

### III.5. Premières nations dans la littérature canadienne-française et québécoise (Petr Kylvoušek)

L'altérité et la présence de l'*autre* se sont inscrites dans l'histoire de la colonisation des Amériques – tant du point de vue des premières nations amérindiennes et inuites que de celui des colons, marchands et missionnaires européens. L'ouvrage de Denys Delâge *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664*<sup>1</sup> illustre l'influence dévastatrice du capital européen et de la colonisation hollandaise, française, anglaise et suédoise. Le marché européen a perturbé les circuits de commerce et d'échanges entre les tribus, le christianisme a déchiré le tissu communautaire, notamment chez les Hurons, des épidémies et des conflits intertribaux dus à la présence européenne ont réduit considérablement la population autochtone – en un demi-siècle un vaste territoire, jusqu'au Mississippi et les Grands Lacs, a été quasi dépeuplé, un espace civilisationnel s'est désagrégé. La pénétration des colons européens en a été d'autant plus facilitée. Ce drame civilisationnel grève dès le début les contacts entre les Européens et les premières nations. L'inégalité et la disparité jouent au profit de l'Europe. Toutefois, l'Amérique du Nord-Est a échappé à l'intensité du génocide et de l'esclavage qu'ont connus d'autres régions du Nouveau Monde.

Un facteur a sans doute contribué à modérer la situation – la nécessité et, plus tard, l'habitude des rapports négociés, y compris la Nouvelle-France où le nombre réduit des colons et marchands d'une part et les conditions climatiques d'autre part ont relativisé la supériorité européenne. Pendant une longue période les activités agricoles des colons français ont pu être complémentaires à la chasse et la pêche pratiquées par les tribus amérindiennes, comme dans le cas de la région de Québec où les Français se sont substitués aux Iroquoiens disparus de Stadaconé dans les échanges avec les Innus et les Algonquins. Au 17<sup>e</sup> siècle, certaines tribus amérindiennes – Abénakis, débris des Hurons-Wendats, mais aussi Iroquois – s'installent, en cultivateurs, à proximité des colons.<sup>2</sup> Plusieurs activités réunissent les Européens et les premières nations et exigent une collaboration, notamment le commerce des fourrures, et cela à l'échelle continentale et pendant plus de deux siècles. Autour de ce commerce se nouaient et défaisaient alliances, rivalités et guerres – entre Français, Anglais, Hollandais et leurs partenaires ou alliés amérindiens. Le commerce et la guerre comportent la nécessité des négociations et un certain respect de l'*autre*. Ce n'est que la guerre anglo-américaine de 1812-1814 et la Paix de Gand qui marque la fin de l'importance des tribus amérindiennes comme alliés militaires et politiques. À la même période, le commerce des fourrures périclité du fait de l'épuisement des terrains de chasse à l'échelle continentale, alors que l'industrie européenne s'oriente vers le bois canadien et les potentialités agricoles du territoire. Les bois et le sol, occupés par les Amérindiens, deviennent alors l'enjeu des intérêts économiques. Ces facteurs contribuent à détériorer la situation des premières nations au 19<sup>e</sup> siècle. Si la Loi sur les Indiens de 1876 entend protéger l'identité culturelle des Amérindiens, elle n'en régleme pas moins la ségrégation en instituant les réserves indiennes<sup>3</sup> où les tribus sont placées sous le tutorat du gouvernement fédéral, donc privées du statut de personne juridique. La Loi définit aussi les règles du statut d'Indien, transmis en lignée paternelle seulement et qui en exclut ceux qui s'établissent pendant plus de cinq ans en dehors de la réserve, autrement dit une élite potentielle. Elle vise en fait une assimilation progressive, soutenue dans ce but, par la Loi sur les écoles indiennes de 1894 qui permettait de placer en internat les enfants amérindiens, loin de leurs parents et de leur milieu tribal, pour les acculturer.

La situation – juridique, sociale et culturelle - ne change qu'à partir du milieu du 20<sup>e</sup> siècle – grâce aussi aux élites amérindiennes qui se sont constituées. Les communautés

---

<sup>1</sup> Delâge, Denys. *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est –1600-1664*. Montréal : Boréal, 1991.

<sup>2</sup> Plourde, Michel (dir.). *Le Français au Québec*. Québec : Fides, 2003, pp. 16-17.

<sup>3</sup> L'idée des réserves apparaît au 17<sup>e</sup> siècle, formulée par l'ursuline Marie de l'Incarnation et par les jésuites. Le but toutefois était différent, à savoir la « domestication » et l'acculturation des sauvages, dont la culture était ressentie comme un danger potentiel pour la fragile communauté chrétienne. Voir Delâge, Denys. *Le pays renversé*, p. 295 sq.

amérindiennes et inuites se dotent de représentations politiques qui font valoir leurs droits territoriaux et négocient avec les autorités fédérales et provinciales.<sup>4</sup>

Cette évolution se reflète en littérature. Tandis que les textes du 17<sup>e</sup> et du 18<sup>e</sup> siècles placent l'Indien en composante incontournable de la thématique du Nouveau Monde, le 19<sup>e</sup> tend à effacer son image, en lui substituant en partie celle du sauvage « blanc » – le coureur des bois. La littérature ne retrouve l'Autochtone que dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle – d'abord comme thème, plus tard grâce à des auteurs amérindiens de plus en plus nombreux et qui situent la problématique dans une autre perspective.

En Nouvelle-France et au Canada, la coexistence des colons et des ethnies amérindiennes a été conditionnée par le facteur démographique. À la mort de Samuel Champlain, le 25 décembre 1635, Québec ne compte pas plus de 300 colons. En 1660, la population française de la colonie n'atteint pas 3.000 habitants, nombre que les efforts de Colbert portent à près de 10.000 en 1681. Il en résulte que les colons européens ont pendant longtemps été en situation de minorité. Selon les estimations, le territoire du Canada était peuplé d'un million d'autochtones au début de la colonisation. Certaines tribus constituaient des confédérations – comme la huronne ou l'iroquoise – comptant de 20 à 30.000 personnes. Les langues iroquoiennes étaient parlées par près de 100.000 individus.<sup>5</sup> Plusieurs tribus – Micmacs, Innus, Malécites, Abénakis, Cris - se partageaient la vallée du Saint-Laurent, au nombre de 25.000. À la fin du 17<sup>e</sup> siècle seulement, les rapports démographiques changent au désavantage des autochtones qui, au moment de la Conquête, ne sont que 7.000 contre 70.000 Canadiens-Français.<sup>6</sup>

Les Français se sont appliqués à christianiser et franciser les tribus amérindiennes. Pourtant le rapport des forces et la prépondérance culturelle ne sont pas, au début, à l'avantage de l'élément français. Jusque vers 1660, les colons et les missionnaires devaient s'adapter aux langues amérindiennes. Marie de l'Incarnation a dû apprendre l'innu, l'algonquin, le huron et l'iroquois. En 1640, un an après son arrivée, elle commente la situation : « [...] *ce bout du monde où l'on est sauvage toute l'année, sinon lorsque les vaisseaux sont arrivés que nous reprenons notre langue française [...].* »<sup>7</sup> En 1664, elle constate déjà que le nombre d'Amérindiens dans son entourage s'est réduit à un vingtième et que parmi les jeunes filles que le couvent accueille les Françaises désormais l'emportent en nombre. C'est aussi la période où le français commence à s'imposer comme langue de communication avec les premières nations. On estime pourtant que vers 1700 encore, un colon sur deux est passé dans sa jeunesse par l'expérience amérindienne et a eu donc contact avec la culture d'une tribu amérindienne.<sup>8</sup>

L'image de l'*autre* qui se précise au cours de la période coloniale est instructive sous plusieurs aspects. On peut y remarquer, par exemple, la tendance à l'uniformité et l'indifférenciation. Malgré la diversité des tribus amérindiennes, les Européens simplifient la représentation en la figure du Sauvage. Par induction, la simplification concerne, en sens inverse, l'image du Blanc que l'on retrouve bien plus tard encore dans les textes des auteurs amérindiens.

La situation du Canada, au 17<sup>e</sup> siècle, a été décrite en détail par les récollets et les jésuites qui publiaient chaque année, à Paris, leurs rapports collectifs - *Relations* (1632-1673). Leurs descriptions de la culture amérindienne mêlent le mépris à l'admiration. Le sentiment de supériorité de détenteurs de l'Écriture – au sens propre et religieux - n'empêche pas la haute considération de la civilisation basée sur l'oralité et la culture de la parole. Le jésuite Paul le Jeune apprécie la rhétorique des chefs amérindiens - « *une rhétorique aussi fine et déliée qu'il en*

---

<sup>4</sup> L'un des exemples récents d'une telle négociation, au Québec, est l'accord entre la société Hydro-Québec les représentants de quatre tribus Cris au sujet des ressources énergétiques de la Baie James.  
[http://www.hydroquebec.com/projects/pdf/resum\\_ententes.pdf](http://www.hydroquebec.com/projects/pdf/resum_ententes.pdf).

<sup>5</sup> Delâge, Denys. *Le pays renversé*, pp. 55-56.

<sup>6</sup> Plourde, Michel (dir.). *Le Français au Québec*, p. 17; Delâge, Denys. *Le pays renversé*, p. 248.

<sup>7</sup> Cité d'après Plourde, Michel (dir.). *Le Français au Québec*, p. 17, avec renvoi à Oury, Guy. *Marie de l'Incarnation, Correspondances*. Solesme : Abbaye de Saint-Pierre, 1971.

<sup>8</sup> Plourde, Michel (dir.). *Le Français au Québec*, p. 12.

*sçauroit sortir de l'escolle d'Aristote, ou de Cicéron* ».<sup>9</sup> Son collègue Barthélémy Vimont a laissé un récit admiratif sur la mise en scène de la performance oratoire d'un messager iroquois.<sup>10</sup>

Une ambivalence semblable caractérise l'image de l'Indien. Ainsi à la représentation du Bon Sauvage, qui vit loin de la corruption au sein de la Nature, s'oppose le Barbare, le Cannibal qu'il faut civiliser. Cette ambivalence reflète certains impératifs de la réflexion identitaire européenne. Soit le besoin d'affirmer la supériorité l'emporte et dans ce cas, l'image de l'*autre* ressort négative, soit l'*autre* sert de miroir qui permet de questionner, voire de mettre en doute ses propres valeurs civilisationnelles. À preuve l'ouvrage complexe de Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan *Nouveaux Voyages de Mr. baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale* (1703) où se trouvent *Dialogues curieux* de l'auteur avec le chef huron Adario. Ce dialogue imaginaire qui permet, du moins en fiction, de prêter la voix à l'*autre* en le situant en position subjectale, confronte les valeurs européennes avec les « sauvages ». Lahontan introduit ainsi l'idée du bon sauvage et de la vie naturelle, modulée par le scepticisme rationaliste et le relativisme de l'âge des lumières. L'intérêt de Lahontan pour l'*autre* et le concept d'état de nature renouent avec certains aspects de la réflexion théologique antérieure. La découverte du Nouveau Monde a posé la question de la religion des sauvages, notamment si leur religion fait partie de l'histoire biblique et si les sauvages sont concernés par le Péch<sup>e</sup> originel et la Chute. À supposer que les Indiens se situent en dehors de l'histoire universelle, donc en deçà du Bien et du Mal, non concernés par la Chute, ils s'approchent de l'état de nature : d'où l'idée qui trouvera suite chez Jean-Jacques Rousseau. L'hypothèse contraire signifierait que les Indiens partagent le sentiment religieux universel, même déformé, et qu'il est donc possible de découvrir des rudiments de la vraie foi et des points communs avec la culture européenne. Pour cette raison, certains jésuites ont prêté attention aux représentations et récits mythologiques. Jean de Brébeuf décrit, dans sa *Relation*, le rituel de la Fête des morts chez les Hurons, il note aussi le récit du voyage de l'âme au pays de la mort lequel offre des ressemblances avec le mythe d'Orphée. Cette approche sera reprise, au 18<sup>e</sup> siècle, par un autre jésuite, Joseph-François Lafitau (*Moeurs des sauvages américains*, 1724), considéré comme fondateur de l'ethnologie.

L'Amérindien est présent dans les tout premiers textes littéraires qui se rapportent au Nouveau Monde par leur origine ou leur thématique. Plusieurs des notations précédentes indiquent aussi bien la présence de l'exclusion que celle de l'inclusion comme relations structurantes. Une analyse pertinente de la problématique a été réalisée par Bernard Andrès qui compare *Le Théâtre de Neptune* (1606) de Marc Lescarbot aux spectacles scolaires du Collège des Jésuites de Québec, organisés comme partie des festivités à l'occasion de l'arrivée d'un nouveau gouverneur ou d'autres dignitaires.<sup>11</sup> La place accordée à la présence des Amérindiens y semble très importante. *Le Théâtre de Neptune* qui, à l'imitation des entrées royales, met en scène l'hommage prêté par Neptune, ses Tritons et les habitants du Nouveau Monde au vice-gouverneur Poutrincourt à son retour d'expédition distribue 78 vers sur 238 entre quatre personnages représentant les sauvages. Le texte contient cinq lexèmes micmacs. La présence « linguistique » est encore plus marquée dans les spectacles jésuites qui comportent de longues répliques et tirades en diverses langues amérindiennes. On constate donc une forte tendance à intégrer l'*autre* dans son propre contexte culturel comme partie de l'image identitaire de *soi-même*. L'étude de Bernard Andrès pose la question de la présence effective d'Amérindiens comme acteurs – sujets parlants. La réponse est négative. Dans le cas du *Théâtre de Neptune*, il est fort improbable que des Micmacs acadiens puissent avoir appris, en si peu de temps, de longs

---

<sup>9</sup> *Relations des Jésuites*, tome I. Montréal : Éditions du Jour, 1972, Paul Le Jeune, « Relation de la Nouvelle France, en l'Année 1633 », p. 24. Cf. Valero Peña, Ana Isabel. « Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle ». *Globe* 6, 1, 2003, pp. 151-169; Valero Peña, Ana Isabel. « Les langues amérindiennes: un obstacle dans l'évangélisation ». *Cahiers francophones d'Europe centre-orientale* 12. Pécs, 2002, pp. 75-88.

<sup>10</sup> *Relations des Jésuites*, tome III. Montréal : Éditions du Jour, 1972, Barthélémy Vimont, « Relation de la Nouvelle France, en l'Année 1645 », chap. IX « Traité de la paix entre les François, Iroquois et autres nations », pp. 23-35.

<sup>11</sup> Bernard Andrès. « Jouer le Sauvage: rôle, emploi, représentation et interprétation du „Sauvage“ dans les spectacles dramatiques de Nouvelles-France ». In Bernard Andrès. *Écrire le Québec: de la contrainte à la contrariété*. Montréal : XYZ, 2001, pp. 59-93.

passages en français. Quant aux spectacles des jésuites, il est attesté que les rôles du sauvage huron, du prisonnier huron, de l'Algonquin, du Nez-Percé et de l'étranger du Nord ont été joués par de jeunes écoliers qui ont appris à réciter les répliques en langues autochtones. Dès le début, l'inclusion de l'*autre* est liée à l'instrumentalisation. Son image est construite de manière à satisfaire aux valeurs qu'on lui attribue. On lui met dans la bouche, comme siens, et en sa langue, les mots qui ne lui appartiennent pas. Une telle inclusion de l'Amérindien imaginaire signifie en même temps l'exclusion de l'Amérindien réel.

L'objection est évidente : ce genre de déformation accompagnée, dans une mesure plus ou moins grande, la constitution de l'image de l'*autre* en général. Toutefois, dans le cas des premières nations, la situation est différente, plus grave, peut-être. En effet, dans la concurrence de la culture orale et de l'écriture c'est l'autorité et la fixation du texte qui l'emporte sur l'oralité. S'y ajoute l'autorité du pouvoir colonial sur le colonisé. Tandis que les Canadiens-Français peuvent opposer à l'image que leur présentent les Canadiens-Anglais, leur propre version de *soi* et de l'*autre*, l'influence de la tradition orale est moins puissante, la voix sans l'appui du texte s'évanouit avec le temps. La réplique forte de l'Amérindien ne peut venir qu'avec l'écriture. Dans le cas de la littérature canadienne-française et québécoise ce ne sera pas avant les années 1970, avec l'entrée en scène des écrivains issus des premières nations. Il importe d'en tenir compte en examinant l'image de l'Amérindien ou de l'Inuit dans la perspective historique.

Dès le 19<sup>e</sup> siècle, la présence de l'Amérindien s'efface au profit d'une figure médiatrice – celle du coureur des bois, sans doute sous l'influence du roman historique et d'aventures et sous celle, majeure, de James Fenimore Cooper (voir ci-dessus chap. III.4. Les Canadiens-Français et les États-Unis p. XXX). La médiation identitaire consiste dans la projection des traits de l'indianité dans un personnage typé de Canadien-(Français) – au sens positif ou négatif. Une sorte de double image identitaire de la canadianité se forme qui oppose le coureur des bois, aventurier lié à la nature et découvreur du continent, à l'habitant sédentaire, cultivateur et propriétaire de la terre. L'un ou l'autre personnage, et souvent les deux, traversent l'histoire de la littérature canadienne-française depuis *La Terre paternelle* (1846) de Joseph Lacombe, à *Maria Chapdelaine* (1914 en revue; 1916 en livre) de Louis Hémon, à *La Terre Promise, Remember!* (1998) de Noël Audet, pour ne citer que quelques repères chronologiques. Cette longévité invite à une hypothèse : en effet, la figure du coureur des bois, en intégrant l'image de l'Amérindien, semble reproduire la situation identitaire des origines – la colonisation et le face-à-face avec l'Autochtone.

Une autre modalité de l'inclusion de l'Amérindien a été proposée par Jacques Ferron – le métissage (voir ci-dessus p. XXX). Toutefois la prise de conscience de l'identité composite, plurielle, n'implique pas, chez Ferron l'éventualité de rendre à l'*autre* sa voix, de l'asseoir, en propre, en position subjectale. C'est sans doute Yves Thériault qui a envisagé, plus systématiquement, cette assise identitaire. Plusieurs de ses nombreux romans et récits construisent leur intrigue en confrontant différentes conditions civilisationnelles et interethniques. L'auteur exploite fréquemment la thématique inuite et amérindienne. La plus connue est certainement la trilogie inuite *Agaguk, roman esquimau* (1958), *Tayaout, fils d'Agaguk* (1969) et *Agoak, l'héritage d'Agaguk* (1975). Cependant la préférence sera accordée, ici, à la thématique amérindienne qui offre l'avantage d'une mise en perspective complexe dans la mesure où le rapport entre la culture majoritaire (canadienne-française et québécoise) et minoritaire (autochtone) éclaire mieux les processus de l'appropriation et de la désappropriation de l'*autre*. Un des cas est celui d'*Ashini* (1960),<sup>12</sup> un des premiers grands textes de la littérature canadienne-française qui tentent de changer de perspective en imaginant le point de vue de l'*autre*, du Non-Québécois. Serait-ce la conséquence de l'ascendance montagnaise que l'on mentionne dans les biographies de l'auteur ? Toujours est-il qu'il faut envisager le fait dans un contexte plus large de l'exploration de l'altérité, une constante de l'inspiration thériaultienne.

La particularité d'*Ashini* tient à la perspective narrative qui opère le renversement du

---

<sup>12</sup> La pagination des citations renvoie à Thériault, Yves. *Ashini*. Montréal : Bibliothèque canadienne-française, 1961. Abréviation A.

point de vue : l'*autre* est installé dans la position subjectale. Le récit est narré à la première personne du singulier, avec la focalisation interne. En personnage-narrateur – Ashini, un vieux chasseur Innu – l'*autre* acquiert la voix, le monde est narré et vu par lui, l'axiologie est structurée à partir de ses jugements de valeur. Certes, il convient de signaler le paradoxe de cette orchestration narrative. *Ashini* est écrit en français, pour le public canadien-français. Autrement dit, l'*autre* s'exprime non en *innu*, mais dans une langue qui n'est pas la sienne, celle qui de son point de vue est justement celle de l'*autre*. Or, par l'artifice de l'écriture, elle doit néanmoins apparaître étrange et étrangère, donc comme un français *autre* - de l'*innu* en français. Le subterfuge stylistique de Thériault consiste à accentuer l'illusion de l'oralité. Le texte est composé de brèves séquences juxtaposées, entrecoupées d'espaces blancs entre les paragraphes. La syntaxe est simple, paratactique. Les dislocations (« *celui-là, je savais son nom* », A 56), les reprises anaphoriques ou épiphoriques, les ellipses soulignent le caractère parlé. Le *je* narrateur s'adresse à un *tu* qui écoute sa voix grave, cérémonielle, celle d'un vieux de la tribu qui transmet un message important à la génération suivante.

Rappelons brièvement l'histoire : Ashini (*rocher* en innu) est un des derniers chasseurs attachés aux coutumes ancestrales. Il n'a plus de famille : ses deux fils sont morts, sa fille est partie en ville, sa femme est décédée. Il décide donc de consacrer sa vie à son peuple. Il veut négocier avec le Grand Chef Blanc d'Ottawa pour obtenir un territoire qui serait un pays où son peuple puisse retrouver une vie indépendante, libre. Il s'adresse donc au surintendant de la réserve indienne Lévesque:

« Et pour sauver mes gens je puis me perdre moi-même. »

Il hocha la tête.

« Tu as droit, dit-il [Lévesque], de penser à ta guise. Mais peut-être ils ne veulent pas de ta liberté.... » (A 72)

Le dialogue, placé au milieu du récit, présage le dénouement. Ashini a beau multiplier ses messages, écrits de son sang sur l'écorce de bouleau, le Grand Chef d'Ottawa ne vient pas au lieu de la rencontre. Il a perdu la face aux yeux d'Ashini qui, pour l'humilier davantage et le forcer ainsi à agir, se suicide. Le sacrifice est inutile, les Montagnais de la réserve – les « *ils* » de la réplique du surintendant - ne réagissent pas. Vu de l'extérieur, suite au changement de la focalisation, le sacrifice est dévalorisé : « *Ashini, Montagnais, 63 ans, suicide dans un moment d'aliénation mentale* » (A 139). Le geste héroïque n'est qu'un acte inutile, l'aboutissement d'une folie.

Certains éléments de l'agencement identitaire du texte ont été déjà indiqués. Ils méritent une analyse plus détaillée. Une précision s'impose quant à la situation d'énonciation. En effet, le renversement de la perspective au profit de l'*autre* introduit une situation complexe, à deux niveaux. Le premier – que nous pourrions identifier comme métatextuel - est celui que nous avons signalé et qui permet à l'*altérité* de s'installer dans la position subjectale. Du point de vue de la littérature canadienne-française (donc du *nous* institutionnel de l'identité québécoise) il s'agit de la transformation de la position objectale de *eux* en subjectale. La relation structurante qui domine est donc l'intégration. Cette intégration toutefois *altère* l'*autre*, comme nous l'avons vu à propos de la langue (le français), car on la prête à l'*autre* pour pouvoir le comprendre, ce qui conduit en même temps à l'altération de cette langue même.

Un deuxième niveau – textuel – s'organise à partir de la position subjectale du personnage-narrateur *Ashini* qui, par rapport au premier niveau, opère une inversion. Celle-ci, en effet, modifie, à ce niveau, les relations structurantes. La perspective narrative et la focalisation signifient le contrôle de la parole de l'*autre*, y compris la distribution et la présentation de la parole. C'est donc le personnage-narrateur qui a la maîtrise de la situation au niveau textuel, car il introduit la parole des *autres* soit sous forme de répliques (voir ci-dessus), soit qu'il reprend ou interprète leurs opinions. Ainsi il détermine le cadre énonciatif général du texte. Le *je* narrateur s'identifie avec un *nous* collectif qu'il oppose à *eux* désignant les Blancs, et cela dans un jeu de miroirs où l'affirmation de *soi* est présentée comme une réponse à la négation de *soi* par l'*autre*. La relation d'exclusion domine l'agencement pronominal et tranche dans les topiques identitaires

comme la langue, la possession du territoire, l'origine ethnique, l'histoire, les traditions, etc. :

Que de mots entendus, en des occasions où j'étais allé sur les rives et dans les villages Blancs, que de discours aux temps politiques, où ces Blancs parlaient de *leur* patrimoine, de *leur* langue, de *leurs* traditions, des racines qu'ils avaient plongées dans les rives du Saint-Laurent, le « Père des Eaux »... Mais rien qui concernât **notre** héritage à **nous**, millénaire, et que l'on ne reconnaissait point. » (Thériault 51) (L'italique dans le texte, le gras souligné par nous.)

On a affaire à un modèle national défensif, par une sorte d'induction du nationalisme québécois, en situation inversée. Les Blancs (*eux*) rejettent l'*autre* (*nous*), c'est pourquoi celui-ci (*nous*) les rejette (rejetons). Le rejet situe l'*altérité*, des deux côtés, en position objectale. L'*autre* peut être dépourvu de subjectivité, il devient appropriable, manipulable. En cela, les positions d'Ashini et des Blancs se ressemblent : en parlant de « *mes Indiens* » (A 78), le surintendant Lévesque les infantilise et les dépossède en fait de leur dignité de sujets.

L'exclusion divise l'espace, comme l'indique l'hydronyme dédoublé Saint-Laurent – Père des Eaux. Chaque ethnie semble habiter un autre paysage. L'exclusion sépare les « *langues pures* » de la « *langue enlaidie* » (le français; A 44). La langue est aussi le point identitaire névralgique, car elle est étroitement liée à la possession du territoire, au savoir, à la maîtrise que l'homme a sur le monde, à la mémoire et aux traditions :

Et, à l'opposé de la pauvre langue des Blancs, j'offrais l'ampleur de ma langue montagnaise. (A 56)

Dépouillé de sa langue, de ses territoires, mon peuple n'inspira aucune pitié. Y eut-il quelque remords chez les conquérants? (A 69)

Je te prends à témoin, vois les écoles « indiennes ». Ce nom est une dérision. Elles n'ont d'indien que la couleur des élèves, et leurs origines. De langue indienne, il ne s'en enseigne point en ces classes. Et de traditions indiennes moins encore. (A 68-69)

Le projet messianique, utopique, d'Ashini inclut la territorialisation identitaire – la prise en main d'un « pays », avec tous les attributs identitaires essentiels – ethniques, mémoriels: « *Mon pays, le pays des Montagnais.* » (A 50); « *Je leur montrerais le pays libre et bien à eux [...].* » (A 52); « *Pour les miens, je voulais le sang reconquis, la fierté rendue.* » (A 54). Bref, un programme national défensif qui frappe d'exclusion tous ceux de la tribu qui ne s'identifient pas au *nous* collectif : « *tous les amorphes, les transfuges et les lâches* » (A 64).

Le roman *Ashini* offre, du point de vue identitaire, une organisation complexe. Le type héroïque du protagoniste reflète l'archétype de l'Indien de la tradition culturelle « blanche », fixée, notamment, par James Fenimore Cooper. En même temps son discours reprend, par induction semblerait-il, le schéma identitaire et les topiques du modèle canadien-français défensif. Or ce discours, critique, est tourné contre les Canadiens-Français. La minorité qui se sent menacée par la majorité anglophone est vue ici par les yeux d'une autre minorité pour laquelle les Canadiens-Français représentent une menace. Cependant ce discours défensif « inversé » est exprimé en français. Si Ashini ne s'adresse au superintendant de la réserve Lévesque qu'en sa « *langue pure* », l'innu, pour rester sur son terrain (A 71), le roman, lui, est rédigé en français qui inverse l'inversion et inclut l'exclusion dans une intégration de l'*altérité*, reflétée par le français *altéré* du personnage-narrateur. Cet agencement sémantique, qui participe au projet esthétique du roman, vise la reconnaissance de la différence de l'*autre*. Si donc au niveau textuel, le paradigme identitaire renvoie au modèle national défensif, son message métatextuel s'inscrit dans la lignée du modèle national émancipateur, intégrateur en introduisant la voix de l'*autre* dans la position subjectale, au sein d'une communauté nationale élargie. En même temps, la question identitaire s'insère dans une intentionnalité esthétique, celle d'une langue qui mime l'oralité « indienne » et d'une narration poétisée, en séquences juxtaposées qui se donnent l'apparence d'échapper à la rigueur du récit « construit ». La poétisation souligne l'exclusivité du personnage héroïque, isolé et incompris, qui assume le récit pathétique de son sacrifice inutile.

Par son agencement identitaire, *Ashini* semble correspondre à l'esprit de la période de la Révolution tranquille qui accentue en même temps les modèles nationaux défensif et émancipateur tout en préparant l'intégration progressive de la différence de l'*autre* au sein d'une nouvelle conception de la québécoisité. Au cours des années 1970 et 1980, la situation évolue au profit d'une sensibilité accrue à l'altérité, y compris celle des premières nations. La pièce de Marie-Renée Charest *Meurtre sur la rivière Moisie* (1986), dont l'intrigue a été inspirée par un fait divers – la mort de deux jeunes Amérindiens, a suscité une telle émotion que la police a reçu l'ordre de relancer l'enquête afin d'examiner s'il ne s'agit pas d'un crime racial. Plusieurs auteurs québécois travaillent la thématique amérindienne, puisent dans les mythes et les contes. Marc Doré, par exemple, réécrit pour le théâtre *Kamikwahushit* (1977), conte amérindien qui témoigne d'un curieux syncrétisme avec le schéma du conte de fée européen.

Au cours des années 1970 s'imposent enfin des auteurs d'origine amérindienne. À la différence des Non-Amérindiens, ils ont l'avantage de pouvoir présenter leur point de vue identitaire directement, sans passer par le détour d'une sensibilisation de *soi-même* à l'*autre*. Ils ne sont pas nombreux, il est vrai, et leur entrée en littérature est retardée d'une décennie en comparaison avec les littératures canadienne-anglaise et états-unienne. Parmi les premiers, il importe de mentionner Max One-Onti Gros-Louis, boxeur et chef du village wendat Wendake-Ancienne-Lorette qui a enregistré, en collaboration avec Marcel Bellier, son récit autobiographique *Le Premier des Hurons* (1971). L'écrivaine innue An Antane Kapeshe a rédigé ses souvenirs d'abord en innu, avant de les compléter par la version française *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu/Je suis une maudite sauvagesse* (1976). Elle a raconté les mythes et les contes de son peuple dans *Qu'as-tu fait de mon pays?* (1979). La problématique identitaire est fortement impliquée dans les travaux historiographiques et ethnographiques du Huron-Wendat Georges Emery Sioui. L'importance de son ouvrage *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale amérindienne* (1989) consiste dans le changement de perspective : les faits historiques sont envisagés du point de vue amérindien. Il est aussi l'auteur des *Wendats. Une civilisation méconnue* (1994). L'oeuvre de Bernard Assiniwi est variée. Après avoir recueilli et présenté les mythes, contes et fables algonquins dans *Anish-Nah-Bé* et *Sagana* (1971 et 1972), il s'est fait historien avec *l'Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* (1974), romancier avec *L'Odawa Pontiac. L'Amour et la guerre* (1994) et *Saga des Béothuks* (1997), et dramaturge avec *Il n'y a plus d'Indiens* (1983). La pièce illustre le conflit entre l'ancienne et la jeune génération et la désintégration des valeurs traditionnelles. Au théâtre, il faut signaler la percée internationale de la compagnie Ondinnok, fondée en 1985 par Yves Sioui Durand, auteur de drames mythologiques rituels *Le Porteur des peines du monde* (1985), *Aiskenandahate. Le voyage au pays des morts* (1988), *Iwouskèa et Tawiskaron* (1999) et de transpositions historico-mythologiques *La Conquête de Mexico* (1991) et *Kmùkamch l'Asie indien* (2002). L'art d'Yves Sioui Durand se veut syncrétique : il contamine les mythes et l'histoire, le théâtre amérindien rituel avec la tradition dramaturgique européenne; le mélange des langues (mohawk, innu, nahuatl, français, anglais, espagnol) indique sa conception large de l'amerindianité. Selon le dramaturge, il ne s'agit pas tant de « reconstituer l'ancien théâtre rituel amérindien mais le ré-inventer à travers une forme actuelle ».<sup>13</sup> Par son expérimentation il s'inscrit dans la mouvance du théâtre québécois contemporain comme le prouve sa réécriture de Shakespeare *Hamlet – Le Malécite* (2004; en collaboration avec Jean-Frédéric Messier).

Maurizio Gatti, dans *Être écrivain amérindien au Québec* (2006),<sup>14</sup> a pertinemment résumé les questions-clé qui se posent à tout écrivain amérindien et qui engagent son identité. Qu'est-ce que la littérature amérindienne? Qui peut ou doit être considéré comme écrivain amérindien? Qu'est-ce qui constitue la tradition amérindienne? En quelle langue écrire? Aucune réponse n'est satisfaisante, ni définitive. En effet, ni l'origine ethnique ni l'aspect physique ne constituent un critère définitoire sûr, car le métissage est parfois si important que certaines

<sup>13</sup> Voir [http://www.ondinnok.org/fr/yves\\_sioui\\_durand.php](http://www.ondinnok.org/fr/yves_sioui_durand.php): « J'ose dire que les mythes amérindiens sont nos Grecs à nous et qu'ils sont fondateurs de notre théâtralité. Je ne veux pas ici reconstituer l'ancien théâtre rituel amérindien mais le ré-inventer à travers une forme actuelle. »

<sup>14</sup> Gatti, Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise, 2006.

ethnies – comme les Hurons-Wendats – ne se distinguent pas physiquement de la population environnante. Plusieurs auteurs, tel Robert Lalonde - mi-Mohawk, mi Canadien-Français, ne voient pas dans la filiation amérindienne une raison pour se considérer comme écrivain amérindien, même si leur expérience amérindienne est présente dans leur oeuvre. L'origine métisse est la raison de la non-reconnaissance de certains autres - Bernard Assiniwi ou Michel Noël – par les communautés amérindiennes.<sup>15</sup> L'exclusion frappe également les intellectuels d'origine amérindienne qui n'ont pas accepté de vivre dans les réserves et qui, urbanisés, concilient leur amérindianité avec la modernité. La notion même d'amerindianité est une abstraction qui recouvre d'énormes différences de mode de vie, de langue et d'intérêt. Les Wendats, cultivateurs, artisans et commerçants établis dans les environs de Québec, ont très peu en commun avec les tribus Cries dont certaines restent encore attachées à leur habitudes de chasseurs de la toundra. La situation linguistique n'est pas moins complexe. Il ne s'agit pas seulement du choix entre le français/l'anglais et une des langues amérindienne, mais aussi de la communication entre les communautés amérindiennes mêmes, et celle entre les Amérindiens et les Non-Amérindiens. Or, la communication et la cummunicabilité ont une incidence sur le marché du livre et l'édition.

L'expression des différentes positions identitaires sera illustrée par la poésie amérindienne. La démarche se justifie, entre autres, par la nature de l'expression lyrique, sa capacité de concentration et, partant, sa diversité qui permettent, en peu d'espace, de capter la variabilité et les mutations que l'identité amérindienne a enregistrées durant les trois dernières décennies - une transformation rapide qui correspond à l'évolution identitaire du Québec et du Canada. Il faut donc s'attendre au chevauchement de plusieurs modèles identitaires.

Un exemple du modèle national défensif peut être identifié dans certaines méditations du Huron-Wendat Jean Sioui :

J'avais un bel arbre devant ma maison  
je méditais à l'ombre de ses branches  
un grand vent brusque l'a fait tomber

Il m'a manqué longtemps

Aujourd'hui  
je me souviens de lui  
en regardant les pousses nouvelles  
à l'endroit même où il était  
Mon peuple est semblable  
je sais qu'il survivra  
(J'avais un bel arbre)

Dans ces temps  
on nous donne  
des droits artificiels sous réserve

Dans nos temps  
on possédait  
des droits naturels sans réserve  
(Dans ces temps)<sup>16</sup>

La paraphrase de la devise nationale (et nationaliste) québécoise « *Je me souviens* », ainsi que le positionnement du sujet lyrique – le *nous* collectif – trahissent la présence du paradigme identitaire du modèle national défensif. Ce dernier est développé par l'image de l'arbre qui, avec

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 106-107, 129.

<sup>16</sup> Sioui, Jean. *Le pas de l'Indien. Pensées wendates*. Québec : Le Loup de Gouttière, 1997, pp. 54, 73. Cité d'après Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Montréal : Hurtubise, 2004, pp. 108, 109. Cette anthologie contient tous les poèmes cités dans ce sous-chapitre.



ses racines, désigne le lieu identitaire inaliénable – la terre, le pays. Le passé glorieux, interrompu par les désastres historiques (« *tempête* ») est évoqué pour être relié à la promesse de l'avenir. L'*autre* est désigné comme la cause du mal historique, voire amèrement ironisé par l'emploi de la diaphore « *réserve* » dans le contexte qui oppose aux « *droits artificiels* » la nature et les « *droits naturels* » (avec les connotations évoquant les débats du 18<sup>e</sup> siècle autour de l'état de nature).

À côté du modèle national défensif on discerne chez certains auteurs la prédominance de l'imaginaire intégrateur, inclusif, qui caractérise le modèle national émancipateur. Témoin la satire politique, (auto)ironique de Myra Cree « Mon pays rêvé ou la PAX CANATA ». Le poème est formulé comme un rêve de souveraineté – en fait un défi lancé aux Québécois souverainistes, mais qui exprime surtout un désir d'égalité, de reconnaissance par l'*autre*. D'où les « *trois visions de ce pays* » - celui des anglophones, francophones et premières nations qui collaborent en partageant les richesses. L'inclusion dépasse le Canada, la vision s'élargit au monde entier et à l'appropriation des acquis culturels universels représentés ici par des références françaises. Le mouvement intégrateur s'inscrit dans le langage : synthèse ludique du style lyrique et administratif, avec des jeux de mots basés sur l'argot (« *y'a du bouleau et du pin pour tout le monde* »). L'envol lyrique n'exclut pas le regard critique, mordant, dirigé aussi bien contre les hommes politiques Blancs (la parodie du premier ministre Jean Chrétien) que contre le mal qui ronge la société amérindienne (alcoolisme, drogues, violence domestique). Le conflit d'Oka et l'intervention de l'armée contre les défenseurs du cimetière mohawk (1990) sont évoqués :

Mon pays rêvé commence, à l'évidence,  
au lendemain d'un ultime référendum,  
une fois le « verduct rendi »  
pour écrire comme l'ineffable Jean Chrétien parle.

L'autonomie est acquise,  
nous avons notre propre Parlement,  
il y a dorénavant trois visions de ce pays.  
Au Québec on est copains comme cochons avec la communauté francophone  
qui s'est mise à l'étude des langues autochtones.  
Nos réserves, sur lesquelles nous en émettions tant,  
sont devenues des colonies de vacances  
et nos chefs, qui se répartissent également  
entre hommes et femmes, de gentils organisateurs.  
À Kanesatake, où j'habite,  
y'a du bouleau et du pin pour tout le monde.  
Le terrain de golf a disparu  
et tous, Blancs et Peaux-Rouges (je rêve en couleurs)  
peuvent, tel qu'autrefois, profiter de ce site enchanteur.  
Nos jeunes ne boivent plus, ne se droguent pas,  
la scolarisation a fait un bond prodigieux.  
Tout va tellement bien dans nos familles  
(il n'y a plus de trace de violence)  
que l'association Femmes autochtones du Québec  
s'est recyclée en cercle littéraire.  
*Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir  
vient d'être traduit en mohawk;  
l'*XY de l'identité masculine* d'Elizabeth Badinter,  
devrait l'être en montagnais pour le Salon du livre  
qui se tiendra à Kanawake,  
et *L'Amant* de Duras, en iniktikut (ça va dégivrer sec dans les igloos).

[...] je me pince pour y croire, trop fort sans doute,  
car c'est à ce moment-là que je me suis réveillée.

Avec mes meilleurs vœux,  
que l'an prochain,  
si nous ne sommes pas plus,

nous ne soyons moins.<sup>17</sup>

La thématique identitaire n'investit pas seulement le discours public, politique. Elle pénètre jusqu'au plus intime de l'individu où elle peut dévoiler les failles. C'est le cas du métissage qui concerne aussi bien l'ethnicité que la culture et la langue. Ce que Myra Cree envisage sous forme d'appropriation rêvée, la Wendate Éléonore Sioui le constate avec un détachement ironique de celle qui contemple ses blessures. Le poème s'intitule « Autochtonicité » :

Dans un verre  
De vin blanc  
Déposez deux ou trois gouttes  
De sang indien  
Ajoutez-y une once de pollution  
Brassez à l'euro péenne  
Et vous aurez un mélange de deuxième classe  
Puis fermentez le résidu de l'élixir  
Qui vous procurera une troisième classe  
Dont la dilution deviendra  
L'Amérindien  
Contaminé dans son authenticité.  
Make big plans, aim high in hope and work  
Do not make little plan as it gives no magic stir.  
(Autochtonicité)<sup>18</sup>

Le mélange des langues peut, bien sûr, évoquer l'acculturation, comme ici. Mais il peut aussi bien exprimer un dédoublement de *soi-même* qui est un enrichissement. La voie n'est pas facile, car l'acceptation de la pluralité identitaire, dans certains cas, ne se fait qu'au bout d'un questionnement angoissé. Voici le chant de la métisse qui s'adresse à la louve totémique Mahiganou en français et en cri. Frappée d'exclusions de part et d'autre, car exposée dans une situation identitaire fragile de l'entre-deux, elle finit par assumer sa position intermédiaire en intégrant les deux versants de son être. L'auteur du poème est Diom Romeo Saganash:

J'ai comme seul guide ce soir  
Les esprits dansant dans le ciel boréal  
Et la lumière tamisée de la lune pleine.  
Ni-wanshin, ni-madoune  
Je suis perdue, je pleure.  
Tèou-higan kiè ni-bètèn  
J'entends depuis toujours des échos de tambours cris  
Ces échos qui me pourchassent  
Viennent du nord, de la forêt,  
Nouchimich,  
Contrées d'origine de mon père.  
D'autres rythmes et mélodies me parviennent  
D'ailleurs  
Et m'attirent aussi  
Vers l'est, l'autre côté de la mer infinie, vers mon destin  
Patrie de ma mère.  
Je suis mêlée, je suis métisse  
Je pleure.  
Sommes-nous condamnés,  
Nous, peuple de sang rouge et de sang blanc  
À errer ?

---

<sup>17</sup> « Mon pays rêvé ou la PAX CANATA » a été publié dans la revue *Terres en vue* 3, 4, 1995. Cité d'après Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec*, pp. 104-106.

<sup>18</sup> Soui, Éléonore. « Autochtonicité ». In *Femme de l'île*. Rillieux : Sur le dos de la tortue, numéro spécial, 1990, p. 12. Cité d'après Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec*, p. 89.

Ni visage pâle ni cuivré  
 Je suis héritière des cultures millénaires  
 En même temps  
 Des problèmes centenaires.  
 [...] « Dandè è touté-in?  
 Jè gon wè ji-madouin ? »  
 Où vas-tu ?  
 Pourquoi tu pleures ? Moush ni-mayim-goun  
 Majish ni-shingadi-goun  
 Wèn-ni, Mahiganou ? Wèn-ni Bèj-witamou.  
 Mes soeurs cries me traitent de Majish  
 Celle qui est laide  
 Mes soeurs québécoises m'accusent  
 De blanche manquée  
 Dis-moi, Mahiganou, qui suis-je ?  
 Car je ne m'aime pas.

[...] Non, tu n'es pas la moitié de l'un et moitié de l'autre  
 Tu es l'un ET l'autre  
 Une Blanche avec une âme crie  
 Une Crie avec une âme blanche  
 C'est toi qui décides quoi en faire. »  
 (Mahiganou)<sup>19</sup>

La pluralité linguistique et la pluralité identitaire assumées indiquent que la culture amérindienne en langue française peut dépasser le modèle national, tant défensif qu'intégrateur, et qu'elle se rapproche de l'identité postnationale, rhizomatique. Un rapprochement s'impose avec un Italo-Québécois Antonio d'Alfonso :

Nativo di Montréal  
 élevé comme Québécois  
 forced to learn the tongue of power  
 viví en Mexico como alternativa  
 figlio del sole et della campagna  
 par les francs-parleurs aimé  
 finding thousands like me suffering [...].  
 (L'Autre Rivage)<sup>20</sup>

### III.6. Étranger dans la littérature canadienne-française et québécoise (Petr Kylvoušek)

Le *Dictionnaire des écrivains émigrés au Québec* de Daniel Chartier comporte 628 noms pour la période 1800-1999, dont plus de quatre cents pour la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. À côté des auteurs qui écrivent en français, il y a aussi ceux qui ont choisi l'anglais (un tiers approximativement) ou leur langue d'origine (yiddish, espagnol, allemand, etc.).<sup>21</sup> Leur situation au sein de la littérature canadienne-française et québécoise a été pertinemment traitée par Clément Moisan et Renate Hildebrand. Le titre de leur ouvrage *Ces étrangers du dedans* désigne adéquatement le noyau du problème, à savoir l'intégration de la différence que l'étranger représente.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Sagash, Diom Romeo. « Mahiganou ». In Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec*, pp. 115-118.

<sup>20</sup> Alfonso, Antonio d'. « L'Autre Rivage ». Cité d'après Dumont, François. *La Poésie québécoise*. Montréal : Boréal, 1999, p. 102.

<sup>21</sup> Chartier, Daniel. *Dictionnaire des écrivains émigrés au Québec 1800-1999*. Québec : Nota bene, 2003.

<sup>22</sup> Moisan, Clément, Hildebrand, Renate. *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*. Québec: Nota bene, 2001.

Dès la Découverte, le Canada a été perçu par les Européens et, plus tard, par les autres parties du monde, comme un territoire d'immigration. Il accueille, depuis plusieurs décennies plus de deux cents mille personnes par an. L'immigration fait donc partie de l'horizon politique et culturel du pays. L'ampleur et l'importance du phénomène se reflètent dans la législation et les activités gouvernementales. En 1971, le multiculturalisme a été érigé en principe de la politique fédérale dont l'expression est la *Loi sur le multiculturalisme* de 1988. La modification de ce concept est le pluriculturalisme québécois, introduit après que la *Charte de la langue française* (loi 101, de 1977) a permis d'assurer la position dominante du français dans la province (voir ci-dessus p. XXX).

Il convient d'envisager le contentieux terminologique entre les autorités fédérales et les québécoises dans le contexte historique. Les francophones, notamment ceux du Québec, ont ressenti le multiculturalisme comme l'abandon de la politique du biculturalisme et du bilinguisme dont ils avaient tout juste obtenu l'application, à force de pressions.<sup>23</sup> Le multiculturalisme, selon eux, représentait une menace pour le français et la minorité francophone, car il les situait au niveau des autres langues et cultures minoritaires - chinoise, ukrainienne, etc. Mais le problème majeur, lié à l'immigration et à l'anglicisation majoritaire des immigrés, était de nature démographique. Jusque dans les années 1960, la forte natalité des Canadiens-Français permettait de maintenir, tant bien que mal, la stabilité de la proportion des francophones. Or la baisse de la natalité et l'accroissement de l'option « anglaise » parmi les immigrés fragilisent la situation des Canadiens-Français au moment même où le concept de multiculturalisme est promu par le gouvernement d'Ottawa. En 1971, la proportion des enfants d'immigrés dans les écoles francophones de Montréal n'était que de 10%. Avec le temps, le français risquait donc de devenir minoritaire même dans la province où jusque-là il avait été la langue de la majorité. Le multiculturalisme était donc perçu comme une menace identitaire, et cela tant que les lois linguistiques, dont celle de 1977, n'ont pas assuré la francisation des immigrés au Québec, surtout par la voie de la scolarisation obligatoire dans les écoles francophones, mais aussi par d'autres mesures – francisation de l'espace public, du milieu du travail, etc. C'est la consolidation de la situation identitaire qui a permis au Québec de se déclarer en faveur de la pluralité culturelle et du respect de la différence culturelle. La distinction entre le multiculturalisme fédéral et le pluriculturalisme québécois consiste, principalement, dans la hiérarchisation de l'approche québécoise qui institue la promotion du français comme base de la communication culturelle générale.

L'étude de Clément Moisan et Renate Hildebrand *Ces étrangers du dedans* examine l'influence des auteurs immigrés sur la littérature canadienne-française et québécoise entre 1937 et 1997. Ils distinguent quatre phases de la pénétration de l'altérité : *uniculturelle* (1939-1959), *pluriculturelle* (1960-1974; le terme, ici, est employé sans le contexte politique, pour désigner une configuration de la situation littéraire), *interculturelle* (1976-1985) et *transculturelle* (après 1985). Il est certes possible de formuler des objections, dont celle qui concerne la segmentation stricte des étapes, trop tranchée pour admettre une approche qui tiendrait compte des retours et des variations des phénomènes et offrirait une vision moins « unidirectionnelle » de l'évolution générale. Celle-ci, toutefois, est clairement indiquée par les termes définitoires qui montrent la dynamique identitaire : la conception essentialiste reposant sur des caractéristiques fixes de la collectivité (nation) et de l'individu cède à l'identité non-essentialiste, composite, de la période postmoderne et postnationale.

La présence de l'étranger, en tant que sujet et objet de l'écriture, se traduit par de multiples implications. Il ne s'agit pas seulement de l'interaction entre les écrivains « de

---

<sup>23</sup> L'application défectueuse, de longue date, du bilinguisme officiel avait multiplié des malentendus entre les deux peuples fondateurs et exacerbé les tensions au point de nécessiter une intervention politique. En 1963, le premier ministre Lester Bowles Pearson nomme la *Commission d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme / Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* qui a donné raison au mécontentement des Canadiens-Français en montrant des manquements au principe de l'égalité des deux peuples fondateurs (*equal partnership between the two founding races*). L'analyse de la situation a inspiré la *Loi sur les langues officielles* de 1969. Cf. Plourde, Michel (dir.). *Le Français au Québec*. Québec : Fides, 2003, pp. 248-249.

souche » et les immigrés qui ont élu le Canada pour leur nouveau domicile. Il y va aussi de la vision du monde, du rapport entre les cultures, du sentiment de l'étrangeté ou de l'aliénation. La distinction même qui vient d'être employée cache, par sa simplification dichotomique, en blocs, une variété de positionnements. Car il faut tenir compte de la diversité (sociale, politique, d'opinion ou individuelle) que l'étiquette des origines communes dissimule. Il ne faut pas non plus oublier les hiérarchies subtiles et complexes qui existent entre les immigrés d'origines diverses, voire entre les différentes vagues ou générations. Les rencontres ne se font pas seulement entre les Canadiens et les « étrangers », mais aussi entre les « étrangers » eux-mêmes.<sup>24</sup>

La présentation de « ceux de souche » et de « ceux d'ailleurs » varie en fonction de celui qui regarde et qui a la parole. Plusieurs aspects partiels pourront être abordés. Si l'exemple offert par Gabrielle Roy (*Rue Deschambault*, 1955) permet d'envisager la situation de l'étranger et de l'immigré par les yeux des sédentaires « de souche », Yves Thériault (*Aaron*, 1954) opte pour la perspective inverse en présentant l'assimilation de l'immigré de son point de vue. La désagrégation de la conception essentialiste de la nation et de la nationalité fera l'objet de l'analyse des textes de Noël Audet (*La terre promise, Remember!*, 1998) et François Barcelo (*Les Plaines à l'envers*, 1989). En dernier lieu, la parole sera accordée aux écrivains venus « d'ailleurs », en la personne d'Émile Ollivier (*Passages*, 1991).

Commençons par un genre censé exprimer la spécificité du caractère canadien-québécois et québécois – le roman du terroir. Les étrangers et l'ailleurs y figurent comme un élément de la confirmation de l'identité autochtone – foyer, terroir, paroisse, pays natal. Dans *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon (1914 en revue, 1916 en livre) la dichotomie pays natal/étranger caractérise la distribution des personnages. Des trois prétendants de la belle Maria, deux représentent l'ailleurs, le lointain qui attire et invite au départ. Tandis que François Paradis incarne le lointain canadien – l'aventure et la vie sauvage des coureurs des bois (voir ci-dessus p. XXX), Lorenzo Surprenant est celui qui s'est laissé attirer par la civilisation urbaine des États-Unis - par « [...] le mirage des belles cités lointaines et de la vie qu'il offrait, riche de merveilles inconnues ».<sup>25</sup> Les deux prétendants s'opposent au colon, le sédentaire Eutrope Gagnon. Après la mort de François, qui périt dans une tempête de neige, Marie doit choisir entre la sédentarité de la campagne canadienne et la ville états-unienne. C'est le pays natal qui l'emporte - au bout d'une lutte intérieure. Car Marie est attirée par l'ailleurs américain avant que « la voix du pays de Québec » ne lui présente l'argument décisif : « Là-bas c'était l'étranger : des gens d'une autre race parlant d'autre chose dans une autre langue, chantant d'autres chansons... Ici... ».<sup>26</sup> Les deux univers s'excluent et l'exclusion est renforcée par le *nous* collectif que la voix du pays de Québec adopte pour s'énoncer :

Nous sommes venus il y a trois cents ans, et nous sommes restés...[...] Autour de nous des étrangers sont venus, qu'il nous plaît d'appeler des barbares; ils ont pris presque tout le pouvoir; ils ont acquis presque tout l'argent; mais au pays de Québec rien n'a changé. Rien ne changera, parce que nous sommes un témoignage.<sup>27</sup>

Le paradigme identitaire du modèle national défensif est d'une évidence et limpidité cristallines. L'exclusion de l'*autre* et l'antagonisme *nous/eux* et *ici/ailleurs* structure les topiques en opposition tranchées qu'il s'agisse de l'ethnicité, de la langue, de la culture, du pouvoir politique ou économique, de la question de l'ancienneté. L'essentialisme identitaire s'alourdit jusqu'à l'immobilisme. La vision d'un pays immuable, ancré dans le passé, est renforcée par le thème de l'encerclement par l'étranger, les barbares. La connotation est celle du danger

---

<sup>24</sup> Voir Nepveu, Pierre. *L'Écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*. Montréal: Boréal 1999, pp. 197 sqq. « Écritures migrantes ».

<sup>25</sup> Hémon, Louis. *Maria Chapdelaine*. Montréal : Boréal Express, 1983, p. 147.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 197-198.

imminent et de la résistance. Il importe de noter que cette représentation nationaliste a été formulée non par un Canadien, mais par un Français, un « étranger du dedans », originaire de Bretagne et qui, avant son arrivée au Canada, avait travaillé plusieurs années à Londres (1903-1911). Aussi la presque totalité de son oeuvre est-elle traversée par la thématique anglaise et irlandaise. Au Canada et au Québec il n'a passé que les deux dernières années de sa vie, dont quelques mois seulement, en 1912, parmi les colons du Lac Saint-Jean où l'action de *Maria Chapdelaine* est située. Néanmoins c'est avec la vision de Louis Hémon que la culture canadienne-française a pu s'identifier un moment, avant de la mettre en doute et la réfuter. Si Félix-Antoine Savard, dans *Menaud, maître draveur* (1937), associe l'étranger (l'Anglais) à la dépossession et la perte du pays natal en graduant le conflit jusqu'au duel entre le défenseur et le traître canadien-français passé au service de l'Anglais, Germaine Guèvremont, par contre, emploie le thème de l'étranger pour mettre en évidence la métamorphose du monde rural traditionnel. Le *Survenant* de son roman (1945) est le catalyseur des changements que la communauté désire inconsciemment. Une fois parti, l'étranger laisse dans les coeurs une blessure, ou un vide. L'ancien ordre des choses a perdu sa légitimité incontestée, la famille rurale des Beauchemin se désagrège. Un thème semblable est traité par Yves Thériault dans *Le Montreur d'ours* (1951) : l'animalité de l'étranger électrise les femmes et les hommes d'un village montagnard jusque-là paisible. En comparaison avec le roman de Louis Hémon, un glissement notable se produit dans la définition de l'étranger : ni Anglais, ni Américain, ni barbare, il se présente comme l'un des nôtres, une altérité en *nous*.

Cette évolution qualitative indique le passage de l'exclusion à l'inclusion dans le domaine des relations structurantes. On peut en suivre la trace dans les proses de Gabrielle Roy. La sensibilité de l'auteure à la présence de l'étranger peut être mise en rapport avec son enfance manitobaine, contemporaine à la colonisation des prairies, dans un milieu où la minorité francophone était confrontée à la majorité anglophone et aux immigrants d'origines diverses. Suite à la loi scolaire manitobaine, assimilationniste, de 1916, qui n'admettait que la scolarisation en anglais, Gabrielle Roy a reçu une éducation différente de celle des intellectuels québécois. Sa relation à la culture anglaise – et celle de l'*autre* en général – a donc une autre teneur et tonalité. Les dix-huit récits de *Rue Deschambault* (1955)<sup>28</sup> sont situés dans le Saint-Boniface natal et dans la prairie manitobaine. Certains – « Les deux nègres », « Le puits de Dunrea », « L'Italienne », « Wilhelm » - développent le thème de l'étranger ou de l'immigré. Le point commun est le problème de la frontière mouvante qui sépare la compréhension de l'incompréhension, et la question de la « distance » à l'*autre* et à *soi-même*. Sous ce rapport, il existe aussi une analogie avec *Maria Chapdelaine*. Dans le roman de Louis Hémon, ce n'est pas la protagoniste qui se prononce sur l'identité et l'étrangeté de l'*autre*, mais « *la voix du pays de Québec* ». Cette focalisation distançante est déployée par Gabrielle Roy de plusieurs façons. Ainsi « Le puits de Dunrea » raconte le traumatisme du père de l'auteure, fonctionnaire qui s'occupe des colons ruthènes et qui, lors d'un incendie catastrophique de la prairie et du village provoque par ses paroles, involontairement, la mort de son meilleur collaborateur. Le malentendu n'est pas dû à la langue, mais à la différence des valeurs et des représentations culturelles auxquelles la langue renvoie. Le traumatisme du père n'est pas présenté directement, en première instance, car c'est un secret qu'il a confié à la soeur de la narratrice. La narratrice donc narre le déjà narré, entre sa narration et les événements, il y a deux instances, deux regards différents. Une situation narrative analogue caractérise la toute première nouvelle de *Rue Deschambault* - « Les deux nègres ». Christine - la narratrice – est dédoublée entre sa situation d'adulte et celle de l'enfant qu'elle a été. Le regard frais de l'enfant, non encore grevé par les préjugés, est raconté à distance et filtré par l'adulte et son approche à la fois ironique et compréhensive. L'intrigue de la nouvelle, comme le titre l'indique, se construit autour de la présence de deux locataires noirs, employés du

<sup>28</sup> La pagination des citations renvoie à Roy, Gabrielle. *Rue Deschambault*. Montréal : Beauchemin, 1965. Abréviation RD. L'oeuvre de Gabrielle Roy rappelle – par ses dominantes générique et thématique – celle d'une autre Manitobaine Margaret Laurence, écrivaine anglophone (voir ci-dessous ch. IV.2.4. *The Manawaka cycle of Margaret Lawrence*). Gabrielle Roy traite la thématique de l'étranger, de l'immigré ou de l'autochtone dans plusieurs autres proses, telle *La Rivière sans repos* (1970), *Cet été qui chantait* (1972).

Canadien Pacifique, dans la famille de la narratrice et chez la voisine. Les protagonistes du récit sont les deux mères rivales qui se vantent chacune d'héberger « le meilleur des deux nègres ». La distance narrative ne produit pas seulement un effet ironique, mais apporte également, par commentaires interposés, intellection et compréhension. De plus, elle contribue à instaurer une apparence d'objectivité en mettant à la même distance les Canadiens-Français et les étrangers.

L'émulation entre la mère de la narratrice et Mme Guilbert tient au statut social. Les deux familles n'étant pas riches, la location devient une nécessité économique. Sauf que les locataires, d'abord chez l'une, plus tard chez l'autre, sont justement les deux nègres. Chez les deux femmes la force des préjugés – ceux qu'elles ont et ceux qui les entourent – prête à manipulations. Face à l'indignation de Mme Guilbert qui lui reproche d'avoir accepté un locataire noir, la mère de la narratrice retourne l'argument :

« J'aurais pu louer ma chambre cent fois, deux cents fois à quelqu'un de blanc, dit ma mère. Ce ne sont pas les blancs qui manquent chez nous... Mais, justement, j'ai compris qu'il était plus humain, plus chrétien, si vous voulez, de prendre ce pauvre Nègre que certains, comprenez-vous cela, refuseraient de traiter comme un de leurs semblables. » (RD 15)

Traiter un noir comme un « semblable » n'est pas chose évidente et, surtout, ne signifie pas égalité. L'acceptation de l'*autre* vient « du haut », dictée par le sentiment de supériorité. Le blanc définit les critères d'évaluation auxquels le noir doit satisfaire. C'est pourquoi Mme Guilbert se renseigne si le locataire de sa voisine se lave comme il faut, s'il fait lui-même son lit, s'il est « à sa place » (RD 19). C'est sur ces critères que le locataire noir est accepté et devient moins étranger. Seulement, « *les étrangers sont rarement aussi étrangers qu'on le croit...* » (RD 18). On se les approprie. Mais l'appropriation de l'*autre* est encore influencée par la supériorité. La mère de Christine parle de « *mon Nègre* » (RD 16) qui est pour la famille « *notre Nègre* » (RD 21). Et lorsque Mme Guilbert prend à son tour un locataire noir, la mère de la narratrice déclare : « *Vous allez voir que madame Guilbert va maintenant prétendre avoir un meilleur Nègre que le nôtre.* » (RD 20) Ensuite on se dispute pour savoir lequel des deux noirs et plus noir, mieux élevé, plus poli – jusqu'au moment où une des filles de chacune des familles commence à sortir avec le nègre respectif. L'humour et l'ironie de la narratrice mettent en évidence le complexe de supériorité par lequel les deux familles tentent de masquer la crainte devant le jugement de leur entourage.

Qu'en est-il des deux noirs ? Ils cherchent à briser leur solitude, à se rapprocher des deux familles. Ils apprennent le français, apportent de petits cadeaux. Ils trouvent un langage commun dans la musique, au piano.<sup>29</sup> Ni ce langage universel, ni les informations que la famille de Christine apprend sur le passé états-unien, l'esclavage et les racines africaines du locataire (RD 23) n'arrivent cependant à combler le fossé. Gabrielle Roy le suggère finement, par les appellations : le nègre de Christine restera « *Mister Jackson* » (RD 14) et son ami et collaborateur « *Buddy* » (RD 20) – comme si, réunis, ils représentaient une seule personne avec prénom et nom – un Étranger. Un Étranger toutefois à qui on a ouvert la porte, avec qui il est possible de partager la vie de foyer, s'entretenir, s'amuser – à condition toutefois qu'il accepte les valeurs de la maison et s'y conforme.

La différence culturelle est examinée d'un autre point de vue dans le roman *Aaron* d'Yves Thériault.<sup>30</sup> La perspective est celle des immigrés, confrontés à la société à laquelle ils s'intègrent, et au déracinement qui en est la conséquence. L'étranger quitte la position objectale, celle de *Rue Deschambault*, au profit de la position subjectale. C'est donc l'univers des gens « de souche » qui est observé par les yeux des étrangers, par l'*autre*. Ce renversement de la perspective rappelle celle d'*Ashini* (voir ci-dessus pp. XXX). Mais il y a aussi une différence, car

---

<sup>29</sup> L'importance de la composante musicale du style lyrique de Gabrielle Roy a été analysée par Antoine B. Boisclair. « La voix de l'exil. Lyrisme et élégie dans l'oeuvre de Gabrielle Roy ». In Chartier, Daniel, Pepin, Véronique, Ringuet, Chantal (dir.). *Littérature, immigration et imaginaire au Québec et en Amérique du Nord*. Paris : L'Harmattan, 2004, pp. 129-149.

<sup>30</sup> La pagination des citations renvoie à Thériault, Yves. *Aaron*. Montréal : Les Quinze, 1981. Abréviation AA.

il s'agit d'une perspective dédoublée, la narration à la troisième personne étant focalisée en fonction des deux personnages principaux : alors que le grand-père Moishe tient à l'orthodoxie juive et aux traditions, son petit-fils Aaron Cashin rêve de réussir en s'intégrant dans la modernité. Il s'agit donc de deux visions contrastées, conflictuelles.

L'histoire du grand-père et de son petit-fils a pour l'arrière-fond les catastrophes du 20<sup>e</sup> siècle. Après avoir fui le ghetto de Minsk et les violences de la révolution russe, Moishe Cashin finit par s'établir d'abord à San Francisco, puis à Montréal. Des allusions aux camps de concentration (AA 95) et à l'internement raconté par Viedna, jeune fille juive dont Aaron tombe amoureux, situent le commencement de l'action au début des années 1950. Havre de paix apparent, Montréal non plus n'échappe au racisme. Aaron y est confronté dans la rue, sur le chemin de l'école :

Sous un réverbère, Marie Lemieux, son frère et le Polonais attendaient.

« Le puant de Juif ! déclara Marie. Il sortira pas... »

« *He always goes in early in anyway*, dit le Polonais d'un ton sarcastique. *He's a sissy !* »

« Je peux pas le sentir! déclara la fillette. Il a pas fini avec nous autres... »

« *Dirty little Jew*, cracha le Polonais. *He ain't through yet!* »

Et il ajouta, en un plus mauvais français encore, par complaisance pour Marie : « C't'une maudite Juif, c'est toute! » (AA 44)

La bande des jeunes ne fait qu'imiter le racisme des adultes. Aaron s'y heurte tantôt sous forme crue – lorsqu'un concierge lui lance un crachat de mépris (AA 108) – tantôt sous forme adoucie, mais à peine voilée par le bon conseil que lui donne son collègue de travail :

« Si tu ne tiens pas à passer pour un Juif absolument, change de nom, dis-toi Anglais ou Canadien français, les promotions viendront par surcroît... » (AA 153)

Ce sera la voie suivie par Viedna qui change son nom en Cécile pour se confondre avec sa nationalité française et se débarrasser du poids de sa condition de Juive. Car elle veut vivre comme tout le monde. Aaron finit par suivre son exemple qu'il désapprouve au début.

La vie d'Aaron est dès l'enfance marquée par un entre-deux, à la fois limite et ligne de passage, qu'il s'agisse de la langue (voir ci-dessus la conversation des enfants, en anglais et français), de la culture ou de la religion. La frontière linguistique traverse la personnalité, car elle intervient dans le choix du nom et prénom (marques identitaires majeures), elle caractérise le milieu qui entoure le garçon et l'adolescent juif. La ruelle reculée du ghetto – entre l'avenue Mont-Royal, la rue Sherbrooke, le boulevard Saint-Laurent et la rue Saint-Urbain – se situe à proximité de la ville moderne. Les bruits de la modernité pénètrent dans la miteuse demeure d'Aaron et de Moishe :

Mais il dormait mal [Aaron]. La chaleur humide de Montréal le baignait, s'enroulait autour de lui, l'écrasait. Cependant que par-dessus la voix de la ville, bourdonnement continu, dominait la voix de Moishe, sortie de l'ombre, sans appartenance, éternelle et immuable, l'aïeul transmettant à l'enfant la science essentielle. Le Negev et ses noms antiques, les collines de la Judée et le pays des douze tribus prenaient forme vivante. (AA 11)

La frontière, on le voit, traverse la toponymie (Montréal/Negev), la perception du temps (modernité-changement/tradition-immuabilité), la perception de l'espace (chaleur humide/désert), celle de la vie (présent étouffant/passé retrouvé). Aaron, élevé par son grand-père, cherche à s'accommoder de la tradition. Il entrevoit la force des racines qui pourraient lui fournir une assise identitaire riche et solide. Mais il désire aussi vivre avec les autres, avoir une vie moderne, réussir. D'où sa révolte qui s'exprime, également, à travers l'identité linguistique. Lorsque son grand-père lui défend, en yiddish, de sortir avec ses amis, il l'attaque en anglais :

« *Why do you speak Yiddish to me? Isn't English good enough? Why don't you speak white, like everybody around here?* » (AA 28; en italique dans le texte)



L'expression clé « *Speak White* » renvoie à la langue du pouvoir, celle qui constitue la norme et la « normalité ». La réaction violente d'Aaron lui rappelle, par un choc en retour, qu'en excluant la langue de son grand-père, il risque non seulement de perdre la richesse de la tradition juive, mais aussi de renier *soi-même* et perdre son identité en se soumettant à l'*autre*. La situation de l'entre-deux renforce les effets de l'exclusion et de l'inclusion. Aaron est constamment confronté à l'exclusion – des deux côtés : aussi bien de la part des Non-Juifs que de la part de son grand-père orthodoxe. Car Moïshe conçoit sa vie au Canada comme la continuation de l'exil, un exil sans doute moins perturbé qu'ailleurs et qui lui permettrait de perpétuer la tradition en la transmettant, intacte, pétrifiée, à son petit-fils. Aaron, lui, cherche l'inclusion : il tente de concilier les deux mondes de part et d'autre de la frontière, la tradition et la modernité. Or, la tradition le limite dans son individualité, n'admet pas qu'il puisse choisir librement sa carrière. C'est l'exclusion qui l'emporte à la fin, comme le lui fait pressentir Viedna en lui montrant que les Canadiens n'accepteront jamais son attitude intégratrice : « *Juif canadien! Il faut dire : „Juif canadien“, Juif toujours.* » (AA 75; souligné dans le texte). Et c'est le grand-père Moïshe qui consomme l'ostracisme. Il renie son petit-fils et le chasse de sa maison : « *Sors ! criait-il. Prends ton linge, tes livres, tout, va-t'en! Il n'y a plus de place pour toi dans ma maison ! [...] Va-t'en, je ne te connais plus, je ne sais plus ton nom...* » (AA 154) Tous les traits essentiels son concernés – tradition, mémoire, famille, foyer, nom, langue. Vue par l'immigré Aaron, l'intégration ne passe que par l'acculturation. Dans le roman, deux passages renvoient à la religion juive réformée qui cherche à conformer la tradition à la modernité (AA 51, 61). La conclusion du roman ne laisse pas entendre que ce soit la voie choisie par Aaron. Il a changé son nom, changé d'identité, de domicile et d'emploi. Il recommence sa vie de l'autre côté de la frontière.

Les deux proses analysées – « Les deux nègres » et *Aaron* sont complémentaires par leurs perspectives croisées et leur manière de traiter la problématique de l'étranger et de l'immigré. Leur point commun est la conception essentialiste de l'identité. L'essentialisme identitaire – notamment celui qui caractérise l'ethnicité « pure laine » - constituait un obstacle à l'intégration des Québécois dans les années 1980 et 1990, et cela au moment où les lois linguistiques et la *Charte de la langue française* (1977) ont proposé une conception ouverte, civique de la québécoité.<sup>31</sup> Celle-ci ne s'imposait que progressivement, car l'abandon de la conception essentialiste nécessitait la réévaluation ou, du moins, la relativisation des références identitaires – histoire, langue, littérature, ethnicité, etc. Cette tendance caractérise entre autres le roman historique et les proses qui fictionnalisent l'histoire. C'est le cas, aussi, des romans de François Barcelo et de Noël Audet.

Parmi les proses ludiques de Barcelo qui reprennent, en les transformant, les récits historiques, ce sont sans doute *Les Plaines à l'envers* (1989) qui dominent par leur charge identitaire. Le roman reprend le moment traumatisant de la défaite française sur les Plaines d'Abraham, le 13 septembre 1759. Il s'agit cependant d'un « remake » cinématographique de l'histoire. Le scénario du film est proposé, par méprise, à un agent publicitaire et écrivain peu connu Noël Robert qui doit collaborer avec une collègue torontoise Alice Knoll. Car le projet a un financement fédéral et suppose la coopération des Canadiens-Français et Canadiens-Anglais. Alice s'intéresse plutôt au présent et à son collègue qu'au travail sur le scénario. Les tentatives de séduction – le siège amoureux de la Torontoise et la résistance du Québécois - constituent le fond érotique et humoristique de la reconstitution des événements historiques. Si le scénariste montréalais se documente consciencieusement, son attention est attirée moins par les figures des deux commandants antagonistes, comme c'est le cas des interprétations nationalistes, que par deux navigateurs, devenus célèbres plus tard, James Cook et Antoine de Bougainville que les aléas du service armé ont opposés sur le champ de bataille. Le personnage décisif pour le déroulement du roman est un jeune soldat québécois complexé, affecté à la surveillance de

<sup>31</sup> La persistance de la conception identitaire essentialiste, « pure laine », se reflète dans le commentaire de Jacques Parizeau après le référendum de 1995. Il a imputé la défaite des souverainistes « à l'argent et au vote ethnique ».

l'arsenal de la garnison de Québec. Il s'inscrit sur la liste des comparses pour pouvoir refaire la bataille des Plaines d'Abraham – non du côté français, mais bien du côté anglais – car pour une fois il veut se retrouver parmi les vainqueurs de l'histoire. Afin d'être sûr de son fait, il incorpore dans son modèle du fusil d'époque la mécanique de la mitrailleuse moderne. Venu en retard au rassemblement des comparses anglais, il est incorporé à l'armée française. Devant les caméras, sa mitrailleuse chargée de balles véritables sème la panique dans l'armée anglaise. Pour cette fois, la bataille des Plaines d'Abraham a été remportée par les Français. La relativisation du traumatisme historique – son affirmation par la négation – découle non seulement de la distanciation ironique du protagoniste-narrateur, mais aussi de la multiplication et du croisement des points de vue. Les mêmes faits historiques reçoivent un sens différent aux yeux de Bougainville, de Cook ou du jeune soldat québécois, voire ils n'ont aucun sens pour la scénariste torontoise. La réécriture de l'histoire n'aboutit pas – du moins aux termes du projet initial. Le film est finalement tourné par des professionnels hollywoodiens et la vérité historique est ensevelie sous le camouflage du produit commercial.

La perspective narrative plurielle et l'ironie ludique de la narration caractérisent également *La terre promise, Remember!* (1998) de Noël Audet. Le livre peut se lire, d'ailleurs, comme un roman historique humoristique. La liste des références bibliographiques, en annexe, renvoie aussi bien aux sources historiques (Jacques Cartier, Samuel Champlain, Gabriel Sagard) qu'aux historiens contemporains (Marcel Trudel, Jean Provencher). Le titre suggère la complexité du déchiffrement. « *La terre promise* » fait allusion à la fois à la Bible, à la composante biblique du mythe américain (du Nouveau Monde) et au rêve souverainiste québécois, « *Remember* » étant la forme anglaise (mais d'étymologie française) de la devise nationale *Je me souviens*. Sauf que ce renvoi à la filiation française de l'héritage québécois est employé, dans le roman, comme le nom du verrat reproducteur de la famille Doucet. Ce n'est pas un verrat ordinaire : comme dans les contes merveilleux il a le don de la parole et la capacité de voyager dans le temps. À dos de son verrat, le peintre Emmanuel Doucet traverse l'histoire du Canada depuis Jacques Cartier jusqu'au présent. Les événements historiques s'insèrent dans un cadre narratif dédoublé, en forme de dialogue ou de double commentaire, de telle sorte que les affirmations d'Emmanuel sont subverties par l'ironie de Remember. La mémoire même (*Remember*) déconstruit ainsi la *doxa* que Roland Barthes a considéré comme élément constitutif des mythes modernes.<sup>32</sup> La relativisation, voire la subversion des certitudes et vérités historiques sont la réponse à une motivation identitaire : Emmanuel entreprend le voyage pour questionner le passé et trouver une réponse aux divisions qui opposent les membres de sa propre famille à un moment historique décisif – entre la prise du pouvoir du *Parti québécois* en 1976 et le référendum de 1995 sur la souveraineté-association. Le voyage à travers le temps se présente comme une série de visites rendues aux différentes générations de la famille Doucet. Or, les deux piliers de l'identité québécoise essentialiste – famille et ethnicité – n'apportent pas de réponses claires, univoques. La diversité interprétative est de plus soulignée par la conception ludique du texte même où le lecteur attentif découvre, éparpillées, une vingtaine d'allusions au canon de la littérature canadienne-française et québécoise (Louis Hémon, Jean-Charles Harvey, Réjean Ducharme, Paul-Émile Borduas, etc.). Le roman peut se lire aussi comme un métatexte subversif de la littérature nationale.

Les deux auteurs – Barcelo et Audet – illustrent le changement de la perception des certitudes nationales. L'univocité essentialiste est mise en doute, la relativisation libère l'accès aux vérités de l'*autre*. Sans cette relativisation – de la part des Québécois – il serait difficile d'envisager, dans ses justes proportions, l'acceptation de l'altérité des auteurs néoquébécois qui influencent considérablement la littérature québécoise à partir des années 1980.

Plusieurs étapes peuvent se discerner dans l'intégration culturelle et axiologique des écrivains néoquébécois.<sup>33</sup> La première est marquée par les expériences, parfois traumatisantes, de

<sup>32</sup> Cf. Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Seuil, 1957.

<sup>33</sup> Voir L'Hérault, Pierre. « Figures de l'immigrant et de l'Amérindien dans le théâtre québécois moderne ». *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes* 14, automne 1996, pp. 273-287. L'évolution est caractérisée de manière semblable par Moisan, Clément, Hildebrand, Renate. *Ces étrangers du*

leur pays d'origine : guerre du Liban, prisons brésiliennes ou chiliennes, totalitarisme polonais ou yougoslave, etc. Les oeuvres des auteurs immigrés enrichissent la culture canadienne par leurs témoignages, en élargissent les horizons. La deuxième phase souligne la confrontation de l'ancien avec le nouveau, de la culture d'origine avec la canadienne qui se tendent le miroir. Témoin *Les Lettres chinoises* (1993) de Ying Chen, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer?* (1985) de Dany Laferrière ou *La Québécoise* (1983) de Régine Robin. La troisième étape consiste en l'interaction et l'interpénétration axiologique – de la culture d'origine, du milieu immigré, de la société canadienne ou québécoise – qui reflètent la complexité de la condition d'immigré. C'est le cas de Marco Micone et de sa trilogie *Gens du silence* (1982), *Addolorata* (1984), *Déjà l'agonie* (1988).

Les trois phases de l'interaction identitaire se conjuguent dans le roman *Passages* (1991),<sup>34</sup> titre évocateur, de l'immigré haïtien Émile Ollivier. L'action se déroule en trois endroits, trois milieux complémentaires : (1) Haïti où les exilés-immigrés placent leurs racines et qui est l'image de la cohésion sociale; (2) Montréal, un des lieux de la diaspora haïtienne, où leur cohésion communautaire est polarisée et décomposée progressivement sous l'influence du milieu canadien :

Montréal, ville d'accueil, ville creuset, ville qui joue à surprendre ! Épaulé par une municipalité inventive, un maire mégalomane avait entrepris de faire de cette ville sans passé prestigieux, peuplée en majorité de gens venus d'ailleurs, la « Terre des Hommes » (P 52),<sup>35</sup>

et (3) Miami qui, plus que Montréal, représente la mondialisation – son caractère composite et fragmentaire à la fois, ses frustrations et contacts superficiels entre individus qui se côtoient sans se rencontrer:

Miami, aujourd'hui, n'est qu'un lieu de passage, une terre de l'errance et de la déshérence, fragmentée en dix villes où des solitudes se frayent. Les exilés du *Deep South* rêvent encore de vastes plantations de coton. Les *Yankees*, affairés le jour, ne retrouvent pas le soir venu, les raffinements de Boston, les salons de thé, les clubs de bridge. Les fils d'esclaves gémissent le blues de Harlem. Miami, l'Amérique Latine dans l'Amérique du Nord. Les Portoricains y parlent d'indépendance dans un espagnol anglicisé. Ils refusent tout contact avec les *Marielitos* dont ils redoutent la violence, eux qui pourtant n'ont pas peur de jongler avec le couteau. (P 50)

L'émigration haïtienne est représentée en deux filons thématiques. Le premier raconte l'histoire des habitants de Port-à-l'Écu, paupérisés et terrorisés par le régime dictatorial, qui décident de construire un bateau - *La Caminante* – pour traverser la mer et chercher un meilleur sort aux États-Unis. Le bateau coule sous la tempête : vingt naufragés, sur soixante-sept, sont rejetés vivants sur la côte de la Floride et internés dans un camp pour immigrés clandestins. Le second filon est axé sur la biographie de Normand Malavy, un intellectuel haïtien émigré au Canada pour des raisons politiques. Enfant, il avait assisté à la torture et la mort de son père et ce traumatisme avait fait de lui un adversaire opiniâtre et persévérant du régime dictatorial haïtien. Au bout des vingt années d'activisme il se sent usé. Son dernier engagement, peu avant son décès, est l'aide qu'il apporte, à Miami, aux naufragés de *La Caminante*. Il obtient leur libération. Il enregistre également le récit de l'une d'entre eux, Brigitte Kadmon. Cet enregistrement se fait au moment où le régime de Jean-Claude Duvalier est renversé. Dans le roman ce témoignage est partiellement inclus dans le dialogue entre Leyda et Amparo, respectivement la veuve et l'amante de Normand Malavy, au moment où Amparo qui a assisté à la mort de Normand rend visite à la femme de son ami, à Montréal. Le reste du récit est assumé par un ami de Normand, Régis, qui en tant que personnage-narrateur constitue la clé de voûte de la structure narrative.

---

dedans. *Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*. Québec: Nota bene, 2001.

<sup>34</sup> La pagination de citations renvoie à Ollivier, Émile. *Passages*. Montréal : L'Hexagone, 2001. Abréviation P.

<sup>35</sup> L'allusion du texte désigne la maire de Montréal Jean Drapeau qui a entrepris la construction de la ville moderne et a su obtenir l'organisation de l'Exposition universelle de 1967 et des Jeux Olympiques de 1976. Le titre du livre de Saint-Exupéry *Terre des hommes* avait été choisi comme le thème général de l'Expo 67.

Les témoignages d'époque ne représentent pas l'essentiel. *Passages* est un roman existentiel, roman de la quête de *soi-même* et de *l'autre*. Il a déjà été indiqué que la quête a deux pôles – collectif (migration de la communauté haïtienne) et individuel (situations différenciées des intellectuels de la diaspora haïtienne de Montréal). La dimension existentielle est dans les deux cas accentuée par la non-existence – la mort. D'abord celle - amère, résignée et sans illusions - du chef de la communauté de Port-à-l'Écu Amédée Hossange, ensuite celle de Normand Malavy. Les deux filons narratifs les présentent – *post eventum* – dans une tentative de les comprendre et d'expliquer leurs vies. Mais tout effort noétique ne cerne que l'incertain : les deux personnages ne se révèlent pas directement, leurs paroles et leurs actes ne nous parviennent que relativisés, à travers les autres, comme parties intégrantes de leurs subjectivités. La non-fiabilité fait l'objet de la réflexion que le personnage-narrateur Régis formule au sujet de son témoignage (P 136). À l'incertitude des mots s'oppose, récurrentement, la force évocatrice du silence et de la musique (P 32-33, 64, 89, 92, 147-148).

Les deux univers – collectif (Haïti) et individuel (Miami, Montréal) – sont différenciés par la langue. L'enregistrement du récit de Brigitte Kadmon a l'expressivité stylistique de l'oralité, en syntonie avec les représentations collectives – mythes et légendes - de la communauté rurale qui vit dans une dépendance étroite de la nature. L'oralité tend à héroïser et à transformer en légende les événements réels situés en Haïti – tel est le cas d'un souvenir de Normand évoquant son frère Ramon, danseur inégalable et séducteur irrésistible qui affronte un tueur dangereux et, quoique gravement blessé, le poursuit, en le terrorisant, à travers les ruelles (P 63-67). À l'oralité haïtienne s'oppose la langue cultivée du milieu montréalais, celle de la tradition occidentale et dont la dimension existentielle est soulignée par des réflexions de nature philosophique.

Le dédoublement linguistique et stylistique contribue à la mise en relief des perspectives croisées. D'un côté, les Haïtiens paupérisés tournent leurs regards vers les États-Unis et le Canada, terres promises. Il y a, en sens inverse, le regard des émigrés haïtiens qui désirent retourner au pays natal même s'ils se doutent que leur enfance et jeunesse ne sont plus qu'un souvenir irréel, une sorte de rêve, et que leur mythe des racines se brisera dès la première confrontation avec la réalité, à moins de sauver le mythe par la non-reconnaissance de la réalité même :

Amparo revenait de Cuba. Elle n'en revenait pas vraiment. Elle revenait de Cuba sans en revenir. En cela, elle ressemblait à ceux qui, ayant trouvé Jérusalem, continuent à la chercher ailleurs, éternellement, jusqu'au bout du monde, à l'infini, voire au-delà. (P 83)

C'est ce regard rétrospectif et le motif du retour en arrière qui révèlent la différence entre les deux univers. Tandis que Brigitte Kadmon décide, après la mort de son mari, de retourner à Port-à-l'Écu, car pour elle la désillusion, liée à l'émigration, est un mal plus grand que le déracinement (P 160), Norman n'ose plus retrouver son Haïti natal même après le changement du régime : « *La chute de ce régime est arrivée trop tard dans ma vie, Dieu sait pourtant que je l'ai attendue !* » (P 160) Les reportages qu'il suit à la télévision sur le déroulement du soulèvement populaire le laissent sceptique, il y voit une « *agitation de surface* » (P 154), celle d'un peuple qui n'a pas pris sur son histoire que d'autres, plus puissants, lui imposent. La désillusion de l'émigré aboutit à la distanciation et au sentiment d'aliénation et de dépossession.

Qui sont ces immigrés/émigrés pour qui il n'y a plus de retour possible et qui se croisent à Montréal ou à Miami? Comment se perçoivent-ils ? Ce sont avant tout des individualistes, de cultures mélangées, qui ne s'attachent pas à un endroit. Amparo Doukara, par exemple, est issue d'une famille syrienne émigrée à La Havane d'abord, aux États-Unis ensuite. Ses parents vivent à Manhattan, elle à Vancouver. Son ex-ami est un Chilien qui a fui la dictature de Pinochet et qui quitte maintenant le Canada pour tenter un retour au pays (P 32-33).

Privée de fixité, l'identité peut devenir mouvante. Youyou, Haïtien et ami de Normand, séduit les femmes dans les bars de Montréal en fabulant sur ses origines exotiques :

Le lundi, on était nés au bord du fleuve Congo [...]; le mardi nous étions Malgaches; le mercredi, Peulhs de pure race [...]; le jeudi, Éthiopiens; le vendredi, Zimbabwéens; le samedi, Soudanais de Kartoum; et pour vous, madame, aujourd'hui, je descends d'une mère martiniquaise, fille illégitime d'un fakir oriental. Elle fut amenée de Fort-de-France à Port-au-Prince par un ravisseur corse pourvu d'un nom italien, qui fuyait la conscription durant la dernière guerre mondiale. [...] J'ai le privilège et la disgrâce, madame, d'occuper une place de choix dans le répertoire antillais du métissage et de la bâtardise. (P 111)

Semblablement – comme des « *dépaysements innombrables* » (P 93), Amparo vit son amour avec Janush, un étudiant polonais, à Paris.

Ou bien l'identité peut se révéler multiple. À la question du fonctionnaire du bureau d'immigration de Miami : « *Where do you come from?* », Normand répond : « *Du Canada, mais je suis Haïtien.* » Le malentendu n'est dissipé que lorsque l'employé regarde le passeport canadien : « *Vous êtes Canadien que diable! puisque votre passeport est canadien.* » (P 50-51) La simplification administrative de l'employé contraste avec la complexité identitaire ressentie par les personnages, y compris ceux qui semblent bien intégrés à la société canadienne et montréalaise. Les personnages du roman parlent des débuts difficiles, de la nécessité d'accepter des travaux mal payés et des emplois subalternes (P 85); peu nombreux sont ceux qui réussissent comme médecins, avocats, hommes d'affaires (P 123). Si Leyda, la femme de Normand, est arrivée à une situation sociale confortable, elle se voit toujours hors norme, déplacée. En contemplant dans le miroir sa chevelure crépue d'Haïtienne, elle se surprend à penser qu'elle devrait « *envisager sans délai une coiffure plus sage, plus conforme. Conforme à quoi en somme ?* » (P 28) Elle est sensible à la conflictualité et au caractère composite de l'endroit où elle vit. Dans son quartier de Notre-Dame-de-Grâce, des bandes de jeunes noirs et juifs se font la guerre, et le carnaval antillais se déroule « *sous le regard médusé des archéo-Québécois* » (P 31). L'allusion ironique aux Québécois « pure laine » est une des rares où on rappelle les origines, l'ancienneté, la tradition, la mémoire. Montréal, pour Normand surtout, est un espace de diversités qui coexistent et qu'il se plaît à découvrir au fil de ses flâneries (P 52-53). C'est « *un lieu géométrique de la conscience de lui-même* » (P 52).

La spatialisation de la conscience de *soi-même* et qui a comme contrepoint la réduction de la mémoire, donc de la temporalité, caractérise la manière dont Normand et Régis vivent leur exil. Normand se retrouve entre

[...] deux impossibilités : la chimérique résurgence du passé, puisqu'on ne peut repasser par sa vie, et l'oubli de ses racines qui souvent conduit à la folie. [...] Comment congédier le nostalgique et l'illusoire ? Longtemps il s'est esquivé à faire des compromis entre le je et le moi. (P 82)

Voici le noeud gordien de la problématique identitaire, selon Ollivier, et qui se rapproche de l'acception phénoménologique de Martin Heidegger et de Paul Ricoeur.<sup>36</sup> Le texte d'Ollivier semble, ici, faire allusion à la distinction entre la *mêmeté*, qui est la persistance identitaire dans le temps, et l'*ipséité*, maintenue et confirmée incessamment par des actes.

C'est l'exil et l'errance qui facilitent la perception de cette ambiguïté identitaire. La prise de conscience identitaire de Normand et de Régis est partagée par Leyda :

Voyez-vous, le monde est constitué de deux grandes races d'hommes : ceux qui prennent racine, qui se tissent un destin minéral dans un rêve de pierre et ceux qui se prennent pour le pollen. (P 62)

Le thème des racines et du déracinement est récurrent dans le roman. Au cours de leurs aventures nocturnes, Normand et Youyou s'amuse, par leurs argumentations et fictions, à dépouiller leurs amantes de leurs racines et de leur ancrage identitaire. En les rendant semblables à eux-mêmes, ils leur font éprouver leur propre sentiment existentiel (P 137). Normand renonce à

---

<sup>36</sup> Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990, pp. 12-13 sqq. Ricoeur établit la distinction entre *identité-mêmeté* et *identité-ipséité*. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, notamment § 26, § 64. Heidegger distingue entre *Gleichheit* et *Selbstheit*.

rédigé ses souvenirs (P 144), ce que Leyda désigne comme « *désenchantement* » et « *désengagement* » (P 144). Mais c'est peut-être Régis qui se rapproche de la vérité en affirmant que « *l'être humain ne cesse de s'inventer* » (P 166).

L'identité phénoménologique, existentielle, s'oppose ainsi à l'identité essentialiste. La négation de la mémoire aboutit à la conception spatialisée de la temporalité reconduite au temps du voyage ou de l'errance, ou bien à celui de l'invention incessante de *soi-même*. L'exil est un voyage sans retour. Mais l'exil est aussi l'image même de l'existence, comme l'indiquent deux renvois (P 36, 81) de *Passages à Crainte et tremblement* de Søren Kierkegaard et par son intermédiaire à l'histoire d'Héraclite dont la sentence sur l'impossibilité d'entrer deux fois dans le même fleuve provoque le commentaire d'un de ses élèves : « *Maître, on ne le peut même pas une fois.* » (P 36). C'est pourquoi, au dire de Kierkegaard, « *[i]l faut aller au-delà* » (P 36).

Si les Québécois Barcelo et Audet ont relativisé le modèle identitaire essentialiste (avec force renvoi à l'histoire, à la mémoire, au canon culturel), Émile Ollivier, qui représente l'écriture migrante sous plusieurs acceptions (voir ci-dessus ch. II.1.1., p. XXX), formule une approche non-essentialiste, postmoderne. Son refus de l'essentialisme est explicité à plusieurs endroits : là, par exemple, où il met en question la valeur de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb (P 77, 154-155 : dans ce passage la foule rejette la statue du navigateur à la mer pour le renvoyer là d'où il est venu), ou bien là où il se moque du patriotisme conservateur de la presse haïtienne servile (P 60). Quant à la problématique identitaire, une constatation s'impose, à savoir que l'approche non-essentialiste, postmoderne change aussi bien la nature des relations structurantes que celle des topiques. Si l'exclusion et l'inclusion apparaissent, la dichotomie perd en pertinence, ne serait-ce que s'estompe, également, l'opposition dichotomique entre le *je* individuel et le *nous* collectif, du moins en ce qui concerne la représentation de la diaspora haïtienne au Canada. La méfiance de Normand face à l'histoire n'exclut pas l'altruisme. Mais c'est un altruisme « universel » qui n'est plus motivé par la conscience d'une mission historique collective. La catégorie de nation est absente. Les exilés du roman sont pour la plupart d'origine haïtienne. Ils constatent les différences sans souligner d'exclusivité commune qui serait une source de spécificité collective. L'effacement de la nation modifie les topiques identitaires – pays, terre, temps et histoire, religion, langue, immigration. La conscience d'une existence ouverte pèse sur les personnages. Leur quête de *soi-même* et leur recherche de *l'autre* en *soi-même* sont un processus, un devenir. Pour cette raison, ils trouvent au Canada et à Montréal un lieu convenable de coexistence. Au cours de ses flâneries montréalaises, Normand tire sa force de la diversité des quartiers et des communautés immigrées. Son identité n'a pas de racines, elle est rhizomatique, elle glisse sur la surface, se nourrissant de partout, en avançant.