... ». Or, la situation dessinée maintient clairement une distance entre le colonisateur (l'éducateur) et le colonisé (l'apprenant). Nous restons loin d'un échange interculturel où l'éducateur est aussi apprenant et l'apprenant aussi éducateur, d'un échange dans lequel l'éducateur « aurait l'humilité de laisser à l'apprenant le choix du chemin qu'il va emprunter pour acquérir les connaissances et les aptitudes souhaitées » (Basalamah, 2010b, 74, notre traduction).

probable qu'on défigurera l'œuvre à un point tel qu'elle ne sera plus identifiable, du moins d'un point de vue traductologique classique¹²³.

Ensuite, parce qu'il ne faut pas perdre de vue que la critique du politiquement correct comme « police de la pensée et des comportements » (Bonny, 2004, 82) donne souvent à celui qui ose l'émettre le statut d'un résistant qui vient éveiller nos consciences assoupies. Or si cette critique est souvent fondée, les raisons qui conduisent à l'émettre couvrent un spectre très large et incluent parfois des motivations peu scrupuleuses (comme celles de prendre prétexte de la « crise » des accommodements raisonnables pour accabler le musulman de tous *nos* maux : le déclin de l'héritage canadien-français, la violence contre les femmes, les inégalités économiques entre les hommes et les femmes, etc.).

Au dangereux raccourci emprunté et encouragé par Lamoureux, Godbout et Bock-Côté, il faut donc répondre qu'on peut parfaitement être politiquement incorrect sans tomber dans la dérive non traductive du *racisme culturel* (Razack, 2008). La difficulté d'identifier ce type de démarche non traductive vient du fait que les auteurs précités vont souvent présenter leurs arguments sous un jour... traductif, au sens où ils se plaindront d'une pensée unique (le multiculturalisme, les accommodements nécessairement raisonnables) qui a fait le deuil d'un véritable « débat d'idées » (Godbout). Ils rappelleront alors qu'une démocratie (par définition, traductive), c'est normalement un espace de débat d'opinions et non un processus menant vers une seule bonne réponse : par exemple, une société où le « chartisme » nous oblige à nous accommoder d'un Autre qui, de son côté, nous trouve pourtant très incommodants.

Pour convaincre le lecteur du déclin de la nation québécoise, Bock-Côté s'ingénie à inscrire dans une même unité de sens des éléments qui non seulement semblent étrangers les uns aux autres mais qui semblent aussi étrangers au thème supposé les fédérer : l'ampleur (supposée) des AR, le pluralisme identitaire, l'auto-exclusion des minorités, la

¹²³ Pensons aussi aux féministes qui vont chercher à garder une poésie reconnue magnifique mais néanmoins machiste en la dépouillant de tous ses atours sexistes (von Flotow, 1997). S'agit-il encore de la même œuvre ? En tenant compte de nos commentaires critiques, dans le chapitre 2, sur la notion d'*original*, nous pourrions répondre à la fois par l'affirmative et par la négative en mentionnant que « la traduction n'est [jamais] que l'un des possibles du texte dans un autre contexte, soulignant sa [prise de distance] avec l'original et lui offrant une survie, une nouvelle vie, une nouvelle identité » (Basalamah, 2009, 376).

charte québécoise, la rectitude politique, le temps de la censure ou encore une majorité sans droits. La focalisation que choisit l'auteur part alors d'une souris (la mise en cause des AR) pour accoucher d'un éléphant (retrouver la nation). L'astuce vise ici à faire passer les AR comme « tête de pont de la multiculturalisation de la société québécoise ». Quant à l'énormité du raccourci offert par la démonstration d'ensemble, elle est masquée par des « monologues dialogués » tout au long du texte. Recourant à une stratégie de retrait par rapport à son discours pour mieux laisser croire à son objectivité, l'auteur s'assure en effet d'insérer des pseudo-débats et des pseudo-questions de façon à ne jamais laisser ambiguë la bonne réponse à trouver par le lecteur. Une autre stratégie d'objectivation qui occulterait presque son langage du non-choix (s'ouvrir, c'est mourir), c'est quand il entend démasquer l'hypocrisie et l'absence de dialogue instaurée par la rectitude politique et la démocratie inclusive et qu'il dit aspirer au retour « d'une ouverture à la diversité sans arrière-pensées » (comme si dénoncer l'absence d'un débat d'idées garantissait en soi notre attachement à celui-ci). D'emblée déséquilibrée, l'argumentation est par ailleurs truffée de sophismes¹²⁴, dont les faux-dilemmes¹²⁵. Parmi les modalisateurs retenus par Bock-Côté, citons l'excès/absence de nuance (la majorité sans droits), la culpabilisation (seul le faible plie et cède au chantage) et la déculpabilisation (refuser l'étiquette raciste, ne plus avoir honte, s'inspirer du courage de Godbout et Dumont).

2. La posture traductive

Seront ici analysés les articles traductifs de Y. el-Ghadban (annexe 4), de R. Boudreault (annexe 5) et du Collectif d'auteurs (annexe 6), tous écrits durant la *période d'ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels).

¹²⁴ Comme la rectitude politique est aveugle et que je dénonce sa cécité, je suis forcément clairvoyant.

¹²⁵ Soit on accommode, soit on retrouve la nation. Soit on accommode, soit la majorité retrouve ses droits. Soit s'ouvrir, soit s'affirmer. Ou on avale ou on sera avalé.

2.1. Yara el-Ghadban, *Continuons le débat, M. Godbout...*, 6 octobre 2006

Candidate au doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal, Yara el-Ghadban répond à la carte blanche de Jacques Godbout quelques jours seulement après sa parution, avec un titre explicite : *Continuons le débat, M. Godbout...* (annexe 4). La démarche de la jeune femme est clairement citoyenne (Basalamah, 2005) et explicitement traductive (Basalamah, 2010a). À l'opposé de l'article de Godbout, el-Ghadban va en effet chercher à montrer que les « Québécois 'de souche' » et les « néo-Québécois » vivent les mêmes choses (les mêmes souffrances comme la même réalité culturelle), qu'ils s'opposent aux mêmes attitudes, et qu'ils luttent pour les mêmes causes.

❖ Québécois « de souche » et néo-Québécois, même combat!

Appelée, pour étayer sa thèse, à déconstruire les catégories non traductives de Godbout, el-Ghadban commence par refuser ses étiquettes comme celles de « l'immigré » ou de « l'enfant d'immigré » (une manière pour Godbout de figer dans l'ailleurs mais aussi dans le mépris toute ascendance et toute descendance qui ne seraient pas franco-québécoises). Le Français arrivé au Québec il y a quelques siècles n'est pas un « immigré » dans le vocabulaire de Godbout. Il est au Québec chez lui et il ne serait pas hostile à l'Autre puisqu'il s'est métissé avec les Autochtones. L'immigré de Godbout, ce serait plutôt, selon el-Ghadban, celui qui ne vient pas de l'Occident et surtout, celui qui n'aurait pas de véritable connaissance voire de véritable intérêt pour *notre* « héritage canadien-français ». el-Ghadban conteste énergiquement de tels propos. Elle ne se reconnaît pas davantage dans la catégorie d'« allophone » puisqu'elle fige, selon elle, le néo-Québécois dans une autre langue et une autre culture que celles du « pays où il vit ». Si reconnaître une différence à l'Autre est tout à l'honneur de l'accueillant, elle peut aussi conduire à appauvrir l'altérité (définie par défaut, elle devient ce que *nous* ne sommes pas) et à ériger des barrières vite infranchissables.

Pour montrer l'ineptie de faire des Québécois « de souche » et des néo-Québécois des catégories imperméables l'une à l'autre, el-Ghadban cherche alors à illustrer qu'ils vivent les mêmes souffrances, en rapprochant notamment « les tentatives d'assimilation du Québec et de la Palestine ». Quand elle dit « ne pas pleurer Jane dans *Trou de mémoire* [d'Hubert Aquin¹²⁶] », elle exprime là encore, comme palestinienne mais aussi comme néo-Québécoise, son empathie avec le Québec comme peuple colonisé puisque « Jane est le symbole par excellence de l'oppression chez les peuples colonisés et son meurtre, un acte révolutionnaire symbolisant la mort de tous les pays qui font régner l'oppression » (Leblanc, 1989, 148). Quand elle dit « sympathiser avec Bérénice, l'avalée de Ducharme », elle reconnaît la crainte du Québec d'être avalé et d'être parfois tenté, pour l'éviter, d'avalier à son tour. Mais en pointant « son sadisme », elle fait aussi comprendre que même le sentiment d'être aliéné et dépossédé de soi ne justifie pas une démarche non traductive. Mais les mêmes souffrances peuvent aussi prendre la forme d'inquiétudes que partagent au jour le jour les « Québécois 'de souche' » et les « néo-Québécois », par exemple « s'inquiéter, comme n'importe quel parent québécois, si mes filles ne parlent pas assez le français ». Pour illustrer qu'ils vivent la même réalité culturelle, el-Ghadban évoque « le polyglottisme », « l'interculturalisme » (à distinguer du multiculturalisme, dominant dans le reste du Canada), « le déclin des familles ethniquement homogènes avec la montée des mariages mixtes », « les frissons [que procure] la voix de Félix Leclerc », « la toxicomanie [qu'engendrent] *Les Filles de Caleb* », « le bouleversement » causé par la lecture d'*Un dimanche à la piscine de Kigali* de Gil Courtemanche, etc.

Pour montrer qu'ils s'opposent aux mêmes attitudes, l'auteure salue d'abord la précaution prise par le Québec de défendre la langue française face à l'hégémonie économique de l'anglais. On peut bien sûr faire ici des liens avec les souffrances des peuples opprimés par des visées impérialistes. Une autre attitude face à laquelle s'allieraient (ou devraient s'allier) Québécois « de souche » et néo-Québécois, c'est quand leurs identités sont insultées (« des propos ignorants sur le Québec me répugnent autant que ceux ciblant les

¹²⁶ Écrivain militant pour l'indépendance du Québec et proche du Front de Libération du Québec. Yara el-Ghadban ne le cite probablement pas par hasard puisque Godbout, lui-même indépendantiste, a réalisé un documentaire sur lui.

Arabes et les musulmans »). C'est en ce sens qu'elle reproche implicitement à Jan Wong son ingratitude et son manque de nuance après que la journaliste canadienne d'origine chinoise du *Globe and Mail* a vu dans la tuerie de Dawson la conséquence du climat étouffant qu'avait à subir la génération d'enfants dont les parents ont immigré au Québec au cours des années 1970 et 1980. Par sa démarche, Yara el-Ghadban rapproche non seulement les Québécois « de souche » des néo-Québécois reconnaissants de l'accueil qui leur a été fait mais elle en fait également des alliés contre des néo-Québécois ingrats (qu'elle croit savoir – et qu'elle espère – « en voie d'extinction »).

Pour rassurer sur le fait qu'ils luttent pour les mêmes causes, el-Ghadban insiste sur la reconnaissance, par les néo-Québécois, d'acquis communs qu'il faut absolument préserver : « la protection de la langue française », « les droits et libertés des femmes pour lesquels leurs compatriotes québécoises ont lutté » (reconnaissant aux « Québécoises 'de souche' » le succès historique de ces droits et libertés, elle enjoint dans le même temps les « néo-Québécoises » à perpétuer cette victoire dont bien sûr « elles profitent aussi »), « l'héritage canadien-français et les structures et politiques qui en assurent la survie grâce à la Révolution tranquille », la distinction Québec/Canada (sans prendre explicitement position sur la souveraineté du Québec, elle parle quand même de « distinction québécoise » et du Québec comme d'un « pays), ou encore « la qualité des classes d'accueil pour les enfants immigrants » qui ont permis à Yara d'acquérir une maîtrise de la langue française suffisamment vite pour ne pas perdre d'année scolaire.

Malgré tous ces points communs entre Québécois « de souche » et néo-Québécois, Yara el-Ghadban « se pose constamment la question : ai-je le droit de considérer ce *pays* comme le mien, même après deux enfants et 17 ans de vie ici? Car [avec vous, M. Godbout, je ne le réalise que trop bien], ce n'est pas donné que d'appartenir » (nos italiques, pour rappeler que dans sa démarche traductive, l'auteure prend soin de reconnaître le Québec comme un pays). el-Ghadban souligne en effet que si un dialogue constructif est bien présent entre les uns et les autres, nous sommes encore loin d'avoir tourné le dos à une démarche non traductive, symbolisée par l'article de Godbout lui-même. En présentant les néo-Québécois comme des minorités aux mauvaises habitudes communautaristes (de repli sur soi), Lamoureux, Godbout et Bock-Côté envoient en effet

deux messages : 1) les néo-Québécois ne sont pas des Québécois parmi d'autres, ce sont des minorités (leur avis compte donc moins voire pas du tout), 2) ces minorités ne vivent pas parmi nous, elles vivent au mieux à côté de nous, au pire contre nous. Non seulement, el-Ghadban conteste cette distinction majorité/minorité (« à l'exception des régions, nous sommes les uns *et* les autres de plus en plus polyglottes » et revendiquons plusieurs identités, plusieurs appartenances), mais elle voit aussi dans la présence de communautarismes une exception bien plus que la norme (exception qu'elle attribue, même si c'est implicite, à un dialogue qui pourrait être encore amélioré).

L'auteure passe ensuite en revue quelques-uns des autres obstacles à la rencontre entre soi et l'Autre : 1) des politiques migratoires qui ne rêvent plus que d'immigration choisie alors que c'est tout autant – sinon plus – une immigration subie qui a contribué à l'essor économique, démographie et culturel du Canada et du Québec, 2) des discriminations persistantes et souvent combinées liées au genre, à l'appartenance à une minorité visible, à la religion musulmane, à la non-reconnaissance de diplômes obtenus ailleurs, 3) des amalgames fréquents entre communauté musulmane et religiosité¹²⁷ (« Il n'y a que 10 % des musulmans qui se considèrent assez pratiquants pour fréquenter une mosquée. Très québécois, ne trouvez-vous pas [monsieur Godbout]? »), entre religion et intégrisme (« Contrairement à la burqa, qui n'a rien à voir avec les exigences de l'islam, le voile, lui, fait partie de la pratique religieuse. Il n'est donc pas du tout l'indice d'une dérive 'islamiste', ainsi que vous l'indiquez, [monsieur Godbout] »)¹²⁸. On retrouve dans ce

¹²⁷ Le terme « religiosité » n'a rien ici de péjoratif. Il signifie simplement un respect assidu pour sa foi.

¹²⁸ Sa dénonciation de l'amalgame entre la religion et l'intégrisme touche aussi à « l'interdiction des tribunaux islamiques », une interdiction qu'elle dit comprendre et même revendiquer (sans doute en lien avec sa compréhension de la laïcité qui serait de ne pas laisser la religion interférer avec le droit) mais par rapport à laquelle elle ne peut s'empêcher d'éprouver un malaise certain. Un malaise qui est lié à l'absence de débat serein (voire de débat tout court dès qu'on touche à l'islam). Razack (2007, 147 – 171) exprime le même type de malaise. Préoccupée par un fondamentalisme musulman qu'on ne peut pas nier dans certaines Régions du monde, elle comprend que des féministes canadiennes musulmanes et non-musulmanes voient des risques dans l'offre de services d'arbitrage familial selon le droit musulman : une interprétation conservatrice de l'islam qui irait à l'encontre des intérêts des musulmanes, une pression communautaire mise sur celles-ci une fois ces services à leur disposition, etc. Mais elle est en même temps irritée de voir dans ce non-débat la reconduction simpliste de refrains connus. Alors que le rapport Boyd (écrit pourtant par une féministe) s'était voulu rassurant sur la forme et le fond que pouvait prendre cet offre de services (garanties juridiques, transparence du processus, repères communautaires bienvenus pour les femmes et les hommes musulmans), tout cela a été balayé par les couples pré-modernité religieuse/modernité laïque, membre victime de sa communauté/sujet libre de l'État de droit, etc. Beaucoup s'en réjouissent mais s'ils se disent vraiment préoccupés par le sort des femmes canadiennes musulmanes,

dernier point la critique déjà faite à Bombardier (2006) quand elle laissait entendre que le musulman modéré, c'est celui qui abandonne sa religion (voir supra).

Mais el-Ghadban s'arrête plus fondamentalement sur un obstacle en particulier, celui qui sous-entend que la « distinction québécoise » passe soit par le rejet soit par l'assimilation de l'Autre. Soucieuse elle aussi, avec d'autres néo-Québécois, de préserver l'« héritage canadien-français », elle interroge le présupposé très discutable que pour sauver une langue et une « identité québécoise », il faut les isoler d'autres langues et d'autres appartenances. Se réjouissant que le Québec se soit doté de lois qui protègent sa langue de l'hégémonie anglophone, el-Ghadban ne voit pas cette prévoyance et cette protection comme la garantie d'une imperméabilité à l'Autre (la langue anglaise, la langue arabe, la langue chinoise, etc.) mais au contraire comme l'assurance de garder ses racines « tout en s'enrichissant des autres langues de ses citoyens ». Aller vers l'Autre ne conditionne pas à se perdre sur le chemin du retour ; au contraire même, cheminer vers l'Autre peut aider à cheminer vers soi. Le métissage de Nouss (2005, 10) parle d'ailleurs de l'importance de reconnaître la multi-appartenance, et el-Ghadban l'a assurément bien compris : « Les langues ne sont pas hiérarchisées mais contextualisées, souvent de la manière suivante : français à l'école, langue maternelle à la maison, français et anglais au travail, un mélange des trois entre amis ». Si le couple majorité/minorité est évacué de la définition que Bouchard et Taylor (2008b, 43) retiennent de l'interculturalisme, il y a donc d'autres voies, selon el-Ghadban, d'assurer la « distinction québécoise » à laquelle semblent si attachés les Godbout, Lamoureux et Bock-Côté.

L'auteure a certes dénoncé une démarche non traductive de « l'ethnie canadienne-française » de Godbout mais en émettant des reproches à certaines initiatives néo-Québécoises tout en soulignant de nombreuses qualités aux réalisations des Québécois « de souche », elle a surtout offert « des perspectives pour la cohabitation et défendu l'intérêt du plus grand nombre » (Basalamah, 2010a, 41-42) – à ne pas confondre avec la « majorité » (franco-québécoise) qu'on retrouve dans les trois premiers articles.

ils devront se demander si nous n'avons pas raté là une occasion d'encadrer formellement une offre à laquelle beaucoup de ces femmes recourent de toute façon déjà... mais informellement.

La stratégie retenue par el-Ghadban pour étayer son argumentation consiste à simultanément objectiver son discours et dés-objectiver celui de Godbout. Alors qu'elle privilégie la prise de distance (les études montrent que...), la nuance (non, les langues ne sont pas hiérarchisées) et l'apport cognitif (la burqa n'est pas une exigence de l'islam), Godbout tomberait lui dans l'émotivité, la binarité, la caricature et la méconnaissance. El-Ghadban invite alors ce dernier mais surtout la société québécoise dont elle reconnaît les qualités¹²⁹ et à laquelle elle s'identifie¹³⁰ à un processus de repositionnement de soi vis-à-vis de l'autre, comme le demande toute entreprise de rapprochement mutuel. Parmi les modalisateurs retenus par el-Ghadban, citons la fausse ironie¹³¹ (très Québécois, n'est-ce pas?), l'amertume (on fait des efforts d'intégration mais ce n'est jamais suffisant), le doute (suis-je des vôtres?) et la culpabilisation (dans votre monde, mes filles n'existent pas, M. Godbout!). L'auteure joue parfois elle aussi sur l'émotion (incursion dans le passé – Palestinienne de 13 ans) pour nourrir une réflexion qu'elle veut voir contribuer à lever les obstacles à l'intercompréhension (Palestiniens et Québécois, mêmes souffrances et mêmes attentes!).

2.2. René Boudreault, *Quelle caricature, d'un point de vue autochtone*, 7 février 2007

Quand Boudreault écrit sa carte blanche dans *Le Devoir*, il a déjà publié quatre ans plus tôt un ouvrage dont le titre ne laisse guère de doute sur son souci d'entreprendre une démarche traductive entre les peuples : « Du mépris au respect mutuel. Clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada ». Boudreault a œuvré comme négociateur, analyste et consultant pour diverses organisations autochtones. Il a publié plusieurs articles d'analyse sur ces questions et a animé des forums de sensibilisation sur la problématique des relations entre les peuples.

¹²⁹ La loi 101, le terme néo-Québécois, les droits de la personne, la lutte contre le multiculturalisme.

¹³⁰ Son irritation à l'égard de Wong, sa sympathie pour les héros de Ducharme et Aquin, etc.

¹³¹ Alors que le simple fait de laisser croire au rapprochement possible entre Québécois et immigrants pourrait déjà relever de l'ironie chez Godbout (une proposition manifestement fautive est présentée comme vraie de façon à en faire ressortir son absurdité), el-Ghadban se veut en fait non ironique (la proposition est vraie).

Au moment de la publication de l'article de Boudreault, en février 2007, nous sommes toujours en plein cœur de la *période d'ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels). Et à toutes les affaires déjà mentionnées plus haut s'en ajoutent encore quelques autres (Bouchard, Taylor, 2008a, 54 - 57) : la décision¹³², par la direction d'un aéroport américain, de retirer des sapins de Noël installés dans les allées du débarcadère international, suite aux menaces de poursuites d'un rabbin juif orthodoxe si les autorités aéroportuaires n'installaient pas une *menora* à côté du plus grand des sapins (publication de la décision par un quotidien américain le 10 décembre 2006)¹³³, la décision du YWCA du centre-ville de Montréal d'inviter les hommes assistant à l'examen de leurs enfants lors d'un cours de natation à quitter les abords de la piscine pour s'assurer qu'aucun homme ne puisse voir les jeunes filles en tenue de bain (publication de la décision par un quotidien montréalais le 13 décembre 2006), la décision d'un CLSC d'accommoder les patients d'une communauté juive hassidique en se rendant à leur domicile durant le sabbat et de s'y rendre en respectant des exigences vestimentaires particulières (publication de la décision par un quotidien montréalais le 15 décembre 2006), l'annonce, par un réseau de télévision de Québec, qu'un jeune homme de 26 ans, témoin de Jéhovah, est décédé à l'hôpital après avoir refusé une transfusion sanguine (11 janvier 2007), la première publication sur le code de vie d'Hérouxville (26 janvier 2007), la décision de la Commission scolaire de Montréal d'octroyer deux ou trois congés supplémentaires pour fêtes religieuses à du personnel de confession juive et musulmane (publication, par un quotidien montréalais, de cette décision chahutée par d'autres employés le 30 janvier 2007), la décision de la Société de l'assurance automobile du Québec d'accommoder certains membres de la

¹³² Pour rappel, parler de décision ne signifie pas nécessairement une décision juridique pas plus qu'une décision contrainte et forcée.

¹³³ Bouchard et Taylor (2008a, 55) notent alors que « dès le 11 décembre 2006, la Cour de justice de l'Ontario donnait instruction d'enlever le sapin de Noël dans le hall du palais de justice de Toronto et de l'installer dans une allée plus discrète. Le 21 décembre 2006, l'arbre de Noël a réapparu dans le hall du palais de justice ». La controverse entourant les décorations de Noël ne s'arrêta pourtant pas là (Bouchard, Taylor, 2008a, 55) : suite aux prudentes « bonnes fêtes » souhaitées par Charest et Boisclair lors de la session parlementaire de l'Assemblée Nationale du 14 décembre 2006, Mario Dumont déclarait en Chambre : « on me permettra un accommodement raisonnable pour souhaiter aux Québécois 'joyeux Noël' en bonne et due forme ». Sur son site Internet, Transports Canada indiquait que durant le mois de décembre 2006, « les occasions de célébrer abondent : solstice d'hiver, Noël, Hannoukah (fête juive des lumières), Aïd el-Fitr (premier jour après le Ramadan) ».

communauté juive hassidique qui réclament de pouvoir choisir, pour des motifs religieux, un évaluateur masculin ou féminin pour passer leur examen de conduite (publication de la décision par un quotidien montréalais le 1^{er} février 2007), la décision des sept garderies de la Commission scolaire de Montréal de bannir la viande de porc du menu des cafétérias pour motifs religieux (publication de la décision par les médias le 1^{er} février 2007), l'avis rendu par la CDPDJ qui propose à l'Hôpital général juif et au Café de l'Atrium de verser « la somme de 10 000 \$ à titre de dommages moraux » à deux ambulanciers qui, en 2005, ont porté plainte après avoir été invités à quitter la cafétéria au motif que le repas du midi qu'ils s'apprêtaient à manger n'avait pas été acheté sur place et que le lieu où ils s'étaient attablés était considéré comme casher (2 février 2007)¹³⁴.

Partant « d'un point de vue autochtone », Boudreault dénonce, comme Y. el-Ghadban, la démarche non traductive qu'on retrouve « dans la mare des mentalités d'Hérouxville de ce pays ». « Attisant les braises de la discrimination, de l'exagération¹³⁵ et de la xénophobie », la logique des « pure-laine » ne laisse planer aucun doute sur leur « conviction d'être investi d'une suprématie culturelle majoritaire et historique ». Comme el-Ghadban, cependant, Boudreault prend soin de ne pas généraliser ce reproche à la « nation québécoise ». La démarche non traductive, il la réserve plutôt à « l'ADQ populiste », à la « vieille mentalité, majoritaire, à forte nostalgie catholique », à la « droite québécoise ». Mais surtout, son discours se veut traductif au sens où Basalamah (2010a, 44) l'a clairement énoncé : « offrir des perspectives pour la cohabitation et défendre l'intérêt du plus grand nombre » tout en mettant à jour, sur un ton ironique, les contradictions générées par ceux-là même qui tiennent un discours non traductif.

Boudreault montre en effet qu'à écouter Godbout et consorts, « il faut se plier aux traditions des premiers occupants ». Or, est-ce bien là le sort qui a été réservé « à celles et ceux qu'on a légalement, territorialement et culturellement marginalisés jusqu'à les rendre pupilles et quasi-réfugiés dans leur propre pays, qu'ils occupent depuis près de

¹³⁴ Voir Bouchard et Taylor (2008a, 52). C'est finalement le 12 avril 2007 qu'une entente hors cour sera conclue entre les parties, chacun des ambulanciers ayant accepté la somme de 7 500\$ (Bouchard, Taylor, 2008a, 57).

¹³⁵ Boudreault se moque notamment ici du « fantasme d'invasion appréhendée de hordes de femmes voiles et de talibans fanatiques dans les régions du Québec et même au cœur du Grand Montréal ».

10 000 ans »? Avaleur historique jouant maintenant la carte du possible avalé¹³⁶, le peuple québécois [surtout sa frange populiste] devrait selon Boudreault se questionner « avant de glorifier sa radinerie à l'endroit de la différence ». Un questionnement auquel il convient d'ajouter une conception de l'altérité aux antipodes de celle promue par les Godbout, Lamoureux et Bock-Côté :

- L'Autre « n'a rien à quémander », ce qu'il attend, c'est simplement l'application de chartes et de lois que la société a prévue, sachant qu'elle a tendance à légiférer pour la majorité et à dès lors insuffisamment prendre en compte la diversité culturelle.
- L'Autre n'a pas un statut d'invité laissant entendre qu'avoir droit à moins, c'est déjà avoir droit à beaucoup¹³⁷, il « agit dans le cadre d'une citoyenneté identique et de même valeur que celle des autres citoyens ».
- Non seulement, le respect de soi ne passe pas par le rejet de l'Autre, mais c'est même le contraire : c'est au contact de l'Autre qu'on s'enrichit. La démarche traductive de Boudreault noue subtilement ici un fil entre une occasion perdue (la rencontre du peuple québécois avec les peuples autochtones) et une occasion qui reste encore à saisir (la rencontre avec les néo-Québécois).
- Si l'Autre minoritaire ne doit pas « imposer ses diktats à la culture majoritaire »¹³⁸, ladite culture ne doit jamais partir du présupposé qu'une attente d'accommodement est synonyme de tentative d'expropriation (au sens imagé

¹³⁶ On peut bien sûr porter un regard moins ingrat sur le peuple québécois et se rappeler que si des doutes peuvent être émis quant aux risques d'être avalé par les communautés musulmanes, juives hassidiques ou sikhes, il n'en va pas de même des relations historiques houleuses et des sérieux enjeux démographiques qui touchent au rapport du Québec avec le reste du Canada.

¹³⁷ Boudreault dénonce ainsi le fait que derrière une égalité juridique de façade, la minorité (citoyenne ou immigrante) doit se rappeler qu'elle est invitée (Razack, 2007, 122). Si d'un point de vue juridique, des ajustements à l'inégalité structurelle de la position de l'Autre sont possibles, « d'un point de vue social », rappelle Boudreault, « il y a des limites à ne pas dépasser, sous peine de raviver le réflexe xénophobe qui dort en tout pure-laine ».

¹³⁸ On peut comprendre que dans une optique traductive, Boudreault réfère sans doute ici à l'importance de respecter toute culture *en tant que telle* (et donc de ne pas en dilapider l'héritage, quel qu'il soit) mais une autre interprétation reste possible : qu'il défende cette culture au motif qu'elle *serait celle qui est dominante*. Il serait cependant étonnant qu'il défende le caractère (démographiquement) dominant de la culture, car comment interpréter alors le passage où il démonte l'argument historique de Godbout qui veut faire croire que la suprématie culturelle revient aux premiers occupants là où elle est en fait revenue aux premiers conquérants?

d'ôter légalement à la majorité la propriété culturelle de tout son héritage canadien-français).

- Dans un contexte de mondialisation et d'hyper-hétérogénéité, il n'est pas surprenant et il est même sans doute très important de chercher à se définir nationalement (nations autochtones, nation québécoise) et culturellement (par exemple, l'association musulmane québécoise)...
- ...mais d'une part, rien n'oblige une communauté nationale – pour reprendre l'expression de Bock-Côté – à présenter la « distinction québécoise » et les différences culturelles en son sein comme mutuellement exclusives (on peut se sentir québécoise *et* musulmane, ce qui est sans doute le cas de Y. el-Ghadban).
- ...et d'autre part, rien n'empêche l'association d'une revendication culturelle avec un sentiment d'appartenance nationale (on peut se sentir musulmane *et* québécoise).

La stratégie retenue par Boudreault pour objectiver son argumentation s'appuie notamment sur l'autorité juridique (l'AR corrige une discrimination) et l'histoire (une incursion dans le passé québécois justifie une inquiétude pour l'avenir des minorités culturelles). Il démasque à cet égard une idéologie qui laisse entendre qu'un coupable récidiviste (la société québécoise) serait en fait une victime. On retrouve ici la dénonciation d'un sophisme cher aux trois textes non-traductifs : si je ne m'ouvre pas à l'Autre, je peux mieux m'affirmer. Selon Boudreault, le syndrome de la vulnérabilité justifie tous les excès (on se souvient de la majorité sans droits de Bock-Côté) et déresponsabilise la majorité de toute fragilisation culturelle qui toucherait les minorités. En somme, Boudreault bouscule alors le peuple québécois en lui demandant de se démarquer du populisme politique et en le sommant de faire son autocritique comme partie prenante d'un processus de repositionnement de soi vis-à-vis de l'autre, comme l'exige toute entreprise de rapprochement mutuel. Parmi les modalisateurs retenus par Boudreault, citons le cynisme/l'irritation (les peuples autochtones ne sont-ils pas les premiers occupants de ce territoire?), l'ironie (si les peuples autochtones ont perdu leur culture, c'est parce qu'ils se sont trop ouverts), la culpabilisation (peuple québécois, vous

avez déjà fait souffrir et vous continuez) et la nuance (il existe un espace intermédiaire entre les diktats d'une majorité et ceux d'une minorité). Notons pour conclure que Boudreault a lui-même recours au sophisme¹³⁹ et à l'excès¹⁴⁰. La caricature n'est donc pas seulement du côté des pure-laine. Heurter le peuple québécois pour le conscientiser peut certes participer d'une démarche traductive, mais il n'est sans doute pas la voie éthique la plus indiquée. En caricaturant les uns et en dédouanant finalement les autres de toute responsabilité (ou presque) de ce qu'ils vivent, Boudreault a non seulement peu de chances d'aboutir à un rapprochement mutuel mais il court aussi le danger d'avoir simplement renversé les pôles : comparées aux peuples autochtones, les minorités d'immigration récente seraient alors devenues les victimes par excellence (à savoir, celles qui doivent recevoir et non plus donner, celles qui peuvent se dispenser d'une introspection collective, etc.). En somme, un discours apparemment traductif peut paradoxalement résulter ici en son contraire : plutôt que de résister aux tendances qui visent à accentuer les divergences entre communautés culturelles, il risque de les alimenter voire de les amplifier.

2.3. Collectif d'auteurs, *Immigrantes : ni aliénées ni soumises*, 26 février 2007

Au moment où le Collectif d'auteurs associées à la Fédération des femmes du Québec (FFQ) donne sa *Libre-Opinion* le 26 février 2007, peu d'événements médiatisés peuvent être ajoutés à ceux que nous avons mentionnés en préambule à la carte blanche de R. Boudreault, sinon la décision d'un arbitre de la Fédération québécoise de soccer d'exclure du terrain une jeune joueuse ontarienne, âgée de onze ans et de religion musulmane, après que celle-ci a refusé d'enlever son hijab (25 février 2007)¹⁴¹.

¹³⁹ La société québécoise a maltraité les peuples autochtones, *donc* elle traite mal les minorités récentes issues de l'immigration. Ce type d'accusation n'est finalement pas très différent de celui que les féministes adressent à l'islam au nom des souffrances endurées avec le catholicisme.

¹⁴⁰ La ligne de démarcation entre la société québécoise et sa composante xénophobe n'étant pas clairement instituée, elle peut laisser entendre que tout Québécois associe l'immigration à une horde de talibans et de femmes voilées.

¹⁴¹ Selon Potvin (2008, 197), « c'est apparemment la première fois qu'on lui fait une telle demande et la veille, elle a par ailleurs déjà joué deux matches dans cette compétition. L'arbitre se serait appuyé sur un règlement de la FIFA selon lequel les joueurs ne sont pas autorisés à porter tout objet représentant un

Suite aux divers événements médiatisés, souvent à tort, comme AR, ce Collectif prend la plume dans *Le Devoir* non seulement pour manifester son irritation par rapport aux raccourcis non traductifs lus et entendus durant les derniers mois (la stigmatisation des « immigrantes » perçues comme manipulées, rétrogrades et à charge de l'État; le sexisme propre et donc limité aux cultures étrangères; l'impossibilité de qualifier un accommodement religieux ou même culturel de raisonnable; l'éducation condescendante d'immigrant-e-s à la découverte de l'égalité des sexes¹⁴²; la désignation de l'immigration comme Cause de l'inégalité entre les hommes et les femmes). Parallèlement, le Collectif va tenter une démarche traductive en défaisant par exemple une opposition culturelle (Québécois de souche vs. immigrants) au profit d'une alliance de genre (*femmes* québécoises et *femmes* immigrantes), quitte parfois à maintenir des ennemis communs : associer les immigrantes à l'ensemble des féministes québécoises *contre* les AR ou les ajustements concertés qui rendraient caduc le principe d'égalité entre les sexes¹⁴³; les associer *contre* le système patriarcal qu'on retrouve autant « chez les intégristes de différentes religions [...] que dans les pays dits 'développés' »¹⁴⁴; les associer *pour* « la défense des valeurs d'ouverture, de démocratie, de liberté et d'égalité entre les sexes »).

danger pour lui ou les autres joueurs. La FIFA ne fait cependant pas directement référence au port du foulard religieux. [Si] l'Association de soccer de l'Ontario permet à ses joueuses de porter un foulard religieux sur la tête, la Fédération québécoise de soccer ne spécifie pas si elle permet à ses joueuses au Québec de faire de même ».

¹⁴² Si cela paraît presque insultant de le rappeler, le Collectif évoque la possibilité d'être musulmane *et* féministe, musulmane *et* québécoise, musulmane *et* instruite et même... voilée *et* instruite

¹⁴³ La FFQ ne donne pas d'exemples concrets dans l'article analysé mais dans le mémoire déjà cité qu'elle a présenté à la Commission Bouchard – Taylor le 19 octobre 2007, elle cite la légalisation de la polygamie et l'instauration des tribunaux islamiques comme contraires aux droits à l'égalité des femmes (p. 16).

¹⁴⁴ Les liens qu'un discours traductif peut tisser entre soi et l'Autre ne nécessitent pas l'exposition de leurs qualités respectives (en l'occurrence ici, ne pas laisser à l'Autre le monopole du sexisme). En brossant des portraits peu flatteurs de l'un et de l'autre, la démarche traductive orchestrée par le Collectif peut aider à cesser de noircir le tableau de « certaines communautés ethnoculturelles » en espérant ainsi garder celui de la société franco-québécoise plus propre.

- ❖ Les AR, une condition nécessaire et insuffisante (et non un obstacle) pour l'égalité des femmes

Quand le Collectif souligne que les femmes immigrantes luttent pour exister culturellement, politiquement et économiquement dans une société québécoise qui partage avec les intégrismes religieux plus d'institutions « patriarcales » et de « violence institutionnelle et systémique » qu'elle ne veut bien le penser, il envoie un message fort : les femmes en général, et en particulier les femmes immigrantes issues de « certaines communautés ethnoculturelles », ont besoin des AR et des ajustement concertés. Dans une lettre ouverte datée de novembre 2006 et qui sera reprise dans le mémoire qu'elle adresse en octobre 2007 à la commission Bouchard – Taylor, la Fédération des femmes du Québec ne laisse d'ailleurs guère place au doute quant à son attachement aux AR:

D'entrée de jeu, nous désirons affirmer que, pour nous, l'égalité des droits des femmes est un principe non négociable au Québec [...]. Nous ne remettons pas en question le principe même de l'AR, un principe qui, rappelons-le, est fort utile pour lutter contre toutes les formes de discrimination, notamment à l'égard des femmes¹⁴⁵.

Elle ajoute cependant aussitôt « que des accommodements tout comme des lois, des politiques ou des règles qui iraient à l'encontre du principe d'égalité des sexes sont irrecevables parce qu'ils sapent les fondements démocratiques de notre société ». Lue comme telle et quand on voit le soin pris dans *Le Devoir* par le Collectif de la FFQ (annexe 6) de se désolidariser de tout AR ou d'ajustement concerté qui mettrait à mal le principe d'égalité des sexes, cette deuxième partie d'extrait pourrait laisser entendre qu'en fin de compte, la FFQ cherche à soigneusement distinguer les accommodements raisonnables (des accommodements professionnels qui corrigent les discriminations que vivent les femmes) des accommodements déraisonnables (des accommodements religieux ou culturels qui n'auraient non seulement que peu à voir avec la raison d'être des AR mais qui pourraient en outre porter préjudice aux femmes).

Or, la position du Collectif d'auteurs de la FFQ est selon nous bien plus subtile. De son point de vue, la raison d'être des AR renverrait en fait à des enjeux beaucoup plus culturels que professionnels ou techniques. La discrimination indirecte individuelle ou

¹⁴⁵ Mémoire de la FFQ, 2007, p. 3.

systemique qui touche les femmes en général et certaines femmes immigrantes en particulier (chômage plus élevé, salaires plus bas, etc.) résiderait bien moins dans les demandes d'accommodements ou d'ajustements sexistes de « communautés ethnoculturelles » (pour rappel, très médiatisés mais très rares) que dans la non-prise de responsabilité des institutions québécoises concernant l'application concrète des articles de la Charte. Dans ces conditions, les AR doivent d'autant plus bénéficier aux femmes immigrantes qu'elles subissent une double discrimination culturelle (culture patriarcale et racisme culturel). Mais ils doivent bien sûr aussi rester un outil à disposition de l'ensemble des femmes et de toute personne vulnérable (par exemple, les hommes immigrants). La manière dont le Collectif de la FFQ conçoit les AR fait écho à l'approche intersectionnelle explorée dans le Chapitre 2 et aide le collectif à façonner de nouvelles alliances. Elle lui fait également prendre conscience des dommages de la querelle racisante sur les AR, querelle qui la conduit à dénoncer « la récupération du discours féministe à des fins racistes »¹⁴⁶. Le Collectif favorise surtout une démarche traductive avec les autres féministes mais dans le mémoire que la FFQ déposera à la Commission Bouchard - Taylor neuf mois après la publication du *Devoir*, elle met en garde les féministes contre la promotion d'un racisme culturel qui dessert bien plus qu'il ne sert les femmes immigrantes¹⁴⁷ :

[Aucune] analyse féministe ne peut ignorer les inégalités entre les femmes elles-mêmes, dues aux discriminations croisées liées notamment à l'oppression patriarcale mais aussi au néocolonialisme et au racisme. Le croisement des discriminations liées au sexe, à l'origine ethnique, à la couleur, à la religion, au handicap, à l'orientation sexuelle, etc. entraînent, notamment pour les femmes issues de groupes ethnoculturels et racisés des situations de vulnérabilité et d'exclusion encore plus importantes que pour l'ensemble des femmes. L'analyse féministe et le débat sur les « accommodements » raisonnables *doit donc en tenir compte* [...]/[En ce sens], une analyse féministe se doit, sur l'ensemble de ces questions, *d'aller bien au-delà de la simple affirmation du principe de l'égalité entre les sexes, vus les nombreux enjeux soulevés par ce débat*. [Si elle entend] promouvoir l'ensemble des droits des femmes à l'égalité, [cette analyse féministe] *ne doit par ailleurs pas présumer que la liberté de croyance constitue une limite a priori de l'égalité entre les femmes et les hommes* (nos italiques).

¹⁴⁶ Ces préoccupations du Collectif sont parfois en filigrane dans l'annexe 6 mais clairement explicites dans le mémoire de la FFQ remis à la Commission (p. 3).

¹⁴⁷ Ibid., pp. 4-5.

La carte blanche du Collectif du FFQ (annexe 6) anticipe donc bel et bien un message traductif fort de la Fédération, en rupture complète avec nombre des défenseurs des femmes. Faire une guerre religieuse et culturelle aux AR, c'est d'abord déclarer la guerre aux femmes immigrantes, c'est aussi rester fixé sur une conception juridique, performative¹⁴⁸, abstraite et formelle de l'égalité, c'est enfin rester sourd et aveugle à la complexité sociologique (et aux contradictions qui lui sont inhérentes) à laquelle devra s'intéresser quiconque prétend vouloir embrasser l'ensemble des droits des femmes à l'égalité.

Cette complexité, soutient la FFQ, on la découvre notamment dans la rencontre de l'exercice de l'égalité entre hommes et femmes et l'exercice de la liberté de religion. Quand elle demande à la société québécoise, notamment par l'entremise de son collectif d'auteurs, de cesser de voir les femmes immigrantes comme « culturellement rétrogrades », la FFQ ne le fait pas pour demander ensuite à ces femmes de renoncer à « leurs pratiques communautaires » (culturelles et/ou religieuses), pas plus qu'elle ne qualifie bien sûr elle-même ces pratiques de « moyenâgeuses » (Godbout). Elle invite au contraire ces femmes à s'approprier et à valoriser leurs racines communautaires et, en ce sens, ne souscrit pas naïvement à ce projet émancipateur moderne qui verrait l'individu s'affranchir de toute inscription sociale quand il « fait » ses choix (Bredal, in Razack, 2007, 138). En montrant l'ineptie de comparer les accommodements accordés aux handicapés avec des accommodements religieux, Bouchard et Taylor (2008b, 51) ont, eux aussi, bien compris qu'une inscription sociale, sans être déterministe, peut être déterminante :

Selon certains, les accommodements accordés aux handicapés ne devraient pas être confondus avec les accommodements religieux pour la raison que les premiers n'ont pas choisi leur handicap, tandis qu'un croyant peut choisir de renoncer à telle ou telle pratique. Cette distinction, bien que convaincante en apparence, minimise le fait que certains « choix religieux » sont vécus dans la réalité comme non facultatifs. Porter

¹⁴⁸ Les gouvernements successifs fédéraux ou québécois agissent souvent « comme si le principe d'égalité hommes-femmes était atteint », comme si son inscription dans les Chartes la garantissait]. Du coup, il n'est pas vraiment une priorité. Un oubli qui peut surprendre quand on connaît l'hystérie qu'ont généré les droits des femmes lors de la crise des AR mais un paradoxe qui n'est finalement pas si surprenant quand on sait que le discours politique québécois se « droitise » de plus en plus et que l'enjeu ici est moins de défendre les droits des femmes pour elles-mêmes que d'en défendre le principe contre les invasions barbares. Voir à ce sujet le Mémoire de la FFQ, 2007, pp. 7-8.

atteinte à ces choix de conscience reviendrait à brimer l'intégrité morale de la personne. Ce serait rabaisser des choix émanant de convictions profondes au rang de simples désirs ou caprices. Ne plus établir de distinction entre les caprices et les convictions profondes (qu'elles soient de nature religieuse ou séculière) équivaldrait à renoncer à l'un des acquis les plus précieux de notre civilisation.

Assurément, la FFQ, comme Bouchard et Taylor, ne partage pas la conception radicalement non traductive de Bombardier quand dans « Les minorités silencieuses » (*Le Devoir*, 25 novembre 2006), elle laisse entendre que « le musulman *modéré*, c'est celui qui abandonne sa religion » (Basalamah, 2010a, 45, nos italiques), ou encore quand, dans le même article, elle nous invite « à demander aux femmes musulmanes qui ne se voilent pas si elles s'ennuient du temps où elles devaient se couvrir, souvent de la tête aux pieds, s'habiller de noir, cette non-couleur pour leur non-existence ». Pour autant, la FFQ reste prudente dans son message traductif voire parfois franchement non traductive quand elle évoque la liberté de croyance. Alors qu'elle encourage par exemple la société québécoise à saisir les expériences de vie des immigrantes musulmanes dans un cadre complexe¹⁴⁹, la vulnérabilité de ces femmes par rapport à leurs communautés d'appartenance ou de provenance mais aussi leur incapacité à exercer leurs droits à l'égalité et à la liberté paraissent soudainement criantes quand entrent en jeu certains des cas de figure que pourrait/devrait impliquer la liberté de croyance. Si la question du port du voile reste encore ambiguë¹⁵⁰, la légalisation de la polygamie et l'offre de services d'arbitrage familial selon le droit musulman sont d'emblée perçues, nous l'avons dit plus haut, comme des entraves indiscutables et indépassables à l'exercice de l'égalité entre les

¹⁴⁹ Ce cadre n'est pas indiqué comme tel dans la carte blanche ou dans le mémoire de la FFQ mais, à l'exception de ce qui touche à la liberté de croyance, il peut selon nous être résumé ainsi : 1) Les choix que fait un individu (ici une femme musulmane) ne se font pas en dehors d'une inscription sociale; 2) Si nos inscriptions sociales sont déterminantes, elles ne sont pas déterministes et ne présagent donc en rien de la manière dont nous nous les approprions (nous pouvons par exemple être attachés à notre communauté mais en aucun cas conditionnés); 3) Compte tenu des discriminations diverses dont elle fait l'objet, une femme immigrante musulmane est sans aucun doute une candidate potentielle à un statut de victime mais cela ne nous autorise pas à préjuger de sa vulnérabilité. Et quand bien même elle se vivrait vulnérable, cela ne signifierait pas pour autant une absence de discernement, de ressources psychologiques et de résistance quant à la situation vécue et à ses conséquences; 4) la communauté n'est pas l'ennemie de la femme musulmane, elle est son (ou un de ses) cadre(s) de référence.

¹⁵⁰ Pour la FFQ, le voile reste un signe d'oppression des femmes, mais interdire l'accès à l'éducation à une fille est considéré comme une oppression pire encore. Voir le Mémoire de la FFQ, 2007, p. 16.

hommes et les femmes, et sont donc très loin de susciter les doutes (à saveur traductive) exprimés par el-Ghadban et Razack (2007, 147-171).

D'emblée, le collectif rappelle au lecteur qu'une femme immigrante est d'abord une femme avant d'être immigrante et membre d'une communauté culturelle distincte (souvent perçue *en soi* comme nécessairement hostile à la société québécoise). Il rappelle aussi que les femmes *en général* doivent lutter contre des discriminations. Enfin, il souligne que les minorités d'immigration récente n'ont pas le monopole de l'extrémisme. Toute collectivité peut y est confrontée mais aucune ne peut y être réduite. La stratégie retenue pour étayer leur argumentation consiste à simultanément objectiver leur discours tout en dés-objectivant celui d'une société québécoise implicitement décrite comme n'étant jamais à l'abri d'une dérive patriarcale. Alors que le collectif privilégie la nuance (non, toutes les femmes immigrantes ne sont pas soumises, aliénées et/ou intégristes; non, elles ne sont pas synonymes de problèmes; etc.) et l'apport cognitif (elles partagent nos valeurs, n'entretiennent pas un rapport naïf à la religion, sont scolarisées), la société québécoise tomberait trop souvent, surtout ces « dernières semaines », dans la méconnaissance, le messianisme¹⁵¹, la polarisation, la méfiance, la division et les préjugés. Le collectif dénonce en outre une idéologie patriarcale et racisante qui masque les vrais problèmes (par exemple, la responsabilité de la société québécoise et de ses institutions par rapport aux difficultés qu'éprouvent les femmes immigrantes à trouver un emploi ou un logement). Les auteures invitent alors la société québécoise comme les minorités d'immigration récente à adopter un processus de rapprochement mutuel, la première en abandonnant certains sophismes¹⁵², les secondes en affirmant leur distinction non pas avec leur communauté ou leur religion, mais simplement avec l'extrémisme.

¹⁵¹ Au sens où ces minorités d'immigration récente doivent encore être converties aux valeurs universelles : liberté, égalité, etc.

¹⁵² L'intégrisme religieux existe, *donc* la religiosité (par exemple, le port du voile) est signe d'extrémisme. Des musulmans battent leurs femmes, *donc* ils sont la cause de l'inégalité hommes/femmes. Une femme voilée est soumise (et à la maison), *donc* elle ne trouve pas d'emploi.

3. La posture intraductive

Seront ici analysés les articles intraductifs de Ch. Pelchat/Conseil du statut de la femme (annexe 7), de P. Bosset (annexe 8) et d'un collectif de professeurs emmenés par l'ex-commissaire G. Bouchard (annexe 9), tous écrits après la *période d'ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels).

3.1. Christine Pelchat, *Conseil du statut de la femme – Le port du voile, d'hier à aujourd'hui*, 10 octobre 2007

Au moment de la publication de l'article de Pelchat, en octobre 2007, nous avons quitté la fameuse *période d'ébullition* mais cela ne signifie évidemment pas que d'autres événements n'ont pas été médiatisés depuis le 27 février 2007, date à laquelle nous avons arrêté leur inventaire puisqu'elle correspondait à la dernière publication (annexe 6) analysée avant celle-ci. Parmi ces événements, citons entre autres (Bouchard, Taylor, 2008a, 57 - 58) : la diffusion, par un réseau de télévision montréalais, d'un reportage sur le phénomène des mariages forcés au Québec (7 mars 2007), l'existence d'un différend entre services policiers de Montréal sur la manière de fouiller des femmes voilées (publication du différend par un quotidien montréalais le 9 mars 2007), la décision¹⁵³ du propriétaire d'une cabane à sucre de permettre à des personnes de confession musulmane d'avoir un repas sans porc et d'occuper une partie de l'établissement pour les prières d'après repas (publication par un quotidien montréalais¹⁵⁴ le 19 mars 2007), la décision des services correctionnels du Québec de refuser à une musulmane portant le foulard (jugé non sécuritaire) de poursuivre sa formation pour devenir gardienne de prison (diffusion par un réseau de télévision montréalais le 13 mars 2007), le « scandale » d'une formation donnée par un représentant du Directeur général des élections (DGE) au personnel des bureaux de scrutin permettant aux femmes dont le visage serait

¹⁵³ Décision n'est pas nécessairement synonyme de décision juridique ou de décision contrainte et forcée.

¹⁵⁴ Alors que la presse titra « Cabanes à sucre accommodantes. Soupe aux pois sans porc et prière dans la salle de danse », des arrangements avaient été pris bien à l'avance entre les deux parties et la prière en question dura moins de dix minutes (Bouchard, Taylor, 2008a, 72).

complètement voilé de voter (publication par un quotidien montréalais¹⁵⁵ le 22 mars 2007), la décision du Président de la fédération québécoise de taekwondo d'expulser d'une compétition des jeunes filles de confession musulmane parce qu'elles voulaient garder leur foulard sous leur casque de protection (publication par les médias le 15 avril 2007)¹⁵⁶, la décision de la Cour supérieure du Québec d'autoriser les médecins du Centre hospitalier universitaire du Québec à pratiquer une transfusion sanguine sur deux jumeaux prématurés en dépit de l'opposition de leurs parents témoins de Jéhovah (18 mai 2007), etc.

Par la suite, nous rentrons dans une période d'*accalmie* mais nous pouvons quand même souligner la médiation des deux événements suivants avant la prise de parole de Christine Pelchat le 10 octobre 2007 (Bouchard, Taylor, 2008a, 59) : 1) la confirmation, par le DGE, que les femmes musulmanes qui portent un voile recouvrant le visage peuvent voter si elles présentent une pièce d'identification avec photo ou un autre document prouvant leur identité¹⁵⁷ (6 septembre 2007), et 2) la participation de l'imam Saïd Jaziri à une émission télévisée où les autres invités n'avaient pu boire du vin en sa présence et lors de laquelle il avait tenu des propos jugés homophobes¹⁵⁸ (6 octobre 2007).

Présidente du *Conseil du statut de la femme* (ci-après CSF) depuis décembre 2006, Christine Pelchat écrit clairement sa carte blanche au nom de cet organisme

¹⁵⁵ Ce représentant rappelait simplement que la procédure d'identification telle que la définit la *Loi électorale* du Québec n'interdit pas aux femmes voilées d'exercer leur droit de vote : elles doivent se rendre à la table de vérification de l'identité et suivre une procédure précise. Ce rappel « était en outre routinier, ne répondait à aucune demande formulée par la communauté musulmane et ne constituait pas un changement à la *Loi électorale*. Un quotidien montréalais en a fait une nouvelle quelques jours avant la tenue des élections provinciales. Une vive controverse en a résulté, au cours de laquelle certains médias ont incité la population à voter le visage masqué. Pour que les élections puissent se tenir dans la sérénité, le DGE a invoqué des pouvoirs exceptionnels prévus dans la loi et a modifié temporairement la *Loi électorale*. Tout électeur devait désormais se découvrir le visage au moment du vote. Les élections du 26 mars se sont finalement déroulées sans aucun incident » (Taylor, Bouchard, 2008a, 73).

¹⁵⁶ Dans ce cas-ci, « c'est le Centre communautaire musulman de Montréal qui alerta immédiatement les médias qui se présentèrent aussitôt sur les lieux » (Taylor, Bouchard, 2008a, 73).

¹⁵⁷ Refusant donc de modifier la *Loi électorale* en dépit des pressions politiques, le DGE rappelle également que si les femmes voilées n'ont pas les documents requis, elles peuvent aussi faire confirmer leur identité par un autre électeur inscrit dans la même section de vote (Taylor, Bouchard, 2008a, 59).

¹⁵⁸ « Accusé d'avoir produit une déclaration mensongère lors de son admission au Canada, il a été arrêté quelques jours plus tard, conduit aux bureaux de l'Agence des services frontaliers, puis expulsé vers la Tunisie le 22 octobre 2007 » (Taylor, Bouchard, 2008a, 59).

gouvernemental¹⁵⁹. Le CSF vient alors de publier un avis intitulé *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* en septembre 2007, sur les enjeux du pluralisme religieux pour l'égalité entre les femmes et les hommes. Un chapitre a un titre explicite : *Le droit à l'égalité entre les sexes ne souffre pas d'accommodements*¹⁶⁰. Pour que ce droit soit respecté, le Conseil recommande notamment une modification de la Charte québécoise des droits et libertés de façon à prévoir, comme le fait l'article 28 de la Charte canadienne, que les droits et libertés qui y sont énoncés soient garantis également aux deux sexes¹⁶¹. Dix ans plus tôt, en novembre 1997, le CSF avait déjà publié un *Résumé* sur le même thème, *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*¹⁶². C'est aussi à cette époque, en 1997, que le Conseil avait recommandé qu'il soit permis aux jeunes filles de porter le voile dans les écoles, une recommandation qui était conséquente à une recherche du Conseil publiée en 1995¹⁶³.

Sans doute à mi-chemin entre la FFQ et Denise Bombardier dans sa façon d'aborder le statut de la femme québécoise musulmane (qu'elle soit déjà citoyenne ou encore immigrante), le CSF multiplie dans l'article que nous allons analyser les acrobaties pour à la fois dé-stigmatiser le port du voile (et surtout celles qui le portent) et imposer une certaine conception de la neutralité religieuse à l'État ainsi qu'à tous ceux qui y travaillent et le représentent. Nous verrons que si la démarche du CSF a des allures non traductives (Basalamah, 2010a), nous ne pouvons pas la réduire à cela. Il y a indéniablement, dans l'attitude du CSF, une volonté d'inclure *dans la société* les femmes musulmanes qui portent le voile. Soucieuse de considérer ces femmes comme des Québécoises parmi d'autres, le CSF est alors prêt à les défendre contre toute forme de discrimination et ce, même si elles restent voilées : accès à l'éducation, accès au logement, chômage, bas revenus, violence domestique, etc. mais aussi... soumission

¹⁵⁹ Organisme du gouvernement du Québec de consultation et d'étude qui veille à promouvoir et à défendre les droits et les intérêts des Québécoises : <http://www.csf.gouv.qc.ca>

¹⁶⁰ <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/conseil-du-statut-de-la-femme.pdf>

¹⁶¹ Une recommandation qui sera souvent critiquée par des juristes (notamment P. Bosset – infra) et d'autres organismes (la FFQ, l'AMQ, etc.) pour son absence de valeur ajoutée et la conception de la femme qu'elle suppose (« espèce à part » qu'il faut surprotéger et à laquelle il faut finalement retirer toute agentivité).

¹⁶² <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-32-166.pdf>

¹⁶³ <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-32-257.pdf>

religieuse. Et c'est sur ce dernier aspect, la soumission religieuse, que nous ne pouvons pas non plus qualifier d'emblée la démarche du CSF de traductive (Basalamah, 2010a). Si le Conseil cherche sans nul doute à intégrer et à valoriser ces femmes, il ne cherche aucunement à les *comprendre*¹⁶⁴. La carte blanche de Pelchat est frappante à cet égard : après avoir dissipé une confusion¹⁶⁵ sur la position (toujours inchangée) du CSF concernant la non-exclusion des jeunes filles qui se rendent voilées à l'école, la Présidente du Conseil s'empresse d'insister sur l'avis que le CSF vient de déposer pour... contraindre les femmes à retirer leur hijab si elles travaillent pour l'État et/ou le représentent. L'avis n'est bien sûr pas explicitement orienté sur les populations musulmanes, juives hassidiques ou sikhes (Pelchat prend notamment soin d'insister sur le « sexisme des institutions religieuses catholiques ») mais on comprend bien que d'autres enjeux existent derrière l'importance de « renforcer le principe de laïcité de la société québécoise ».

Ni vraiment traductive, ni vraiment non traductive, la posture adoptée dans l'article de Pelchat répondrait davantage à une démarche intraductive (Basalamah, 2010a). Cette démarche transparaît d'abord dans la plume distante de l'auteure : le Conseil « se penche sur » telle question ou « doit encore se pencher sur » telle autre. Le style est austère et le contenu doit son objectivité à la science (les études faites par le CSF) et au droit (« le droit à l'égalité entre les sexes ne doit souffrir d'aucun accommodement »). Nous sommes donc loin ici de la « juridite aiguë » de Godbout ou « du réflexe xénophobe qui dort en tout pure-laine » de Boudreault. Ceci dit, ce n'est sans doute pas un hasard non plus si les trois textes intraductifs sélectionnés ont tous été trouvés après la *période d'ébullition* (mars 2006 – juin 2007) du traitement médiatique québécois des AR (ou perçus comme tels). L'heure était cette fois moins à l'émotion...

Une autre façon qui permet de distinguer les postures traductive et non traductive de la posture intraductive, c'est que là où les premières ne cachent pas leur jeu (difficile de ne pas voir Godbout creuser des fossés et el-Ghadban tenter de les combler), la troisième maintient l'auteur plus ou moins invisible, y compris pour lui-même. Dans le cas du CSF,

¹⁶⁴ Un point important quand on sait combien l'*intercompréhension* est au cœur du processus traductif.

¹⁶⁵ Une confusion qui témoignait d'ailleurs sans doute de déchirements internes au CSF quant à la position à tenir sur le maintien du port du voile à l'école.

ce jeu invisible (pas nécessairement conscient donc) prend la forme suivante : d'un côté, le Conseil défend les femmes voilées au nom de leur statut de femmes québécoises pour lesquelles l'accès à l'éducation est non négociable si on veut s'assurer qu'elles soient outillées face aux multiples discriminations qui touchent les femmes en général, les femmes *musulmanes* en particulier et les femmes musulmanes *voilées* encore beaucoup plus. De l'autre, le Conseil défend la conception d'un principe d'égalité entre les hommes et les femmes qui va discriminer celles que le CSF voulait précisément prémunir contre les discriminations en tous genres, notamment liées à l'embauche.

❖ Rendre visible des discriminations et pourtant contribuer à les nourrir

Ce qui rend le mieux justice à la posture intraductive du CSF, c'est finalement moins son absence d'engagement sur le débat de la liberté d'expression religieuse que son double engagement plus ou moins paradoxal sur la question, en particulier celle des musulmanes qui portent le voile à l'école et au travail. Un des paradoxes de la position du CSF concerne le fait que sa conception de *l'exigence de neutralité de l'État face aux religions* le conduit à promouvoir des valeurs (égalité, dignité, liberté) qu'il va indirectement fragiliser ensuite. Nous ne reviendrons cependant pas sur les détails de cette conception dans la mesure où elle sera déjà abondamment traitée dans l'analyse de l'article suivant (annexe 8). Nous reviendrons plutôt ici sur une autre injonction paradoxale à laquelle nous convie le CSF : d'un côté, le Conseil insiste sur le statut des femmes musulmanes voilées comme des sujets à part entière (qui ont droit à l'éducation et qu'il faut outiller contre les discriminations), de l'autre, il laisse entendre que ce statut ne peut être synonyme de liberté, d'égalité et de dignité si ces femmes musulmanes persistent, sans

doute *malgré elles*, à afficher publiquement¹⁶⁶ ce qu'elles croient être leur *liberté* d'expression religieuse¹⁶⁷.

Si nous avons pu qualifier la démarche du CSF d'intraductive, force est de constater que sa lecture du port du voile reste foncièrement non traductive. Souhaitant, comme la FFQ, rendre visible les discriminations dont souffrent les femmes immigrantes voilées, le CSF contribue pourtant à les nourrir. Ce paradoxe s'explique par un double engagement qui apparaît contradictoire dans les termes : lutter contre le racisme culturel de la société québécoise et lutter contre l'intégrisme religieux de certaines communautés ethnoculturelles ; rendre le plus visible possible le voile comme source de discrimination de la part des Québécois de souche mais rendre le moins visible possible le voile comme émanation religieuse intégriste. C'est sur ce deuxième aspect, l'incapacité à voir la femme voilée comme sujet à part entière, que le CSF gagnerait à lire des contributions nettement plus traductives.

La signification du voile est plurielle : avant tout geste de foi libérateur et acte d'adoration envers Dieu, il est aussi l'expression d'un désir d'être reconnue pour qui l'on est réellement. Le port du hijab est une manière de choisir et de déterminer l'espace de son intimité en posant une limite au regard des autres sur sa personne. Il se situe dans l'affranchissement du regard de l'autre et dans l'autonomie de choisir et de participer activement à la société en mettant de l'avant la personnalité et non la superficialité de l'apparence physique. Nous voilà bien loin de l'oppression et de la soumission de la femme ! Les musulmanes du Québec qui se vêtissent d'un foulard vivent en conformité avec leurs convictions tout en s'impliquant socialement (AMQ, 2007, 12).

Le voile peut donc libérer une femme, lui assurer un respect d'elle-même et celui des autres. Et de la même manière qu'une Québécoise non musulmane peut la voir soumise à un intégrisme religieux, une Québécoise musulmane peut, amusée, renverser son

¹⁶⁶ La recommandation du CSF prend soin, selon Pelchat, de limiter cet affichage public : 1) aux institutions publiques (à distinguer des espaces publics) et 2) aux personnes qui travaillent dans ces institutions (à distinguer de ceux qui les fréquentent). Et rien ne permet de dire que le CSF changerait de point de vue sur la contrainte religieuse que subissent ces femmes selon qu'elles soient dans un espace public, qu'elles travaillent dans une institution publique ou encore qu'elles s'y trouvent pour bénéficier de ses services.

¹⁶⁷ Quand on écoute le CSF, on reste sur l'impression qu'immigration va de pair avec pratiques religieuses, or le Conseil lui-même publie un rapport en 2005 qui montre que les immigrés se relient moins à une appartenance religieuse que les Québécois (même si d'un côté comme de l'autre, la grande majorité en reconnaissent une) mais aussi qu'appartenance et pratiques religieuses ne sont pas nécessairement synonymes. Enfin, les immigrantes demandent moins à être « sauvées » de l'oppression religieuse qu'à être traitées sur le même pied que les non-immigrantes sur le marché de l'emploi (CSF, in AMQ, 2007, 7).

argument et la voir à son tour victime ou faire-valoir d'une culture occidentale de la séduction (Mossière, in AMQ, 2007, 13).

La liberté des femmes et l'égalité des sexes ne se mesurent pas à la quantité de peau exhibée ! Les femmes doivent être libres de se vêtir selon leur conscience. Dévoiler le corps ne libère pas l'être et son esprit pour autant [et inversement]. Les femmes doivent être et demeurer maîtresses de leur propre corps. En disposer librement n'affecte en rien la liberté d'autrui. Pourquoi infantiliser la femme alors que c'est ce que l'on reproche à l'islam de leur faire¹⁶⁸? Peut-on admettre, au 21^e siècle, que des femmes musulmanes [souvent aussi instruites que les Québécoises en général¹⁶⁹] peuvent faire un choix différent de la majorité tout en étant sensé, raisonné et pleinement autonome ? (AMQ, 2007, 14)

Alors que le Québec brosse souvent de lui un portrait de colonisé plutôt que celui d'un colonisateur, il doit éviter d'avalier par crainte de l'être lui-même. Les études post-coloniales soulignent que l'Occident continue à bâtir son identité dans une relation de domination avec l'Orient (Behiery, 2009). Pensons au discours néocolonial [du CSF] qui intervient pour *sauver* la victime voilée. « Représenter 'l'autre' comme victime par le biais du voile renforce l'identité collective occidentale qui se veut supérieure d'un point de vue moral, culturel et philosophique » (Behiery, 2009, 303). Or quand ce discours dit défendre la femme voilée au motif que la culture de l'Autre (l'Oriental, l'Arabe, le Musulman) dénierait à celle-ci son statut de sujet, lui-même instrumentalise la femme cachée derrière la figure de victime et prend bien soin qu'elle reste l'objet de son discours victimaire (Behiery, 2009, 305). S'il ne fait aucun doute que le CSF est à la recherche d'un tiers-espace et que l'oppression des femmes dans des pays dits « musulmans » est une réalité, le Conseil n'a pas encore su créer « un espace propice à l'observation, qui n'épargne ni ces cultures islamiques qui ont une vision étroite de la femme ni la perception myope que l'Occident a du voile » (Daftari, in Behiery, 2009, 316).

¹⁶⁸ La critique féministe « doit éviter à son tour le piège de l'infantilisation des femmes qui, pour le meilleur et pour le pire, choisissent de vivre leur vie en filiation étroite avec des groupes que les féministes occidentales ne choisiraient pas pour elles-mêmes. Les femmes qui vivent au sein de communautés qui ne leur accordent pas le type de rôles auxquels se sont habituées les femmes du *mainstream* des sociétés occidentales ne sont pas des victimes passives qui n'attendraient pour leur salut que leurs consœurs plus 'éclairées' viennent à leur rescousse. Elles sont des agents à plein titre, [...] elles ne veulent pas avoir à choisir entre leurs droits et leur communauté » (Weinstock, in AMQ, 2007, 14).

¹⁶⁹ Alors qu'il y a deux fois plus de diplômés universitaires chez les Québécois musulmans de 25 – 44 ans que du côté des « Québécois de souche », il y en a par contre trois plus au chômage (AMQ, 2007, 8). L'inégalité par rapport au chômage est encore plus nette pour les femmes immigrantes (FFQ, 2007, 18).

La façon dont l'argumentaire central de Pelchat est objectivé ne doit souffrir aucune discussion : son autorité émane du droit et en ce sens, la souffrance dont il faut prioritairement s'inquiéter n'est pas celle des femmes voilées, mais bien celle *du droit lui-même* (« le droit à l'égalité entre les sexes ne doit souffrir d'aucun accommodement »). Rétrospectivement, soit après lecture du texte au complet, on comprend aussi que l'incursion initiale dans le passé (retour au débat sur le port du voile à l'école) permet de faire diversion en laissant entendre que le CSF ne s'oppose pas aux femmes voilées (il défend au contraire leur place à l'école) mais bien au symbole sexiste que constitue le voile *en soi* (peu importe donc les motivations qui guideraient celles qui le portent). La focalisation sur les jeunes filles voilées que le CSF ne voudrait pas voir exclues de la société¹⁷⁰ nous fait alors presque perdre de vue la stigmatisation dont va souffrir la catégorie sociale des femmes voilées si le droit et l'État entérinent les recommandations du CSF (présentées comme une victoire de l'État sur la religion mais aussi pour l'égalité hommes/femmes). Si on n'y prend garde, l'exclusion sociale de ces femmes pourrait en outre apparaître comme du ressort soit de leur responsabilité *à elles*, soit de celle de leur communauté et/ou de leur religion (en aucun cas, donc, de la responsabilité du CSF, du droit ou de l'État). Le processus de dés-énonciation est donc ici particulièrement subtil. Alors qu'un dialogue s'était malgré tout timidement amorcé avec l'altérité musulmane, force est de constater que posture intraductive flirte ici avec posture non-traductive. Les sophismes¹⁷¹ mobilisés par Pelchat fragilisent à cet égard la promesse faite par le CSF de limiter ses recommandations aux institutions publiques et non à l'espace public en général.

¹⁷⁰ Pour rassurer un lecteur qui resterait préoccupé par l'avenir de ces femmes, Préchat prend d'ailleurs soin d'ajouter que la validation des recommandations du CSF n'auraient de conséquences néfastes ni pour les écolières de demain ni pour les femmes voilées souhaitant bénéficier des services du gouvernement.

¹⁷¹ Un espace public est un lieu où renoncer à la dignité doit rester impossible, *donc* la religion n'y a pas sa place. Les femmes et les hommes sont égaux, *donc* l'État ne peut pas engager de femmes voilées.

3.2. Pierre Bosset, *Égalité des sexes, religion et chartes des droits – La prudence s'impose*, 10 octobre 2007

Pierre Bosset est professeur de droit public au département des sciences juridiques de l'UQAM et directeur de la recherche à la Commission des droits de la personne du Québec. Il est aussi un membre actif du CRIDAQ¹⁷². Sa publication datant du même jour que l'article de Pelchat, nous ne devons pas revenir sur les divers événements qui ont été médiatisés depuis le 27 février 2007. Dans son cas, la démarche intraductive (Basalamah, 2010a) est plus aisée à diagnostiquer. L'auteur donne en grande partie la parole au droit plus qu'à lui-même. Pour l'essentiel, il commente, d'un point de vue technico-juridique, deux recommandations du CSF, l'une « qui favorise une modification de la Charte québécoise de façon à prévoir que les droits et libertés qui y sont énoncés soient garantis également aux deux sexes », l'autre « qui prône l'interdiction de signes religieux 'ostentatoires' pour le personnel des institutions publiques ». Si l'article semble d'abord maintenir l'auteur invisible et « lui réserver une sorte de marge de manœuvre idéologique », « la vocation traductive du droit transparaît en quelque sorte malgré lui » (Basalamah, 2010a, 48) puisqu'il oblige en fin de compte Bosset à se situer sur des questions auxquelles le droit, à lui seul, ne peut répondre (par exemple, quel sens donner à la laïcité ? Comment articuler les principes qui la constituent? Etc.).

- ❖ L'injonction paradoxale du CSF : promouvoir mais contrer les droits de la personne

La première recommandation du CSF à laquelle s'intéresse Bosset a moins retenu notre attention parce que sa discussion est restée relativement technique. Sans contester sa finalité (s'assurer que l'application de l'obligation d'accommodements tienne compte de l'égalité des sexes), Bosset est nettement plus sceptique sur l'ajout demandé par le CSF.

¹⁷² Actif depuis 2003, le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec s'intéresse à « la gestion du plurinationalisme dans l'espace québécois et par extension dans l'espace canadien et international ». Le Centre explore en particulier « les tensions que la diversité idéologique, religieuse, sexuelle et culturelle fait subir au principe national comme mode d'organisation politique ». <http://www.cridaq.uqam.ca/spip.php?rubrique1>

Selon lui, et le Conseil le reconnaîtrait d'ailleurs lui-même, il y a déjà nombre d'outils à la disposition des juristes (y compris dans la Charte) pour assurer l'égalité entre les hommes et les femmes. Bosset se demande alors si l'intention du CSF n'est pas davantage de hiérarchiser les droits de la personne, ce qui serait contraire aux engagements pris par la communauté internationale quand elle a adopté le principe selon lequel ces droits seraient interdépendants et indivisibles (un principe qui a d'ailleurs été salué par de nombreux mouvements féministes). Même si le Conseil se défend d'encourager une telle hiérarchie, sa proposition consistant à parler d'une *suprématie relative* de l'égalité des sexes permet d'en douter. Elle inquiète d'ailleurs Bosset, qui voit là une injonction paradoxale : promouvoir le principe d'égalité des sexes et oublier à quel point les autres droits de la personne nourrissent eux aussi ce principe d'égalité¹⁷³.

Bosset discute ensuite « le fondement et la portée de la recommandation du CSF qui consiste à interdire au personnel des institutions publiques le port de certains signes d'appartenance religieuse » et ce, au nom « d'une neutralité religieuse de l'État au service de l'égalité des sexes et de la dignité humaine ». Quand *le principe laïque de la neutralité de l'État face aux religions* mentionne que la religion doit rester dans la sphère privée, il peut signifier 1) que l'État et ses institutions publiques doivent rester neutres par rapport aux religions mais aussi 2) exiger des religions qu'elles soient absentes de l'espace public au sens large¹⁷⁴. Si cette deuxième conception est de plus en plus défendue en France (notamment quand elle pénalise le port du voile intégral dans l'espace public), elle ne l'est pas par le CSF¹⁷⁵. La Commission Bouchard – Taylor et l'Association musulmane québécoise, pour ne citer qu'elles, estiment pour leur part que cette deuxième conception est non seulement non traductive mais aussi surréaliste :

Les religions occupent déjà l'espace public et, en vertu des chartes, les groupes religieux et les fidèles possèdent la liberté de manifester publiquement leurs croyances/ Ne plus protéger la liberté de religion [dans l'espace public] placerait le Québec en porte-à-faux par rapport à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et aux multiples chartes nationales qui s'en inspirent. La liberté de religion ne pouvant en outre être dissociée de la liberté de conscience, l'interdiction des accommodements religieux [dans l'espace public] créerait des problèmes de droit inextricables (Bouchard, Taylor, 2008b, 45/50).

¹⁷³ Voir les enseignements de l'intersectionnalité dans notre chapitre théorique.

¹⁷⁴ Tout ce qui est ouvert ou accessible à tous, par exemple des « lieux publics » comme un « jardin ouvert au public » (Bouchard, Taylor, 2008b, 45).

¹⁷⁵ Pelchat le mentionne d'ailleurs clairement dans sa carte blanche (annexe 7).

Une foi ne peut pas se vivre uniquement au sein du domicile. Elle est partie intégrante d'une personne. Ce serait demander au croyant de diviser l'indivisible. Il y a un non-sens majeur à affirmer aux gens qu'ils sont libres de pratiquer leur religion tout en refusant d'en voir la moindre expression ou le moindre témoignage dans l'espace public. Aucune société libre et démocratique n'exige que ces citoyens confinent leur liberté d'expression à leur domicile, pourquoi accepterions-nous cela d'une autre liberté tout aussi fondamentale qu'est la liberté de religion? (AMQ, 2007, 20)

Ce n'est cependant pas sur cette distinction institutions publiques/espaces publics que Bosset questionne la recommandation du CSF. Son interrogation porte plutôt, nous l'avons dit, sur la légitimité et la faisabilité de soumettre à cette *exigence de neutralité face aux religions* les individus qui travaillent dans les institutions publiques – voire qui les fréquentent (même si la recommandation du CSF ne va pas jusque là). Autrement dit, peut-on par exemple contraindre des fonctionnaires ou des enseignants à ne pas afficher leur appartenance religieuse à l'école ?

Pour comprendre comment se positionne ici Bosset, il faut d'abord garder à l'esprit que si les principes de la laïcité sont généralement bien définis, la façon de les agencer peut nettement diverger d'un régime de laïcité à un autre, voire d'un cas de figure à un autre dans un même régime de laïcité. Quels sont ces principes ? Bouchard et Taylor (2008b, 47) en dénombrent quatre : « 1) l'égalité morale des personnes, 2) la liberté de conscience et de religion, 3) la séparation des Églises et de l'État et 4) la neutralité de l'État à l'égard des religions et des convictions profondes séculières ». Souvent difficiles à désenchevêtrer les uns des autres, ces principes peuvent sans doute être articulés de façon non hiérarchique. Mais c'est loin d'être toujours le cas. Le régime français par exemple joue sur diverses synonymies (selon les cas, entre État et espace public, entre État et institutions publiques, entre institutions publiques et acteurs qui y travaillent et/ou les représentent, entre institutions publiques et acteurs qui les fréquentent) pour justifier des limites assez strictes à la liberté d'expression religieuse (Bouchard, Taylor, 2008b, 48)¹⁷⁶. D'autres régimes, davantage partisans d'une laïcité dite ouverte, défendent plutôt l'idée que l'exigence de neutralité qui consiste à ne pas prendre parti entre religion et non-

¹⁷⁶ En France, la laïcité défendue pour évoquer la neutralité et la séparation de l'État par rapport aux religions semble davantage renvoyer à une guerre intestine qu'à un respect mutuel. L'affaire du voile à l'école a montré que les enjeux traductifs de l'intégration et de l'accommodement religieux passaient loin derrière « ceux cherchant à émanciper les élèves de la religion et ceux laissant entendre que des identités culturelles et religieuses ne font que nuire à l'intégration sociale » (Bouchard, Taylor, 2008b, 48).

religion serait – au même titre que la séparation des Églises et de l'État – la position à adopter par l'État laïque pour promouvoir, respecter et faire respecter l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion (Bouchard, Taylor, 2008b, 47). Nous sommes donc ici dans un tout autre cas de figure : l'exigence de neutralité de l'État constitue un *appui* à la liberté de croyance, pas un *obstacle potentiel*.

Si les doutes émis par Bosset au sujet de la recommandation du CSF (pour rappel, contraindre le personnel des institutions publiques à ne pas y afficher leur appartenance religieuse) s'inscrivent surtout dans une démarche intraductive (distante, technique, objective et avant tout juridique), ils nous semblent malgré tout tendre vers la voie traductive de la « laïcité ouverte » (Bouchard, Taylor, 2008b, 47). C'est, quoi qu'il en soit, en juriste que Bosset partage avec le lecteur sa compréhension du droit, de la laïcité et de la neutralité de l'État qui y est attachée. Selon lui, l'exigence de neutralité de l'État est conçue « de manière à favoriser l'expression de la liberté de religion et non à l'empêcher » (Bouchard, Taylor, 2008b, 48). Or, la lecture que le CSF fait de cette exigence de neutralité serait, d'après Bosset, tout autre... et finalement assez proche du régime français de la laïcité. Le CSF comprendrait en effet la neutralité religieuse de l'État 1) comme l'exigence de reconnaître aux religions un caractère intrinsèquement sexiste qui conduit inévitablement à opprimer les femmes, à corrompre leur dignité morale et à légitimer leur statut inférieur par rapport aux hommes et 2) comme l'exigence, à ce titre, de « parachever la séparation de l'État et de la religion », seule manière possible de « promouvoir l'égalité entre les hommes et les femmes » (annexe 6). On comprend donc que selon Bosset, l'enjeu ici pour Pelchat et le CSF n'est pas de respecter la religion et la liberté de croyance (synonymes non seulement d'inégalité entre les hommes et les femmes, mais aussi entre les femmes croyantes et celles qui ne le sont pas)¹⁷⁷.

La position du CSF conduit alors Bosset à multiplier des mises en garde quant à la légitimité et la faisabilité juridiques de la recommandation du Conseil. Si sa

¹⁷⁷ Une position non traductive qui n'empêche pas ce même CSF d'adopter une laïcité davantage ouverte quand il défend la liberté de croyance pour les jeunes filles voilées dans les écoles. Le CSF ne défend cependant pas cette liberté *pour elle-même*, il la tolère au nom d'un intérêt supérieur mais toujours orienté sur ces jeunes filles voilées : leur garantir une éducation et les prémunir contre les discriminations.

compréhension de la laïcité l'amène à clairement s'opposer à une interdiction d'affichage pour celles et ceux qui fréquentent des institutions publiques (ce que, du reste, ne demande pas le CSF), il est moins catégorique pour celles et ceux qui y travaillent ou les représentent. Sa réserve par rapport à la recommandation du CSF peut d'ailleurs finalement apparaître plus d'ordre technique que philosophique (*du point de vue du droit*, il sera difficile d'affirmer que tout signe religieux remet en cause l'égalité des sexes ou la dignité humaine ; *du point de vue du droit*, il sera difficile d'affirmer que c'est l'interdiction d'affichage religieux du personnel des institutions publiques qui protégera les libertés fondamentales de conscience et de religion¹⁷⁸ de tous les citoyens). Or, ne nous y trompons pas, Bosset a bien compris que derrière les enjeux posés par la recommandation du CSF en apparaissent d'autres, tout autant sinon plus fondamentaux encore. Et pour les aborder, il quitte selon nous les habits du technicien juriste pour ceux du traducteur citoyen. La carte blanche de Bosset laisse en effet transparaître son inquiétude de voir l'obsession du CSF pour l'égalité hommes – femmes *saper les fondements de la laïcité ouverte*. Alors qu'il reste attaché à la neutralité de l'État comme appui (et non comme obstacle) à « la protection des libertés fondamentales de conscience et de religion de tous les citoyens » (annexe 8, nos italiques), il voit plutôt la recommandation du Conseil comme un appui empoisonné à des valeurs qu'en fin de compte, non seulement elle ne va pas soutenir mais qu'elle va peut-être aussi contribuer à fragiliser. Prenons, pour prolonger le propos de Bosset, l'exemple d'une femme voilée qui ne pourrait pas travailler au gouvernement si elle garde son hijab. Elle sera atteinte dans sa dignité et son statut sera inférieur aux autres citoyens canadiens. Quant à son choix de conscience, il sera d'emblée stigmatisé au motif que sa conviction profonde est d'ordre religieux et non d'ordre séculier. Enfin, elle sera condamnée socialement (ici, sur le plan professionnel) pour avoir exprimé sa liberté de croyance. En somme, toutes les valeurs (égalité, dignité, liberté) dont le CSF dit se préoccuper dans sa recommandation seront bafouées... La dénonciation d'une telle posture non traductive se retrouve aussi dans les propos d'autres acteurs de la crise des AR, parfois avec prudence :

Des fonctionnaires renonceraient-ils à s'acquitter de leurs tâches avec loyauté et impartialité s'ils portaient un signe religieux ? Nous pensons que non. En interdisant le

¹⁷⁸ Sachant que le CSF sera plus préoccupé ici de la liberté de la conscience que de la liberté de croyance.

port de tout signe religieux dans la fonction publique, nous empêcherions les fidèles de certaines religions d'y faire carrière, ce qui contreviendrait à la liberté de conscience et de religion et compliquerait grandement la tâche de bâtir une fonction publique à l'image de la population du Québec, qui est de plus en plus diversifiée. On porterait alors atteinte aussi à l'égalité entre les citoyens. [...] Par contre, nous reconnaissons [...] que certaines fonctions, par leur nature même, incarnent [plus directement] l'État et sa nécessaire neutralité : juges, procureurs, policiers, président de l'Assemblée nationale. Les personnes qui occupent ces fonctions pourraient être tenues de renoncer à leur droit d'afficher leur appartenance religieuse afin de préserver l'apparence d'impartialité nécessaire à leur fonction (Bouchard, Taylor, 2008b, 49/50).

La neutralité de l'État et des institutions est une valeur primordiale au Québec. Le travail des agents de l'État ne doit subir aucune influence de la part des convictions religieuses que ceux-ci entretiennent. Ils doivent agir de façon professionnelle et non partisane. Cependant, entre cette réalité et la décision d'empêcher les gens de s'habiller selon leurs convictions religieuses, il y a une marge à ne pas franchir. Les employés de l'État *ne sont pas* l'État. La neutralité signifie que l'État ne privilégie ni ne discrimine aucun culte. Or, si l'on interdit l'accès aux personnes facilement identifiables à une religion particulière, on se trouve à faire une discrimination directe à l'endroit des religions qui comportent des prescriptions « visibles ». La neutralité ne peut donc pas être atteinte de cette manière. De plus, le camouflage des « signes » religieux ne garantit pas la neutralité de l'État autrement qu'en apparence [...] Rien n'empêche un croyant ou un non-croyant de faire la promotion de ses idées verbalement (AMQ, 2007, 18).

Signe peut-être de son trop grand respect pour le caractère *intraductif* du droit (au sens ici d'objectif et de neutre), Bosset ne questionne par contre aucunement le fait que l'affichage religieux soit d'emblée qualifié d'ostentatoire par le CSF. L'association musulmane québécoise y sera, elle, très attentive. Elle montre ainsi l'arbitraire qui se joue entre signes ostentatoires (religieux ou pas) et signes qui ne le seraient pas, mais aussi le renversement opéré au sujet d'un supposé prosélytisme religieux (AMQ, 2007, 19) :

La majorité ne se rend pas compte de la présence de ses propres « signes » puisqu'ils font partie de son histoire, de son paysage culturel et de son patrimoine. Les signes des minorités sont donc plus souvent perçus comme envahissants. Un problème majeur survient alors que « ce qui au départ devait être un principe permettant à tous les citoyens de disposer d'un statut égal sur la sphère publique devient un outil permettant à la majorité de faire valoir son poids numérique tout en se targuant d'un principe apparemment irréprochable » (Weinstock). Pourquoi serait-il par ailleurs excessif [ostentatoire] que l'habit d'une personne révèle sa foi? Il s'agit d'une composante de l'identité d'une personne et force est d'admettre que l'habillement n'est jamais neutre. Pourquoi serait-il malsain que s'y reflète aussi une croyance religieuse?

L'argument du prosélytisme [le CSF qui s'inquiète d'un État « contaminé » par les religions] ne tient pas la route : un vêtement n'invite personne à adhérer à la religion de celui qui le porte. En contrepartie, « imposer à autrui de se conformer à sa propre vision du monde en violant sa liberté de conscience, en le stigmatisant, en effectuant un chantage est une attitude pire que le prosélytisme le plus agressif » (Sarr). Contraindre les femmes à retirer leur hijab n'est pas plus louable que de les forcer à le porter.

La façon dont Bosset objective ses arguments tient essentiellement de l'autorité juridique *d'où il parle* mais à la différence du discours de Pelchat, l'objectivité du droit n'est pas nécessairement synonyme de rigidité. Si on sent que pour Bosset, le droit est d'abord un outil vivant et malléable, on perçoit malgré tout – certes implicitement – que cet outil n'est pas à prendre à la légère et ce, compte tenu de sa capacité à stabiliser des idées qu'on pourrait regretter par la suite (à commencer par l'abandon d'une laïcité ouverte). Dans la même lignée, Bosset ne semble pas accorder au droit une légitimité argumentative *en soi*. Désincarné et formel (comme il semble l'être sous la plume du CSF), le droit conduit rapidement à une distorsion du réel (comment défendre un principe d'égalité sans prendre en compte la théorie de l'intersectionnalité?). C'est donc d'un droit ancré socialement et sociologiquement qu'il entend tirer la légitimité de ses propos. Enfin, l'objectivation de ses arguments est appuyée par le fait que chacune de ses convictions (le plus souvent en opposition avec celles du CSF) est précédée d'un vrai dialogue (soit technico-juridique soit philosophique). Défenseur de la laïcité ouverte (au moins jusqu'à un certain point), Bosset décrédibilise le discours du CSF au motif qu'il est à la fois intenable juridiquement, dangereux sur le plan philosophique et surtout truffé de sophismes¹⁷⁹.

3.3. Collectif de professeurs emmenés par l'ex- commissaire G. Bouchard, *Après la commission Bouchard-Taylor – Relancer le débat sur l'interculturalisme*, 2 mars 2011

L'analyse de ce dernier article sera beaucoup plus brève dans la mesure où les questions qu'il traite, notamment l'interculturalisme et la conception de la laïcité ouverte, ont déjà été largement couvertes ailleurs. Le titre de l'article laisse clairement entendre que le Collectif se réfère directement aux travaux de la Commission Bouchard-Taylor mais cette fois dans un climat plus propice à la réflexion qu'en pleine crise ou même post-crise des AR. Comme la carte blanche reste attachée aux années (1985 – 2008) sur lesquelles s'est (intraductivement) « penchée » la Commission, nous ne sortirons pas de la dernière

¹⁷⁹ Soit on porte un signe religieux, soit on garde sa dignité. Si les agents de l'État arborent des symboles religieux, il y a inégalité entre les hommes et les femmes.

période identifiée par elle avant le dépôt de son rapport officiel, à savoir celle dite de l'*accalmie*¹⁸⁰ (juillet 2007 – avril 2008). À toutes les affaires déjà mentionnées plus haut et qui couraient jusqu'au 10 octobre 2007, date à laquelle nous avons arrêté leur inventaire puisqu'elle correspondait aux dernières publications (annexes 7 et 8) analysées avant celle-ci, s'en ajoutent ainsi encore quelques autres (Bouchard, Taylor, 2008a, 59 - 60) : le drame d'un père qui tue sa fille, adolescente ontarienne à laquelle il reprochait de ne pas mener une existence suffisamment conforme aux enseignements du Coran (publication par un quotidien ontarien le 11 décembre 2007), la tenue de consultations publiques en vue de créer une école alternative pour élèves noirs à Toronto¹⁸¹ (décembre 2007), la décision de la Cour de justice de l'Ontario de refuser d'accorder à un motocycliste de confession sikhe une exemption pour qu'il puisse conduire sa motocyclette sans casque protecteur et ainsi respecter ses convictions qui l'obligent à porter le turban¹⁸² (6 mars 2008).

Dans leur carte blanche, Bouchard et ses collaborateurs mentionnent que le modèle de l'interculturalisme qu'ils défendent « a maintenant débordé les frontières du Québec » (le « Conseil de l'Europe » est ainsi évoqué). Après une projection dans l'espace, ils font une projection dans le temps en rappelant combien « la proportion croissante d'immigrants dans la population québécoise » va amener celle-ci à devoir statuer « sur ses valeurs essentielles dans sa gestion de la diversité ». Ils inscrivent aussi leur modèle interculturaliste dans une période apaisée qui aide aux choix lucides. Définie par sa « francophonie nord-américaine », la nation québécoise a été « fragilisée par la mondialisation » et ne doit pas s'aliéner « l'immigration (récente ou ancienne) », elle « a besoin de toutes ses forces pour assurer son avenir ». Présenté comme évitant les pièges de la fragmentation et de l'assimilation,

l'interculturalisme québécois vise l'intégration, c'est-à-dire *une recherche d'équilibre entre des impératifs concurrents* ». Il entend assurer l'avenir de la francophonie nord-

¹⁸⁰ L'accalmie ne porte pas sur la gravité de faits mais bien sur leur médiatisation (tant sur le plan du nombre d'événements rapportés que sur la manière de les rapporter).

¹⁸¹ Cette demande serait venue de la communauté noire et « le 29 janvier 2008, par onze voix contre neuf, la Commission scolaire de Toronto s'engageait à ouvrir en septembre 2009 une école prodiguant un enseignement orienté vers l'histoire et la culture afro-canadienne » (Bouchard, Taylor, 2008a, 60)

¹⁸² « Appuyé par la Commission des droits de la personne de l'Ontario, le motocycliste contestait une contravention reçue en 2005 alors qu'il conduisait sa moto sans casque » (Bouchard, Taylor, 2008a, 60).

américaine *tout en respectant la diversité* : il vise donc à mettre au point des *modus vivendi* qui *préservent pleinement l'essentiel* de l'identité, de la mémoire et des traditions de cette culture *sans sacrifier le respect des droits*. La promotion du pluralisme n'entraîne nullement *un affaiblissement de la culture majoritaire*. Au contraire, l'une de ses conséquences est de favoriser l'intégration et de *renforcer la francophonie québécoise*. [Ceci dit] l'aire des négociations et de des compromis *n'est pas illimitée*. Elle comporte d'importantes restrictions dictées par des valeurs ou principes fondamentaux. Ainsi, il faudrait des raisons exceptionnelles pour porter atteinte à la préséance du français, à l'égalité hommes-femmes ou à la séparation des pouvoirs entre l'État et les Églises. En vertu des interactions que préconise l'interculturalisme, on s'attend à ce qu'émerge à la longue une culture commune nourrie des apports de la *majorité* et des *minorités* culturelles, mais sans les y fondre nécessairement (nos italiques).

❖ Promouvoir mais contrer l'interculturalisme

D'une certaine façon, l'article écrit par ce collectif présente des caractéristiques intraductives, mais qui le rapproche moins du texte de Bosset (les auteurs doivent moins leur objectivité au droit qu'à l'universalisme de leur modèle culturel ainsi qu'au couple émotion retombée/lucidité retrouvée) que de celui du CSF (avec lequel ils partagent à leur tour un double engagement plus ou moins paradoxal envers « une recherche d'équilibre entres des impératifs concurrents »). Plutôt que de venir en aide aux « Québécois 'de souche' » agressés par « des hordes de talibans »¹⁸³ (posture non traductive) ou de célébrer une commune humanité que les différences – comme les ressemblances – devraient enrichir et non détruire (posture traductive), ce collectif semble s'engager autant d'un côté (la francophonie nord-américaine) que de l'autre (les immigrants, récents et anciens), ce qui pourrait aussi se lire comme un souci de ne pas s'engager, au sens de ne pas prendre position, d'être au-delà des débats qui se jouent en bas. Fort d'un modèle capable de dépassionner les débats et qui fait maintenant autorité partout dans le monde, le collectif pointe alors à la fois les limites d'une posture non traductive (quand on est fragile, on ne s'aliène pas de possibles alliés en leur faisant la guerre) et la candeur d'une posture traductive (quand on est fragile, on ne se fractionne

¹⁸³ Ou, ce qui revient au même, de venir en aide aux « victimes musulmanes » contre « tous ces fachos et ces incultes de Québécois ». Nos articles non traductifs auraient en effet très bien pu aller dans ce sens-là aussi.

pas en une multitude de citoyens québécois, on garde en tête nos mots-clés : *francophonie* nord-américaine, culture *majoritaire/minorités* culturelles). Cette posture intraductive, où non-engagement et double engagement semblent se côtoyer, tend néanmoins – comme dans le cas du CSF – davantage du côté non traductif. Le constat peut surprendre tant l’interculturalisme cultive un vocabulaire traductif (le collectif ne compte-t-il pas l’Autre « parmi nos forces pour assurer notre avenir »? Ne vise-t-il pas un équilibre entre des impératifs concurrents ? Ne prévient-il pas l’ethnie franco-québécoise qu’elle va devoir accepter que sa culture soit transformée au contact des communautés immigrantes?). En ce sens au moins, l’interculturalisme de Bouchard et de ses collègues participe sans aucun doute « à l’élaboration de l’articulation d’univers de référence différents en réinscrivant certains éléments de compréhension [et d’intercompréhension] dans un champ de l’espace public commun » (Basalamah, 2010a, 47) et le traducteur citoyen pourra y puiser son inspiration. Pourtant, à relire leur longue citation plus haut, l’ombre d’une posture non traductive n’échappera pas au lecteur attentif. L’interculturalisme présenté ici est-il bien un inter-culturalisme comme Nouss¹⁸⁴, el-Ghadban et d’autres ont pu l’encourager ? Si le style intraductif du collectif Bouchard paraît aux antipodes du style non-traductif de Godbout, le propos reste peut-être finalement tout aussi conservateur : ce qui compte pour l’avenir du Québec, c’est en effet l’*identité*, la *mémoire* et les *traditions* de l’*ethnie franco-québécoise*. Alors que l’AMQ, el-Ghadban et d’autres soulignent l’importance de préserver la langue française et l’héritage canadien-français, elles restent surprises de la difficulté des Godbout et Bouchard à concevoir qu’une langue peut s’enrichir en se conjuguant à d’autres, à envisager qu’une culture soit autre chose que la perpétuation de sa version originale. Même si le collectif Bouchard est plus ouvert que Godbout sur le pluralisme culturel, il n’en distingue pas moins fermement une *majorité* et des *minorités* culturelles. Enfin, son insistance sur la mémoire franco-québécoise laisse paradoxalement entendre que, derrière les transformations culturelles à plus ou moins long terme entre majorité et minorités, il garde une conception très statique mais aussi très homogène de la culture « francophone

¹⁸⁴ Voir notre chapitre théorique sur le concept de métissage.

nord-américaine ». Derrière cette apparente naïveté sociologique¹⁸⁵, il y a sans aucun doute des enjeux politiques pour la nation québécoise mais ils ne participent assurément pas d'une démarche inter-culturaliste et donc d'une posture traductive.

La façon dont le collectif objective l'interculturalisme réside essentiellement dans son temps d'énonciation (le temps des émotions a cédé la place à celui de l'apaisement et de la lucidité), sa reconnaissance internationale ainsi que les études scientifiques dont il fait l'objet. Mais l'objectivation des arguments avancés par le collectif est également appuyée par le fait que ses membres apparaissent souvent comme les « fidèles » porte-parole d'entités fédératrices abstraites (*le Québec* a maintenant besoin de toutes ses forces, *l'intégration* exige le respect des droits de chacun, *l'interculturalisme* entend assurer l'avenir de la francophonie nord-américaine, etc.). Pour faire apparaître l'interculturalisme comme la seule solution possible, le collectif combine simplification et distorsion du réel : sachant 1) que seuls trois scénarios sont possibles (interculturalisme, multiculturalisme et assimilationnisme), 2) et que les deux derniers n'ont que des défauts¹⁸⁶ et sont déjà moribonds, 3) l'interculturalisme n'est plus un choix, il est la seule voie qu'il nous reste. Le discours ne consiste donc tant à *débattre* de la légitimité du modèle mais seulement à la *confirmer*; une confirmation encore renforcée par une incursion dans le passé (évoluant toujours à l'heure de l'Amérique anglophone, le Québec a constamment su préserver sa culture en intégrant l'immigration) et dans le futur (pour ne pas se disperser et continuer à évoluer avec son temps, le Québec doit voir l'immigration comme une force et une richesse)¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Explicitement (Godbout, Lamoureux, Bock-Côté) ou implicitement (Bouchard et coll.), « on fait souvent référence à un consensus social sur les valeurs des Québécois avec lequel les minorités seraient en contradiction. Or, d'une part, les pratiques et croyances de Québécois sont loin d'être homogènes et uniformes et d'autre part, les normes et valeurs québécoises sont aussi partagées par les minorités même si certaines pratiques diffèrent/Par ailleurs, 'l'identité québécoise n'est pas fragile, elle est changeante mais robuste' (Weinstock)/Pendant combien de temps une personne venue d'ailleurs doit-elle être considérée comme immigrante? Des Québécois d'origine catholique qui se convertissent à l'islam [peuvent-ils rester des porte-parole des traditions, de la mémoire et des valeurs québécoises?] Deviennent-ils moins Québécois? Doivent-ils quitter le Québec ? Pour aller où? » (AMQ, 2007, 5-7).

¹⁸⁶ Le collectif prend bien sûr soin de taire le caractère hautement polysémique du multiculturalisme (Kymlicka, 2010).

¹⁸⁷ Sans nous risquer à trop de comparaisons hasardeuses entre le collectif et Kymlicka, retenons quand même que la stratégie d'objectivation temporelle présentée ci-dessus rejoint une conception assez

Conclusion

Pourquoi avoir choisi mon sujet de thèse? Pour des motivations proches d’Alexis Nouss¹⁸⁸ quand il constate le manque de réflexion sur les questions d’identité, d’altérité et d’intégration face au phénomène de la *multi-appartenance*. S’il comprend la critique qui lui est faite de revenir à la notion de *métissage*¹⁸⁹, il continue néanmoins à la défendre. D’abord parce que le métissage aide à comprendre la multi-appartenance qui imprègne l’identité en errance, en partage et en devenir des parcours biographiques individuels et collectifs des migrations, volontaires ou forcées, des personnes souvent nées ailleurs mais venues ensuite en Occident. Ensuite, parce que le métissage nous fait réaliser que toute culture, y compris occidentale, est métisse. Le métissage n’est donc pas un exotisme et apparaît fécond pour quiconque veut saisir les configurations culturelles identitaires inédites que vivent actuellement des sociétés occidentales en crise parce qu’elles n’arrivent pas à *comprendre* les descendants de l’expérience coloniale.

En introduction, nous évoquions le fait que *tous, nous sommes endettés, et donc traducteurs*. Et qu’en somme, *être traducteur, c’est idéalement s’engager à être traducteur citoyen*, a fortiori quand les cadres de référence culturels connaissent une crise identitaire et que nos sociétés « en arrivent à ne plus à se comprendre au sein d’une même langue » (Basalamah, 2010a, 33). L’analyse des neuf articles tirés du journal *Le Devoir* a mis en exergue l’importance que revêt, pour le traducteur, l’engagement que lui fait prendre son discours, mais aussi l’importance d’assumer cet engagement.

Ce constat vaut d’abord pour la posture *non traductive*. S’engager dans une telle posture, et plus encore l’assumer, ne renvoie pas seulement à une position éthique discutable parce que peu (ou non) encline à favoriser une coexistence égalitaire des différences culturelles. S’engager dans une posture non traductive, c’est surtout *oublier sa dette*

stéréotypée de Kymlicka quant aux aspirations des minorités issues de l’immigration. À la différence des minorités autochtones et des minorités nationales, « ces minorités ne possèdent pas de culture de société aussi développée; elles cherchent juste à quitter leur pays pour en retrouver un autre et non pas à fonder une nouvelle ‘nation’ » (Kymlicka, in Boily, 2006, 61).

¹⁸⁸ <http://www.rta.be/intermag/index.php/entretien-filme-dalexis-nouss>

¹⁸⁹ Comme marqueur colonial historiquement inscrit sur la peau et qui présente nécessairement le risque de ramener le métis « au pire, au fruit du viol de l’indigène par le colon, au ‘mieux’, au fruit de leur union ».

*envers l'Autre*¹⁹⁰ et donc se croire original. C'est également assumer que son propre cadre référentiel relève « du sans faute, du plein, du complet, du total identique à soi » (Derrida, in Basalamah, 2009, 376)¹⁹¹. Mais la question d'un engagement à assumer se pose également, assurément en d'autres termes, pour la posture *intraductive*. Baignant trop souvent dans l'illusion de l'objectivité et de l'absence d'engagement au motif qu'il participe au débat inter-référentiel *mais sans parti pris* (Basalamah, 2010a, 47), l'auteur finit par croire non seulement à son objectivité (prise de distance, sens de la nuance, lucidité) mais aussi à son non-engagement. Or *on ne peut pas ne pas s'engager*. Certes, ne pas assumer un engagement *pris malgré soi* n'empêche pas nécessairement un auteur d'engager les parties sur la voie d'un *tiers espace* susceptible de réviser leurs *mythes d'appartenance* respectifs. Il contribuera ainsi à une *traduction citoyenne*. Mais ne nous leurrons pas, il court toujours le risque de voir son discours simplement reconduire de vieilles hiérarchies (femmes *modernes* vs. femmes *voilées*, etc.). Enfin, la difficulté d'un engagement à assumer concerne aussi la posture traductive, pourtant traduction citoyenne par excellence et ce, quand l'auteur prend par exemple le risque de la voie moralisante pour pousser le lecteur à l'autocritique, au repositionnement de soi vis-à-vis de l'Autre et à un rapprochement mutuel.

Les différents visages de « l'altérité musulmane » que nous avons rencontré en chemin nous ont montré à quel point était périlleuse et parsemée d'embûches la route qui cherche à se prononcer sur les frontières du Nous et du Eux. À quel point aussi certaines notions sont beaucoup plus volatiles qu'il n'y paraît de prime abord: notre identité, nos appartenances, nos différences, notre histoire, notre héritage, notre origine, notre devenir. Des discours cherchent bien sûr à les figer, à nous empêcher de les questionner, à nous éloigner de nos propres réflexions sur le sens des frontières en tous genres, à nous dissuader de nous aventurer trop loin dans la *rencontre d'Autrui*.

Rappelons à ce propos que la *rencontre* entre deux cadres de référence qui ne coïncident pas dans leurs interprétations respectives d'un même phénomène social (par exemple, le

¹⁹⁰ S'appuyant sur saint-Augustin, Basalamah (2009, 5) rappelle ainsi qu'« être, c'est être endetté. Écrire, c'est déjà traduire ».

¹⁹¹ La même dette finalement que celle que contracte tout texte « original » par rapport à sa traduction et son traducteur, qui prolongent sa vie voire augmentent sa valeur (Basalamah, 2009, 376).

port du voile) n'est jamais *en soi*, loin de là, la garantie d'une traduction citoyenne. Non seulement la posture non traductive acte la non-coïncidence, mais elle la reconnaît à un point tel que cette non-coïncidence lui semble tout simplement indépassable. Rencontrer Autrui est donc un processus exigeant (il faut le reconnaître comme unique mais aussi comme semblable). C'est surtout un processus qui engage notre propre identité, nos propres fondements. Toucher à Autrui, c'est nécessairement toucher à soi. Dans ce contexte, laisser l'Autre là où nous l'avons mis pour bâtir notre propre identité et nos propres certitudes a indéniablement un côté rassurant : « ils doivent demeurer différents car je dois rester le même : ils ne sont pas et ne peuvent pas être possibles dans mon propre monde qui deviendrait donc différent » (Yegenoglu, in Behiery, 2009, 305). Ainsi, il sera sans doute difficile, pour nombre de Québécois et (surtout) de Québécoises, de souscrire aux affirmations de musulmanes qui diraient « je suis libre de porter le voile », « je porte le voile et donc je suis libre » ou encore « je porte le voile, je suis musulmane et je suis féministe ». Sans traduction citoyenne (et peut-être même en dépit d'elle), nombre d'entre eux ne seront pas prêts à revisiter *leurs* notions de liberté, de féminité, de religion et de féminisme. Mais la peur de voir l'Autre *dénaturer* notre identité (avec les présupposés d'homogénéité et de statisme que ce verbe suppose) apparaît bien sûr aussi dans des enjeux politiques comme l'affirmation et la fragilité nationales, l'hostilité au modèle du multiculturalisme, ou encore la promotion¹⁹² d'une culture et d'une langue esseulées sur un plan territorial.

Bref, la rencontre avec Autrui conduisant inévitablement à se rencontrer soi-même, elle peut conduire au rejet comme à l'affrontement (du reste, réciproques)¹⁹³. Mais quand cette rencontre nous engage hors de nos certitudes confortables, elle est déjà marquée du sceau de l'effort. Elle nous fait peut-être alors prendre conscience des associations et des disjonctions parfois élémentaires au sein desquelles nous observons le monde. Elle nous

¹⁹² Du moins quand leurs promoteurs (ab)usent du terme victimaire de *défense*.

¹⁹³ Rappelons à cet égard que les conflits et les inégalités d'ordre identitaire ou culturel ne sont pas un *obstacle* à la démocratie, ils sont *inhérents* à la démocratie. La traduction citoyenne n'est donc pas dupe. En prenant le conflit comme point de départ à l'élan traductif (Basalamah, 2010a), elle ne défend pas une utopie à l'eau de rose et reconnaît la nécessité sociale des divergences. La traduction citoyenne n'est donc pas là pour les empêcher. Elle vise plutôt à résister aux tendances qui visent à accentuer ces divergences et à organiser cette résistance en aménageant un espace de consensus minimum, la citoyenneté du vivre-ensemble, pour préserver les dynamiques de coopération sur l'essentiel du bien commun.

permet d'en assumer certaines (mais cette fois, en nous les appropriant), d'en rejeter d'autres et d'en imaginer de nouvelles. Enfin, elle nous invite à ne jamais transformer des dialogues en « monologues dialogués » (Djaout in AMQ, 2007, 3).

Ceci dit, et Nouss¹⁹⁴ l'a bien compris, même la présence de « médiateurs interculturels » (Pym, in Basalamah, 2009, 351), ne prémunit pas d'un réflexe immunitaire de la culture dominante. Aucune garantie n'est jamais donnée quant au partage d'éléments culturels. Quand un processus traductif y conduit, le stade ultime de la traduction citoyenne serait celui que Nouss nomme le processus *transculturel*. Ainsi, selon Nouss, le nombre d'ensembles culturels et identitaires auxquels un individu – ou une communauté – souhaite être affilié ne peut jamais être déterminé une fois pour toutes et doit encore moins lui être imposé. Pour Nouss, l'individu doit ainsi pouvoir revendiquer chacune de ses appartenances, chacun de ses héritages et ne pas *être en manque identitaire*. Or, pour appartenir à divers ensembles culturels et identitaires (et pouvoir donc passer de l'un à l'autre), l'individu ou la communauté ont besoin de formes transculturelles.

Illustrons notre propos par *le voile*, signe d'oppression de la femme par excellence pour un cadre de référence occidental. Dans une discussion menée plus haut sur l'incapacité occidentale à voir la femme voilée musulmane québécoise comme sujet à part entière, l'AMQ (2007, 12) rappelait que la signification du voile était plurielle et qu'il pouvait être perçu comme *libérateur* par la femme qui le porte (en lui assurant à la fois un respect d'elle-même et celui des autres). Mais qu'il pouvait aussi renvoyer à *son autonomie de choisir comment elle souhaitait participer activement à la société* (en s'affranchissant du regard des autres quand elle est en public, en mettant de l'avant sa personnalité et non la superficialité de l'apparence physique, etc.). Et comme le rappelle en outre une anthropologue (Joly-Couture, in Basalamah, 2010a, 42) :

Dans les pays où le corps relève du domaine privé, les vêtements et leurs accessoires (comme le voile) ont une fonction identitaire et sociale extrêmement importante. Ils permettent la transposition de l'espace privé dans l'espace public sans affaiblir l'intégrité du premier, et sans exclure les individus du second. Pour les musulmanes pratiquantes, le voile s'inscrit dans la perspective d'une valorisation de l'espace privé, d'une réappropriation de leur corps et d'une subversion d'une certaine idéologie qui veut le transformer en une commodité publique.

¹⁹⁴ <http://www.rta.be/intermag/index.php/entretien-filme-dalexis-nouss>

En lisant les propos de l'AMQ et de Joly-Couture, les paroles de Nouss résonnent inévitablement en nous une dernière fois. Comme « *Alice au pays des merveilles* peut passer à travers le miroir pour devenir à la fois toute petite *et* très grande, *et* toujours rester Alice », le voile porté par une femme musulmane québécoise, appelons-la Soraya, pourrait marquer son appartenance à la fois à l'islam et aux sociétés occidentales. Forme transculturelle, le voile de Soraya lui assurerait en effet un geste de foi libérateur et acte d'adoration envers Dieu tout en lui permettant de négocier son rapport à l'intimité quand elle investit – et participe *activement* à – l'espace public québécois.

Bibliographie

Armony, V. (2001), « Recension de F. Dumont, Raisons communes », *Recherches sociographiques*, 42, 2, pp. 402-406.

Association musulmane québécoise (2007), *Un « nous » pour tous... Vers un Québec fier et ouvert*, Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, consulté le 25 avril 2011, URL : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal-d/amq-an-0004-pe-00.pdf>

Badinter, R. (2000), *L'Abolition*, Paris, Fayard.

Bhabha, H. K. (2007), *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.

Basalamah, S. (2005), « La traduction citoyenne n'est pas une métaphore », *Traduction, terminologie, rédaction*, 18, 2, pp. 49 – 69.

Basalamah, S. (2008), « Translation between Pacification and Polarization », *TranscUlturAl*, 1, 1, pp. 25-47.

Basalamah, S. (2009), *Le droit de traduire. Une politique culturelle pour la mondialisation*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

Basalamah, S. (2010a), « La traduction comme politique sociale et culturelle », *Synthèses*, revue annuelle 3, Département de Langue et de Littérature Françaises de l'Université Aristote de Thessalonique, pp. 27 – 52.

Basalamah, S. (2010b), « Translational Critique of the Arab Postcolonial Condition », in Shiyab M., S. (ed.), *Globalization and Aspects of Translation*, pp. 68 – 77.

Baker, M. (2006), *Translation and Conflict. A Theory of Narrative*, Londres et New York, Routledge.

Behiery, V. (2009), « Discours alternatifs du voile dans l'art contemporain », *Sociologie et sociétés*, 41, 2, pp. 299-325.

Bilge, S. (2009), « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, 1, 225, pp. 70 – 88.

Bilge, S. (2010), « ‘... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi’ : la patrouille des frontières au nom de l’égalité de genre dans une ‘nation’ en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, 42, 1, pp. 197 – 226.

Bilge, S., Roy, O. (2010), « La discrimination intersectionnelle : la naissance et le développement d’un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », *Revue canadienne Droit et Société*, 25, 1, pp. 51 – 74.

Boily, F. (2006), « Réflexion critique à partir de la *Voie canadienne* de Will Kymlicka », *Études canadiennes*, 61, pp. 59 – 71.

Bonny, Y. (2004), *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin.

Bonoli, L. (2007), « La connaissance de l’altérité culturelle », *Recherches, Altérités, identités*, consulté le 5 octobre 2010, URL : <http://leportique.revues.org/index1453.html>

Bouchard – Taylor, Commission (2008a), *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport final intégral déposé par la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliées aux différences culturelles, consulté le 3 novembre 2010, URL : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>

Bouchard – Taylor, Commission (2008b), *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport final abrégé déposé par la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliées aux différences culturelles, consulté le 5 avril 2010, URL : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-abrege-fr.pdf>

Brisset, A. (2009), *La performativité ou les actes de langage*, Cours TRA6902 : Discours et traduction, Ottawa, Université d’Ottawa.

Buden, B., Nowotny, S. (2009), « Cultural Translation: An Introduction to the problem », *Translation Studies*, 2, 2, pp. 196 – 219.

Chesterman, A. (2010), « Response to Buden and Nowotny », *Translation Studies*, 3, 1, pp. 103 – 106.

Cuillerai, M. (2010), « Le Tiers-espace : une pensée de l’émancipation ? », *Acta Fabula : Dossier critique : Autour de l’oeuvre d’Homi K. Bhabha*, Consulté le 20 mars 2011, URL : <http://www.fabula.org/revue/document5451.php>

Delière, R. (2006), *Une histoire de l'anthropologie*, Paris, Seuil.

Delisle, J., Lee-Jahnke, H., Cormier, C. (1999), *Terminologie de la traduction*, Amsterdam, J. Benjamins.

Dorlin, E. (2008), *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF.

Edelman, M. (1971), *Politics as symbolic action; mass arousal and quiescence*, New York, Academic Press.

Elias, R. (1993), *Victims Still: The Political Manipulation of Crime Victims*, Newbury Park, Sage Publications.

Fairclough, N.L. (1995), *Critical discourse analysis: the critical study of language*, Harlow, Longman.

Fanon, F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.

Fanon, F. (2001), *Pour la révolution africaine*, Paris, la Découverte.

Fédération des femmes du Québec (2007), *Consultation portant sur les accommodements raisonnables et les différences*, Mémoire présenté la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, consulté le 18 avril 2011, URL : <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2007/10/Mémoire-FFQ-Commission-Bouchard-Taylor-oct2007.pdf>

Foucault, M. (1994a), « Les Mailles du pouvoir », *Dits et écrits, IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, pp. 182-201.

Foucault, M., (1994b), « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, pp. 222-243.

Frénette, Y. (1998), *Brève histoire des Canadiens français*, Montréal, Boréal.

Gadamer, H.-G. (1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.

Gee, J.P. (2011), *An Introduction to Discourse Analysis. Theory and Method*, New York and London, Routledge (3^e édition).

Gusfield, J. (1996). *Contested Meanings: The Construction Of Alcohol Problems*, Wisconsin, University of Wisconsin press.

Ibarra, P.R., Kitsuse, J.I. (1993), « Vernacular Constituents of Moral Discourse: An Interactionist Proposal for the Study of Social Problems », in Holstein, J-A., Miller, G. (Eds), *Reconsidering Social Constructionism: Debates in Social Problems Theory*, New York, Aldine De Gruyter, pp. 25 – 58.

Jiwani, Y. (2006), *Discourses of Denial. Mediations of Race, Gender and Violence*, Vancouver, University of British Columbia Press.

Kymlicka, W. (2010), « The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies », in Vertovec, S. et Wessendorf, S. (éds.), *The Multiculturalism backlash. European discourses, policies and practices*, New York, Routledge, pp. 32 – 49.

Laplantine, F. (1995), « L'ethnologue, le traducteur et l'écrivain », *Meta*, XL, 3, pp. 497 – 507.

Leblanc, J. (1989), « La représentation du littoral africain dans Trou de mémoire d'Hubert Aquin », *Studies in Canadian Literature*, 14, 1, pp. 147-152

Maingueneau, D. (2001), « Discours », in Charaudeau, P., Maingueneau, D. (éds), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2001, pp. 185 – 190.

Nida, E.A. (1959), « Principles of translation exemplified by Bible translation », in R.A. Brower (Ed.), *On translation*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 11 - 31.

Nouss, A (1997), « La traduction », in Laplantine, F., Nouss, A., *Le métissage*, Paris, Flammarion, pp. 560 - 566.

Nouss, A. (2005), *Plaidoyer pour un monde métis*, Paris, Textuel, collection La Discorde.

Potvin, M. (2008), *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique*, Outremont (Québec), Athéna Éditions.

Rao, S. (2007), *L'écriture post-coloniale en traduction : entre résistance et déplacement*, Orées, Concordia University, 1, 1, <http://orees.concordia.ca/rao.html> [reprinted in « Rhétoriques postcoloniales », in Héliane Ventura, Didier Lasalle, Karin Fisher (eds.), *Hybridité, multiculturalisme et postcolonialisme*, Orléans, Presses de l'Université d'Orléans, 2009, pp. 159-172]

Razack, S.H. (2008), *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Laws and Politics*, Toronto, University of Toronto Press.

Said, E. (1980), *L'Orientalisme*, Paris, Seuil.

Simon S. (1999), *Hybridité culturelle*, Montréal, L'île de la tortue éditeur.

Spector, M., Kitsuse, J.I. (1987), *Constructing Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter.

Storey, J. (2003), *Cultural Studies and the Study of Popular Culture – Second Edition*, Athens, GA, The University of Georgia Press.

Theil, S (2006), « The end of tolerance: Farewell, multiculturalism », *Newsweek International*, 6 March 2006, <http://www.newsweek.com/id/46827?tid=relatedcl>

Turner, B.S. (1993), *Citizenship and Social Theory*, London, Sage.

Van Campenhoudt, L. (2010), Pouvoir et réseau social : une matrice théorique, in : *Travail, inégalités et responsabilité, Actes du colloque organisé à l'occasion de la fondation du CIRTES-UCL (Centre Interdisciplinaire de Recherche Travail, État et Société) et en hommage à Georges Liénard*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 5 - 42.

Van Dijk, T. A. (2001), « Critical discourse analysis », in D. Tannen, D. Schiffrin, et H. Hamilton (dir.), *Handbook of discourse analysis*, Oxford, Blackweell, pp. 352-371.

von Flotow, L. (1997), *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, Manchester, St Jerome Publishing and Ottawa, University of Ottawa Press.

Wolf M. (2000), « The third space in postcolonial representation », in Sherry Simon et St-Pierre (eds), *Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era*, Ottawa, University of Ottawa Press, pp. 127 – 145.

Wolton, D. (2005), *Sauver la communication*, Paris, Champs-Flammarion.

Annexe 1

Non au communautarisme, par Henri Lamoureux

Le récent et curieux jugement de la Cour suprême du Canada en ce qui concerne le port du kirpa à l'école ainsi que l'étonnante et gélatineuse décision de la Commission des droits de la personne validant la revendication de certains musulmans pour ce qui affecte la pratique religieuse à l'intérieur d'un espace public forcent le questionnement sur la consolidation au Québec, comme dans d'autres sociétés démocratiques, d'une vision communautariste de l'organisation de la société.

En vertu de cette conception de l'organisation des rapports sociaux, les communautés particulières auraient des droits spécifiques fondés sur leurs différences. Dans ce contexte, la nation serait formée par l'addition de ces identités singulières faisant valoir des besoins et des intérêts qui leur sont propres.

L'idéologie communautariste propose une conception des droits de la personne à géométrie variable, fondée sur une interprétation triviale de la règle de l'accommodement raisonnable. Ainsi, accompagnant un droit général, il y aurait un droit propre pour les homosexuels, les femmes, les aînés, les personnes handicapées, les malades ainsi que les membres de toutes les affiliations religieuses et de toutes les identités culturelles imaginables.

Ce communautarisme constitue à mon sens une perversion de l'idée d'une humanité égale, laquelle fonde la conception inclusive des droits et libertés. Il mine la responsabilité qu'ont toutes les personnes d'adhérer à ce que Fernand Dumont nommait des raisons communes de vivre ensemble au-delà de nos différences.

Il est aussi victime en ce qu'il tend à transformer en oppression spécifique tout refus de se plier à la revendication d'un groupe particulier au nom du bien commun. J'irais même jusqu'à suggérer qu'il pourrait être infantilisant dans la mesure où il suggère que la capacité de satisfaire un besoin particulier est la norme à laquelle doit se frotter l'intérêt général.

Un peuple vulnérable

Le peuple québécois me semble particulièrement vulnérable au chantage communautariste. Ayant nous-mêmes été collectivement victimes d'oppression, notamment sur les plans linguistique et religieux, ayant développé les formes d'aliénation propres aux sociétés colonisées, ayant été exploités et l'étant

toujours par une élite sans autre ambition que son enrichissement personnel, nous sommes fragiles devant les accusations de racisme, d'intolérance ou de xénophobie.

Ayant souffert de ce que certains maîtres chanteurs communautaristes nous accusent, nous avons tendance à croire que la chose est peut-être possible et que, conséquemment, nous devons faire un effort particulier, au risque d'être déraisonnables, pour montrer combien nous sommes gentils et dignes d'appartenir à la communauté des nations civilisées.

Or nous sommes une société ouverte, accueillante, curieuse. Nous savons apprécier la différence et l'intégrons assez facilement, je dirais même avec bonheur, à notre culture. Les qualités que nous devons nous reconnaître ne doivent pas nous empêcher d'être prudents, vigilants et intransigeants quand il s'agit du respect de notre intégrité en tant que peuple.

Exiger des personnes que nous accueillons à bras ouverts qu'elles soient aussi responsables envers nous que nous le sommes envers elles n'est pas demander beaucoup. Cela s'appelle de la réciprocité. Peut-être que les revendicateurs de tous les droits particuliers devraient y réfléchir un peu plus.

Henri Lamoureux, écrivain et socio-éthicien

Lamoureux, Henri, « Non au communautarisme »,
Le Devoir, 25 mars 2006.

Annexe 2

Continuons le débat, il ne fait que commencer, par Jacques Godbout

Il est assez étonnant qu'une courte entrevue, publiée dans L'Actualité du 1er septembre dernier, ait provoqué d'aussi nombreuses réactions, dont certaines quasi viscérales. La mise en page des titres du magazine, qui insistait sur une hypothétique disparition de la culture nationale québécoise en 2076, a sans doute évité à quelques épistoliers le souci de lire mes propos avec attention. D'autres, qui ont su apporter des nuances à mes affirmations, ont déjà enrichi le débat en cours. Je les en remercie.

La dure réalité des chiffres

Personne évidemment ne veut disparaître, mais ce n'est pas moi qui ai inventé le déclin démographique de la nation. Dans dix ans, les citoyens de plus de 65 ans dépasseront en nombre les moins de 20 ans au pays de Maria Chapdelaine. La population du Canada atteindra les 40 millions d'habitants dans 30 ans. Mais au rythme où se côtoient naissances et décès, le Québec ne comptera pourtant alors que quelque huit millions de citoyens. Le poids politique relatif du Québec dans la Confédération sera considérablement réduit.

En tant que «prophète de malheur», j'avais choisi l'horizon de 2076 pour émettre l'hypothèse d'une disparition de la culture franco-québécoise (soit 70 ans, trois générations), mais les démographes refusent de s'avancer aussi loin, les variables étant trop nombreuses. Une seule certitude: les enfants que nous n'avons pas eus ne seront pas à nos côtés. Donner naissance est un choix personnel, le résultat est collectif.

Optimiste, j'avancerais qu'avec une politique nataliste et familiale généreuse comme celle pratiquée en France, par exemple, nous pourrions inverser quelque peu la tendance actuelle. Pessimiste, je dirais que les Canadiens français qu'on dit «de souche» formeront au Québec, avant la fin du siècle, une minorité parmi d'autres. Déjà, dans plusieurs écoles publiques de Montréal, les enfants d'origine étrangère sont majoritaires.

Ce n'est pas grave? Je veux bien, mais j'ai le droit de rappeler que l'ethnie canadienne-française a modelé le paysage, défriché et travaillé la terre puis servi en usine, que c'est elle qui a fondé les villages et les villes que nous

habitons, que ce sont ces Canadiens (l'appellation de «Québécois» date de 40 ans à peine) qui se sont battus pour conserver vivante la langue française, créant avec imagination une culture d'Amérique originale.

Une société frileuse?

Au Québec, la mémoire fait problème. On ne s'entend même pas sur la façon d'enseigner notre rapport au passé. L'histoire du Québec appartient pourtant à l'Occident judéo-chrétien; c'est celle du continent américain dans un contexte de guerres coloniales.

Avons-nous encore peur de certains faits? Les Amérindiens ont été les premières victimes de la mondialisation, qui n'est pas une invention récente; la Nouvelle-France n'intéressait pas la mère patrie; les Anglais ont pris en charge le développement économique et scientifique; les Écossais ont créé les infrastructures du Canada; le clergé catholique s'est opposé à un ministère de l'Éducation jusqu'à la Révolution tranquille; nous nous sommes enrichis à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale; notre histoire est celle d'un peuple courageux, patient et particulièrement méritant.

L'immigration tranquille

Le titre d'étranger fait aussi problème au Québec. Quand cesse-t-on d'être un étranger? Tout immigré résidant permanent («immigrant» est un anglicisme) peut devenir citoyen canadien s'il séjourne 36 mois au pays: nous croyons au droit du sol. Mais une adresse civique crée-t-elle un citoyen? La maîtrise de la langue commune, la connaissance de l'histoire du Québec et le respect des institutions politiques ne devraient-ils pas être un préalable à la citoyenneté, comme cela se pratique dans certains pays d'Europe?

Le multiculturalisme canadien, politique officielle de non-discrimination, s'est indiscutablement transformé en une rectitude perverse. Plusieurs communautés ont pris prétexte de la Charte des droits et libertés pour se replier sur elles-mêmes, se transformer en baronnie et prétendre recréer sur le sol canadien les conditions politiques, économiques et religieuses de leur pays d'origine.

Or le bien commun de la société québécoise est plus important que le multiculturalisme, d'autant plus que ce bien commun repose en partie, dans la sphère publique, sur une culture laïque, encore fragile, qui n'a pas à s'accommoder de la panoplie des particularismes religieux ou ethniques. L'individu peut croire à ses dieux, cela demeure du domaine privé.

L'immigration est une aventure qui se joue à deux: ce n'est pas être xénophobe que d'en discuter. Les Québécois qu'on dit «de souche» ont de toute façon connu le métissage avec les peuples autochtones dès l'arrivée des premiers colons français. Mais si on songe que, d'un point de vue statistique, ce peuple reçoit désormais chaque année, de l'étranger, l'équivalent de la population de Rimouski, il faut lui donner les moyens de continuer à se «métisser».

Le Québec a de façon urgente le plus grand besoin de privilégier l'accueil des immigrés, ce qui veut dire des investissements importants dans l'enseignement intensif du français, de la culture, des institutions et de la conscience du territoire. Nous sollicitons l'immigré, il faut accélérer son intégration.

Il est aussi grand temps que les Québécois cessent de confondre une «ouverture» d'esprit avec le plaisir qu'ils prennent à voyager ou à fréquenter les restaurants ethniques. L'ouverture à l'autre demande aussi d'affirmer ses propres valeurs. Tout se passe en ce moment comme si, soit par indifférence, soit parce que nous doutons de pouvoir le réussir, il serait impossible d'intégrer l'immigré dans notre société moderne. Les visites à la cabane à sucre ne suffisent plus: les librairies et les théâtres, les musées et les bibliothèques publiques sont aussi des lieux où amener nos nouveaux compatriotes.

Vous avez dit «racisme»?

Les fanatiques du multiculturalisme (et de l'antiracisme) confondent racisme et résistance culturelle. Le racisme est une discrimination fondée sur la race; la résistance culturelle est fondée sur le bien commun. Ce n'est pas être antisémite, par exemple, que de dénoncer la coercition des garçons dont la secte des hassidims, contrevenant à la loi, veut faire des rabbins (ces adolescents ont-ils choisi le rabbinat en toute connaissance de cause?). Tous les enfants du Québec ont droit, par la loi, à l'enseignement des mêmes matières profanes et scientifiques. Nous avons cessé hier de tolérer des institutions où des garçons de cet âge se préparaient à devenir frères séminaristes.

Ce n'est pas être raciste que de rappeler que l'islam a vécu sa Renaissance avant son Moyen Âge. Ce n'est pas être raciste que de récuser le voile islamiste et de refuser qu'on impose la burqa aux femmes, fussent-elles les épouses d'un imam. Nous croyons que les femmes ont droit, autant que les hommes, de vivre à visage découvert.

Il arrive que des avocats et des juges prônant certains accommodements «raisonnables» souffrent de ce qui ressemble à de la juridite aiguë. On ne doit sous aucun prétexte transformer des pratiques culturelles en valeurs culturelles.

Sait-on encore débattre?

Michel Vastel me demandait, dans L'Actualité, quel serait l'avenir du Québec. J'ai insisté pour répondre: «Ce que les gens qui y seront voudront qu'il soit.» Mais à parler d'avenir, on oublie trop facilement le présent: ce sont les décisions politiques, les investissements choisis, les modèles proposés aujourd'hui qui feront le Québec de nos descendants, de même que nous avons reçu en héritage le produit des décisions de nos ascendants.

Il y a encore trop de tabous dans nos discussions, trop de rectitude politique dans nos discours, trop de consensus mous dans les médias, trop de naïveté dans nos démarches.

Disparaître?

Tout se transforme: le Canada français pauvre, catholique, conservateur dans lequel je suis né en 1933 est disparu, je ne crois pas le regretter. Mais j'ai conservé la mémoire du pays de mon père et de l'apport de sa génération à l'évolution de la société.

Je ne veux pas accepter n'importe quelle transformation à n'importe quel prix. Je soutiens que les acquis du Québec et même la qualité cosmopolite de Montréal vont s'éroder si la majorité des citoyens ne remet pas en question un multiculturalisme délétère. Faut-il que le Canada soit devenu sans personnalité pour que le turban coiffe des officiers de la Gendarmerie canadienne et que des Ontariens aient pu envisager d'accepter la charia comme loi de la famille!

Tout n'a pas été dit

Le numéro de L'Actualité portait sur le trentième anniversaire de sa naissance (1976) et concordait avec l'apogée de la Révolution tranquille. C'est pourquoi je n'ai pas évoqué l'apport des féministes ou des jeunes; ce n'était pas le sujet.

Je n'ai pas non plus mentionné les nombreuses difficultés d'aujourd'hui: la qualité inégale de la langue que nous disons officielle, l'illettrisme de 50 % de la population, le décrochage scolaire de trop nombreux garçons, l'exportation du travail en Asie en échange des entrepôts de Wal-Mart dans la périphérie des villes, la substitution des systèmes de divertissement à l'esprit critique, la commercialisation systématique des mœurs. Il y a mille choses à faire et à

changer si on ne refuse pas les débats d'idée. Débattre en civilisé, ce n'est pas insulter l'autre mais réfléchir avec lui.

Pour la suite du monde

En ce début du millénaire, la société québécoise est en équilibre instable, sa démographie à un point mort. Ou nous reculons sous la pression des conservatismes multiculturels, ou nous progressons en misant sur toutes les forces vives, y compris sur celles des immigrés qui voudront nous accompagner, comme l'ont déjà fait de nombreux citoyens d'origine écossaise, irlandaise, italienne, portugaise, haïtienne, chilienne ou vietnamienne, par exemple, qui, depuis plusieurs années, participent à ces chantiers avec les Québécois qu'on dit «de souche».

Il faut comprendre qu'en trois générations, d'aujourd'hui à 2076, s'affirme ou se brade l'héritage culturel québécois, sa créativité, son originalité, sa mémoire. Je n'ai d'ailleurs rien dit dans cette entrevue que je n'avais écrit en 1996 dans le roman *Le Temps des Galarneau*.

Je ne serai pas là en 2076, et même mes plus virulents détracteurs seront édentés. Les enfants qui naissent aujourd'hui raconteront l'histoire du Québec comme ils l'auront vécue. Peut-on me reprocher de souhaiter qu'elle s'inscrive dans une certaine continuité?

Jacques Godbout, écrivain et cinéaste

Godbout, Jacques, « Continuons le débat, il ne fait que commencer,
Le Devoir, 23 septembre 2006.

Annexe 3

Derrière la laïcité, la nation, par Mathieu Bock-Côté

L'actualité récente nous confirme l'ampleur des problèmes soulevés par la philosophie de l'accommodement raisonnable: du cas du YMCA à celui des policières de Montréal en passant par le dernier événement en date concernant la ségrégation sexuelle de certains cours prénatals où les hommes ne sont plus tolérés et sont invités à se rendre dans des quartiers où leur présence n'incommodera pas les sensibilités minoritaires, on constate bien que le problème de l'accommodement raisonnable dépasse amplement le milieu scolaire où il s'était d'abord manifesté et interpelle la nature du pacte national qui lie les Québécois entre eux.

Ceux qui réclament l'accommodement raisonnable ne cessent pourtant d'en dédramatiser la portée. On le présente ainsi comme un outil privilégié permettant l'intégration de communautés culturelles au domaine public tout en rappelant que le pluralisme identitaire serait désormais la norme pour chaque société occidentale. L'accommodement raisonnable ne serait rien d'autre que la manifestation institutionnelle d'une société ouverte à ses différences. On ne pourrait qu'y souscrire ou s'inscrire en dissidence avec l'idéal d'une démocratie «inclusive», «ouverte» et «tolérante».

La plupart du temps, les adversaires de l'accommodement raisonnable font valoir que la multiplication de telles mesures est contraire à l'idéal de laïcité et des valeurs qu'il abriterait. L'argument est d'autant plus convaincant que la différence culturelle prend trop souvent la forme de l'intégrisme religieux. Il faut pourtant aller plus loin dans cette critique en rappelant que la logique de l'accommodement raisonnable suscite en fait la création de barrières favorisant l'autoexclusion de certains groupes comme on l'a remarqué avec le refus d'un jeune sikh de s'intégrer aux institutions québécoises parce qu'elles refusaient de se plier à ses exigences identitaires. Certains ont même pratiqué le chantage linguistique en soutenant que «l'intransigeance» de la majorité francophone forçait bien souvent certaines minorités à se soustraire à ses institutions pour se réfugier dans une communauté anglophone plus accueillante et pluraliste. De ce point de vue, l'accommodement raisonnable n'est rien d'autre que la tête de pont d'une entreprise plus vaste de multiculturalisation de la société québécoise.

Au-delà de la laïcité

Plus que la seule laïcité, il faut opposer au multiculturalisme une certaine idée de la communauté politique qui ne renie pas sa dimension historique et existentielle. Si nos sociétés doivent s'ouvrir sans arrière-pensées à la diversité,

elles doivent savoir à partir de quoi elles le font. D'une société dénationalisée soumise au corporatisme identitaire soutenu par un chartisme se substituant aux pouvoirs démocratiques? Ou d'une communauté nationale assumant sa continuité historique et accueillant à partir de ce qu'elle est ceux qui s'y joindront? Dans un premier cas, l'intégration sera chose facile, parce qu'elle ne voudra plus rien dire. Dans le deuxième cas, elle sera plus exigeante, mais conforme à une conception substantielle de la démocratie où le vivre-ensemble s'approfondit dans un authentique monde commun.

Le relativisme identitaire demandant à une société de renier toutes ses marques distinctives pour mieux s'ouvrir à la diversité est symptomatique d'une mauvaise conscience inquiétante. C'est à partir de son histoire particulière que le Québec s'est ouvert à la laïcité. Quand certains, sous prétexte d'appliquer une laïcité intégrale nous demandent de cesser d'enseigner les chants de Noël aux enfants du Montréal multiconfessionnel, de distinguer définitivement les jours fériés du calendrier religieux, de déplanter la croix du mont Royal ou de ne plus enseigner l'histoire nationale parce qu'elle serait d'abord celle de la majorité francophone, ils font preuve d'un zèle aussi peu nécessaire qu'intransigeant. En fait, en cherchant à présenter une laïcité soustraite à son contexte historique, ils minent la capacité d'intégration de notre société en la privant de ses raisons communes pour la réduire à une mince pellicule universaliste recouvrant tristement notre refus d'assumer notre propre histoire.

Retrouver la nation

La société québécoise s'empêtre déjà plus qu'elle ne le devrait dans le multiculturalisme. Mais les récents propos de Jacques Godbout nous révèlent heureusement que le temps de la censure est terminé. Et les plus récentes déclarations de Mario Dumont nous prouvent aussi qu'un homme politique disposant d'un peu de courage et de bon sens peut s'approprier cette question désormais centrale pour la démocratie québécoise. La rectitude politique qui nous pousse à confondre l'ouverture à l'autre avec le reniement de soi doit cesser. La majorité a des droits. La société québécoise ne doit plus avoir honte d'elle-même en se croyant coupable de racisme chaque fois qu'elle demande qu'on respecte les valeurs et la conscience historique qu'elle place au centre de son existence. Comme quoi derrière la question de l'accommodement raisonnable se trouve plus qu'une simple défense de notre indispensable laïcité. Derrière la laïcité, on devra bien finir par retrouver la nation.

Mathieu Bock-Côté, Candidat au doctorat en sociologie, UQAM

Annexe 4

Continuons le débat, M. Godbout..., par Yara el-Ghadban

Permettez-moi, M. Godbout, d'accepter votre invitation à continuer le débat sur l'identité québécoise. Je suis portée à remettre en question votre interprétation de la réalité démographique et culturelle du Québec. En effet, en vous lisant (Le Devoir, 23 septembre 2006), je ne me retrouve pas du tout, ni mes enfants ni d'ailleurs la majorité des gens qui m'entourent. Reprenons donc les sujets du débat un par un.

Immigration et langue

Je suis arrivée au Québec en 1989, une Palestinienne de 13 ans, sans un mot de français dans sa petite poche linguistique. Trois mois plus tard, grâce aux classes d'accueil, j'avais suffisamment maîtrisé la langue pour que je puisse terminer l'année scolaire à l'école régulière. Depuis ce premier rite de passage, j'ai continué ma formation en français. C'est le cas de la majorité des enfants immigrants arrivés après la loi 101.

J'insiste sur le mot «immigrant» car «immigré» a une connotation négative de mon point de vue, peu importe sa justesse linguistique. Voilà une distinction importante que vous ne faites pas dans votre catégorie «immigrés». Car, oui, ceux qui s'étaient établis au Québec avant la loi 101 ont résisté à la francisation pour des raisons historiques, économiques et politiques que je n'aborderai pas ici. Les immigrants de la loi 101 ne sont ni anglophones, ni francophones, ni allophones (une catégorie vide de sens qui me fait frémir). Ils sont trilingues, souvent polyglottes, plusieurs études l'ont démontré. Ce n'est pas le cas dans le reste du Canada où, paradoxalement, là où on fait l'éloge du multiculturalisme, on a tendance à oublier sa langue maternelle au profit de l'anglais.

Qu'en est-il des Franco-Québécois? Ceux que je connais sont tous bilingues et, puisque je suis entourée d'anthropologues, parlent aussi une troisième, parfois une quatrième langue. Ce «polyglottisme», c'est pour moi un des traits de la distinction québécoise version 2006. C'est sans doute différent dans les régions, mais n'oublions pas que près de la moitié de la population québécoise vit à Montréal. On ne peut donc pas ignorer cette réalité.

Il y a eu beaucoup de débats sur la place privilégiée accordée à l'anglais chez les immigrants et les néo-Québécois. C'est un faux débat à mon avis. Les langues ne sont pas hiérarchisées mais contextualisées, souvent de la manière

suivante: français à l'école, langue maternelle à la maison, français et anglais au travail, un mélange des trois entre amis. Même dans les milieux où prédomine l'anglais, on parle aussi le français. L'hégémonie économique de l'anglais ne touche pas qu'au français mais à toutes les langues des pays non anglophones. Le Québec a bien fait de se doter de lois pour protéger sa langue. Il cueille aujourd'hui les fruits de sa prévoyance tout en s'enrichissant des autres langues de ses citoyens.

Immigration et laïcité

Prenons l'exemple de la communauté musulmane: il n'y a que 10 % des musulmans qui se considèrent assez pratiquants pour fréquenter une mosquée. Très québécois, ne trouvez-vous pas?

Pour les femmes arabo-musulmanes, plusieurs études ont démontré qu'en dépit d'une double discrimination latente, étant à la fois femmes et issues d'une minorité visible, elles réussissent à s'intégrer et à s'épanouir dans la société québécoise plus facilement et plus rapidement que les hommes arabo-musulmans. Les femmes musulmanes non seulement ne résistent pas aux droits et libertés pour lesquels leurs compatriotes québécoises ont lutté mais en profitent elles aussi. Le voile n'est donc un obstacle que pour ceux qui le perçoivent ainsi. Contrairement à la burqa, qui n'a rien à voir avec les exigences de l'islam (épouse d'imam ou pas), le voile, lui, fait partie de la pratique religieuse. Il n'est donc pas du tout l'indice d'une dérive «islamiste», ainsi que vous l'indiquez.

La majorité des Québécois musulmans ont appuyé l'interdiction des tribunaux islamiques, les seules objections étant celles-ci: la mise à l'écart de l'islam quand il aurait fallu en faire une loi pour toutes les religions, le manque de débat sur le sujet et les arguments stéréotypés évoqués pour justifier ce manque de débat.

Multiculturalisme, interculturelisme et communautarisme

Au Québec, la construction d'une identité culturelle commune est au coeur des politiques d'intégration et non pas le multiculturalisme. Autrement dit: une société francophone, laïque, urbanisée et pluraliste qui se veut ouverte tout en étant républicaine et qui tend en conséquence vers le modèle plus intégré de l'interculturalisme plutôt que vers la mosaïque multiculturaliste du Canada trudeauiste.

Un exemple éloquent de la différence entre Canadiens et Québécois: on a graduellement remplacé les identités ethniques à trait d'union et l'expression

«communautés culturelles» par le terme «néo-Québécois». Il n'y a pas d'équivalent dans le Canada anglais.

Contrairement à l'Europe, le communautarisme est un phénomène marginal au Québec, comme au Canada, à cause des politiques d'immigration qui tendent à favoriser les familles dont les membres sont scolarisés et issus de la classe moyenne plutôt que des réfugiés ou des travailleurs venus pour un temps limité et qui n'ont pas d'enfants. En effet, c'est à travers les enfants que l'intégration se fait [...]. Ainsi, l'aliénation économique et sociale qui est en cause dans les phénomènes de communautarisme n'est pas un facteur prévalent, bien que d'autres formes de discrimination persistent (par exemple, le rejet de diplômes obtenus ailleurs).

Cela étant, cette politique d'immigration matérialiste a beaucoup de lacunes. Rappelons-nous des réfugiés des deux guerres mondiales qui ont contribué en grande partie à l'essor économique, démographique et culturel au Canada et au Québec. Ces réfugiés n'auraient pas été accueillis aujourd'hui selon les politiques actuelles.

Immigration et démographie

Dans les faits, 80 % des États-nations sont des États multinationaux. Le Canada et le Québec ne font pas exception. La diversité culturelle et ethnique n'a jamais fait disparaître les peuples, l'histoire nous l'a maintes fois démontré. Au contraire, chaque tentative d'assimilation ou de génocide n'a fait que renforcer les revendications identitaires, le sentiment d'appartenance des peuples menacés et la naissance de mouvements nationalistes. Le Québec et la Palestine en sont de bons exemples.

Vous avez raison de souligner la transformation démographique du Québec. Par ailleurs, si les familles canadiennes-françaises ne font plus d'enfants «entre elles», elles en font avec les néo-Québécois. J'ai l'impression que dans les enquêtes statistiques sur le taux de natalité des Québécois, on a tendance à omettre ou à sous-estimer cette nouvelle réalité des mariages mixtes.

Ce qui disparaîtra, c'est sans doute la famille ethniquement homogène, mais cela vaut tant pour les néo-Québécois que pour les Québécois. Par contre, cela n'empêchera pas l'épanouissement d'une identité interculturelle commune découlant en grande partie de l'héritage canadien-français puisque les structures et les politiques sont déjà en place pour l'assurer grâce à la Révolution tranquille.

La culture, ma culture

Je pourrais continuer, M. Godbout, en reprenant chacun des thèmes que vous avez évoqués. Je pourrais vous dire que l'immigrant que vous décrivez est hélas une caricature; que les Jan Wong sont une espèce en voie d'extinction, et c'est pourquoi elle a sans doute quitté le Québec! Que l'histoire du Québec, ses romans, sa musique, son identité, sont les miens aussi. Que je les aime tant que je les ai placés au coeur de mes études. Que je n'ai pas pleuré Jane dans Trou de mémoire. Que le révolutionnaire raté d'Aquin aurait pu être palestinien. Que je sympathise avec Bérénice, l'avalée de Ducharme, malgré son sadisme. Que Le Ciel de Québec de Ferron m'a laissée froide. Que Christine, la P'tite Misère de Rue Deschambault, m'a emportée loin de l'enfer de la guerre au Liban. Que la voix de Leclerc me donne des frissons tandis que mes filles adorent La Bottine Souriante. Que j'ai suivi Les Filles de Caleb comme une toxicomane. Que Dimanche à Kigali m'a bouleversée; L'Audition m'a touchée. Que des propos ignorants sur le Québec me répugnent autant que ceux ciblant les Arabes et les musulmans. Que je m'inquiète autant que n'importe quel parent québécois si je trouve que mes filles ne parlent pas assez le français.

Et malgré tout cela, je me pose constamment la question: ai-je le droit de considérer ce pays comme le mien, même après deux enfants et 17 ans de vie ici? Car — oh que je le sais! — ce n'est pas donné que d'appartenir. Et pourtant, M. Godbout, dans le Québec que vous décrivez, on dirait que je n'existe pas, pas plus que la majorité des néo-Québécois.

Yara el-Ghadban, doctorante en anthropologie, Université de Montréal

el-Ghadban, Yara, « Continuons le débat, M. Godbout », *Le Devoir*, 6 octobre 2006.

Annexe 5

Quelle caricature, d'un point de vue autochtone..., par René Boudreault

Le débat est depuis quelques semaines fortement engagé au Québec en ce qui concerne les accommodements dits raisonnables que la société majoritaire est disposée ou non à consentir à des façons différentes d'être et de faire des minorités qui la composent.

Le point de vue juridique du citoyen de culture minoritaire est celui des droits fondamentaux issus des chartes canadienne et québécoise, qu'il a acquis par voie d'adhésion et d'intégration. En ce sens, il n'a rien à quémander à personne, il agit dans le cadre d'une citoyenneté identique et de même valeur que celle des autres citoyens.

Les récentes réactions à cette histoire nous démontrent que, d'un point de vue social, il y a des limites à ne pas dépasser, sous peine de raviver le réflexe xénophobe qui dort en tout pure-laine qui se croit investi de sa suprématie culturelle majoritaire et historique.

Un autre débat connexe se profile en filigrane dans un ensemble canadien plus large, celui de la nation, civique ou ethnique. L'ADQ populiste drague à grands coups de filet dans ces eaux troubles et dans la mare des mentalités d'Hérouxville de ce pays. Le Parti québécois n'a pas le choix d'y nager, plutôt mal que bien, d'ailleurs. Les fédéraux ne peuvent pas se contenter de pavoiser sur la rive sud de l'Outaouais. Ces deux questions inéluctables feront partie des enjeux des élections fédérales et provinciales qui grenouillent dans le même marais.

S'est-on plié aux traditions des premiers occupants?

Qu'en est-il, d'un point de vue autochtone, de ce débat? La situation est éminemment paradoxale. La logique des purs et durs d'une culture publique majoritaire imposée à tous et nivelée par les valeurs des us et coutumes issus de l'histoire en prend un coup. Elle occulte les premiers habitants de ce pays, ceux-là mêmes à qui on renie la différence, qu'on a spoliés de leur territoire, dont on ignore les cultures, les us et les coutumes dans tous les recoins du corpus juridique et à qui on impose nos normes de gouverne sous prétexte d'équité.

Sous couvert d'un fantasme d'invasion appréhendée de hordes de femmes voilées et de talibans fanatiques dans les régions du Québec et même au cœur du Grand Montréal, la logique des pure-laine renie la différence culturelle, légitime et souvent légale des premiers occupants du pays, de ses vieilles minorités fonctionnelles qui l'habitent depuis quelques siècles et des plus récents arrivants qui enrichissent notre culture commune, notre économie, nos horizons et surtout nos entreprises et nos caisses fiscales.

Pour des raisons d'ordre culturel et historique, des accommodements raisonnables à des différences ne seraient pas ou ne seraient plus tolérables aux yeux de la vieille mentalité majoritaire, à forte nostalgie catholique.

Que penser des peuples autochtones qui, d'un point de vue culturel, historique et préhistorique, seraient en droit, en vertu de la même logique, d'imposer les normes majoritaires de leurs sociétés au reste de la société québécoise? Ne sont-ils pas les premiers occupants de ce territoire? Ô scandale! La même logique est à sens unique, elle ne fonctionne que pour les dominants et non pour ceux et celles qu'on a légalement, territorialement et culturellement marginalisés jusqu'à les rendre pupilles et quasi-réfugiés dans leur propre pays, qu'ils occupent depuis près de 10 000 ans.

Les autochtones auraient été à ce point généreux et naïfs pour nous autoriser de tels accommodements raisonnables que ça nous a permis d'envahir avec un sans-gêne éhonté, un cynisme et une forte dose d'Alzheimer la totalité de leur espace territorial, de leurs modes de gouverne, de leurs us et de leurs coutumes. On a la mémoire bien courte...

Braises attisées

Cette approche de la droite québécoise ne va nulle part. Elle a pour seul mérite celui d'attiser les braises de la discrimination, de l'exagération et de la xénophobie, comme on le constate dans tous les Hérrouxville de ce monde.

Cette analyse vaut certainement pour les segments autochtones contigus de la société majoritaire québécoise. Ne serait-il pas plus sage et honnête, d'un point de vue intellectuel, de rechercher dans ce processus la mise en place d'une société inclusive des groupes qui détiennent des droits nationaux ou de simples manières d'être à travers une culture publique commune tout aussi essentielle?

Notre nationalisme légitime ne devrait-il pas se nourrir non seulement de la protection des individus mais également des nations, telles les nations

autochtones ou la nation québécoise, ainsi que de la garantie selon laquelle celles-ci jouiront d'une certaine différence et même d'une forme d'autonomie gouvernementale? Il me semble qu'un État jouit d'une autonomie gouvernementale considérable et que ses pouvoirs doivent pouvoir supporter pour certains aspects des conditions différentes qui respectent l'équité et l'égalité entre ses diverses composantes.

Dans un contexte de mondialisation croissante de nos rapports sociaux et tout au moins de la communication, le besoin très profond d'une identification et d'une définition de soi devient encore plus criant. Cela est vrai pour le peuple québécois comme pour les peuples autochtones.

Même s'il n'appartient pas à une minorité d'origine culturelle différente d'imposer ses diktats à la culture majoritaire, est-il nécessaire, par réflexe d'insécurité et pour affirmer cette identité, d'éliminer toutes formes d'accommodements possibles qui toléreraient certaines différences sans offusquer? Le respect de soi-même passe-t-il par la voie de l'intolérance? Le métissage historique de notre société ne pourrait-il pas continuer de produire des enfants aux qualités civiques enviables?

Le peuple québécois dans toutes ses composantes devrait jeter un coup d'œil dans la cour généreuse des Premières Nations qui l'ont tellement accommodé qu'elles en ont perdu une partie de leur raison, avant de glorifier sa radinerie à l'endroit de la différence.

René Boudreault - Négociateur en matière autochtone et auteur de l'ouvrage *Du mépris au respect mutuel - Clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*

Boudreault, René, « Quelle caricature, d'un point de vue autochtone... », *Le Devoir*, 7 février 2007.

Annexe 6

Immigrantes : ni aliénées ni soumises, par un Collectif d'auteurs

Nous sommes des féministes de diverses origines, immigrantes ou non, actives et membres du Comité des femmes des communautés culturelles de la Fédération des femmes du Québec (FFQ), luttant pour l'égalité entre les femmes et les hommes et pour l'égalité entre les femmes de la majorité et les femmes des communautés ethnoculturelles et racisées.

Comme l'ensemble des féministes québécoises, nous luttons contre toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, quelle qu'en soit la source. Malheureusement, ces dernières semaines, nous avons pu constater que la société québécoise entretenait une grande méconnaissance à l'égard de nos réalités. Cela s'est exprimé par le biais des médias, laissant entendre que nous apportions avec nous, comme «bagage», des valeurs culturelles rétrogrades, opposées aux valeurs occidentales «égalitaires» et que les droits que nous revendiquons étaient excessifs.

Nous voulons ici souligner que les discours sexistes actuels et les arrangements, contraires aux valeurs d'égalité entre les sexes, demandés par des intégristes de différentes religions et de diverses origines (musulmane, juive, chrétienne) ne nous représentent pas. Ils témoignent de la persistance d'un système patriarcal et d'un mode de pensée sexiste qui existent encore, même dans des pays dits «développés», y compris au Québec et au Canada.

Nous affirmons que les arrangements et les accommodements raisonnables, contraires au principe d'égalité entre les sexes, réalisés par certaines institutions québécoises avec des éléments intégristes ou non issus de minorités religieuses, ne sont pas non plus représentatifs de l'ensemble des communautés culturelles et religieuses concernées et des femmes qui en font partie. Les généralisations effectuées par ces institutions et par les médias témoignent d'un relativisme culturel et de préjugés importants à l'égard des communautés ethnoculturelles et racisées.

Cependant, pour nous, tous les types d'accommodements raisonnables, y compris de nature religieuse, n'imposant pas de contraintes excessives qui seraient contraires aux valeurs d'égalité entre les sexes, devraient être respectés conformément aux principes de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec.

Saturation

Nos luttes féministes pour l'égalité entre les hommes et les femmes, pour plusieurs d'entre nous, ont souvent commencé bien avant notre arrivée au Québec. Dans ce sens, les valeurs d'ouverture, de démocratie, de liberté et d'égalité entre les sexes qui représentent la société québécoise, sont celles que nous défendons aussi.

Cependant, nous considérons qu'il y a actuellement une saturation médiatique d'un traitement erroné de la notion d'«accommodement raisonnable» et que cette campagne est imprégnée de préjugés racistes, notamment ceux nous faisant passer pour des femmes soumises et aliénées. Pour nous, cette campagne tend à:

- nier l'apport de l'immigration et des femmes immigrantes à la société québécoise en ne mettant l'accent que sur l'aspect culturel et religieux, accentuant ainsi la distance culturelle qui séparerait certaines communautés ethnoculturelles de celle de la société québécoise;
- raviver et donner une légitimité aux préjugés de certaines couches de la population québécoise. Une attitude que beaucoup de féministes de toutes origines, heureusement, combattent afin d'assurer aux femmes immigrantes et aux femmes des communautés ethnoculturelles et racisées, la jouissance de tous leurs droits et un réel accès à une pleine citoyenneté;
- créer une diversion sur les vrais problèmes que vit la grande majorité des femmes immigrantes et des femmes des communautés ethnoculturelles et racisées, notamment, lorsqu'on se penche sur le taux de chômage chez les femmes des certaines communautés. À cet égard, nous pouvons citer les femmes arabes et les femmes noires. À cela s'ajoute la discrimination dans le logement, la violence systémique et institutionnelle auxquelles ces femmes font face, sans oublier leur manque de représentation dans les institutions québécoises: publiques, parapubliques et privées.

Il nous semble que cette campagne médiatique qui a été conjuguée à un mutisme de l'État, a encouragé une polarisation, une méfiance et des divisions, au lieu de favoriser des solidarités entre tous les membres de la société québécoise. Pour cela, nous saluons la mise sur pied de la récente Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Cependant, nous déplorons également l'absence d'une femme à sa présidence.

Pour le Comité des femmes des communautés culturelles de la FFQ:

Régine Allende Tshombokongo, directrice, Centre d'encadrement pour jeunes filles immigrantes, Maliheh Ansary, technologue médicale, Association des femmes iraniennes, Amel Belhassen, chercheuse et enseignante, Département de sociologie, UQAM, Yasmina Chouakri, chargée de projet, FFQ, Monique Crouillère, réalisatrice, Sujata Dey, travailleuse communautaire et journaliste, Hossine Hachem, étudiante à la maîtrise en travail social, membre individuelle de la FFQ, Fadila Kouider, conseillère en équité en emploi et langues officielles, Badiaa Mellouk, doctorat en pédagogie, Famille partenaires pour la réussite éducative et sociale, Magdalena Molineros, maîtrise en technologie de l'information et des communications, Pulchérie Nomo Zibi, Ph. D en droit de la communication, consultante en résolution des conflits et en gouvernance, Farida Osmani, Ph. D en sociologie, membre individuelle de la FFQ, Alice Tofan, Association des femmes roumaines, Marlène Valcin, membre individuelle de la FFQ.

Appuyées par Michèle Asselin, présidente de la FFQ

Collectif d'auteurs, membres de la FFQ

Collectif d'auteurs, « Immigrantes ni aliénées ni soumises »,
Le Devoir, 26 février 2007.

Annexe 7

Conseil du statut de la femme - Le port du voile, d'hier à aujourd'hui, par Christiane Pelchat

À la suite de l'éditorial de Marie-Andrée Chouinard du 1er octobre 2007 sur l'avis du Conseil du statut de la femme en ce qui concerne le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et la liberté de religion, permettez-moi de dissiper une incompréhension qui laisse croire que le Conseil a modifié son opinion quant à sa recommandation de 1997 sur le port du voile pour les élèves dans les écoles.

En fait, il n'en est rien. Dans un avis publié en 1997 (Droits des femmes et diversité: avis du Conseil du statut de la femme), le Conseil avait recommandé qu'il soit permis aux jeunes filles de porter le voile dans les écoles. À ce sujet, la position du Conseil est toujours la même et le dernier avis ne la contredit pas.

La recommandation de 1997 était conséquente à une recherche du Conseil publiée en 1995 (Réflexion sur la question du port du voile à l'école) qui avait mis en lumière le fait que, l'école étant le lieu par excellence pour l'intégration sociale des enfants issus de l'immigration, il fallait éviter toute mesure qui risquerait de conduire à l'exclusion de jeunes filles de ce milieu. En ce sens, l'interdiction du port du voile nous semblait inappropriée. Le Conseil a donc fait, il y a 12 ans, le pari que le port du voile par certaines élèves devait être permis à l'école pour favoriser leur intégration. Il faut souligner que le Conseil ne s'est pas penché de nouveau sur cette question, laissant intacte la recommandation d'alors.

Dans l'avis que nous venons de déposer, nous demandons notamment au gouvernement d'exiger la neutralité religieuse de la part de ses agents de l'État dans les institutions publiques pour renforcer le principe de laïcité de la société québécoise. Cette recommandation s'applique strictement aux institutions qui relèvent du gouvernement du Québec et non à l'espace public en général. De plus, cette recommandation ne concerne ni les jeunes filles ni les jeunes garçons dans les écoles, pas plus que toute autre personne qui bénéficie des services du gouvernement dans ces lieux.

Aucun accommodement pour l'égalité entre les sexes

Pour le Conseil, l'objectif de cette recommandation est de parachever la séparation de l'État et de la religion et la neutralité de l'État. Le principe de séparation des pouvoirs religieux et politique nous paraît en effet essentiel parce qu'indissociable de la promotion de l'égalité entre les femmes et les hommes. Or ce principe serait contredit si les agents de l'État continuaient d'arborer des symboles religieux ostentatoires dans l'exercice de leurs fonctions. Avec les féministes, le Conseil a déjà critiqué le sexisme des institutions religieuses catholiques. Il rejette de la même façon celui qui s'exprime dans d'autres religions.

L'avis démontre aussi que le droit à l'égalité entre les sexes ne doit souffrir d'aucun accommodement: la liberté de religion doit être limitée, intrinsèquement, par le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes; l'obligation d'accommodement ne doit pas permettre une violation de l'égalité entre les sexes et, en cas de conflit entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes, il devrait être possible de limiter la liberté de religion au nom de la valeur collective d'égalité entre les femmes et les hommes. L'avis présente en outre des exemples tirés du droit international et des pratiques de certains États, affirmant que la liberté de religion peut être limitée, notamment, par les droits d'autrui.

Pour renforcer le principe d'égalité entre les femmes et les hommes, le Conseil demande donc au gouvernement du Québec d'affirmer haut et fort que l'égalité entre les femmes et les hommes est une valeur fondamentale et structurante. Pour ce faire, l'avis recommande d'amender la Charte des droits et libertés de la personne, d'adopter une politique québécoise de gestion de la diversité religieuse dans les institutions de l'État. Il recommande aussi que la Loi sur l'instruction publique soit modifiée de façon à ce que la valeur d'égalité soit véhiculée dans les politiques d'éducation.

Pour le Conseil, il est essentiel que l'État joue pleinement son rôle de gardien des valeurs démocratiques et de l'ordre public. L'État doit favoriser un espace public où le renoncement à la dignité est impossible et, s'il doit permettre l'expression de croyances religieuses, il doit absolument, au nom des valeurs collectives et du respect de la dignité humaine, y apporter des balises raisonnables.

Christiane Pelchat, Président du Conseil du statut de la femme

Christiane Pelchat, « Le Conseil du statut de la femme : le port du voile d'hier à aujourd'hui », *Le Devoir*, 10 octobre 2007.

Annexe 8

Égalité des sexes, religion et chartes des droits - La prudence s'impose, par Pierre Bosset

Il faut savoir gré au Conseil du statut de la femme (CSF) d'avoir proposé, dans un avis rendu public le 27 septembre, une réflexion sur les rapports entre l'égalité des sexes et la liberté religieuse. Bien documenté, l'avis du Conseil apporte en effet une contribution importante au débat public sur cette question, débat qui retient une partie — mais une partie seulement — de l'attention des coprésidents de la commission Bouchard-Taylor. Dans l'intérêt d'un débat public éclairé, il était salubre qu'une réflexion consacrée spécifiquement à la question de l'égalité des sexes soit mise en avant par un organisme public comme le CSF.

Nous voulons ici commenter deux des recommandations du Conseil, l'une qui prône l'interdiction de signes religieux «ostentatoires» pour le personnel des institutions publiques, l'autre qui favorise une modification à la Charte québécoise des droits et libertés de façon à prévoir, comme le fait l'article 28 de la Charte canadienne, que les droits et libertés qui y sont énoncés soient garantis également aux deux sexes.

Une suprématie relative de l'égalité des sexes?

D'un point de vue juridique, on peut s'interroger sur l'utilité objective de la recommandation visant à modifier la Charte québécoise. Le but recherché par le Conseil est simple et légitime: que l'application de l'obligation d'accommodement tienne compte de l'égalité des sexes. Or, comme le Conseil le reconnaît lui-même dans son avis, les concepts de la Charte québécoise suffisent déjà à la tâche. Pensons à la notion de «contrainte excessive», qui limite la portée des accommodements raisonnables et permet de tenir compte d'une véritable atteinte aux droits d'autrui.

Nous partageons l'avis du Conseil selon lequel le concept de «droits d'autrui» inclut bien l'égalité des sexes. On peut ajouter que l'article 9.1 de la Charte québécoise prévoit, quant à lui, les limites de la liberté religieuse: ces limites sont structurées par les valeurs démocratiques, l'ordre public et le bien-être général, notions qui, elles aussi, comprennent indéniablement l'égalité entre les femmes et les hommes. A priori, donc, on peut se demander s'il existe un véritable «besoin de droit» sur cette question: la prise en compte de l'égalité des sexes n'est-elle pas déjà inhérente à la Charte québécoise? Cela, d'autant plus que l'article 10 de la Charte énonce clairement que les droits garantis par

celle-ci doivent s'exercer «sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur le sexe».

En proposant l'ajout à la Charte québécoise d'une disposition analogue à l'article 28 de la Charte canadienne, le Conseil se défend de vouloir établir une hiérarchie entre les droits garantis par la Charte québécoise. Une telle hiérarchie serait d'ailleurs, selon nous, contraire non seulement au droit canadien et québécois mais aussi aux principes consacrés par la communauté mondiale.

Rappelons que, lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, tenue à Vienne en 1993, on adopta le principe selon lequel les droits de la personne sont interdépendants et indivisibles et doivent être traités sur un pied d'égalité. L'énoncé de ce principe a été salué comme une grande victoire par les groupes intéressés à la défense des droits – y compris les groupes de femmes, qui ont activement milité en sa faveur – car il reconnaît que les droits présentent des dimensions aussi bien économiques, sociales et culturelles que civiles et politiques. Hiérarchiser aujourd'hui les droits irait à l'encontre de ce principe qui intègre l'ensemble des droits dans un tout cohérent.

Le poids de la suprématie

Évitant de proposer une hiérarchie formelle des droits, le Conseil choisit plutôt de parler d'une suprématie relative de l'égalité des sexes, suprématie qui serait contextuelle, c'est-à-dire activée dans des situations de fait où existerait un conflit réel entre l'exercice de la liberté religieuse et l'égalité des sexes.

Même sous cette forme atténuée, la proposition mérite un examen approfondi, toujours à la lumière du principe d'interdépendance des droits. Une approche qui permet peut-être de trancher un conflit entre le droit d'une personne et celui d'une autre personne devient problématique lorsque deux motifs de discrimination (le sexe et la religion, par exemple) s'incarnent dans la même personne, par exemple, lorsqu'une femme, par ailleurs croyante, désire exprimer sa croyance en milieu de travail.

Les juristes anglo-saxons parlent d'intersectionnalité de motifs pour désigner une telle confluence de motifs de discrimination interdits. L'approche intersectionnelle tient compte du contexte social, politique et historique; elle reconnaît le caractère unique de la discrimination due à la confluence de motifs. Pour citer sur ce point la juge L'Heureux-Dubé, autrefois de la Cour suprême du Canada: «La situation de personnes qui sont victimes d'actes discriminatoires multiples est particulièrement complexe. [...] Classer ce genre de discrimination comme étant principalement fondé sur la race ou le sexe,

c'est mal concevoir la réalité des actes discriminatoires tels qu'ils sont perçus par les victimes.»

En matière d'égalité des sexes et d'égalité religieuse, la proposition du Conseil tient-elle adéquatement compte de la confluence des motifs? Respecte-t-elle l'interdépendance et l'indivisibilité des droits? Nul doute que certains intervenants, comme les groupes oeuvrant auprès des femmes immigrantes, pour qui la confluence des motifs de discrimination est une réalité de tous les jours et qui sont soucieuses non seulement de l'égalité des sexes mais aussi d'une véritable intégration sociale et professionnelle, sans laquelle il ne saurait y avoir d'égalité des sexes, y verront un enjeu de droits.

La neutralité religieuse de l'État: jusqu'où?

Par ailleurs, il faut s'interroger sur le fondement et la portée de la recommandation qui consisterait à interdire au personnel des institutions publiques le port de certains signes d'appartenance religieuse.

Tout d'abord, quel est le fondement de cette recommandation? L'avis du Conseil établit, à juste titre, certains liens entre l'égalité des sexes, la dignité humaine et la neutralité religieuse de l'État, cette dernière étant au service des premières (tout comme elle est également au service de la liberté de conscience et de la liberté religieuse). Le Conseil donne pour exemple le niqab, un voile qui cache entièrement le visage d'une femme à l'exception des yeux, comme signe manifestement contraire à l'égalité des sexes et à la dignité humaine. Toutefois, sa recommandation vise tous les signes religieux ostentatoires. La logique semble être la suivante: le niqab est contraire à l'égalité des sexes et à la dignité humaine; le niqab est un signe ostentatoire; donc, il faut interdire tous les signes ostentatoires.

Cette logique s'applique sans difficulté au niqab, mais tient-elle toujours lorsqu'il s'agit de signes comme la kippa ou le turban, voire de signes non sexués, comme la croix? Le médecin qui porte une kippa a-t-il renoncé à sa dignité? Véhicule-t-il un message d'inégalité des sexes? Selon nous, le fondement de l'interdiction des signes religieux pour le personnel des institutions publiques, si celle-ci doit être aussi englobante que le propose le Conseil, doit être ailleurs: non pas dans l'égalité des sexes ou la dignité humaine, qui ne sont pas remises en cause par tous les signes religieux, mais dans le respect des libertés fondamentales de conscience et de religion de tous les citoyens, libertés dont découle historiquement l'obligation de neutralité religieuse de l'État.

Mais encore faut-il justifier la portée matérielle et personnelle de l'interdiction, et le bât blesse ici également. Le Conseil a su écarter l'approche française, qui interdit de tels signes non seulement aux agents de l'État mais aussi aux citoyens dans certains contextes (école publique). Bien comprise, la neutralité religieuse doit en effet demeurer une obligation qui incombe à l'État et non aux citoyens.

Néanmoins, la recommandation du Conseil vise sans restriction tous les représentants et fonctionnaires de l'État. On peut se demander si une telle interdiction passera avec succès le test des tribunaux, qui exigeront la preuve qu'une telle mesure ne va pas au-delà de ce qui est justifié par l'objectif recherché, c'est-à-dire de protéger les libertés fondamentales de conscience et de religion de tous les citoyens.

Pour évaluer si cette proportionnalité, essentielle pour éviter des restrictions abusives aux droits, est respectée, les tribunaux seront portés à examiner des facteurs contextuels, comme la nature des fonctions exercées par le personnel en question, la fréquence de ses contacts avec le public, la «captivité» ou la vulnérabilité de la clientèle avec laquelle il fait affaire (le cas échéant), etc. On voit mal comment une interdiction globale, visant l'ensemble des fonctionnaires et représentants de l'État, pourra passer à travers un examen aussi serré.

Selon nous, le Conseil du statut de la femme a vu juste en situant la problématique de la liberté religieuse dans le cadre de l'égalité des sexes. Mais si le Conseil offre à la réflexion publique une réflexion structurée sur les rapports entre l'égalité des sexes et la religion, ses propositions appelant à des interventions d'ordre législatif doivent selon nous être abordées, pour les motifs dont nous venons de faire état, avec prudence.

Pierre Bosset, professeur de droit public au département des sciences juridiques de l'UQAM

Bosset, Pierre, « La prudence s'impose »,
Le Devoir, 10 octobre 2007.

Annexe 9

Après la commission Bouchard-Taylor – Relancer le débat sur l'interculturalisme, par Gérard Bouchard, Céline Saint-Pierre, Geneviève Nootens et François Fournier

L'interculturalisme vise plus qu'à concilier les différences culturelles issues de l'immigration. Son objectif est l'intégration de toute notre société. C'est pourquoi il préconise les échanges, les interactions, les rapprochements et la responsabilisation des citoyens.

Trois ans après la commission Bouchard-Taylor, nous croyons qu'il faut relancer le débat sur l'interculturalisme. Pour quelles raisons?

- Afin d'assurer de manière efficace la prise en charge de la diversité ethnoculturelle, le Québec doit adopter un modèle qui propose de grandes orientations et trace les voies de l'intégration de notre société. Un tel modèle est nécessaire pour inspirer et orchestrer les politiques de l'État, associer les citoyens à des choix fondamentaux de notre société, guider les gestionnaires des institutions publiques et privées dans la gestion quotidienne de la diversité et appuyer le travail des intervenants sur le terrain (préposés à l'accueil aux immigrants, travailleurs sociaux, médiateurs culturels...). Or, si jusqu'à récemment les Québécois appuyaient largement l'interculturalisme, ils sont maintenant divisés sur le sujet. Il importe de mieux le définir et d'en montrer la pertinence.

- Notre débat sur la gestion de la diversité s'est largement centré sur la question de la laïcité, particulièrement l'expression d'allégeances religieuses parmi les employés de l'État. Ces discussions risquent maintenant de s'épuiser dans la mesure où l'atteinte d'un consensus paraît très incertaine. Il faut élargir le cadre du débat.

- Depuis peu, la réflexion sur l'interculturalisme a débordé les frontières du Québec. L'Europe est devenue un important foyer de recherche et d'expériences. Nous devons tirer profit de ces précieux apports pour enrichir notre compréhension de la diversité et revoir le traitement que nous en faisons.

- Au cours des dernières décennies, la proportion des immigrants dans la

population québécoise s'est accrue lentement, passant de 8 % en 1971 à 11 % en 2006. Selon des prévisions démographiques récentes, cette proportion va pratiquement doubler d'ici vingt ans. La gestion de la diversité (notamment l'insertion des immigrants dans l'emploi, la lutte contre la discrimination et les pratiques d'harmonisation ou d'accommodement) va donc nous solliciter de plus en plus, d'où l'importance de nous entendre sur une démarche claire et équitable, adaptée à nos besoins, à nos aspirations et à ce que nous considérons comme nos valeurs essentielles.

Des conditions favorables

Contrairement au contexte qui prévalait lors de la Commission menée en 2007-2008, le débat public est devenu moins émotif, la tension est tombée; il est donc plus aisé d'échanger sur les enjeux et les idées. Nous bénéficions aussi d'une décennie de pratiques et de discussions intenses; le terrain est désormais reconnu. Nous pouvons tabler sur ces antécédents.

Par ailleurs, dans un contexte de remise en question du multiculturalisme (en Europe notamment), de nouvelles avenues s'ouvrent pour l'interculturalisme. Rappelons, par exemple, que la direction du Conseil de l'Europe s'est vue confier à l'unanimité par ses 47 pays membres le mandat de faire la promotion de ce modèle, de préférence à tout autre.

Un modèle d'intégration

L'interculturalisme vise plus qu'à concilier les différences culturelles issues de l'immigration (récente ou ancienne). Son objectif est l'intégration de toute notre société. C'est pourquoi il préconise les échanges, les interactions, les rapprochements et la responsabilisation des citoyens. Francophonie en Amérique, le Québec est une nation fragile qui a besoin de toutes ses forces pour assurer son avenir, en particulier devant l'immense défi que représente la mondialisation.

En conséquence, il doit éviter autant que possible la fragmentation, la marginalisation, les divisions durables et les formes d'exclusion qui découleraient d'un manque de compréhension ou d'une rigueur excessive dans la gestion de la diversité.

Cet impératif se conjugue avec un autre: l'intégration exige le respect des droits de chacun. Il faut donc mettre en oeuvre un pluralisme authentique qui s'accorde avec ce que nous sommes et ce que nous voulons devenir collectivement.

L'interculturalisme ou la recherche d'équilibres

Fondamentalement, l'interculturalisme est un modèle mitoyen qui rejette la fragmentation (associée au multiculturalisme) et l'assimilation (associée aux nations unitaires ou à des formes radicales de républicanisme). Il vise l'intégration, c'est-à-dire une recherche d'équilibres entre des impératifs concurrents. Il peut s'agir de droits, de valeurs ou de traditions entre lesquels il faut soit effectuer un choix, soit négocier des formules de compromis originales et créatrices.

Dans cet esprit, l'interculturalisme québécois entend assurer l'avenir de cette francophonie nord-américaine tout en respectant la diversité. Il vise donc à mettre au point des *modus vivendi* qui préservent pleinement l'essentiel de l'identité, de la mémoire et des traditions de cette culture sans sacrifier le respect des droits. La promotion du pluralisme n'entraîne nullement un affaiblissement de la culture majoritaire. Au contraire, l'une de ses conséquences est de favoriser l'intégration et de renforcer la francophonie québécoise.

Enfin, il va de soi que, dans le contexte québécois, la définition de l'interculturalisme doit aussi prendre en compte la question nationale.

La voie québécoise

Des sceptiques douteront du réalisme de cette formule qui fait appel au dépassement des antinomies et des impasses grâce à des mesures inventives et audacieuses. Mais n'est-ce pas ainsi que le Québec a assuré sa survie et son développement depuis plus de deux siècles? La capacité qu'il a démontrée d'évoluer à l'heure de l'Amérique anglophone tout en faisant rayonner sa culture et en affirmant sa différence en constitue une démonstration spectaculaire.

L'aire des négociations et des compromis n'est toutefois pas illimitée. Elle comporte d'importantes restrictions dictées par des valeurs ou principes fondamentaux. Ainsi, il faudrait des raisons exceptionnelles pour porter atteinte à la préséance du français, à l'égalité homme-femme ou à la séparation des pouvoirs entre l'État et les Églises.

Une culture commune

En vertu des interactions et rapprochements que préconise l'interculturalisme, on s'attend à ce qu'émerge à la longue une culture commune nourrie des apports de la majorité et des minorités culturelles, mais sans les y fondre nécessairement. Cet élément est essentiel pour trois raisons.

Pour se gouverner, toute société a besoin d'un fort dénominateur commun de valeurs, de solidarité et d'appartenance. En deuxième lieu, la francophonie québécoise doit viser la plus grande intégration possible pour continuer à se développer dans un monde qui s'exprime de plus en plus en anglais. Enfin, parmi les citoyens issus des minorités ethnoculturelles et de l'immigration récente, un certain nombre souhaitent renégocier leur appartenance première pour s'imprégner de ce qu'ils perçoivent comme la culture «québécoise». Pour ceux-là, l'existence de la culture commune est un horizon indispensable.

Un Symposium international

Pour contribuer à relancer le débat dans ces directions, Interculturalisme 2011 organise un Symposium international qui se tiendra à Montréal les 25, 26 et 27 mai prochain. Cette rencontre sera largement ouverte au public, dont nous souhaitons la participation. Dans les prochaines semaines, nous soumettrons des textes d'analyse aux journaux et animerons un site Internet (<http://www.symposium-interculturalisme.com>) que le public est invité à consulter dès maintenant.

Afin d'apporter du neuf au débat, nous avons conçu le Symposium sous la forme d'un dialogue Québec-Europe. De hauts dirigeants du Conseil de l'Europe se sont étroitement associés à cet événement où plusieurs experts européens prendront la parole. Cette formule permettra d'élargir le champ de nos réflexions tout en ouvrant de nouvelles perspectives de recherche et d'action.

Gérard Bouchard, historien, sociologue et professeur-chercheur à l'Université du Québec à Chicoutimi

Céline Saint-Pierre, professeure émérite de sociologie à l'Université du Québec à Montréal

Geneviève Nootens, professeure de science politique à l'Université du Québec à Chicoutimi

François Fournier, chercheur et ex-analyste à la commission Bouchard-Taylor