

François Paré

La distance habitée



Nouvelle édition

David

LA DISTANCE HABITÉE

DU MÊME AUTEUR

Les littératures franco-canadiennes à l'épreuve du temps (en collaboration avec Lucie Hotte), Archives des Lettres Canadiennes, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016.

Diasporiques. Mémoire, diasporas et formes du roman francophone contemporain (en collaboration avec Tara Collington), Ottawa, David, 2013.

De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire (en collaboration avec Guy Poirier et Marie-Christine Gomez-Géraud), Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

Louis Hamelin et ses doubles (en collaboration avec François Ouellet), Québec, Nota bene, 2008.

Le fantasme d'Escanaba, Québec, Nota bene, 2007.

Jean Marc Dalpé. Ouvrier d'un dire (en collaboration avec Stéphanie Nutting), Sudbury, Prise de parole, 2006.

La distance habitée, Ottawa, Le Nordir, 2003. (Première édition)

Frontières flottantes/Shifting Boundaries: Lieu et espace dans les cultures francophones du Canada / Place and Space in the Francophone Cultures of Canada (en collaboration avec Jaap Lintvelt), Amsterdam, Rodopi, 2001.

Traversées. Lettres (en collaboration avec François Ouellet), Ottawa, Éditions du Nordir, 2000. Nouvelle édition : Québec, Nota bene, 2014.

Théories de la fragilité, Ottawa, Le Nordir, 1994.

Les littératures de l'exiguïté. Hearst, Éditions du Nordir, 1992. Nouvelle édition révisée: Ottawa, Le Nordir, Bibliothèque Canadienne-Française, 2001.

François Paré

LA DISTANCE HABITÉE

David

CATALOGAGE AVANT PUBLICATION DE BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES CANADA

Titre : La distance habitée / François Paré.

Noms : Paré, François, 1949- auteur.

Collections : Voix savantes; 45.

Description : Mention de collection : Voix savantes; 45 | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20200251902 | Canadiana (livre numérique) 20200255754 |

ISBN 9782895977650 (couverture souple) | ISBN 9782895977865 (PDF)

Vedettes-matière : RVM: Littérature—Auteurs issus des minorités—Histoire et critique. | RVM : Minorités dans la littérature. | RVM : Ethnicité dans la littérature. | RVM : Identité collective dans la littérature. | RVM : Littérature canadienne-française—Histoire et critique.

Classification : LCC PN491.5 .P36 2020 | CDD 809/.8920693—dc23

Une première édition de cet ouvrage a été publiée aux Éditions du Nordir en 2003.

Nous remercions le Gouvernement du Canada, le Conseil des arts du Canada, le Conseil des arts de l'Ontario et la Ville d'Ottawa pour leur appui à nos activités d'édition.

Canada



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts



ONTARIO ARTS COUNCIL
CONSEIL DES ARTS DE L'ONTARIO
an Ontario government agency
un organisme du gouvernement de l'Ontario

Ottawa

Les Éditions David

335-B, rue Cumberland, Ottawa (Ontario) K1N 7J3

Téléphone : 613-695-3339 | Télécopieur : 613-695-3334

info@editionsdavid.com | www.editionsdavid.com

Tous droits réservés. Imprimé au Canada.

Dépôt légal (Québec et Ottawa), 3^e trimestre 2020

À Margie

REMERCIEMENTS

L'ÉCRITURE EST une bien drôle de solitude, pourtant rompue par l'apport quotidien de lectures et de voix diverses. Au cours de la préparation de cet ouvrage, j'ai pu bénéficier de l'aide généreuse de nombreuses personnes, parmi lesquelles je tiens à remercier publiquement Stéphanie Nutting, Isabelle Larrivée, Stephen Henighan, Daniel Poliquin, Raoul Boudreau, Ghjacumu Thiers, Jean Morency, François Ouellet, Daniel Chouinard, Jacques Côté et Robert Yergeau. Ce livre reflète également la contribution exceptionnelle de mon assistante de recherche, Melissa Butcher, qui a non seulement veillé à la préparation du manuscrit, mais a aussi alimenté régulièrement ma réflexion de ses suggestions de lecture et de ses encouragements. J'ai été privilégié de pouvoir compter sur son intelligence et sur son sens de l'organisation. Je suis redevable enfin à l'Université de Guelph de son aide financière et matérielle. Je suis également reconnaissant envers l'équipe des Éditions David qui a accueilli l'idée de cette nouvelle édition de *La distance habitée* et l'a menée à bien.

AVANT-PROPOS

VOICI DES visages d'hommes et de femmes venus d'ailleurs. Ils s'inscrivent un à un dans ce paysage transfrontalier. Ils ont épuisé la distance. L'histoire de leur départ et de leur migration est la nôtre. Comme eux, nous sommes de cette troublante rupture. Peu à peu, ils ont appris à vivre dans la privation de l'origine, à *habiter la distance*, comme si leurs mots et leurs langages mêmes avaient depuis toujours inspiré cette fuite en avant. Les routes sont restées dans leurs imaginaires singuliers de fins amalgames sur lesquels s'exécutent aujourd'hui le temps et l'espace. Ainsi sont nées les cultures de l'itinérance. En contact intermittent les unes avec les autres, ces cultures, même les plus provisoires, ne cessent jamais, comme des constellations nomades, de se satelliser et de produire de nouvelles luminescences. Maîtresses de l'approximation et du compromis, elles s'offrent à moi comme des chemins de traverse où scintillent de temps à autre les formes fugaces de la présence. « La lumière », écrit le poète franco-ontarien Pierre Raphaël Pelletier, « me donne carte blanche / à marcher seul / au nom de tous¹ ». Cette « marche » à la fois solitaire et collective est l'habitable d'un sens désormais en mouvement. En elle se déploient librement les pages de ce livre. Le lecteur aura affaire à un essai de la route, comme on aime le dire de certains romans d'une Amérique diasporale et plurilingue.

Ainsi, nourries par le vacillement des identités et menacées dans leur intégrité, les cultures mettent en œuvre autant de stratégies de résistance que d'accommodement. En situation minoritaire, l'imaginaire du compromis, menant au vacillement même de l'identité, est particulièrement fertile. « Il faut comprendre », écrit l'écrivain corse

1. Pierre Raphaël Pelletier, *Même les fougères ont des cancers de peau*, Ottawa, Le Nordir, 2002, p. 35.

Jacques Fusina, « que la volonté de privilégier une logique d'existence suppose *ipso facto* la négociation permanente des enjeux et des conditions dans lesquels se construit toujours une identité. Cette construction n'est jamais univoque et linéaire : bien au contraire, elle progresse par soubresauts et par à-coups, elle germe du conflit même et se nourrit de lui² ». D'une part, les cultures et les langues sont, pour chacun d'entre nous, des traces référentielles et des mémoires communes, comme le pensait Fernand Dumont³, et, d'autre part, elles sont aussi l'expression d'une « logique d'existence », d'une mobilité des appartenances identitaires, dont les termes sont tout à fait déterminants dans les sociétés minorisées ou fragilisées.

Plus que toutes les autres, en effet, les sociétés périphériques, souvent liées par des affinités troubles à la domination des centres, sont puissamment travaillées par l'angoisse de la mort et du silence. Comment alors penser la permanence ? Comment transmettre de génération en génération ce nomadisme ou plutôt cette itinérance qui rompt à la source toute ligature avec la mémoire ? Dans ces sociétés minoritaires, qui seront une fois de plus au cœur de la démarche de cet ouvrage, le sol identitaire semble se dérober sous chaque signe posé à même le réel le plus banal, comme si l'affirmation d'une différence propre, faisant scandale, ne pouvait s'accomplir qu'en dehors de toute intelligibilité générale.

Trop souvent encore, à ceux et celles qui vivent symboliquement dans des lieux de passage (de départs et de retours déchirants), il semble qu'il faille désespérer de toute mémoire. Pourquoi, en effet, soumises à de lentes dislocations dont elles ne reviennent littéralement jamais, les langues finissent-elles par dépérir, comme si elles ne pouvaient plus rendre compte adéquatement des gestes tangibles qui peuplent chaque journée de notre existence et des passions immatérielles que ces gestes suscitent en nous ? À quelles mémoires métamorphiques les langues et les ensembles culturels appartiennent-ils pour qu'à chaque tournant de l'histoire leur stabilité nous échappe ?

2. Jacques Fusina, « Défendre la Corse », dans *Corse, défense d'une île*, ouvrage collectif, Marseille, Autres Temps, 1992, p. 86.

3. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 15-17.

Au jour le jour, pourtant — c'est de ce phénomène crucial que je voudrais rendre compte ici —, le sujet minoritaire ne vivra pas explicitement cette exclusion, car il orientera sa vie selon des principes de mixité culturelle et linguistique qui traduiront son désir de vivre à la frontière instable de l'identité, frontière qui est la sienne propre entre deux cultures et deux langues. De là, il pourra disparaître et réapparaître à sa guise. De là, aussi, il pourra se perdre une fois pour toutes dans le tourbillonnement fascinant de la culture dominante et cesser d'assumer une marginalité qu'il s'est mis, un jour, à identifier à l'indigence totale de la communauté culturelle tout entière. Partout, en dépit du discours des élites politiques et culturelles, les sociétés minoritaires refusent tacitement d'adopter de façon claire des dispositions de résistance. Partout, ces sociétés gèrent du mieux qu'elles le peuvent les conditions de leur existence-charnière au périmètre des cultures dominantes.

Or l'angoisse de la fin n'est qu'une face de ce qui structure les contacts interculturels et les migrations. Des courants plus positifs sont aussi à l'œuvre. À même les mutations de l'histoire, les cultures minoritaires sont poussées à négocier de nouveaux espaces composites, parfois juxtaposés, parfois créoles, au sein des ensembles hégémoniques et uniformisants dans lesquels elles se situent inévitablement. Minorité et majorité, dominés et dominants ne se conçoivent donc plus uniquement dans un face-à-face binaire dont la polarité serait désespérante pour la pensée. Au contraire, de tels moments de résistance dialectique restent rares. Les minorités culturelles donnent plutôt lieu à une interface dynamique et multiple. Cette interface ne garantit pas leur survie, loin de là, mais par elle les collectivités dominées risquent leur avènement quotidien dans un espace culturel qui semblait jusque-là forçlos.

Les collectivités marginalisées ressentent avec une acuité particulière, dès lors, le besoin de négocier les conditions de la mémoire culturelle dont elles sont porteuses et qu'elles donnent à entendre dans leurs discours. Dans ces cas-là, l'identité n'est plus stable, mais elle se déplace, migre vers d'autres codes. Ici, on parlera le corse, la galicien, le français ou le navajo ; là, on choisira de fusionner avec la culture dominante et l'exonomie sera de règle : on parlera le français, l'espagnol, l'anglais. Dans les sociétés minorisées, l'identité collective est

liée à cette écologie de l'alternance et à ces rythmes particuliers de la présence et de l'absence. Est-ce une perte? Oui, sans aucun doute. Une perte de la permanence surtout, une impression de disjonction. Mais cette perte — cet oubli de soi dans la «logique de l'existence» — ne doit pas occulter pour nous la merveilleuse complexité des stratégies d'ouverture et des accommodements qui caractérisent les marges fugaces de notre monde. Il est essentiel de théoriser ces déplacements identitaires singuliers, dont les représentations anthropologiques actuelles, même celles qui traitent des phénomènes migratoires, n'ont pas pu rendre compte entièrement. Ainsi, la culture franco-ontarienne, dont je parlerai abondamment dans ce livre, intègre de grands pans de la culture anglo-ontarienne qui lui sert de premier univers de référence. Le bilinguisme, réclamé par la plupart des Franco-Ontariens, le démontre amplement, tout comme la volonté explicite de se distinguer des Québécois, jugés souvent intolérants dans leur relation avec la langue anglaise. Partout, les cultures minoritaires s'enorgueillissent de ce sens de l'accommodement. Le plurilinguisme permet alors d'accéder à une moralité publique nouvelle et, aux yeux de plusieurs, à une identité complexe, dynamique et valorisante.

Dans la négociation et souvent la désertion de son identité première, le sujet minoritaire ne jouit d'aucune impunité. Il est traversé jusque dans son être par cette distance emblématique qui le divise et constitue son seul langage. Avec lui, tout vacille et risque de disparaître. Et il le sait! Mais il est aussi vrai que les départs qui le constituent dans l'espace entraînent de nouvelles naissances. «Quand certaines frontières sont franchies», écrit Émile Ollivier dans *Passages*, «la seule attitude correcte est l'affrontement de l'inconnu⁴». Déplacées et fragmentées, les identités se reconstruisent et parfois — mais pas toujours — la mémoire est le lieu des plus subtiles métamorphoses. «Creix el passat», écrit dans *El silenci* le poète catalan Carles Duarte i Montserrat⁵, et ce passé, croissant dans les lambeaux du présent, transperçant ce qui n'était jusqu'alors que pauvreté et silence, déballe tout à coup son extraordinaire réserve de métamorphoses. Et l'espace,

4. Émile Ollivier, *Passages*, Montréal, L'Hexagone, 1991, p. 46.

5. Carles Duarte i Montserrat, *El silenci*, Barcelone, Éditions de la Magrana, 2001, n.p.

autrefois signe de vacuité et d'abandon, devient le lieu d'un travail constant d'approximation de soi et des autres.

C'est pourquoi, enfin, j'ai voulu convoquer dans ces pages le concept névralgique de diaspora. Toutes les cultures minoritaires projettent des comportements et des imaginaires diasporaux⁶ : mixité linguistique, identités dérivées et multiples, perceptions mouvantes de l'espace et de la mémoire collective. Chaque fois, l'avenir semble littéralement *compromis*. L'univers diasporal permettra de comprendre autrement, je l'espère, le destin de ces cultures qui, partout dans le monde, sont hantées par la distance et la disjonction. Ce livre est lui-même porté par le décentrement des cultures, il offre ses propres sentiers migratoires par lesquels chacun parviendra sans doute à saisir son éloignement stratégique, sa traversée du temps et de l'espace. Dans *Solibo Magnifique*, Patrick Chamoiseau fait ainsi parler son personnage :

Oiseau de Cham, tu écris. Bon, moi, Solibo, je parle. Tu vois la distance ? Écrire c'est comme sortir le lambi de la mer pour dire : voici le lambi ! La parole répond : où est la mer ? Mais l'essentiel n'est pas là. Je pars, mais toi tu restes. Je parlais, mais toi tu écris en annonçant que tu viens de la parole. Tu me donnes la main par-dessus la distance. C'est bien, mais tu touches la distance [...] ⁷.

La main touche l'espace rompu dont le dynamisme anime l'écriture. Au contraire de la parole, celle-ci cherche justement à dévoiler la distance ; elle *est* cette distance qui renvoie à des écarts impensables, à des migrations forcées, à des déchirements semblables aux dérives transatlantiques des navires négriers, à des « scintillements d'afriques mouvantes », auxquels puisent au premier chef la modernité antillaise et peut-être au fond toutes les modernités⁸.

Rien de tel, bien sûr, dans l'histoire moins tourmentée et moins violente des communautés marquées plutôt par l'ethnicité ou la langue. Mais les pages de ce livre n'en abondent pas moins en voyages

6. J'utilise délibérément dans ce livre l'adjectif « diasporal » qui traduit une condition ontologique, une façon d'être au monde et de concevoir l'identité. Le mot « diasporique » véhicule plutôt la dimension socio-politique des populations déplacées.

7. Patrick Chamoiseau, *Solibo magnifique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 52.

8. *Id.*, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 128.

initiatiques tels qu'ils apparaissent dans l'écriture transfigurée. Et l'exemple antillais, malgré ses particularités évidentes et sa violence, reviendra ici et là s'inscrire en contrepoint de la réalité socioculturelle des francophonies canadiennes. Dans un article très important sur les sociétés plurilingues, Marinette Matthey et Jean-François De Pietro s'en prennent aux représentations misérabilistes des minorités culturelles. Certes ces deux auteurs reconnaissent que les structures de domination engendrent la minorisation, mais cette « aliénation » qui consiste « à refuser toute légitimité au bilinguisme, vécu quotidiennement par une large part des populations, migrantes en particulier⁹ », conduit les collectivités identitaires à la sclérose et au fantasme. En revanche, partout nous pouvons voir les mêmes formes du détour et de l'interpénétration, partout les mêmes enjeux créoles. Ainsi, comme dans certains romans de Daniel Poliquin ou de France Daigle, ces histoires de déplacement structureront l'identité subjective et la fragilité des communautés.

Tenter de comprendre sur d'autres bases que celles de la résistance et de la lutte pour la survie collective la naissance et la disparition des identités culturelles et linguistiques, tel est donc le but central de cet ouvrage. C'est ainsi que me sont apparus, au moment de je ne sais quelle lecture, les concepts opératoires, fondamentaux pour moi maintenant, de conscience diasporale et d'itinérance qui, dans ce livre, permettent d'imaginer autrement, je l'espère, les cultures et les langues de l'exiguïté. En tout cas, il faudra qu'il y ait un nouvel équilibre des perspectives qui pointe, comme le suggère Mourad Ali-Khodja, « vers la dynamique exogène qui préside aux savoirs minoritaires¹⁰ ». La frontière y sera moins une ligne de démarcation, divisant le monde en deux ordres opposés, qu'une distance habitée, en lutte contre la mort, où, dans la densité des formes composites de la culture, se joueront la disparition et l'épiphanie de la différence.

9. Marinette Matthey et Jean-François De Pietro, « La société plurilingue : utopie souhaitable ou domination acceptée? », dans *Plurilinguisme, « contrat » et « conflit » des langues*, sous la direction d'Henri Boyer, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 180.

10. Mourad Ali-Khodja, « Pour une science sociale de l'exiguïté : Bilan et enjeux de la connaissance en milieu universitaire », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, 2003, p. 17.

APPROCHE DE L'ÉTRANGER

COMMENÇONS PAR le commencement. D'abord, l'Étranger s'est adressé à nous. Majuscules et tout dans la traduction du texte grec. Et c'est dans cet « entrelacement » qui nous lie indissolublement à lui que s'est produite la parole. Dès les premiers instants, l'identité aurait donc été toujours double et réciproque. Ainsi l'explique Platon dans *Le Sophiste* : « C'est par la mutuelle combinaison des Formes que le discours nous est né¹. » Il n'y a donc pas eu exactement de parole une et première, ou plutôt la genèse des formes n'a pu survenir que dans le paradoxe d'« un repos qui bouge », d'une combinatoire errante, d'une parole enracinée et nomade à la fois. C'est ainsi que se sont présentés les premiers signes de l'itinérance dans la culture partagée. De cette mutualité de l'identité, de ces entrecroisements de migrations individuelles ou collectives, naît l'idée même de la marge. Aux abords des cultures dominantes, l'existence de telles marginalités, vacillantes et pourtant engagées dans une lutte constante afin d'obtenir leur part du symbolique, détermine depuis les cultures helléniques jusqu'à aujourd'hui notre monde et les frontières incertaines de son intelligibilité. On ne peut guère penser les marginalités culturelles sans évoquer du même coup la nécessité théorique du déplacement et de l'hétérogène. La figure fraternelle de l'Étranger devient, dès les premières pages de ce livre, la clé de toute différence identitaire et de tout discours sur la culture commune.

L'Étranger s'est donc approché de nous avec tendresse, tourmenté par l'instabilité des mots que nous utilisons pour parler de nous-mêmes et de notre histoire. Il a mis toute la mémoire en mouvement, il s'y est mêlé, en en préservant pourtant la singularité des structures,

1. Platon, *Les dialogues*, Paris, Les Belles Lettres, 1920-1956.

en nous confortant dans nos identités latérales. Et ce premier geste de résistance et d'accueil, nous le répétons sans cesse, nous qui résidons dans la marge, car il ne nous paraît plus vraiment souhaitable de nous retrancher derrière des définitions simples et condensées. Quelqu'un d'autre s'approche de nous, nous annonce sa disponibilité : il ne fait qu'instaurer sa différence; il ne nous répudie pas. Au contraire, à ce qu'il semble, il nous cherchait. Et, en cet Étranger, toute notre identité est réclamée. Sans cet *accompagnement*, pour faire écho au beau texte du poète Saint-Denys Garneau, nous ne saurions appartenir au règne de l'être, et tout l'effort de savoir se renverserait dans une sorte de malheur collectif où nous nous engloutirions, un à un, dans la solitude. L'approche structurante de la différence est une condition d'intelligibilité absolue de l'identité.

Voilà donc que tous les éléments nécessaires à notre réflexion sur les rapports avec l'altérité culturelle apparaissent dans cette paraphrase du paradoxe platonicien de la résistance et de l'accueil : à l'origine, l'ici et le familier contenaient déjà les conditions de leur migration! Si je souhaite revenir encore une fois à l'étude des cultures minorisées, cette démarche s'accomplit dans le respect de ce qui, en chacun de nous, a été, depuis la genèse de la parole occidentale, l'action déroutante et dévorante de la différence : « cette zone où s'interpénètrent », dans les mots de Jean-Michel Rey, « le familier et l'étrange, ce lieu d'échange incessant entre l'inquiétant et le déjà-connu² ». Car tout, dans l'espace du sujet minoritaire, résulte d'une fascination sans bornes pour l'hétérogénéité de la culture dominante; tout est accueil de cette hétérogénéité en laquelle il nous semble que des formes insoupçonnées de liberté se dessinent.

Ainsi s'achève le règne de l'affirmation

C'est ainsi que se pose, pour les marginalités culturelles et les minorités en particulier, le problème d'un certain épuisement de la mémoire. Car les cultures minoritaires sont souvent ravagées par leur relation

2. Jean-Michel Rey, « Nihilisme et autobiographie », *Sédiments 1989 : un recueil d'écriture et de réflexion*, sous la direction de Georges Leroux et Michel van Schendel, Montréal, Hurtubise HMH, 1989, p. 45.

problématique avec le passé. Comment produire un savoir historique des commencements au sein de la culture sinon par une distanciation qui mime l'action fondatrice de la différence en nous? Cette différence n'est-elle pas ce qui fonde les collectivités et ce qui, du même élan, les conduit à la désolidarisation et à l'épuisement? Voilà que s'impose un curieux programme, sans lequel il ne peut y avoir de posture interprétative. C'est par l'incarnation de l'altérité au jour le jour, douloureusement parfois, que le sens est lui-même rendu possible. Le regard est distance : il se nourrit de la périphérie. C'est du moins ainsi que, reprenant l'univers platonicien, Pascal définit non seulement les conditions de la parole, mais celles de l'avènement d'un éloignement critique nécessaire à la connaissance et qui ne peut que nous diviser profondément, nous jeter dans la spirale d'un doute magnifique :

Si on est trop jeune, on ne juge pas bien ; trop vieil, de même [...] Ainsi les tableaux, vus de trop loin ou de trop près ; *et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu* ; la perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera³?

Ce « point indivisible », inassignable dans le champ de la vérité et de la morale, surgit comme l'espace particulier où peuvent s'encaster les pages de ce livre, charpenté par le vent des migrations et disposé en encorbeillement sur la culture et sur la mémoire.

Car, nous le verrons, *habité* est la distance. À la culture ouverte sur l'épiderme de ses frontières sont assignées une étrangeté de l'intérieur et une pratique décisive de la différence. Cette distance habitée (celle d'un sujet pleinement investi de la différence) est toujours fondamentalement créole, transformatrice, aliénante, désobligeante, puisqu'elle est à la fois le signe de l'éloignement et du rapprochement, de l'abandon et de la solidarité. Dans ce livre qui commence, le point d'où se fait la réflexion se veut donc ouvert, disponible aux exigences de la fragmentation qui animent le monde actuel. Mais cette ouverture reste forcément parabolique. Si la culture cherche toujours les formes nourricières de la pluralité, à l'inverse le rêve de l'unité ne s'estompe jamais. Excentriques, les formes migratoires déclenchent aussi une

3. Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 155. Les italiques sont de l'auteur.

recherche acharnée de l'origine perdue. Différence sans cesse perdue, sans cesse raturée, la culture commémore cette perte au centre de son histoire. Si les cultures minoritaires, fragilisées par l'histoire de leurs déplacements, me paraissent si intéressantes, c'est justement qu'elles révèlent le dynamisme d'une quête en équilibre sur la mort. Par ailleurs, toute pratique du lointain, de l'horizon culturel, de la dislocation obéit à une logique ritualisée du centre, à une logique de l'amour⁴. Refuser ce paradoxe, c'est refuser de reconnaître la complexité de nos rapports avec le centre, avec le communautaire, avec la naissance.

L'entrelacement des formes de la ressemblance et de l'étrangeté dépasse de loin notre propre histoire singulière et celle de nos rapports quotidiens avec les autres. Il conditionne la place que chacun occupe en tant que sujet dans l'ensemble de la vie planétaire. Autant nous disposons de mécanismes, au moins embryonnaires, destinés à gérer la diversité des espèces naturelles (plantes, animaux, milieux écologiques, communautés biologiques), autant nous sommes démunis quand il s'agit de gérer et de maintenir les lieux menacés, en voie d'extinction, des cultures humaines, si petites et si marginales soient-elles. Si, dans notre relation écologique avec la Nature, la gestion de la fragilité est devenue un des postulats fondateurs, ne faudrait-il pas que le même programme sur le fragile s'applique aussi aux langues, aux textes, aux objets, aux artefacts, aux langages qui forment la richesse culturelle de l'humanité⁵?

4. Voir Patrick Baudry, « La logique de l'extrême », *Communications*, n° 61, 1996, p. 11-19.

5. Voir à ce sujet Jacques Thiers, « Les chantiers de la sociolinguistique corse. Implication théorique de la notion de polynomie », *Actes du symposium linguistique franco-algérien de Corti (9-10 août)*, sous la direction de Georges Moracchini, Bastia, Studii Corsi, 1993, p. 121-123; François Paré, *Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir, 1994, p. 51-53. Il faut souligner aussi la parution de deux ouvrages du chercheur corse Romain Colonna. Ces publications ont énormément enrichi l'étude des phénomènes de minorisation linguistique dans l'île et ailleurs. Voir *Les paradoxes de la domination linguistique. La diglossie en questions*, Paris, L'Harmattan, 2013, de même que *Des paroles, des langues et des pouvoirs*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Le cheminement

Tout est donc soumis au souffle de la différence, au déplacement, à la dislocation. Le temps est de l'ordre de la migration. Des courants contraires s'affrontent et se conjuguent. Ils forment pour un temps des symbioses fragiles. C'est, je crois, ce qu'Aimé Césaire, dans *Moi, laminaire...*, nomme « le passage du vent », le « piège à vent », lieu pour lui d'ouverture et de décloisonnement de la culture d'origine :

entre deux bouffées d'oiseaux personnels
 l'hébétude et la route à mi-côte
 gluante d'un sperme cétacé
 le malheur au loin de l'homme se mesure aux silences
 de ce volcan qui survit en clepsydre aux débris
 de son courage
 la chose à souhaiter c'est le vent
 je me mets sur le passage du vent
 pollens ou aile je me veux piège à vent⁶.

En effet, une grande part du projet qui nous occupe, écrivains, universitaires, lecteurs ou lectrices, fabricants et consommateurs des langages humains, s'inscrit dans l'élucidation de ce qui est pluriel en nous, de nos communautés identitaires jusqu'à notre subjectivité la plus trouble et la plus troublante. Il faut y voir une proposition de vulnérabilité où le travail critique, comme le pense Michel Morin, ne peut plus être compris de la même façon. « M'enfonçant dans ce qui est là, qui m'est donné et imposé, jusqu'au point où l'opacité, la résistance de fait se dissolvent, autre chose advient, comment le nommerais-je ? Un appel d'air. Un appel, tout simplement⁷. » Ce très beau texte, cet « appel, tout simplement », ce seuil de l'énonciation et ce « piège à vent » de Césaire pourront me servir de guides pour entreprendre l'analyse de ce qui lie, à chaque page de ce livre, l'Autre et le Même en une seule quête complexe de l'identité. Ainsi pourrions-nous articuler l'espace à traverser sur le passage du temps :

6. Aimé Césaire, *Moi, laminaire...*, Paris, Seuil, 1982, p. 52.

7. Michel Morin, *Désert*, Longueuil, Le Préambule, 1988, p. 40.

Demander l'heure
comme un chemin perdu ;
les jours sont des pays lointains⁸.

Ce « cheminement », semblable à la route des départs migratoires qui hantent autant les personnages de Werner Lambersy que ceux de Gabrielle Roy, devra nous amener à saisir la complexité plus fondamentale et franchement plus existentielle à mes yeux du rapport quotidien à l'altérité dans les sociétés minoritaires, migrantes ou diasporales. Là, au jour le jour, la différence identitaire n'est jamais nette, l'altérité jamais véritablement radicale. L'Autre ici n'a-t-il pas toujours tendance à devenir le Même ? Et le Même à se laisser vivre dans la quotidienneté comme une forme édulcorée, compromise, de l'Autre ?

C'est que nous sommes dans l'univers du *shifting*, de ce que j'ai appelé ailleurs le clignotement, ou encore l'espace migratoire⁹. Et ces déplacements se donnent à comprendre comme de terribles désertions : « Est-ce que je n'ai pas lu alors dans mon cœur le désir que j'avais peut-être toujours eu de m'échapper, de rompre avec la chaîne, avec mon pauvre peuple dépossédé ? Qui de nous ne l'a un jour souhaité ? Une si difficile fidélité¹⁰ ! » Ces lignes de *La détresse et l'enchantement* nous font pénétrer dans un univers diasporal dont Gabrielle Roy, à l'instar de tant d'autres écrivains des Amériques, a cherché à rendre compte dans presque toute son œuvre.

Le passage interdit de la genèse

Si ce « cheminement » semble nous ramener aux lieux de l'illusion où se confondent les frontières entre l'Autre et le Même, il nous indique aussi par une sorte de défaut le passage interdit de la genèse. Il nous faudra remonter à la source de l'*intermittence*, entreprendre, comme nous le suggérait le *Sophiste*, une réflexion sur la mixité, qui est tenue de précéder le rapport entre les cultures et de fonder la rencontre équitable

8. Werner Lambersy, *Le déplacement du fou*, Bruxelles, Le Cormier, 1982.

9. François Paré, *op. cit.*, p. 20-25.

10. Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal, 1988, p. 243.

avec autrui. Je me tournerai, pour commencer, vers Michel Serres qui écrit dans *Détachement* :

Je ne sais pas si l'humanité rêve collectivement, je ne sais pas s'il existe des rêves que nous faisons ensemble, cauchemars de foule ou songes de groupe, un songe par monde : rêves latins anciens pour ceux qui parlaient latin, songes juifs d'écriture juive, rêves français pour l'histoire de France, croyez-vous qu'une histoire, une culture ou une langue se taillent dans un commun tissu de songes ? Aimer quelqu'un, vivre avec lui, est-ce rêver le même récit¹¹ ?

Rêver l'Autre, est-ce donc, se demande Serres, rêver « le même récit » ? Oui et non, assurément, répondrai-je à cette magnifique interrogation ayant comme enjeu la diversité. N'est-ce pas là l'opacité désespérante du rapport avec l'Étranger (car il est impensable que nous puissions avoir, eux et nous, lui et moi, la même histoire) et pourtant, blottie en lui, la clé partagée de la lumière, le lieu de la mémoire communale ? S'il existe en vérité « un commun tissu de songes » entre lui et moi, celui-ci ne peut être interprété que dans la mise en jeu d'une différence fondamentale au sein de toute identité en émergence.

Dans tout rapport avec la différence identitaire, se trouve toujours articulée une dramatisation dialectique de la mémoire commune. En effet, s'interroger sur cette différence première, ce premier signe de nomadisme, ouvre sur le temps (ouvre le temps) et nous rend, comme le dit François Wahl, « inapte[s] à être contemporain[s] de soi : tenir l'altérité jusqu'au bout entraîne le lucide savoir qu'il n'existe pas de conciliation, même en nous, des savoirs¹² ». Cette genèse interdite — cette impossible contemporanéité avec soi-même — révèle le plus souvent la différence avec laquelle il aura d'abord fallu négocier sa survie et sa présence au langage. Dans les cultures minoritaires, l'apport de l'Étranger aux sources mêmes de la mémoire fracture la conscience, désormais structurée par la dérive de ses centres.

Ces propos semblent très abstraits, mais ils ne le sont pas vraiment. C'est ainsi que le Québec actuel, du moins le récit que nous faisons de

11. Michel Serres, *Détachement*, Paris, Flammarion, 1983, p. 83.

12. François Wahl, « Les ancêtres, ça ne se représente pas », *L'interdit de la représentation : Colloque de Montpellier 1981*, sous la direction d'Adélie et de Jean-Jacques Rassial, Paris, Seuil, 1984, p. 34.

ses origines, est issu de la reconstitution historique récente de contacts, de contagions avec les formes diverses de l'altérité culturelle, de même qu'avec les cultures de sa propre diaspora et de sa propre sphère d'influence en Amérique. Tout cela est indivisible : c'est le point pascalien de la perspective par lequel le décentrement est possible. Dans sa communalité propre, la société québécoise n'est qu'un réseau compliqué de rapports interculturels avec d'autres centres et d'autres périphéries, en position de clignotement et de hiérarchisation constante. Il en serait de même, certainement, de l'Acadie, dans ses contacts autant avec le Canada anglophone, les « vieux pays », le Québec et la Nouvelle-Angleterre¹³. Les sociétés minoritaires sont probablement les plus riches et les plus articulées sur ce plan. L'histoire de l'inscription de la différence dans le « tissu commun » de la culture y correspond à une perception toujours changeante, toujours problématique, des rapports interculturels.

La genèse des cultures est donc déjà le récit d'un passage « interdit », où la catégorie du Même tend à glisser vers une différenciation de plus en plus grande; elle renvoie à une zone trouble, menacée de violence, où l'Étranger, selon l'invocation de François Wahl, nous a conviés dangereusement à l'échange : « *tenir au Nom qui nous a toujours échappé, entretenir la chaîne que nous ne savons pas maîtriser. Et d'autant moins qu'elle est seule à pouvoir nous représenter*¹⁴ ». C'est ainsi que les choses ont commencé entre nous; c'est ainsi qu'elles se poursuivent. Nul n'était plus conscient de cette interpellation constante du « Nom qui nous a toujours échappé » que Jean-Jacques Rousseau, dont les écrits devraient nous servir de références encore maintenant, lui qui, dans le doute envahissant de sa quarantaine, aimait se déguiser en Arménien, costume, chapeau et tout, et ainsi déambuler dans les chemins de montagne du Valais, échappant à sa propre culture, pour mieux s'y fondre, et ne plus y être reconnu; lui qui avait saisi l'importance du rapport à la différence jusqu'à la folie obsessionnelle.

13. Voir Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 295-305.

14. François Wahl, *op. cit.*, p. 55. En italique dans le texte.

Cette genèse, marquée par une sorte d'impureté première, ne s'est pas accomplie une fois pour toutes dans l'histoire. Elle se répète à chaque fois que l'identité culturelle est réaffirmée. Loin d'être une construction définitive de l'origine, elle est plutôt une persistance assez troublante de l'indistinct en nous. Elle reste présente dans le discours varié des cultures, dont elle est une des forces les plus prégnantes et les plus actives. Ainsi, dans le discours culturel basque se reconstruit aujourd'hui, comme l'a montré Peter Bakker, la genèse de rencontres fondatrices initiales, sur les côtes de Terre-Neuve et du Labrador, entre l'océan et la terre ferme, entre marins basques de la fin du Moyen Âge et les grand chefs mi'kmaq, qui, dès 1580, comme Messamouet, le premier à y être allé, découvrent les ruelles de Bayonne et l'altérité de la langue basque. Ces points de contact sont devenus des axes importants de la revendication identitaire basque actuelle¹⁵. Ainsi en serait-il des cultures irlandaise ou mi'kmaq pour ce qui est de l'Acadie, ou de la diversité caribéenne pour ce qui est de la culture portoricaine.

On pourrait penser, de la même manière, que les cultures franco-phones minoritaires au Canada résultent du croisement emblématique de marginalités migrantes, un peu comme l'a imaginé dans ses romans du Nord manitobain Gabrielle Roy. *La petite poule d'eau* représente certes notre insularité à tous, mais cet espace strié par les migrations successives tend à désigner la rencontre des différences et les désirs intenses que celle-ci, toujours recommencée, suscite dans la communauté marginalisée. Comme l'évoque fort bien Nicole Lapierre, le présent persiste à vouloir ce qu'il a déjà voulu. « La mémoire renouvelle l'exigence passée dans une ouverture sur l'avenir et inscrit la condition historique dans cette tension¹⁶. » Nous sommes donc toujours tributaires d'une certaine construction, non seulement de la culture, en ce qu'elle pourrait offrir d'universalité, mais *des* cultures, lieux de rassemblement et de communalité, d'une part, et lieux où se réinscrivent, depuis le commencement, les tensions structurantes avec la différence.

15. Peter Bakker, « Basque-Amerindian Contacts (1530s-1630s) and their Consequences », communication présentée lors du colloque « De-Centring the Renaissance : Canada and Europe in Multi-Disciplinary Perspective, 1350-1700 », Université de Toronto, 7-10 mars 1996.

16. Nicole Lapierre, « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, n° 49, 1989, p. 9.

Le déploiement d'une mémoire de l'hétérogène est en fin de compte au cœur de l'institution culturelle minoritaire. C'est sur cet appel déterminant que se construisent et se reconstruisent sans cesse l'identité individuelle et l'identité collective. « Le souvenir tel qu'il se livre dans toute totalisation existentielle verbalisée », rappelle Joël Candau, « nous donne à voir que la mémoire est aussi un art de la narration qui engage l'identité du sujet et dont la motivation première est toujours le vain espoir de conjurer notre inéluctable déchéance¹⁷ ». Force remplie d'ambiguïté, à la fois ouverte et fermée, à la fois rupture et continuité, la mémoire nous constitue en tant que textes. « Dans les collectivités et chez les individus », écrit encore Fernand Dumont, « la mémoire n'est pas un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire ; elle est l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable¹⁸ ». Dans les cultures minoritaires, dans les communautés migrantes, chez chacun des individus appartenant à ces cultures, la mémoire d'une histoire énigmatique vacille, tantôt désir intense d'affirmation, tantôt indifférence stratégique, revêche jusqu'à nier tout rapport avec l'étrangeté première ou tout rapport même avec le commencement.

17. Joël Candau, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 65.

18. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 90.

LES CULTURES DE L'ITINÉRANCE

MAIS QU'EN est-il vraiment de la mémoire portée par la culture ? Cette question est particulièrement centrale pour les sociétés minoritaires. Elle me permettra maintenant d'aborder la notion d'itinérance, mentionnée sans explication au chapitre précédent, mais dont il faudrait à ce moment-ci établir l'importance. Les cultures minoritaires sont non seulement des cultures de la résistance, elles sont aussi plus que jamais, malgré leurs conditions d'exiguïté et d'enracinement, des lieux de l'itinérance. Que veut donc dire cette notion qui évoquera sans doute chez plusieurs des conditions de marginalité et de dénuement ?

Je dirais que l'itinérance, c'est l'ensemble des pratiques de la dislocation qui sont à l'œuvre dans les cultures minoritaires : pratiques du *shifting*, de la diglossie, de l'assimilation, du déplacement, du compromis et de la délégation de l'identité. J'ajouterai que ces phénomènes de mouvance sont plus facilement observables en situation de minorisation culturelle, dans la mesure où les minorités sont souvent elles-mêmes les produits de migrations antérieures et que la mémoire de ces migrations persiste dans l'imaginaire collectif. Mais les cultures insulaires n'échappent pas non plus à la notion d'itinérance, car elles sont traversées, elles aussi, par des représentations quasi permanentes de la dislocation et de l'émigration, comme en témoigne l'histoire de l'Irlande, de la Jamaïque ou de la Corse.

La fragilité de la mémoire dans les sociétés actuelles désarticule l'unité de la conscience identitaire. C'est l'affaiblissement des repères mémoriels qui convoque donc plus particulièrement maintenant cette notion d'itinérance. Comment parle la mémoire aujourd'hui ? Parle-t-elle par la langue ritualisée de l'enfance ? La question comporte une grande part de souffrance. C'est pourquoi il est difficile de situer la notion d'itinérance, telle qu'elle se construit maintenant, dans une

conception de la culture qui aurait pour centre absolu la langue première. Ici et là, dans les pages qui suivent, cette langue dite « maternelle » se révélera le facteur identitaire le plus fragile, car le plus amène aux notions d'accueil et d'accommodement.

Du même souffle, il me semble toujours que l'on ne peut poser la question du dialogue entre les cultures, ni d'ailleurs celle de la littérature en milieu minoritaire, sans poser en même temps la question de l'intégrité même de cette langue première. Comment une culture peut-elle survivre dans sa différence sans la frontière réelle de la langue ? La question de la survie *des* langues, de leur usage, de leur statut, de leur diversité, de leurs rapports profonds avec l'identité individuelle et collective resurgit au détour de toute réflexion sur l'identité collective. En effet, la mémoire, dans laquelle la différence se réalise, semble liée à la langue familière, menacée et fragilisée, bien sûr, mais aussi opaque et revêche. C'est par cette langue singulière que les communautés, surtout les dominées, échappent à l'espace problématique de la domination, dans la mesure où toute forme d'appropriation et toute persistance *dans* le temps et *malgré* le temps reposent en elle.

Quand une langue meurt
ce sont les morts qui meurent une seconde fois,

écrit laconiquement le poète suédois Kjell Espmark¹. C'est dans cette même langue menacée de disparaître que se construit par ailleurs l'identité, elle aussi toujours vulnérable, en tant qu'ouverture stratégique, décisive, désespérée, hors des frontières du Même. La langue est le lieu du risque. Dans un grand nombre de cultures minoritaires (mais pas toutes), elle est l'aventure fondamentale en laquelle se résume l'action collective.

Or, fascinant paradoxe, ce risque exige justement que nous soyons ouverts à la rupture, à une certaine désertion de notre origine dans la langue. Partout, cette langue est l'objet d'un traficage de l'identité. Autant il faudrait faire éclater l'homogénéité desséchante de la langue maternelle, repliée sur elle-même et sur sa propre survie, autant il faudrait que, dans cette langue même, l'Étranger puisse s'adresser à

1. Kjell Espmark, *Route tournante*, traduction du suédois de Joan Tate, Londres, Forest Books, 1993, p. 4.

nous, comme si cela lui était naturel. Ce paradoxe est essentiel. En lui se situent toutes les tensions qui animent les collectivités linguistiques en contact. En effet, je ne crois pas qu'il y ait en ce monde des langues avenantes et transparentes (comme on le pense souvent aujourd'hui de l'anglais), en lesquelles l'unité et la noblesse de cœur s'accompliraient, et des langues closes et opaques (comme on le pense souvent aujourd'hui du basque ou du tamoul ou du serbe), porteuses de discorde et de refus : le partage équitable du savoir dans la multiplicité des langues doit être, au contraire, un objectif inébranlable de la pensée actuelle. Il faudrait justement pouvoir s'en prendre au fantasme de la transparence de certaines cultures et de certaines langues, sur lequel sont fondées les structures de la domination. Toutes les communautés linguistiques sans exception réclament justice sur ce plan.

C'est pourquoi le dialogue entre les cultures peut difficilement réussir en dehors des langues dominantes en usage dans notre monde actuel, les seules capables aujourd'hui de se couper des entraves nationales et identitaires. Telle rencontre de chercheurs et d'écrivains, telle discussion pourraient-elles se produire de la même manière, avec la même liberté, si la langue commune en était le catalan, l'ojobway, le tamoul ? Ce livre requerrait-il la même lecture si la langue de l'écriture était le corse, l'ouzbègue, le pachtoune ? Cette langue ne se transformerait-elle pas inévitablement en puissant instrument d'affirmation nationale, en emblème identitaire individuel et collectif ? Au Canada, le dialogue interculturel se fait presque toujours en langue anglaise, chose qui paraît inévitable. En France, le français jouerait un rôle identique. Ces situations de domination sont-elles incontournables aujourd'hui ?

On sait, par ailleurs, que ces contingences ne sont qu'un côté de la médaille. Peut-être faudrait-il, en effet, repenser entièrement le concept de langue première. En tant qu'instrument de résistance culturelle, l'identité linguistique reste à mes yeux le plus grand défi qui soit. Défi admirable et pourtant signe de fragilisation extrême de la différence. Car la langue joue sur les deux fronts : elle affirme haut et fort la spécificité de la culture commune et confirme sa résistance à l'uniformisation ; d'un même geste, cette langue trace la voie de sa propre dissolution. Certes, parler entre nous catalan, ojobway ou tamoul (ou français dans les rues d'une ville du Canada anglais), c'est déjà tourner

le dos à l'indifférenciation (à l'indifférence) et lui faire affront. Mais cette lumière de la langue, tranchante et claire, n'est qu'une face du rapport identitaire avec soi et avec les autres. Souvent, la langue marginalisée s'efface, s'énonce comme l'élément d'une concomitance inquiète. Par exemple, serait-ce par générosité ou par ouverture d'esprit, dans les cultures minoritaires ou marginalisées, il n'est jamais question d'imposer cette langue de l'appartenance. Chacun est prêt à se sacrifier, à se taire, à s'éclipser, pour que cessent le malaise, les tensions indissolubles avec l'Autre, ou encore pour que cesse le jeu mortel d'une affirmation jugée présomptueuse. C'est ainsi que la langue, en dépit de toute affirmation, est à la fois la lumière aveuglante de l'identité commune et son éclipse momentanée ou permanente dans les formes créolisées de notre monde.

Par ses structures mêmes, la langue première, menacée, énonce donc déjà les conditions de son intermittence fusionnelle avec autre chose qu'elle-même. Métaphoriquement, cette langue « maternelle » semble aujourd'hui vouée à l'itinérance du père. Ainsi en est-il dans un très beau texte, *Viagen na familia*, du poète brésilien Carlos Drummond de Andrade, dont voici la traduction d'un bref extrait :

Dans le désert d'Itabira
 l'ombre de mon père
 m'a pris par la main.
 Tant de temps perdu.
 Mais il ne parlait pas.
 Ce n'était ni le jour ni la nuit.
 Un soupir ? Un battement d'ailes ?
 Mais il ne parlait pas.
 [...]
 Je l'ai regardé dans ses yeux blancs.
 Je lui ai crié : Parle ! Ma voix
 a fait trembler l'air un peu, et
 bouger les pierres. L'ombre
 continuait son chemin, hâtant le pas,
 ce voyage pathétique
 dans un royaume perdu.
 Mais il ne parlait pas².

2. Carlos Drummond de Andrade, *Obra completa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1967, p. 145.

Ce contraste entre l'impassibilité mémoriale du paysage (la racine « ita » en guarani signifie rocher, pierre) et le tremblement de la voix qui appelle en vain marque, chez Carlos Drummond de Andrade, le cheminement « pathétique » vers l'affirmation et la conquête du « royaume perdu » du père. Mais ce père n'est plus qu'une ombre : il porte déjà en lui les racines du « voyage » au-delà duquel règne le silence fugitif des itinérants, mis en scène par le poète.

De même, dans le théâtre franco-ontarien, chez Jean Marc Dalpé et Michel Ouellette par exemple, la langue des personnages est toujours déjà prête à passer à autre chose, du côté de l'anglais peut-être, dont elle a adopté les structures et le vocabulaire. En même temps, cette langue porte une violence extrême à l'endroit de l'altérité. Dans *Le chien* de Jean Marc Dalpé, le meurtre à bout portant de l'animal symbolique est à la fois l'emblème de l'impuissance et de la lutte à mort auxquelles conduisent inévitablement le repli et la circularité désespérante de la famille minoritaire, pauvre et appauvrissante. Mais ce meurtre visant à mettre un terme à l'ambivalence de toute la culture, c'est aussi celui de l'altérité qui est au cœur de la communauté minorisée, dont chaque spectateur doit comprendre à la fin le cri et la force emblématiques. Ainsi, dans la langue maternelle menacée, telle qu'elle se donne à entendre chez le poète brésilien et le dramaturge franco-ontarien, s'érige la face agonisante du père, l'Étranger masqué, maintenant démasqué, le quasi-Autre, avec qui il aura fallu un jour négocier sa naissance au monde, son existence quotidienne, ses liens avec la parole et avec l'amour.

Le déni de la rencontre

Or, dans les cultures de l'itinérance, l'ouverture à la différence devient souvent une priorité idéologique absolue. Prêt à lutter pour la défense de la langue première, le groupe est aussi enclin à accepter sa disparition. L'existence quotidienne des minorités culturelles est façonnée par les tensions entre deux pôles apparemment irréconciliables. C'est alors que le seul concept de résistance n'arrive plus à s'imposer tout à fait. Fragilisés, les sujets minorisés seront profondément mitoyens. Ils auront beau traverser ce continent, le semer de leurs départs migratoires et des signes de leurs expéditions toujours recommencées, dans

cette grande conquête inversée du territoire de leurs appartenances, ils resteront ceux vers qui l'Étranger se sera approché, doucement, sans malice, les appelant sans violence à lui, les disloquant jusqu'au plus profond de leur langage, puisqu'il aura partagé de tout temps leur naissance. Les cultures minoritaires vont souvent au-devant de leur disparition. Aussi les Franco-Ontariens sont-ils parfois, oserai-je dire, des Anglo-Ontariens qui s'ignorent, et les Portoricains quelque chose comme des Américains hispanicisés. La littérature franco-ontarienne ou la littérature portoricaine sont entravées au plus haut point par ces conditions de dénégation et de travestissement. Car le sujet minoritaire, émigré dans sa propre culture et dans sa propre langue première, veut agir comme s'il n'était plus un obstacle au grand rêve hégémonique de l'Amérique tout entière. Ce qu'il souhaiterait, au plus profond de sa mémoire, c'est une Amérique dénoyautée, faite d'images fugitives et d'identités perdues et retrouvées.

Mais une telle vision de l'éclatement des identités ne saurait suffire. S'il y a une forme que partagent aujourd'hui toutes les cultures minorisées, qu'elles soient le produit du colonialisme ou d'une oppression politique interne, c'est bien le déni de la rencontre avec l'Autre, source du discours. Pourtant la marche dans l'espace troublé se poursuit, et toujours, en elle, dans le quotidien, le don de soi, l'abandon à la différence. Toujours la menace et l'effroi devant la disparition de la culture tout entière. Toujours pourtant, les cultures minoritaires acceptent le risque de la négociation et de l'accueil.

C'est que le déni de la rencontre contient le germe de son renversement. Si de la mémoire jaillit l'identité, d'elle naissent aussi la rencontre généreuse, l'approche désirante, tremblante, de l'Autre, la répétition de l'amour. Une grande part de la poésie québécoise contemporaine porte précisément sur une éthique de la différence acceptée. Partout les ruines du Même engendrent des formes nouvelles, une architecture de l'accueil. Ainsi, en écho, il suffira d'évoquer quelques lignes d'un magnifique poème d'Hélène Dorion, où se trouve proposé l'appel mémoriel par lequel le corps de la différence a pu se constituer :

La peau qui retient
la lumière, garde trace
de ce qui est venu

Quelqu'un n'a jamais quitté cette lumière
 en moi, quelqu'un continue
 à lutter contre l'oubli.

L'appel de l'autre
 qu'on attend
 Pour vivre encore
 les premiers pas, les rêves tenus
 dans nos mains sans fond
 liées à l'absence³.

Ce qui est miraculeux dans cet appel, c'est qu'il est absolument inséparable de la naissance à soi, comme si l'histoire, individuelle et collective, ne pouvait se présenter que dans le théâtre d'une mémoire dialectique. Cette mémoire complexe, dont les littératures minoritaires sont singulièrement l'exemple, est donc la trace de ce qui a été et demeure, dans la langue et dans l'identité, la première de toutes les ambiguïtés, la ligature dans l'espace par laquelle nous avons commencé à dériver, comme Basques et Mi'kmaq, comme Québécois et Haïtiens, comme Portoricains et Corses, sur de frêles navires, et par laquelle nous avons commencé à nous absenter, et du moins par le langage à « lutter contre l'oubli », à persister envers et contre tout, dans la fragilité de nos différences les plus absurdes et fondamentales. Bien sûr, la modernité nous aura abandonnés à nous-mêmes, seuls et hébétés en ce XXI^e siècle, mais nous persistons malgré tout à nous réconcilier les uns avec les autres, dans de multiples réseaux linguistiques et culturels, dans l'approximation d'une différence première, issue paradoxalement de la ténacité et du renoncement.

Cette mémoire ne peut plus être productrice d'exclusion :

Étudier la diversité des cultures, diversité dans le temps, dans l'espace et selon les catégories sociales, et favoriser leur reconnaissance dans l'espace public, c'est accepter que nos identités se construisent dans l'alliance de la reproduction de certains modèles, de certaines valeurs, et de l'échange avec cet Autre plus ou moins proche. Sans tomber dans les excès du relativisme culturel, une politique de connaissance

3. Hélène Dorion, *L'issue, la résonance du désordre*, Montréal, Le Noroît, 1994, p. 17-18.

et de préservation des patrimoines sociaux doit donc s'interroger sur ce qui a fait la cohésion culturelle des groupes, sur cette tension de « l'entre-nous » et du « par rapport à eux » qui est au cœur de la construction des identités collectives⁴.

La mémoire devra donc rester un espace problématique, comme le souhaite pour sa part Régine Robin : « un espace souple, des jeux d'aller et retour, lorsqu'elle évite l'épinglage, l'assignation automatique, lorsqu'on peut s'y prendre et s'en déprendre, lorsqu'au-delà du donné on peut se construire des jeux d'identifications partielles et multiples, lorsqu'on est capable d'un dedans/dehors créateur⁵ ». À quoi nous servirait la mémoire si elle nous ramenait à l'enfermement, à ce qui ne nourrit plus notre présent ?

Au Canada francophone, il est important de souligner, car c'est là sa nouveauté, que tout le nationalisme identitaire des années 70, du moins tel qu'il s'est exprimé dans le théâtre et dans la poésie, s'est employé à refuser systématiquement l'attachement stérile au passé et le repli sur soi :

Nous avons trop longtemps pleurniché dans les greniers du passé
Trop longtemps béni les dieux de la souffrance
Au nom d'un je ne sais quel droit au martyre.
Trop longtemps les monstres de notre enfance
Nous ont marqués au fer chaud des lamentations⁶.

Dans ce texte fort connu de Raymond Guy LeBlanc, on remarque que l'Acadie des lamentations, si elle ne peut plus servir de port d'attache, n'en reste pas moins une communauté du nous, un signe indélébile de la communalité (« marqués au fer chaud des lamentations »). Mais la

4. Dumenica Verdoni, « États/identités : de la culture du conflit à la culture du projet », <<http://www.interromania.com/corsu-cismuntincu/literatura/cumentii-e-pare/literatura-e-suceta-etat-identites-de-la-culture-du-conflit-la-culture-du>>, p. 5.

5. Régine Robin, « Défaire les identités fétiches », *La question identitaire au Canada francophone : récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, sous la direction de Jocelyn Létourneau et Roger Bernard, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 217.

6. Raymond Guy LeBlanc, *La mer en feu. Poèmes 1964-1992*, Moncton, Perce-Neige/L'Orange bleue, 1993, p. 90.

mémoire n'est pas tant la ritualisation des événements mêmes de l'histoire ancienne; elle est déjà en fait un lieu d'indivisibilité pascalienne, un appel critique, une distance habitée, une perspective de l'histoire proprement dite, une vue sur les songes, sur les plaintes étonnées, sur les éclats fébriles, tout ce qui a pu se construire au jour le jour comme les gestes ordinaires de notre accès collectif à la parole.

Ainsi, le « nous » que j'utilise parfois dans ces lignes n'est pas une aberration de la vieille époque des identités, aujourd'hui jugée dépassée. Il en est, bien au contraire, le cœur le plus problématique, le plus suspect, et pour moi du moins le plus intéressant de notre époque. Le monde actuel est rempli de foyers collectifs, réclamant leur part de la mémoire et leur droit à l'existence, en dépit des fractures dans le tissu philosophique et idéologique où s'articule l'identité collective et d'où sont issues les conditions de la modernité. C'est peut-être que, comme le pense Milan Kundera, il y a bien deux sortes de collectivité nationale et deux sortes d'interprétation de l'histoire :

La petite nation : concept qui n'est pas seulement quantitatif mais qui signifie une forme spécifique d'existence. Hors de ses frontières, sa langue est inconnue. Ainsi, tout ce que les autres savent d'elle, ils le savent indirectement... Non écoutée, non entendue, une petite nation a la sensation de n'être qu'objet. La division de l'Europe [de l'ensemble de la planète, ajouterai-je ici] en nations-sujets et en nations-objets est aussi naturelle et inévitable qu'injuste et intolérable⁷.

Je ne me place aucunement dans l'optique du droit à la souveraineté politique que revendiquait Kundera en 1991, au nom de la Slovaquie ou de la Croatie. Mais je garde de son intervention l'hypothèse d'une mémoire spécifique des nations-objets, issue peut-être du solipsisme fragile de la langue, de l'exiguïté de l'espace, de l'absence de repère critique et des pratiques de l'itinérance dont la culture et l'identité sont investies.

7. Milan Kundera, « Les "tribus maudites" », *Le Nouvel Observateur*, n° 1410, 14-20 novembre 1991, p. 43.

La maison sans miroirs

Les communautés, répétait souvent Fernand Dumont, sont liées par l'histoire⁸. Et, comme une œuvre en cours, la mémoire se reporte dans l'avenir. Or voilà que le discours de Dumont est inspiré par ce qu'il ne dit pas ouvertement, c'est-à-dire une certaine angoisse de la disparition du sujet, là même où la culture commune se produit. Comment le sujet itinérant, figure diasporale et figure d'étrangeté, peut-il se manifester dans la culture, sans y trouver la mort, emporté par la logique du déclin et de l'absence qui fonde sa fuite en avant, sa migration hors de lui-même ? Je ne sais pas si ce livre comportera une réponse satisfaisante à cette question de la disparition des cultures minoritaires. Pour le moment et pour conclure ce chapitre, je me tournerai brièvement vers l'une des œuvres les plus fécondes de la littérature belge francophone contemporaine.

L'avant-dernier roman d'Amélie Nothomb porte justement sur les liens entre l'identité, le désir, la mémoire et indirectement la culture. *Mercur*e est une histoire de duplicité et d'amour⁹. Au large de Cherbourg, un vieil homme vit dans une île en compagnie d'une femme de vingt-trois ans qu'il a adoptée cinq ans plus tôt, au sortir de la guerre. Elle croit avoir été terriblement défigurée par l'explosion qui avait alors tué ses parents et l'avait laissée inconsciente au bord du chemin. Honteuse de son apparence répugnante, elle refuse désormais de sortir du château où la garde son bienfaiteur. Tourmenté, cherchant depuis ce temps à s'assurer de sa fidélité, le vieillard lui cache la vérité, car elle n'est pas défigurée et son visage est aussi resplendissant qu'avant la catastrophe. L'homme a fait enlever tous les miroirs et toutes les sources de reflet : il a fait remonter les fenêtres et assécher tous les plans d'eau. Ainsi elle ne pourra découvrir le subterfuge et continuera, espère-t-il, de croire en lui. La jeune femme se sent aimée, jusqu'à ce qu'une infirmière, invitée dans l'île, vienne troubler la mise en scène en lui révélant la hantise malade de son gardien et la beauté fulgurante

8. Voir Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968, chapitre 6, p. 189-227 ; *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 15-18.

9. Amélie Nothomb, *Mercur*e, Paris, Albin Michel, 1999.

et parfaitement préservée de ses traits. L'infirmière tentera alors de la libérer de son emprisonnement en la forçant à contempler son visage dans le grand miroir de la chambre à coucher du vieillard.

J'aime voir dans ce roman gothique une réflexion sur l'identité et la représentation. En effet, il n'y a d'identité que dans l'univers du double, de la distance interprétative. Un mensonge prophétique, la censure du regard troublent l'espace et le closent. Privée de représentations d'elle-même, la jeune femme emprisonnée est incapable de se concevoir en dehors du jeu univoque de son gardien et bienfaiteur. C'est d'ailleurs de cette absence à soi, dévastatrice, que la vie carcérale de la jeune femme se nourrit. Or, on comprend très vite, dans *Mercur*, que l'identité est un acquis extrêmement fragile qui ne cesse d'être fragilisé par le temps, par les rencontres et par les événements de l'histoire. Dans son incapacité à se représenter à elle-même, la femme emprisonnée dépend entièrement du discours des autres, autant celui de l'homme que de l'infirmière. Elle semble colonisée de l'intérieur, si l'on peut dire, et son identité n'est plus alors que la projection obsessionnelle de celui en qui elle a mis sa confiance.

D'abord insouciant de la vie passée de sa patiente, l'infirmière ne comprendra pas tout de suite ce qui est en jeu. Elle saisira plus tard l'importance de la mémoire lorsqu'elle trouvera, parmi les objets personnels du vieillard, la photographie d'une très belle femme. C'est alors qu'elle sera lancée sur la voie du dédoublement, car le présent est aussi la trace entêtée du passé. Miroirs, miroitements, mercur. Ainsi sont imbriqués les termes de l'identité : double, illusion, message. Qui suis-je sinon ce double qui m'a précédé et qui s'est aboli dans la mort, qui n'est plus que regret, écriture, stylisation de la distance ? Je suis ce qui est advenu *avant moi*. Et le miroir est, comme la photographie, à la fois un renoncement à la voix — une dislocation — et l'instrument d'une insistante nostalgie, dont je suis toujours le scribe et le messenger.

Comme dans la fable déployée par le récit d'Amélie Nothomb, les peuples marginalisés ou opprimés sont le plus souvent privés de représentation. L'absence est leur mode d'être, leur affirmation paradoxale. D'un côté, la mémoire vivante et l'évidence du présent semblent leur faire défaut. Comme la jeune femme créée par Nothomb, ces collectivités n'arrivent guère à briser l'univers carcéral de leur absence à la représentation. L'oppression est une privation des ressources du double.

Nombreux sont ceux qui, comme Albert Memmi et Frantz Fanon, en ont fait la dénonciation dans le cadre du colonialisme. Patrick Chamoiseau l'écrivait beaucoup plus récemment au sujet de sa Martinique natale :

Dans cette île des Antilles, qui avait connu la Traite des nègres, l'esclavage des plantations de cannes à sucre, les dominations coloniales les plus brutales, nous nous sentions hors du monde, et pas seulement hors du monde mais presque hors de l'Humanité¹⁰.

Mais le problème de cette expulsion « hors du monde » dépasse largement aujourd'hui le contexte des sociétés postcoloniales. Dans ce monde saturé d'images qui, de prime abord, semblent refléter la diversité et la complexité des êtres et des cultures, les conditions mêmes de la représentation sont mises en doute. Car les sociétés postmodernes évacuent l'histoire. Elles n'ont que faire de la mémoire. Surtout elles sont traversées par l'angoisse de l'absence. Il leur faut remplir le vide, imposer aux silences de l'histoire la vacuité de multiples récits désolidarisés. Il faut distraire le sujet pour qu'il renonce à l'idée de se représenter. Mais cette fragmentation est riche en subterfuges. Cela, écrit Édouard Glissant, un autre Martiniquais, s'inscrit dans un mouvement de fond qui touche toutes les sociétés contemporaines :

Ce qu'on appelle un peu partout l'accélération de l'histoire, qui provient de la saturation du Même, comme d'une eau qui déborde de son contenant, a partout « débloqué » l'exigence du Divers. Cette accélération, portée par les luttes politiques, a soudain fait que des peuples qui hier encore peuplaient la face cachée de la terre [...] ont eu à se nommer au monde totalisé¹¹.

C'est pourquoi la quête de l'identité passe avant tout par une défense des modes conflictuels de la culture. Il se peut que l'aliénation économique soit irréversible et qu'en ce sens elle ne soit à l'heure actuelle, sous le couvert de la mondialisation, qu'un prolongement du colonialisme. Mais cette aliénation doit être contournée par l'ensemble des processus culturels particuliers qui nous permettent d'interpréter et de théoriser

10. Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 45.

11. Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 329.

la diversité et les modes transitoires de la différence. C'est pourquoi, dans ce livre, la notion d'itinérance se devait d'être convoquée.

Or, l'identité des individus, comme des collectivités, résulte d'une pratique de la lucidité. Rien n'empêche la conscience ouverte, fragilisée par son geste de retour sur soi, de s'enraciner dans la mémoire. Mais cette mémoire, je tiens à le répéter, n'est pas une utopie de la présence, ni le rêve d'une unité perdue. Elle est faite de ruine et de débris. Ainsi s'érige le sens dans la précarité. Ainsi émigre le sens. L'identité est incontestablement nostalgique, parce que tout effort de représentation de soi est une piètre reconstitution d'un espace ravagé par l'incertitude.

Par la mémoire, les communautés minoritaires donnent ainsi corps à la distance et l'habitent. Elles mettent en scène la dissémination, l'hybridité, la fragilisation et éventuellement la disparition même des ensembles culturels. Elles président à la formation de collectivités distinctes, plus ou moins étanches, là où il n'y avait autrefois que déplacement et migration. Mais elles rappellent aussi la désintégration éventuelle de ces collectivités neuves dans la culture majoritaire, alors que s'engage le cycle saisissant de l'itinérance, du déracinement et de l'assimilation qui caractérise la vie et la mort des minorités. Voici que doivent coexister des « mythes fondateurs » et des « mythes d'élucidation », l'admirable programme que nous suggère Glissant dans son *Introduction à une poétique du divers*¹². Ces deux termes permettent de sortir le rapport avec les autres et avec soi-même de toute fatalité aliénante. En eux peut se fonder cette sorte de *résistance infidèle* propre aux cultures de l'itinérance et peuvent se justifier tous les discours identitaires.

Dans les chapitres de cet ouvrage, l'étude de ces cultures du décentrement me permettra de poser différemment, je l'espère, le fonctionnement de la minorisation, tant dans ce qu'il est convenu d'appeler le Canada français que dans d'autres parties du monde, pour ensuite interroger l'émergence et surtout la survie problématique des communautés identitaires, issues des migrations et des colonisations du passé. Afin de cerner ces cultures du contact, dont l'avenir reste incertain aujourd'hui, il me semble particulièrement vital de faire appel à des concepts plus ouverts, plus variables qui, comme ceux d'itinérance et

12. *Id.*, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1997, p. 61.

bientôt de diaspora, rendront compte de l'extraordinaire résistance des cultures marginalisées en même temps que de l'érosion spectaculaire de leur cohésion et de leurs imaginaires collectifs propres.

La littérature rend particulièrement compte du concept d'itinérance, car celui-ci appartient autant à la mythologie des grands espaces nord-américains qu'à celle des quartiers urbains marquée par la transitivité. Toute la conscience juive, jusque dans les formes hétérogènes du yiddish, affirme la douleur du déracinement. Les récits de Gabrielle Roy, de Jacques Poulin, de Lola Lemire Tostevin et de Maurice Henrie, pour ce qui est du Canada français et du Québec, les nouvelles de l'écrivaine chicana Sandra Cisneros (*The House on Mango Street*) et les romans de Jack Kerouac, parmi bien d'autres, constitueront des mises en lumière tout à fait éloquents de ce concept fondamental.

Les fils cassés de Nemrod : les cultures de l'itinérance

Où en sommes-nous après tout cela et à l'aube de ce livre qui commence déjà à s'échafauder ? Si toute culture a accès à un discours de l'origine, cette mémoire de la genèse collective, dont la littérature est à coup sûr une fenêtre privilégiée, reste pourtant interdite aux plus grand nombre d'entre elles. Le passage initiatique est largement fermé. Et pourtant c'est en lui que se produisent l'appropriation et le dévoilement de la rencontre fondatrice avec l'Autre, dans sa familiarité fascinante. Cette rencontre ne nous aura pas délivrés du doute ; au contraire, la fracture de la vérité et la critique des hégémonies habitent au plus profond de nous-mêmes :

ainsi la rupture des villes visibles et des chemins inédits
ainsi l'éveil de la voix qui me guide
l'obsession du pays que je cherche¹³.

Comme en réponse à cet « éveil de la voix », dans ce texte de Serge Patrice Thibodeau, la représentation de l'itinérance au sein de la conscience ne cesse d'affleurer, comme un refus obscur de la présence :

13. Serge Patrice Thibodeau, *Nous, l'étranger*, Trois-Rivières/Echternach, Écrits des Forges/Éditions PHI, 1995, p. 36.

je ne possède pour ambition que l'errance ponctuelle
de la périphérie m'en aller vers le centre et de là revenir au contour¹⁴

Je voudrais ouvrir l'imaginaire de la distance identitaire, habitée par le multiple, par l'évocation d'un autre poème, bien différent celui-là, écrit en ourdou par l'un des plus importants poètes indiens du xx^e siècle, N.M. Ráshed. Le texte s'intitule en français «La divinité de Nemrod» et fait référence, de façon assez tragique, au désespoir du poète de communiquer enfin le sens, à jamais dissocié de la beauté, de la langue première :

Ô philosophe des apparences
Où sont passées les visions célestes ?
Où est passée la divinité de Nemrod ?
Avec quels fils cassés as-tu tissé
L'obscur filet de ta métaphysique ?
Aujourd'hui nous désespérons
D'atteindre la certitude, l'action
et l'amour¹⁵.

Dans toute la question des rapports d'ouverture à l'Autre, il faut garder à l'esprit la résistance, parfois tragique, parfois lumineuse, des figures de l'harmonie, de ce que j'appellerais encore la communalité dans le sens. Ainsi, le dialogue avec l'Autre est une lutte pour un espace disjonctif, à la fois une itinérance et un refuge :

Où ce qui sépare
n'est plus qu'un tremblement
qu'il suffit d'apaiser¹⁶.

C'est pourquoi il faudrait revenir une dernière fois à Platon, qui n'a pas toujours été tendre envers l'étrangeté de l'Autre. Et pourtant ! Il n'y a dans le discours que de la différence, que de l'éloignement. Et c'est toute la culture qui «tremble». S'il faut aujourd'hui chercher la mort de l'harmonie, c'est parce que cette mort emblématique ouvre

14. *Ibid.*, p. 56.

15. N.M. Ráshed, *The Dissident Voice*, traduction de l'ourdou de M.A.R. Habib, Madras, Oxford University Press, 1991.

16. Werner Lambersy, *Le déplacement du fou*, Bruxelles, Le Cormier, 1982.

la voie à de nouvelles formes de dignité et de partage dans la parole. Ce n'est pas annoncer la fin de l'identitaire et son renversement définitif dans la fragmentation illimitée. Au contraire, la leçon du sophiste tient toujours. En nous parle la différence première. Et de ce geste usurpé, de cette désunion emblématique et tremblante, nous ne sommes depuis toujours que le devenir et l'accomplissement¹⁷.

17. Certains éléments de ce chapitre et du précédent sont tirés de l'article « Le passage interdit de la genèse », paru dans *Littérature et dialogue interculturel*, sous la direction de Françoise Tétu de Labsade, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 33-48.

L'INVENTION DE LA COMMUNAUTÉ

ON S'EN remet sans cesse à elle : elle est notre cadre de vie et la structure même de notre participation quotidienne aux diverses communautés qui fondent nos identités. La culture est, selon Fernand Dumont, « un univers second où nous poursuivons la recherche du sens de notre vie et du sens des choses¹ ». Elle a tout l'air en réalité d'une *nature*, ou plutôt d'une *seconde* nature, comme un vêtement qui aurait pris avec le temps la forme de notre corps et qui révélerait pourtant les ondulations et les ruptures de ses mouvements. Ancienne et nouvelle à la fois, elle nous précède et nous suit absolument. Chambre principale, où dorment les « maîtres » de la maison, elle peut être aussi chambre des « invités » et lieu de passage pour ceux qui cherchent un asile fugitif dans le sens. De vieux souliers qui « ont beaucoup voyagé », chantait Félix Leclerc, il y a maintenant longtemps. Voilà donc qu'il s'agit d'un entremêlement de traces et de chemins, d'une multitude d'accoutrements et de visages.

Le plus vaste des langages

La culture est donc multilatérale, « de lopins et de contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque momant, faict son jeu », disait déjà Montaigne dans ses *Essais*, anticipant l'interrogation sur la pluralité et le métissage qui motive aujourd'hui les sociétés occidentales². Mais Montaigne ne décrit que l'élément de dissemblance porté par la

1. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 17.

2. Michel de Montaigne, « Essais », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 321.

culture. D'autres après lui verront en elle une force de rassemblement et d'homogénéité. Ainsi, dans tous ses écrits, Fernand Dumont penche pour une culture singulière qui ligamenterait la communauté — comment la culture commune pourrait-elle autrement mener à une société de partage? Peut-être s'agit-il en réalité d'une tension dialectique entre ces deux pôles, la culture se façonnant par intermittence et dans la discontinuité. L'unanimité apparente de la culture première, telle que formulée par Dumont, résulte d'accommodements incessants, de gau-chissements, d'appropriation et de renoncement. Cette unanimité n'est jamais claire : tous les gestes disjonctifs de l'identité s'y inscrivent.

La culture n'occupe pas souvent, par conséquent, un territoire clair et bien défini. À qui m'interroge sur le travail que j'ai entrepris, je ne sais trop que répondre. Qu'entendez-vous par «cultures» franco-phones, «cultures» minoritaires? Déjà que les mots «francophones» et «minoritaires» comportent leur part d'incertitude, comme on le sait, que dire alors de la culture elle-même? La culture, c'est *tout*, suis-je tenté de répondre. Un milieu de vie, des structures sociales, un langage symbolique, tout ce qui soutient en fin de compte une écologie des sujets et des collectivités. Est-ce vraiment cela pour les Franco-Ontariens, les Acadiens? Comment cette structuration globale se manifeste-t-elle au sein des cultures minoritaires? Certaines collectivités sont-elles privées de la *culture*, de certains des paradigmes fondamentaux de l'identité? Elles seraient peut-être, de ce fait, incapables d'une véritable logique de l'identité et de la mémoire. Comment accéder à une interprétation ontologique de l'histoire, au «surplomb du devenir», selon la belle expression de Dumont, sans cette *culture* à part entière, lumineuse et indiscutable³?

En fait, il faudrait opposer à la clarté bienveillante de la culture univoque une résistance stratégique. Car des forces antagonistes, comme nous le rappelle James Clifford, des structures d'inégalité et de divergence régissent souvent les sociétés minorisées et les cultures de la dispersion⁴. La culture minoritaire est donc nourrie par toute l'ambiguïté, toute la méfiance qui marquent le rapport aux structures, aux

3. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 18.

4. James Clifford, *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1997, p. 258.

hiérarchies, aux représentations, à l'imaginaire du pouvoir. Et, au-delà des systèmes producteurs et reproducteurs du discours symbolique, le tissu commun de la culture ne cesse vraiment de mettre en scène, en la rendant intelligible, la présence insistante et ritualisée de la différence. Les crises fréquentes des cultures nous affectent jusque dans l'être. À l'heure actuelle, leurs diverses facettes se chevauchent à l'infini, dans une ouverture vertigineuse. Et, chose plus importante encore, le territoire de ces cultures, jusque-là fragmenté, entrecoupé de frontières de toutes sortes, est soumis à une dérive qui ébranle les fondements et l'avenir même des communautés.

C'est donc dans ce sens plus général, plus multiple, plus inquiétant aussi, que la notion de culture est ici comprise, comme l'ensemble des institutions et des discours sur lesquels se tiennent en équilibre les communautés. Il nous semble souvent que, pour chaque communauté, il devrait exister une culture qui en serait l'émanation. Mais c'est une illusion. Chaque communauté culturelle naît ainsi au cœur du code hétéroclite qui détient les clés de sa naissance, de son déplacement et de son intelligibilité. La culture ne suffit pas à formuler l'identité, mais il n'y a pas d'identité singulière et collective sans elle. Ni d'identité sans une conscience aiguë de l'hétérogénéité du monde.

La culture émigrante

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, les cultures minoritaires sont d'une très grande complexité. Les minoritaires ne s'en étonnent pas, puisqu'ils vivent cette complexité au jour le jour. Démunies et fermées sur elles-mêmes au premier regard, les minorités révèlent peu à peu les réseaux fortement excentriques qui les traversent de part en part. C'est qu'elles dégagent leurs changeantes identités d'une multitude de discours concurrents, se chevauchant à tout moment, choisis au gré des désirs et des besoins. Elles forment donc ce que Ric Knowles appelle des « communautés relationnelles », basées sur une participation plus ou moins volontaire de leurs membres et sur des conceptions variables de l'identité collective⁵. Être Franco-Ontarien, par exemple,

5. Ric Knowles, *The Theatre of Form and the Production of Meaning: Contemporary Canadian Dramaturgies*, Toronto, ECW Press, 1999, p. 109.

c'est faire face à des choix nombreux, contradictoires, qui, d'heure en heure, se succèdent et se posent à la conscience. Bien plus que la dualité, c'est une pluralité d'allégeances, souvent conflictuelles, qui inspire la vie des minorités culturelles, imposant à la conscience d'impossibles et de troublants scénarios. Situation que Simon Laflamme explique par l'exposition quotidienne à la communication de masse dans la société nord-américaine :

Dans le peuple majoritaire, la lutte pour le contrôle, pour la survie, voire pour la création de ces médias est constante et elle s'avère d'autant plus pénible que ce monde est morcelé et que les ressources de l'ensemble majoritaire sont importantes. C'est là précisément la situation des francophones hors Québec. Cette situation, en effet, correspond à un éparpillement de groupements d'importance variée, séparés et envahis par la culture du plus grand producteur de messages de masse au monde : l'anglophone⁶.

Cependant, la culture populaire nord-américaine n'est pas la seule responsable des phénomènes d'itinérance et de dislocation. La difficulté des choix quotidiens ne cesse de se refléter dans les comportements diglossiques, les glissements d'une langue à l'autre, les accommodements avec le discours dominant, qui sont les caractéristiques du comportement culturel minoritaire.

Mais ce n'est pas tout. Les cultures minoritaires cachent aussi leurs zones de fidélité et leurs constructions de l'origine dans la langue et dans l'espace de la mémoire. Elles ne sont pas que dérives. Pour combien de Franco-Ontariens, par exemple, le désir de parler le français (de « retrouver *son* français ») n'est-il pas lié à une profonde rêverie de la naissance de l'identité dans la langue première ? Identité perdue, puis retrouvée, dans l'incessant va-et-vient des gestes transfuges. Ces constantes négociations finissent-elles par faire éclater la communauté minoritaire, la soumettant à des forces assimilatrices incontrôlables et la fragmentant au-delà de toutes ses capacités de cohésion et de survie ?

6. Simon Laflamme, « Les médias en milieu minoritaire : les rapports entre l'économie et la culture », *Médias francophones hors Québec et identité. Analyses, essais, témoignages*, sous la direction de Fernand Harvey, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1992, p. 25-26.

Peut-être. Mais ce n'est pas sûr. La culture est un lieu où s'engagent les actes de résistance, les refus, les manœuvres d'affirmation. Dans ces circonstances, quel serait le statut de l'altérité, pénétrant le discours culturel comme un cheval de Troie ?

J'ai déjà traité ces questions difficiles, en les inscrivant dans le pourtour des différentes constructions de l'altérité⁷. Le sujet minoritaire, soumis alors au regard intériorisé de la culture dominante, me paraissait chercher dans cette pénétration toute sa singularité identitaire. Il me semblait alors que les cultures minoritaires, *minorisées*, étaient fermées sur elles-mêmes, motivées et renforcées par leurs évidentes limites, par le désir souvent scandaleux qui les poussait à s'affirmer coûte que coûte. Aujourd'hui, je ne suis pas sûr que l'expérience de la minorisation, vécue en chacun de nous, puisse se réduire à de telles oppositions, sans doute trop simples, trop nettes. Les processus de rejet et d'identification et la création de l'identité singulière et collective sont soumis à des forces plus diffuses et certainement plus complexes qui appartiennent aux discours culturels dans leur ensemble. Ainsi, les individus opprimés tiennent à échapper à une binarité réductrice elle-même oppressive. C'est pourquoi je préfère aujourd'hui me tourner vers la culture en tant que lieu d'émigration, mieux comprendre les projections et les déplacements qu'elle rend possibles singulièrement et collectivement.

Mais redécouvrons d'abord, en les détournant quelque peu, les premières définitions de la culture offertes par Fernand Dumont dans *Le lieu de l'homme*. C'est en tant que conscience et rapport à l'être que le sujet culturel se projette chez Dumont. Cette projection s'inscrit dans son langage :

La crise du langage nous a renvoyé à un dédoublement du monde et à un dédoublement de la conscience qui sont constitutifs de la culture. [...] La dualité de la culture représente l'échappée et le lieu propre de la conscience par rapport au langage et au monde. Elle ouvre ainsi toute une phénoménologie de l'Être [...] ⁸.

7. François Paré, *Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir, p. 41-53.

8. Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 1968, p. 44.

Cette « crise du langage », dont Dumont fait état et qui motive son travail, désigne proprement une certaine « émigration » de la conscience subjective, mot que Dumont reprendra beaucoup plus tard dans un récit autobiographique bien connu. Certes, c'est d'un « nous » qu'il s'agit en premier lieu, mais le participe passé (« nous a renvoyé ») évoque plutôt un état de rupture qui façonne la solitude profonde du sujet devant sa culture, devant le monde. Solitude, non pas détachement, puisqu'elle est habitée par la même richesse conceptuelle, la même ouverture rassurante qui est celle de la culture tout entière, et puisque le sujet n'arrive pas à se détacher de ce qui le distancie de son origine.

Dans *Le lieu de l'homme*, l'individu se tient « devant » son monde, fier de la connaissance dont il est soudainement investi ; on le voit avancer vers les siens, comme le poète imaginé au même moment (en cette fin des années 60) par Gaston Miron dans « La marche à l'amour ». Ce sujet est un « être devant » : c'est son essence et sa responsabilité. Il est le lieu d'un éblouissement, le souffle coupé par le monde qui se partage devant lui, qui ne se réconcilie que dans l'antériorité de sa position. Lui, il est préséance. C'est son lieu, sa procession. Ces conditions lui sont essentielles, car, privé de cette doublure, il ne peut être que condamné au rejet, à l'étrangeté, à l'épuisement.

Cependant, il n'y a aucun effritement, aucune dérive de ce sujet, bien planté dans l'espace de son antécédence. Il ne comprend pas tout et souffre des limites de son savoir, mais chez Dumont, le sujet est conscience enracinée-déracinée, à la fois intelligibilité absolue et fracture du tissu commun de la culture. Comme on le voit, la culture est rassurante, englobante. Mais déjà la notion même d'itinérance semble se faire jour dans ces premiers textes du *Lieu de l'homme*. Cette itinérance n'est pas dénoncée et reste largement implicite, car elle est associée aux modes contingents de la subjectivité et reste structurée par une certaine présence intelligible du sens.

L'usurpation de la différence

La pensée de Fernand Dumont ne peut donc rendre compte adéquatement de la complexité des cultures minoritaires. Ici, les notions de culture première et de culture seconde sont brouillées. Au sein de ces cultures en marge des ensembles dominants, la mixité (la conta-

mination, pourrait-on même dire) apparaît à la fois comme la plus simple nécessité et la plus grande source d'angoisse. Peut-être est-ce vrai pour l'ensemble des cultures, du reste. C'est pourquoi s'imposent les distinctions proposées par Michel Miranda dans sa réflexion sur l'ordre social : « L'homogénéité de la société moderne doit être comprise comme un équilibre instable de forces hétérogènes potentiellement désorganisatrices. L'ordre qu'elle constitue n'est point statique : il est habité par une dynamique du désordre qu'il ne parvient pas totalement à maîtriser⁹. » Pour Miranda, cependant, la présence sous-jacente des forces du désordre ne disqualifie jamais la quête de l'ordre, surtout l'imaginaire de l'unité, qui reste le projet implicite de la culture, même en situation de minorisation. Car toute communauté politique, dit-il en substance, ne cesse jamais de refouler l'altérité, de la construire dans le théâtre de sa dissolution définitive dans l'unité¹⁰.

On doit se rendre à l'évidence, pourtant, que l'affirmation de la différence identitaire est à son tour, bien souvent, une sorte d'imposture. Les sociétés occidentales sont maîtresses de l'illusion de la différence, en ce qu'elles se plaisent à projeter le spectacle de la marginalité. Dans la culture nord-américaine (et ses multiples variations partout dans le monde!), la reconnaissance des minorités, quelles qu'elles soient, permet de préserver les vertus de transparence et de tolérance qu'aime s'attribuer la culture majoritaire. La culture dominante est toujours profondément jalouse du dynamisme de ses marges. Trop souvent dans les sociétés occidentales, au Canada notamment, les communautés minoritaires sont l'objet de subtils projets d'appropriation, destinés à en réduire l'effet réel de différenciation. Ces sociétés ne refusent-elles pas toujours de faire corps, de s'intégrer, désignant, du même coup, non pas leur position de marginalité et de distance par rapport à la culture dominante, mais plutôt l'horizon de bienveillance que la société majoritaire souhaite projeter sur elle-même¹¹? Certes, la minorité porte l'odieux des forces anciennes de la discorde et de l'intolérance que la

9. Michel Miranda, *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Librairie des Méridiens, 1986, p. 126.

10. *Ibid.*, p. 127.

11. Voir la critique de Normand Lester dans *Le livre noir du Canada anglais*, Montréal, Les Intouchables, 2001, p. 9-27.

culture dominante croyait avoir depuis longtemps abolies. Mais, chose curieuse, il n'y a pas de visions de l'homogénéité sans ce fantasme toujours répété de la rupture et de la minorisation. Alors, artifice et « nature », la culture majoritaire, dédoublée par son appropriation de la différence, engendre ses discours d'unité, sa propre rêverie sur l'être dont elle est l'étant. Par cela, la société dominante finit parfois par engendrer ses propres discours de la minorisation.

Jamais les États-nations et les cultures dominantes d'Europe et d'Amérique n'ont si bien contrôlé les représentations symboliques, revendiquées par les cultures minoritaires sur leurs territoires. Dans l'univers culturel du Canada anglophone, par exemple, la langue française sert avant tout de *logo*, dans un bilinguisme passif et peu coûteux qui renvoie à un idéal de tolérance, souhaité par une certaine élite, aimant *se voir* parler cette langue, emblématique de ses fantasmes d'acceptation de la différence. En Amérique du Nord, la culture anglo-dominante est particulièrement allergique aux aspérités et aux gestes de résistance. À l'exemple des mécanismes de déréalisation et d'abstraction, dénoncés par Naomi Klein dans son ouvrage bien connu sur la mondialisation de la production manufacturière, la construction de l'identité nationale passe par le déni des inégalités, des phénomènes de résistance et de divergence, et des particularités locales¹².

L'être-parmi

Devant cette visée déréalisante, la culture minorisée s'entête à construire des lieux de projection du désir, des distances habitées. Il importe de voir que le désir, surtout dans ses pulsions constitutives de la communauté, est l'une des caractéristiques profondes des cultures minoritaires. Quel est ce besoin de la culture de se reporter dans l'amour? C'est, écrit Michel Maffesoli, « celui de l'empathie, du désir *communautaire*, de l'émotion et de la vibration commune¹³ ». Dans ces

12. Naomi Klein, *No Logo : Taking Aim at the Brand Bullies*, Toronto, Vintage Canada, 2000. Voir le chapitre « New Branded World ».

13. Michel Maffesoli, *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Paris, Grasset, 1993, p. 9. Maffesoli reprend l'idée du déclin de l'individualisme en Occident dans de nombreux ouvrages, dont *Le temps des tribus*, Paris, La Table ronde, 2000, de même que dans *Être postmoderne*, Paris, CERF,

pages où Maffesoli se laisse guider par une vision plus anthropologique des rapports de pouvoir, se révèlent les liens centraux avec le sacré et le rituel et se pose la nécessité de comprendre le mystère de la vie en commun : « Peut-être en est-il de même pour ce qui concerne le texte du social. En l'abordant de divers côtés, en en ruminant tout à la fois les impasses et les fulgurantes explosions, on peut participer à l'expérience collective et au mystère dont il est l'expression¹⁴. » Comment en effet la distance peut-elle être investie de la présence ? Comment l'itinérance des cultures aujourd'hui disloquées peut-elle s'accommoder du « mystère » de l'être-parmi ? Le discours critique manifeste chez Maffesoli un engagement profond envers la culture commune. Le sociologue est animé par le même désir, la même « empathie » que la communauté elle-même. Il n'est pas qu'un « être devant », comme nous l'avons vu plus tôt. Sa participation au réseau des signes convergents de la culture le reconforte. À son tour, il est « rapaillé », pour reprendre le titre du recueil de Gaston Miron. Il est désormais un « être parmi », « un vecteur... de contemplation, de communion avec les autres¹⁵ ».

S'il ne fait aucun doute que les sociétés actuelles sont habitées par les dérives de l'identité, qui menacent l'existence même des groupes et des communautés, il n'en reste pas moins que le désir de vivre ensemble et de reconnaître, chez ceux qui nous entourent, le même besoin de communalité continue de faire partie de notre imaginaire culturel. Je ne crois donc pas, comme d'autres, que les cultures contemporaines se soient entièrement détachées du rêve d'une culture habitée par la voix de la présence, car le « besoin de reliance » persiste inévitablement, autant dans les sociétés plus traditionnelles que dans les ensembles disparates recensés par la pensée théorique actuelle. Dans les sociétés minorisées et opprimées, cet imaginaire de la communalité est essentiel. C'est sans aucun doute, comme le dit Lee Maracle en parlant des peuples autochtones au Canada, un pur rêve de justice et une question

2018, livre dans lequel il démontre les rapports entre construction de l'identité collective et organicité des écosystèmes.

14. *Ibid.*, p. 10.

15. *Ibid.*, p. 81.

de principe¹⁶. Par ce besoin de faire bande à part, le sujet minoritaire est toujours, jusqu'à nouvel ordre, autant une conscience aiguë de la différence qu'une quête paradoxale du lieu commun. Ces termes sont indissociables et modèlent l'ensemble de sa participation quotidienne à la culture.

L'institution de l'artifice

Mais qu'en est-il de cette *nature* de la culture, de la culture qui *fait corps* avec la communauté? Partout, faut-il le supposer, la culture est double, c'est-à-dire qu'elle apparaît à la fois comme une « nature » rassurante et comme un inquiétant artifice. Ces tensions sont particulièrement visibles dans les sociétés minoritaires, où les institutions culturelles sont souvent réduites à leur plus simple expression. La duplicité du discours culturel est alors criante : elle confirme en chacun des individus l'existence d'une sorte de mimétisme de l'exil, une dissociation fantasmée du sujet par rapport à lui-même. Si, comme l'indique encore Dumont, la culture dans la société à part entière est *en premier lieu* un ensemble de significations artificielles — ce n'est que plus tard qu'elle deviendra pour les membres de la communauté une *nature* —, ce langage révèle au sujet minoritaire l'état présent de sa fragmentation, toute la détresse de sa dépossession, toute la mécanique de sa participation *abstraite* au grand jeu des forces politiques et sociales¹⁷. Son rêve de dépasser le niveau premier des significations que lui offre à outrance la culture ambiante n'est jamais réalisé. Et il ne s'inscrit jamais totalement, nous le verrons, dans une culture naturalisée et homogène.

Dans un article intitulé « Aux origines de l'identité franco-ontarienne », Gaétan Gervais retrace l'histoire de l'autonomisation difficile de la communauté minoritaire francophone en Ontario. En rupture avec le nationalisme québécois à la fin des années 60, le discours culturel franco-ontarien s'est articulé graduellement sur la recherche plus ou moins explicite de constants accommodements afin de satisfaire aux exigences du contexte nord-américain dans son ensemble.

16. Lee Maracle, *I am Woman : A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Vancouver, Press Gang Publishers, 1996, p. 13.

17. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 44-47.

Frontière, certes, l'Ontario français l'a toujours été, mais frontière poreuse et difficile à saisir. Frontière d'une insidieuse promesse. « En effet, tout dans l'histoire de la communauté franco-ontarienne semble s'expliquer soit par le cadre culturel que constitue l'Amérique française, notamment ses rapports avec les majorités anglaises du continent, soit par l'encadrement économique nord-américain qui a toujours déterminé les conditions du développement matériel de la communauté¹⁸. » En fait, Gervais ne se contente pas de situer l'émergence de l'identité franco-ontarienne au point de rencontre de l'Amérique française et du continent anglophone — ce que fait d'ailleurs le discours culturel québécois actuel¹⁹ — ; il constate que la quête de l'identité collective dans la société franco-ontarienne est venue de l'extérieur et que le questionnement identitaire s'est « conçu dans la mouvance idéologique du néo-nationalisme québécois²⁰ ». La culture franco-ontarienne n'est donc pas tant le produit d'un repli, d'un refus de l'Autre ; elle révèle plutôt la force du désir d'accommodement à la différence qui traverse tous ses modes d'expression et d'institutionnalisation.

Un tel rapport à l'Autre exige du sujet minoritaire une attention soutenue, une conscience au sens fort. Cette position *critique* n'est pas facile à maintenir. En fait, la culture ambiante apparaît à chacun

18. Gaétan Gervais, « Aux origines de l'identité franco-ontarienne », *Cahiers Charlevoix*, vol. 1, 1995, p. 127-168. François-Olivier Dorais a consacré un ouvrage important à cet historien dont les travaux ont permis de poser l'autonomie implicite du champ des études franco-ontariennes, tout en faisant valoir son émergence à même le contexte plus vaste du Canada français. Voir François-Olivier Dorais, *Un historien dans la cité. Gaétan Gervais et l'Ontario français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2017.

19. Voir René Lapierre, *Écrire l'Amérique*, Montréal, L'Hexagone, 1995, p. 23-30 ; Pierre Nepveu, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 1998, p. 15-30 ; Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2000, p. 175-176.

20. Gaétan Gervais, *op. cit.*, p. 147. De la même manière, dans son étude très détaillée de l'effervescence acadienne à Moncton à la fin des années 1960, Joel Belliveau remarque l'émergence d'un nouveau communautarisme inspiré en grande partie par la contre-culture américaine et le contexte mondial des mouvements de contestation étudiante. « L'Acadie d'alors », écrit-il, « ne vit pas hors du monde ; elle en fait partie et agit en synchronie avec les tendances sociales et culturelles qui balaient tous les continents », *Le « moment 68 » et la réinvention de l'Acadie*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2014, p. 188.

d'entre nous comme un phénomène occulte, dont nous ne pouvons pas vraiment déchiffrer les modes de fonctionnement. C'est pourquoi une conscience exacerbée des mécanismes agissant dans la culture serait purement insupportable. Dans son ouvrage sur l'identité, Joël Candau insiste sur la nécessité de l'*oubli* dans toute société ouverte sur l'avenir²¹.

Or il y a là un aspect essentiel. Dans le contexte des collectivités minorisées ou issues des colonialismes, la question de l'*oubli* reste éminemment problématique. Il est clair que, dans le cas des communautés minoritaires, cette conscience est justement poussée à l'extrême. Car il semble encore impossible de tourner la page sur un passé absolument déterminant. Dans l'espace public, monopolisé par la culture majoritaire, chaque geste, chaque prise de parole, si modestes soient-ils, prennent une dimension amplifiée, et semblent appartenir, aux yeux du sujet minoritaire, au domaine de l'artificiel, du construit, de l'excédentaire. Bien plus, dans l'ensemble des États occidentaux, les minorités culturelles sont fortement encadrées et structurées, comme si chacune des facettes de leur existence devait être inventoriée et consignée. Cette prise en charge, autant par l'institution minoritaire que par les structures exogènes, ne fait qu'accroître chez le sujet minoritaire le sentiment d'afficher une théâtralité, de souscrire à une cajoleuse « abstraction », dont les effets de disjonction sont catastrophiques.

Ce renversement de la culture minoritaire dans une profonde expérience de l'artifice est à la racine de l'arbitraire et éventuellement de l'intolérance. En fait, la naturalisation du discours culturel majoritaire lui assure une certaine permanence, ce qui est rarement le cas des cultures minoritaires, reportées, elles, dans la mise en scène constante de leur émergence et l'analyse toujours épuisante de leur avenir incertain. Dans son étude sur l'oppression, Lise Noël explique bien ce phénomène d'inversion. On se rend compte alors du haut degré de soumission du sujet minoritaire, et surtout minorisé, à l'arbitraire et au circonstanciel²². Cependant, Lise Noël n'a pas entièrement raison, me

21. Joël Candau, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 126-127.

22. Voir Lise Noël, *L'intolérance, Une problématique générale*, Montréal, Boréal, 1989, p. 22-26.

semble-t-il, de voir dans les rapports dominant-dominé une répartition rigide des rôles et des discours qui leur sont attachés. La culture dominante n'est pas nécessairement pour la culture dominée une condition d'inévitabilité. C'est bien le contraire qu'on peut observer. Elle se contente, pour la politique actuelle sur les minorités linguistiques dans la plupart des pays du monde, de maintenir la culture minoritaire dans l'indétermination et dans l'instantanéité. De nos jours, dans les sociétés occidentales, les minorités ne sont plus guère *condamnées* à la disparition; ce qui menace leur survie, c'est justement l'affabilité mielleuse et calculée dont elles font l'objet dans le discours dominant.

Ainsi le refus du Canada anglais, en Ontario notamment, d'inclure les droits linguistiques minoritaires dans la Constitution relève de ce phénomène d'indétermination bienveillante. Bénéficiant depuis 1986 de certains services gouvernementaux dans leur langue, les Franco-Ontariens n'ont néanmoins aucune assurance que cette reconnaissance institutionnelle sera maintenue, indépendamment des gouvernements successifs. La présence des Franco-Ontariens dans l'espace public et dans l'institution appartient donc toujours au domaine du transitoire. Chaque geste posé exige un effort de lucidité, une compréhension des institutions, qui ne sont jamais requis des membres de la majorité anglophone. Il n'est pas surprenant qu'un tel effort ne soit pas consenti par tous au sein de la minorité, et que nombreux soient ceux qui éventuellement se résorbent dans l'évidence de la culture dominante, épuisés par l'effort toujours à recommencer.

En revanche, c'est l'artifice même qui contient peut-être paradoxalement les conditions d'émancipation du sujet minoritaire. En effet, cet artifice, fondé sur l'arbitraire des signes et des structures anthropologiques, devrait normalement permettre à la communauté dominée — consciemment défendue — d'accueillir plus facilement la diversité et de s'adapter à la variance de l'histoire. L'artifice est distance. La survie des francophones en Amérique du Nord en témoigne, même durant les longues périodes de repli. La définition que proposait, il y a une quinzaine d'années, Léon Thériault pour l'Acadie s'applique sans doute encore aujourd'hui à l'ensemble des communautés minoritaires du Canada :

L'Acadie, c'est au fond une diversité, plus que jamais auparavant. L'Acadie éternelle, extra-temporelle, ça n'existe pas. Des modes de vie différents, des façons de penser différentes, voilà l'Acadie d'aujourd'hui. Pourtant, cela ne saurait nous empêcher de partager les mêmes préoccupations quant à notre avenir collectif, un projet politique valable devant justement, non pas chercher à étouffer les différences, mais à les utiliser comme autant de forces dynamiques [...] ²³.

Il ne fait pas de doute que l'avenir des cultures minoritaires repose sur un équilibre difficile, mais somme toute passionnant, entre les facteurs d'homogénéité dont la mémoire est empreinte et la reconnaissance des différences issue du désir de vivre en harmonie avec les autres. Dans les cultures de l'itinérance, l'artifice est à la fois une condition d'oppression et une porte ouverte sur la différenciation et l'émancipation.

On ne peut donc pas adopter une définition figée de la culture minoritaire. Cherchant à opérer sur tous les tableaux, celle-ci est à la fois consensuelle et disjonctive. Elle est profondément évasive. C'est une culture « dialogique », au sens où l'entendent Stéphan Larose et Greg M. Nielsen : « Cette culture est ouverte et vivante, en transformation constante. La culture au sens dialogique comprend un nombre infini de niveaux où il est possible d'anticiper une réponse de l'autre ²⁴. » L'élaboration assez spectaculaire des réseaux culturels autonomes en Ontario français répond à de telles exigences de fragmentation et d'ouverture. La culture franco-ontarienne actuelle brille par la multiplicité de ses alliances, avec le Québec comme avec l'Amérique anglophone et la francophonie en général. Mais cette structure faite de chevauchements très complexes tend à se construire à même l'artifice de la communauté, à même ses possibilités de dislocation et de disparition.

C'est pourquoi il semble trop souvent que la culture minoritaire n'arrive guère à s'instituer comme *nature*, à faire corps avec les individus et la communauté. Elle reste toujours décentrée, comme si ses modèles ne convenaient pas tout à fait. Ses traces ne sont pas que

23. Léon Thériault, *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1982, p. 87.

24. Stéphan Larose et Greg M. Nielsen, « Médias et altérité : l'espace public et l'Ontario français virtuel », *La francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, sous la direction de Jacques Cotnam, Yves Frenette et Agnès Whitfield, Ottawa, Le Nordir, 1995, p. 292.

brouillées : elles paraissent fausses, apocryphes en quelque sorte. Les conséquences de ce malaise sont déterminantes. Elles aboutissent chez le sujet minoritaire à un sentiment de dénaturation et de théâtralité constantes. Ainsi, en Ontario français, toutes les études récentes sur le bilinguisme et la diglossie montrent bien que, pour beaucoup de Franco-Ontariens, l'identité francophone est un lieu excentrique qui n'apparaît pas vraiment *naturel*. Au contraire, la fusion avec le groupe majoritaire anglophone est dotée des vertus naturalisantes de la culture.

On peut donc aller plus loin. Officiellement, la culture commune est reconnue et acceptée par le minoritaire ; mais devant les exigences complexes de l'espace public, les choses se renversent totalement. Et le même sujet minoritaire, il n'y a pas si longtemps occupé à défendre la spécificité de son appartenance communautaire, s'empresse de renier de tels liens qui lui paraissent tout à coup relever de l'artifice et de l'invention. C'est que, complémentaires, les espaces sont aussi anti-nomiques. L'itinérance dont la culture est la marque se caractérise au jour le jour par une série de va-et-vient par laquelle l'individu est alternativement convoqué à l'affirmation et au reniement, où se succèdent d'intenses conjonctures d'appartenance collective et des moments disjonctifs où toute attache identitaire semble soudainement impossible.

L'absence de « fidélité » à l'identité est fondamentale dans toutes les cultures déracinées, qu'elles soient frontalières, minoritaires ou diasporales. Condition d'ouverture au monde, elle est aussi, je l'ai dit plus tôt, une considérable force de dissolution. À elle seule, elle permet de distinguer radicalement la culture québécoise actuelle des cultures francophones minoritaires à sa périphérie.

L'éternel recommencement

Dans son analyse de l'homogénéité des sociétés contemporaines, Michel Miranda attribue la naissance des liens culturels au sein des sociétés humaines à la persistance des formes de sacralité. Toutes les « dynamiques unificatrices » mises en œuvre par la société, explique-t-il, reposent sur des « projections transcendantales » qui, bien que « théâtrales », sont conçues comme essentielles aux rapports entre les

individus²⁵. Ces « projections transcendantes » constituent une sorte de double de la culture. C'est à ce double qu'appartiennent sans aucun doute non seulement l'art, mais l'ensemble de la communication. C'est lui qui, par son caractère de projection métadiscursive, permet de résoudre quotidiennement les contradictions entre l'homogénéité et l'hétérogénéité, entre le multiple et l'unité. Double, la culture engendre alors un processus constant de différenciation où logent une voix distanciée et un discours critique.

Dans les sociétés minoritaires, ce déplacement des tensions dans la transcendance du double est un processus absolument épuisant. En fait, le double est toujours saisi des caractéristiques de l'altérité dominante. Et la transcendance ressemble étrangement à un lieu où se reproduisent indéfiniment les signes de la domination. On ne voit donc pas, si l'on suit Miranda, comment les cultures minorisées pourraient accéder à un discours culturel permettant de résoudre les tensions fondamentales liées à la minorisation. En effet, proprement dénaturalisées, ces cultures déplacées et itinérantes peuvent difficilement espérer s'organiser dans la logique de leur histoire. Elles sont vouées trop souvent à la fragmentation et à la futilité.

J'aperçois déjà, autour de moi, les hochements de tête et les signes de dissentiment. Ces lignes sont-elles trop dures à l'endroit de collectivités déjà soumises à d'énormes contraintes institutionnelles ? Peut-être. Mais plusieurs se reconnaîtront pourtant dans l'âpreté apparente de ce verdict. L'impression de futilité traverse en effet toutes les cultures dominées, même si celles-ci ne cessent de lutter jusqu'à l'épuisement contre le non-sens et la dérision. Quiconque a œuvré au sein des sociétés minoritaires connaît parfaitement cette impression désespérante de toujours recommencer à zéro, de n'avoir pour histoire qu'une succession de faux départs. Les structures ou les organismes mis en place hier sont aujourd'hui à rebâtir ; la communauté elle-même est convoquée à un rassemblement hypothétique qui ne dure que l'espace d'une cause ou d'un festival. Ce sont là bien entendu des facteurs de notre modernité. Les formes mêmes de la permanence ne tendent-elles pas à s'effriter ? Les sociétés minoritaires, soumises à des forces qui leur échappent et tenues à l'écart de tous les mouvements de naturalisation

25. Michel Miranda, *op. cit.*, p. 40.

dans la culture, ne peuvent compter sur un « monde imaginal » propre pour engendrer une quelconque solidité de l'institution²⁶. La mise en scène est toujours à recommencer. Et avec ce recommencement viennent les mêmes sentiments d'inadéquation et la même conscience insoutenable de l'artifice.

Stratégies de l'irréel

Mais en quoi les sociétés minoritaires seraient-elles différentes des autres collectivités, puisque toutes sans exception — on le répète depuis une cinquantaine d'années! — restent largement dépendantes des catégories du symbolique et de l'artificiel? Les cultures majoritaires ne sont donc pas plus « naturelles » que les autres. On y ressent aussi, bien souvent, un profond sentiment d'irréalité. Les entités culturelles sont des constructions de signes arbitraires, dans lesquels les individus apprennent très tôt à se reconnaître *naturellement*. Cela n'est pas mauvais en soi. Une société ne peut être critiquée, enrichie, mise à distance et éventuellement renversée que par l'exploitation et la dénonciation de son caractère construit et variable. N'est-ce pas, du reste, l'accès au langage qui pourra éventuellement dissiper les relations de pouvoir et les conditions d'inégalité où prend racine et se légitime la marginalisation? Jean Baudrillard faisait déjà remarquer, dans un ouvrage de 1970, que cet univers du construit, où s'articulent les cultures et les groupes, permet justement de penser la distance, le double, la mémoire, la prophétie, et d'ainsi briser les limites du réel²⁷.

Il est donc vrai que les individus aussi bien que les collectivités tirent de la fabrication des images une grande part de leur identité. Cette projection de soi et des autres dans le fantasme assure l'inscription de ces termes à la fois dans le langage et dans la circulation des valeurs. D'ailleurs, Baudrillard nous met en garde très justement contre tout jugement moral à l'endroit du faux, du construit, du dénaturé dans la culture. Le recours aux mots « artifice » ou « artificiel », comme je l'ai fait un peu plus tôt en parlant des sociétés minoritaires, saurait-il désigner vraiment une logique particulière du faux dont seules ces

26. Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 10.

27. Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.

sociétés feraient l'expérience, tandis que les sociétés majoritaires, elles, évolueraient normalement dans la prétendue vérité du réel ?

Au contraire, peu importent nos allégeances profondes, nous sommes tous appelés à vivre dans un univers de signes mémoriels ou prophétiques où nous n'existons plus quotidiennement que dans la « vérité » paradoxale de l'image. Voilà pourquoi les cultures ne sont pas des structures *essentiels* de l'identité, qui pourraient échapper à l'entreprise du langage et de la représentation ; toute culture, au fond, permet à chacun et à chacune de nous d'*habiter la distance* entre soi et les autres, dans un univers interstitiel où se confirme notre emprise sur les choses. Il n'y a donc de construction identitaire que par un certain refus stratégique du réel, par le « plaisir profond de n'y être pas », écrit Baudrillard. « Nous vivons ainsi à l'abri des signes et dans la dénégation du réel. Sécurité miraculeuse : quand nous regardons les images du monde, qui distinguera cette brève irruption de la réalité du plaisir profond de n'y être pas²⁸ ? » C'est ainsi que se façonnent, tant dans les sociétés majoritaires que minoritaires, la continuité des symboles et une véritable sémiotique de la mémoire partagée.

Cela dit, il reste à déterminer qui, dans les espaces culturels en contact, contrôle la fabrication et la diffusion des images. Il me semble évident que, dans la poursuite quotidienne du symbolique, le pouvoir revient à ceux qui en déterminent le fonctionnement et les objectifs. Ainsi, l'impression d'irréalité dans laquelle baignent souvent les sociétés minoritaires est accrue par leur incapacité à contrôler le fonctionnement même de la représentation et du symbolique. Ces sociétés sont traversées par la fragilité des structures imaginaires qui les portent. Elles se croient souvent inaptes à produire du spectaculaire et à s'inscrire dans les langages dominants de la représentation. Elles préfèrent ainsi vivre par procuration, s'accommoder d'un rôle ancillaire et puiser dans la symbolique majoritaire le paradoxe qui les empêche toujours d'accéder à la pleine maîtrise du réel. À ce titre, j'évoque souvent les mots magnifiques de Joël Des Rosiers au sujet de la construction du sujet dans les cultures de l'itinérance :

28. *Ibid.*, p. 32.

Le véritable lieu de naissance est celui où l'on a porté, pour la première fois, un regard d'étranger sur soi-même : mes premières patries ont été des terres étrangères. J'ai aimé ces rapports étrangement élusifs, étranagement intimes qui existent entre un homme et des terres chaudes dont il est dépossédé pour miser ses efforts sur des terres promises, désormais objet de son désir²⁹.

Cet appel de l'étrangeté, si proche pourtant d'une sorte d'intimité radicale avec soi-même, comporte de très grands risques pour les cultures marginalisées. Souvent coupées de l'identité première, comment ces cultures pourraient-elles envisager l'étrangeté, elles en qui justement se projette cette déréalisation ? Pourtant, seules des pratiques conscientes de l'étrangeté, de l'artifice, de la disjonction détermineront l'avenir des communautés minorisées ou marginalisées. Dans un article sur l'Acadie, Anne-Marie Robichaud souligne d'ailleurs l'importance de cette distance stratégique dans la construction identitaire :

La prise de conscience de l'identité de l'artiste, qu'il soit ou non acadien, passe nécessairement par la définition des rapports spécifiques qu'il entretient avec sa culture et son milieu sans doute, mais aussi avec l'Autre : en rendre compte, c'était du même coup rendre compte d'une étape importante de l'évolution culturelle de l'Acadie³⁰.

Les écrivains jouent toujours un rôle crucial dans une telle formulation de l'identité à partir des représentations de l'altérité. Et c'est normal, puisque l'écriture est à la fois distance et proximité.

Dans « La fatigue culturelle du Canada français », Hubert Aquin évoquait combien la réduction de la culture au seul discours artistique était un facteur d'oppression dans les cultures dominées. « Notre situation politique fédérale-provinciale nous a conduits à dépolitiser le mot culture ou, plus précisément, à lui refuser sans hésitation la signification englobante qu'on lui reconnaît dans la sémantique

29. Joël Des Rosiers, *Théories Caraïbes. Poétique du déracinement*, Montréal, Triptyque, 1996, p. 75.

30. Anne-Marie Robichaud, « Exil et exclusion : le point de vue des écrivains acadiens », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 30, n° 1, 1997, p. 59.

contemporaine³¹. » Cette analyse d'une remarquable lucidité nous rappelle que les plus simples définitions s'inscrivent dans des ensembles idéologiques eux-mêmes naturalisés dans la culture. La « fatigue » des incessants recommencements ne nous a pas quittés. Du moins pas tout à fait. Paradoxalement, la régénération de la culture minoritaire viendra d'une sollicitation renouvelée des voix les plus vulnérables dans la société dominante et des pratiques implicites et explicites de l'itinérance, celles mêmes qui assurent l'ouverture sur la différence et la transfiguration. Le recommencement stérile ne se résoudra que dans la maîtrise d'une culture entendue courageusement comme la production au jour le jour d'un fabuleux artifice.

31. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Mélanges littéraires II : Comprendre dangereusement*, édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1995 [1962], p. 86.

LA CONSCIENCE DIASPORALE

AU COURS de l'histoire, très peu de collectivités ont pu échapper à ces forces de dispersion et de réinvention, qui ont vu des milliers des leurs s'établir *ailleurs* et se reformer *autrement*, parfois dans des zones limitrophes très près des territoires d'origine, souvent même au-delà des océans sur d'autres continents. Qu'en est-il aujourd'hui du dépeuplement des îles, amorcé au XIX^e siècle? Qu'advient-il, par ailleurs, des communautés migrantes palestiniennes, chicanas, corses, canadiennes-françaises, siciliennes, tatares, tchéchènes, arméniennes, kurdes, portugaises et de tant d'autres aux quatre coins du monde? En elles, à chaque jour, quelque chose s'effriterait, parfois violemment par la répression et la guerre, parfois plus insidieusement par la domination économique et l'assimilation linguistique, et alors mourrait ainsi l'humanité dans sa diversité. Quelle est la nature de cette filiation problématique qui fait naître et puis s'éteindre dans l'étendue de l'espace planétaire les cultures et les langues? À quel système de pensée correspondent ces entités culturelles dont on ne peut pas dire, jamais, qu'elles formeront des nations et des peuples à part entière? Quelle résilience et quel accommodement sont à l'œuvre?

L'univers diasporal

La distance diasporale est donc, pour moi aujourd'hui, d'une ultime importance. Les collectivités humaines se déplacent. Elles créent ailleurs d'autres identités, d'autres langues, d'autres traditions. Elles ont en même temps l'impression d'avoir trahi quelque chose, leur naissance, leur intégrité identitaire, la logique même de leur survivance. Certaines de ces populations diasporales sont formellement identifiées en tant que telles et se reconnaissent dans cette appellation, comme

c'est le cas des Irlandais d'Amérique, des Maghrébins en Europe, des Kurdes au Moyen-Orient et des Haïtiens au Québec. On parlera ainsi de Frank McCourt, de Tahar Ben Jelloun ou de Dany Laferrière comme des écrivains de la diaspora. D'autres communautés diasporales se sont assimilées à leur collectivité d'accueil, en adoptant leur langue et leurs traditions, et sont aujourd'hui soit entièrement résorbées, soit en voie de perdre toute caractéristique distinctive. En fait, la plupart des diasporas dont l'histoire rend compte se conforment à plus ou moins long terme à cette dernière éventualité. L'univers diasporal est le lieu très souvent d'une lente érosion des identités. Il met en œuvre un imaginaire de l'absence (invisibilité, disparition, silence).

Pour mieux saisir la pertinence de ce concept, revoyons le champ théorique propre à l'univers des cultures diasporales, en puisant entre autres dans les nombreux écrits européens, africano-américains et antillais. Nous verrons que les termes d'accommodement, d'errance, de frontière, de déterritorialisation, de parabole et d'itinérance appartiennent tous à l'univers diasporal. Dans un deuxième temps, je compte revenir aux communautés minoritaires qui ont fait l'objet jusqu'ici de mon attention, dans la mesure où ces communautés affichent un grand nombre de caractéristiques propres aux populations diasporales. Patrice Desbiens, Jean Marc Dalpé ou France Daigle sont-ils des écrivains diasporaux, au même titre que l'Haïtien Dany Laferrière, la Cubaine Ana Menéndez et le Marocain Tahar Ben Jelloun ? À bien des égards, la réponse est oui. Le concept de diaspora m'amènera, je l'espère, à jeter un regard tout autre sur les communautés francophones minoritaires au Canada et sur les minorités culturelles et linguistiques dans l'ensemble de l'Amérique du Nord. Ces communautés ne partagent pas nécessairement une destinée commune, mais au moins des comportements et des imaginaires apparentés, et éventuellement une même approche des langages hégémoniques et des transformations qu'ils imposent.

Le concept de diaspora a subi plusieurs transformations au cours des trente ou quarante dernières années. Il a longtemps été réservé à des peuples en particulier, ayant subi les violences de l'histoire (les Juifs, les Noirs). Puis ce concept s'est élargi considérablement, bien au-delà des diasporas initiales, jusqu'à constituer un modèle anthropologique quasi universel, capable d'expliquer le déracinement qui

semble caractériser les sociétés postmodernes. En ce qui concerne les communautés minoritaires et les groupes marginalisés, le concept de diaspora permet de comprendre autrement la formation même de la communauté minoritaire et ses origines dans la migration et le déplacement. Car la référence diasporale nous ramène toujours à l'histoire oubliée des communautés aujourd'hui marginalisées. Elle rappelle les forces de transformation qui structurent et déstructurent les nations et leurs avatars. Contrairement à la notion de culture minoritaire, plus souvent évocatrice de stabilité et de durée, le concept de diaspora, tout comme celui d'itinérance, reflète le mouvement et la métamorphose. S'il se situe clairement dans l'espace, son intérêt réside dans la saisie qu'il permet d'une temporalité transformatrice.

Dans toutes les régions du globe, partout où on a tracé des frontières nationales, des communautés entières se sont déplacées et, famille après famille, ont fini par former des entités et des identités culturelles particulières. La plupart des communautés diasporales résultent du déplacement volontaire des populations. Ces migrations ne sont pas toujours concertées. Elles semblent d'abord spontanées et sans conséquence. Il arrive que des groupes entiers se déplacent sans qu'une volonté collective explicite de quitter le territoire d'origine ne se manifeste. Ainsi, les 900 000 immigrants portugais sur le territoire de la France ne forment pas pour l'instant une communauté de type diasporal. Pour ces populations itinérantes, le retour au pays semble toujours possible, bien que difficile. D'autres collectivités doivent leur déplacement forcé et leur existence diasporale aux violences armées et aux campagnes d'épuration ethnique qui marquent l'histoire des collectivités et des nations modernes. D'autres, enfin, comme plusieurs des peuples indigènes sur ce continent et ailleurs, comme plusieurs insulaires aussi, vivent dans le lieu même de leur histoire des conditions d'expropriation et d'ambivalence culturelle, semblables à celles des communautés déplacées, comme si la frontière avec l'extérieur, intériorisée, divisait à son tour l'espace identitaire en deux versants irréconciliables.

Chez la plupart des minoritaires (Franco-Ontariens, Franco-Maghrébins, Moluquois, Chicanos, Samoans, Cajuns, Haïtiens et tant d'autres), la conjoncture diasporale reste extrêmement difficile à saisir. Est-elle-même pertinente? Elle a certainement peu à voir avec

le modèle des diasporas archétypales que nous livre l'histoire des Juifs, des Africains, des Arméniens, des Kurdes, des Palestiniens et de quelques autres collectivités trop longtemps et trop souvent persécutées. Histoires tragiques qui ne se comparent en rien à celle de collectivités identitaires plus récentes, dont la spécificité reposerait sur des référents moins stables, moins durables, comme la langue, ou certaines facettes du patrimoine coutumier, ou l'accès à la représentation symbolique. Néanmoins, — et c'est l'un des postulats de ce livre en ce qui concerne les francophonies canadiennes, entre autres — toutes les minorités culturelles font l'expérience plus ou moins accusée de conditions diasporales, tels le rapport problématique à l'espace, l'exclusion et la marginalisation, l'interpénétration des codes symboliques, la pluralité des allégeances identitaires et la méfiance à l'égard des structures et des hiérarchies.

Dans son essai sur la condition juive contemporaine, Raymond Aron effectue d'ailleurs la conversion de la notion de diaspora, liée d'abord à la judéité, à celle de communautés « subnationales » (Basques, Bretons, Corses, Écossais, etc.), elles-mêmes engagées dans la contestation de l'État unitaire¹. Aron estime que les cultures minoritaires ne constituent pas « une donnée fondamentale » de l'Europe moderne, mais il juge que la résistance des minorités culturelles à l'intérieur de la nation fait écho à celle de communautés transnationales et migrantes. En ce qui me concerne, l'élargissement récent du concept de diaspora, pour y inclure la « dualité paradoxale propre aux communautés transnationales », ouvre l'étude des francophonies minoritaires à des perspectives nouvelles et réoriente la polarisation traditionnelle entre la majorité et la minorité dans le cadre de l'État-nation².

1. Raymond Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p. 241-243.

2. Voir le chapitre 7 (« Three Meanings of "Diaspora" ») du livre de Steven Vertovec, *The Hindu Diaspora : Comparative Patterns*, London/New York, Routledge, 2000, p. 141-159.

La violence du déracinement

Dans un livre qui fait maintenant autorité, James Clifford relate en détail l'histoire du concept de diaspora³. Clifford reconnaît que ce concept n'a pas de définition claire et qu'il recoupe des situations géopolitiques extrêmement disparates. Certes, la dispersion des Juifs, auxquels le terme de diaspora a été très longtemps réservé, continue de servir de point de référence absolu. Mais Clifford insiste sur la transférabilité du terme, sans que cela banalise les violences encourues par les Juifs. Car les guerres de libération nationale, la fin du colonialisme européen, les interventions militaires américaines et occidentales en Europe et en Asie, les guerres civiles dans de nombreux pays africains, la pauvreté extrême et la famine ont entraîné le déplacement et la dispersion de nombreuses populations, dont certaines souffrent toujours d'ostracisme et de politiques assimilationnistes.

Il est donc justifié, selon Clifford, d'étendre le concept de diaspora bien au-delà de l'histoire emblématique des Juifs, des Arméniens, des Palestiniens, des Chinois et des Africains. En effet, de nombreuses communautés minorisées ou migrantes éprouvent des conditions diasporales et une « culture du déplacement » qui les rapprochent sans contredit de ces modèles. En outre, des formes « de nostalgie, de mémoire et de (dés)identification⁴ » ne cessent d'émerger dans le monde actuel au moment même où les technologies de l'information et le brassage des populations produisent des sociétés de plus en plus cosmopolites. Dans un article sur les diasporas chinoises et indiennes, Makarand Paranjape distingue les « vieilles diasporas », issues des migrations forcées, des « nouvelles », provoquées par le déplacement volontaire des populations selon les besoins économiques. Paranjape reconnaît que ces deux univers diasporaux tendent aujourd'hui à coïncider⁵.

3. James Clifford, *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1997, chapitre 10, p. 244-277.

4. *Ibid.*, p. 247. Je traduis.

5. Makarand Paranjape, « Displaced Relation : Diasporas, Empire, Homelands », *CRNLE Journal*, 2001, p. 64-72.

Ces définitions, on le comprend, ne peuvent faire abstraction du pouvoir, de la violence et de l'oppression. Le va-et-vient des individus à travers les frontières nationales ne saurait suffire à établir le concept de communauté diasporale. En effet, la diaspora doit être appuyée par un discours identitaire qui tend à remettre en question l'homogénéité des territoires nationaux et des sociétés d'accueil. Il n'y a pas de diaspora sans cette contestation. C'est pourquoi le concept est si évidemment utile quand il s'agit d'étudier l'histoire et le statut des minorités culturelles, quelles qu'elles soient. Comme le souligne Clifford, « les communautés diasporales, constituées par le déplacement, sont soutenues par des conjonctures historiques hybrides ». Elles représentent aujourd'hui de véritables possibilités de renouvellement. En elles logent souvent les forces les plus vives de la résistance aux hégémonies et les signes de la fragilité de toute diversité. C'est ce qu'affirme Sherry Simon dans *Le trafic des langues* : « Comment parler de nos cultures aujourd'hui sans reconnaître les nombreux langages y coexistant, et en priorité les langues des communautés minoritaires ou immigrantes ? Souvent exclues de l'espace public, ces langues ne se font pas moins entendre dans les rues des métropoles et dans des lieux communautaires⁶. » Les communautés itinérantes mettent en jeu implicitement la lutte contre l'inégalité et établissent le fondement d'un discours nécessaire contre le racisme, la violence et la pauvreté. Le concept de diaspora permet ainsi d'articuler « une réinvention de la sphère publique et de formuler des ensembles interprétatifs » inédits par lesquels les sociétés peuvent aspirer à la justice et à l'égalité⁷.

Dans ce contexte, le rôle emblématique assigné à la mémoire et au retour souhaité vers le lieu de l'origine n'est plus qu'allusif. Les distances traversées autrefois par les collectivités et les individus au long des sentiers migratoires et des déportations ne sont plus tout à fait la matière privilégiée de la mémoire. Contrairement à ce que l'on peut penser, les

6. Sherry Simon, *Le trafic des langues. Traduction et culture dans la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 1994, p. 17.

7. James Clifford, *op. cit.*, p. 261. Dans un article sur la diaspora cubaine aux États-Unis, Maria de los Angeles Torres fait voir à quel point les émigrés participent à une reformulation systématique de l'identité collective et du territoire. Voir « Encuentras y Encontronazos : Homeland in the Politics and Identity of the Cuban Diaspora », *Diaspora*, vol. 4, n° 2, p. 229.

communautés diasporales délaissent plus souvent qu'autrement leurs origines, parce qu'elles ne s'y reconnaissent plus tout à fait et qu'elles ressentent à leur endroit une honte sourde. Elles n'en conservent la mémoire que sélectivement et érigent ainsi l'infidélité en système. Elles acceptent l'accommodement. En se soumettant aux visées de la majorité jusqu'à mettre en péril leur existence en tant que communautés distinctes, elles cherchent souvent à résoudre les contradictions épuisantes qui les déchirent et à se lover dans l'indulgence du grand tout assimilateur. C'est pourquoi les communautés diasporales projettent souvent les signes avant-coureurs de la disparition et tiennent sur elles-mêmes un discours pénétré par l'angoisse et la perte.

Écrire la distance

Dans un livre magnifique, intitulé *Écrire l'Amérique*, René Lapierre cherche à représenter l'espace élargi d'une nouvelle identité québécoise qui balayerait en un faisceau l'ensemble du continent. Cette Amérique fascinante permettrait, selon lui, de tracer les cheminements d'une subjectivité individuelle et surtout collective en devenir, qui prendrait note de son absence fondamentale à ses origines. Ainsi se concevrait le Nouveau Monde comme le signal d'une « pauvreté » originelle (une pauvreté de l'origine) à partir de laquelle l'espace « américain » serait appréhendé dans son ouverture. « C'est en dehors de moi qu'à lieu l'adresse, c'est dans l'oubli de moi que, paradoxalement, j'arrive à me sentir chez moi. L'Amérique n'est que la circonstance de cet oubli, ou plus exactement sa condition⁸. » Lapierre n'imagine pas que cette Amérique de l'oubli puisse être un espace proprement diasporal où s'inscrirait l'identité incertaine d'un sujet déplacé et fragilisé. Il ne songe pas évidemment aux Franco-Ontariens, aux Chicanos, aux Portoricains ou aux Acadiens, par exemple. Mais la perspective qu'il évoque attire notre attention sur un imaginaire du déplacement dans lequel le concept de diaspora pourrait prendre tout à coup des formes plus directement liées à la subjectivité et à l'identité.

8. René Lapierre, *Écrire l'Amérique*, Montréal, Les Herbes rouges, 1995, p. 16.

C'est dire que l'espace diasporal est bien plus qu'un territoire socio-politique : il est peut-être surtout une figure allégorique, une construction symbolique autour de laquelle des récits singuliers et collectifs s'organisent. Dans son étude de la diaspora indienne, Steven Vertovec fait bien voir l'importance de la « conscience diasporale » et en particulier de ce qu'il appelle la « pluri-localité » au centre de cette conscience⁹. Celle-ci serait issue de la fracture de la mémoire collective. Ces phénomènes de rupture entraîneraient alors les collectivités déplacées à se réinventer dans un imaginaire où s'affirmerait une logique plurielle de l'histoire.

On pourrait penser qu'une telle entreprise serait nécessairement orientée vers l'expression nostalgique d'un pays perdu et d'une filiation à jamais rompue. Mais Vertovec note avec raison que, parce qu'elles sont souvent hyperconscientes de leur absence à la réalité et de leurs ruptures fondatrices, les populations diasporales tendent à produire des discours nouveaux, souvent contestataires, qui mettent en jeu les conventions de la société dominante. De la même manière, Sherry Simon constate que « dans les pays occidentaux, les littératures issues des "deuxièmes générations" d'immigrants jouent volontiers d'une pluralité de codes, exprimant ainsi le désarroi ou encore la jouissance que leur inspire leur état d'hybridité culturelle¹⁰ ». On pourrait étendre ces remarques à l'ensemble des collectivités diasporales, immigrantes comme minoritaires.

C'est bien, du reste, parce que les États-nations ne les sanctionnent pas et qu'elles sont souvent coupées de la circulation ambiante des signes que les communautés diasporales reportent leur ambivalence et leurs désirs dans l'imaginaire. Dans ce processus où jouent les formes anthropologiques de la mémoire, la littérature occupe une place très importante, en ce qui concerne du moins les sociétés occidentales. Il faut comprendre la littérature dans la multiplicité de ses codes, s'agissant autant de l'écrit que de l'oral, autant du récit que du théâtre, autant de la chanson que de la poésie. Répondant au déplacement et à la rupture qui déterminent la conscience diasporale, la littérature

9. Steven Vertovec, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Londres et New York, Routledge, 2000, p. 146-148.

10. Sherry Simon, *op. cit.*, p. 25.

nourrit ce que James Clifford appelle « un discours diasporiste », c'est-à-dire un discours où se manifeste consciemment et explicitement une modernité transnationale et « contrapuntique¹¹ ».

Il n'y a là rien de tout à fait nouveau sous le soleil. Voilà bien longtemps que la littérature québécoise, par exemple, projette avec ambiguïté un double imaginaire de l'itinérance et de l'enracinement¹². C'est du reste la très grande richesse du Québec contemporain. Ainsi en est-il de la culture américaine, comme en témoignent les œuvres d'Arthur Hemingway et de Cormac McCarthy. Dans un article récent, Brigitte Faivre-Duboz montre comment, dans le Québec des années 60, cette ambivalence s'est incarnée dans le débat toujours vif, en dépit de la disparition des deux protagonistes, entre Pierre Elliott Trudeau et Hubert Aquin sur la « fonctionnarisation » de l'identité canadienne-française¹³. Mais, longtemps auparavant, au XIX^e siècle, la figure emblématique de Louis Riel avait permis de cerner les tensions profondes entre la fidélité à l'identité première et la quête de nouveaux espaces d'implantation et de résistance. La mort du *filis* victimaire, rôle symbolique qu'a pu jouer Riel, a ainsi nourri toute la conscience diasporale du Canada français dans les dernières années du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e. C'est pourquoi il faut faire d'Aquin, de Trudeau, de Riel et de tant d'autres les indices d'une fracture de l'espace, réel et imaginaire, dans laquelle la société québécoise et les sociétés minoritaires francophones au Canada sont depuis longtemps profondément engagées.

Le concept de diaspora renvoie en somme à une double dimension, source d'épuisement : il est à la fois dislocation des populations au sein des espaces nationaux et création d'un imaginaire positif du déracinement et de l'errance, à la fois encore disjonction difficile et culpabilisante de l'identité et constante réinvention de la communauté dans l'espace-temps. C'est, pour moi, tout l'intérêt de ce concept qui modifie de façon dramatique notre perception du devenir des sociétés

11. James Clifford, *op. cit.*, p. 256.

12. Voir *Le roman québécois depuis 1960 : Méthodes et analyses*, sous la direction de Jaap Lintvelt et Louise Milot, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.

13. Brigitte Faivre-Duboz, « Au croisement de la culture et du politique. Pierre Elliott Trudeau et Hubert Aquin face à l'État-nation », *Globe*, vol. 4, n° 1, 2001, p. 11-27.

minoritaires et des lieux de résistance et d'accommodement qu'elles affichent inévitablement. Toutes les sociétés diasporales ou minoritaires, dans ce contexte, hésitent entre le refus et le consentement.

Les sentiers migratoires

Au départ, comme cela a pu se passer dans l'ensemble du Canada francophone, les communautés migrantes s'insurgent contre la minoration qui a fait suite à la conscience du départ : elles tendent plutôt à se percevoir à l'image de la société d'origine et cherchent à réduire les différences qui les séparent d'elle. Elles n'ont d'entendement que pour la familiarité des lieux traversés, aujourd'hui investis d'une présence habitable. Partout, symboliquement, il se fonde des « Petits Canadas », des « Petits Québécois », des « Little Havanas » et ainsi de suite de ces enceintes miniaturisées de la culture déplacée et refondée dans la distance. À la manière de Roger Bernard, il importe donc d'« imaginer la migration comme une chaîne humaine entre l'origine et la destination ; elle est rarement une marche vers l'inconnu : les sentiers sont habituellement bien battus¹⁴ ». Par la suite, les sentiers migratoires deviennent assez rapidement de simples traces mémorielles et comportent de plus en plus pour les communautés migrantes une large part d'étrangeté. Car c'est la distance même, en tant qu'ouverture à la différence, qu'il convient avant tout de préserver et d'interroger. Revenir au point de départ n'est plus entièrement pensable. « Ces migrations provoquent alors des changements écologiques profonds et déterminants qui entraîneront des chambardements des milieux de vie et des réseaux de relations sociales¹⁵. » Bien plus, la migration donne naissance peu à peu à un nouvel imaginaire de l'enracinement et du déplacement. Elle se donne à lire comme une pseudo-genèse.

Longtemps après, même établies et structurées, les communautés migrantes ou diasporales auront l'impression de ne pouvoir constituer, au regard d'une origine perdue, qu'un pâle simulacre dont on comprendra dorénavant trop mal la pertinence. Les modèles nationaux n'arrive-

14. Roger Bernard, *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998, p. 90.

15. *Ibid.*, p. 94.

ront surtout plus à fonder leur cohésion en tant que sociétés distinctes. Il faudra inventer autre chose que la *nation* pour ces cultures foncièrement périphériques et sans structures étatiques : une « poétique de la Relation », suggère Édouard Glissant, au contraire des hiérarchies nationales et postcoloniales. Quelque chose de latéral, d'horizontal, à l'image même du rayonnement diasporal. Chose certaine, il faudra un espace discursif qui tienne compte de la décomposition et de l'anomie des cultures décentrées.

Les sentiers migratoires ne cessent du reste de transgresser les frontières et de susciter le contact des identités et la mixité des cultures. Ces rapports difficiles à théoriser — mais il faudra bien y arriver, si on veut comprendre quelque chose aux espaces nationaux — rendent compte à la fois de la robustesse et de la vulnérabilité des communautés diasporales. Il ne fait aucun doute que les marges créolisées des cultures en mouvement doivent constituer à nos yeux les formes les plus actives de l'identité. C'est le cas de quelques-unes des cultures fragiles du continent nord-américain : les diasporas franco-ontarienne et acadienne, certaines diasporas antillaises. Mais ces exemples restent emblématiques des tensions vives qui nourrissent les forces occultes de la mondialisation et les relations de pouvoir que celle-ci tend à instituer. Marges créolisées, identités fragiles, entités ouvertes : toutes les définitions y sont mouvantes, incertaines ; tout annonce le surgissement et la perte.

« La fracture est dans le lien »

D'un côté, donc, les minorités tendent, pour se maintenir, à développer des stratégies de résistance à l'assimilation. Dans le discours qu'elles tiennent sur elles-mêmes et sur les autres, elles mettent à l'avant-plan leur désir de durer dans leur différence et leur cohésion historique, et cherchent à encadrer les espaces où évoluent les individus : écoles, églises, lieux de rencontre, quartiers, territoires politiques. Le refus occupe donc une large part du symbolique dans ces sociétés. Cette conjoncture ne leur est pas exclusive, bien au contraire. Dans le monde actuel, même les cultures de grande diffusion ressentent le besoin de se prémunir contre la mixité linguistique et l'homogénéisation des pratiques et des modes d'être. La mondialisation des marchés et le

capitalisme universel exercent en ce moment d'énormes pressions assimilatrices, non seulement sur les communautés minoritaires, plus faibles en apparence, mais sur l'ensemble des habitats culturels, protégés ou non par un État national.

Comment ne pas parler, dans ce contexte, de l'accroissement des inégalités économiques entre le Nord et le Sud et à l'intérieur même des régimes nationaux? Le concept de diaspora est-il lié à ces grands ensembles qui creusent les frontières étanches de la pauvreté et de l'aisance? « Tandis que d'infimes oligarchies s'enrichissent sans frein et que d'étroites minorités tentent d'accéder au mode de vie moderne, s'élargissent les deux aires de la pauvreté absolue et de la pauvreté relative¹⁶. » Plusieurs ont noté la résurgence des particularismes et des identités locales, au moment même où leur survie semble terriblement compromise. C'est que les collectivités minoritaires, autochtones ou déplacées, sont elles aussi captives de ce que Michel Beaud appelle par ailleurs l'« engrenage des inégalités et des croissances » : « Repères effacés, règles oubliées ou transgressées, familles et groupes [...] disloqués. Surnage l'Argent, valeur commune. Être suprême. L'argent circulant, vecteur omniprésent, langage universel, source potentielle de tout, lien essentiel. *Mais la fracture est dans le lien*¹⁷. » Je reviendrai un peu plus loin sur cette formule magnifique.

Pour les collectivités minoritaires et pour les individus qui en font partie, ces vastes enjeux au milieu desquels se construit la résistance ne sont pas clairs. Faut-il même tracer des frontières que l'idéologie dominante tend à entacher de reproche et de culpabilité? Un monde uniformisé n'est-il pas plus propice à l'échange et à la communication pacifique? Nulle communauté ne peut échapper aux lames de fond qui façonnent en ce moment les paysages culturels. Si les enjeux d'une quelconque résistance à l'assimilation ont pu paraître clairs aux générations antérieures, ce n'est certainement pas le cas des communautés actuelles, qui sont soumises à des formes multiples et surtout retorses de l'hégémonie. Car derrière un discours de la diversité et de la tolérance se cachent bien souvent des politiques d'assimilation qui mènent

16. Michel Beaud, *Le basculement du monde*, Paris, La Découverte, 1997, p. 161.

17. *Ibid.* Je souligne.

non pas à la reconnaissance des particularités, mais à l'indifférenciation croissante et systématique.

L'accommodement

D'un autre côté, ces conditions relativement nouvelles n'expliquent pas tout. En réalité, les communautés minoritaires ou diasporales ont de tout temps cherché à aplanir tout ce qui marquait leur différence par rapport à la culture dominante. Bien souvent, elles ont eu pour principe l'accommodement et pour politique la négociation. C'est pourquoi la conscience diasporale conduit à un imaginaire de la mixité, de la « *fusion* », terme que j'emprunte à Jonathan Brennan dans sa belle introduction à *Mixed Race Literature*¹⁸. Du point de vue africano-américain, on sait le poids sémantique d'un mot comme « *fusion* » : « affaîssement des hiérarchies », écrit Brennan, « suspension des distinctions socio-culturelles » ; voilà que la marginalisation réclame une position de résistance, certes, mais une résistance « fusionnelle », ayant l'acceptation pour principe.

Si, sur le plan collectif, les communautés diasporales affichent leur irréductibilité et maintiennent un discours cohérent de la résistance (pensons ici au discours des chefs de file franco-ontariens ou acadiens), les individus adoptent au jour le jour une attitude beaucoup plus pragmatique. C'est ce que j'appellerai l'accommodement, en tant que modèle socio-culturel de l'assimilation. Toutes les cultures de l'itinérance valorisent l'accommodement. Néanmoins, au Canada français minoritaire comme au Québec, ce concept n'a jamais eu bonne presse. Dans les discours officiels et dans une bonne part de la recherche subventionnée, les stratégies de mixité linguistique et culturelle se donnent à lire comme des étapes menant à la disparition complète de la culture minoritaire. La mixité linguistique reste au Canada francophone et surtout au Québec un horizon impensable de la collectivité. Ces prises de position sont naturelles. Dans les cultures diasporales, la résistance est d'abord érigée en dogme. Ceux qui s'accommodent de la société

18. Jonathan Brennan, « Introduction », *Mixed Race Literature*, sous la direction de Jonathan Brennan, Stanford (Californie), Stanford University Press, 2002, p. 47.

d'accueil finissent alors par se détacher de leur communauté d'origine en laquelle ils ne se reconnaissent plus. Celle-ci en retour désavoue les défections. Ainsi s'expliquent bien des contradictions, bien des formes de culpabilité et d'ostracisme.

Ce n'est pas mon propos d'inventorier les situations où se manifeste l'accommodement comme caractéristique essentielle des cultures diasporales. Cela devrait pourtant sauter aux yeux. Il suffit de rappeler que les membres des minorités linguistiques, où qu'elles soient, négocient à chaque acte de parole le choix de la langue parlée et finissent par opter pour des formes de créolisation et une hybridité linguistique qui ont le mérite à leurs yeux de résorber les lieux de conflit avec la société dominante. Cette attitude semble facile, dira-t-on. Oui et non. L'accommodement est une stratégie, pas seulement un geste quotidien de capitulation. De tels transferts, obéissant d'abord chez les individus à une conscience exacerbée de la condition minoritaire (une sorte de malaise existentiel, dirai-je), mènent éventuellement à des automatismes dont personne ne remarque l'étrangeté et surtout l'hybridité. Maureen Warner-Lewis note, dans son étude des cultures en présence dans les Antilles, combien les langues européennes y forment avec les langues créoles un ensemble syncrétique qui fait justement l'intérêt des sociétés diasporales afro-antillaises. Il s'agit de communautés culturelles dont les forces de résistance s'expriment par l'interconnexion et l'entrelacement des mémoires (*embeddedness*, dans le vocabulaire de Warner-Lewis¹⁹). Il n'est pas dit qu'une telle analyse ne pourrait pas s'appliquer à l'ensemble des cultures minoritaires ou diasporales, y compris celles qui forment aujourd'hui le Canada francophone. Les cultures diasporales sont des lieux de résistance, certes, mais cette résistance prend moins souvent la forme du refus que de l'acquiescement stratégique à une hégémonie jugée incontournable.

19. Maureen Warner-Lewis, « Cultural Reconfigurations in the African Caribbean », *The African Diaspora : African Origins and New World Identities*, sous la direction d'Isidore Okpewho, de Carol Boyce Davies et d'Ali A. Mazrui, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1999, p. 20.

La figure parabolique

À cette ambivalence des cultures diasporales répond sur le plan des représentations la figure privilégiée de la parabole. Je reviendrai, d'ailleurs, à cette métaphore dans un chapitre ultérieur. Pour l'instant, je me contenterai de quelques éléments de définition. Paraboliques, ces cultures le sont à la fois par leurs stratégies d'enracinement et par leur itinérance spectrale dans l'espace. Chacun reconnaît facilement aujourd'hui la forme mi-ouverte mi-fermée de la parabole que nous associons à la réception des messages. Les antennes paraboliques ponctuent les paysages urbains en autant de relais par lesquels les liens entre les individus et les institutions se répercutent et se font écho. Elles ne cessent d'étonner le voyageur, même dans les régions les plus reculées de la planète.

En pensant à la géométrie, chacun aura aussi en mémoire les fameuses courbes asymptotiques, adossées aux sommets des graphes que nous tracions à l'école, comme autant de points de fuite. Ces formes étaient fascinantes à mes yeux, non seulement par leur élégance, mais surtout par leurs tensions subtiles. Aujourd'hui, il me semble que les lignes orientées vers l'extérieur de la page (à l'infini), pourtant résolument ancrées dans les lieux d'intersection, retracent assez bien la trajectoire propre aux cultures diasporales, à la fois fermées et ouvertes, enracinées et déracinées. Certes, les courbes du graphe semblent se perdre dans un au-delà où toute possibilité de représentation s'abolit hors du temps et de l'espace. La figure parabolique devient alors illisible. C'est son horizon catastrophique. La suivre reviendrait à contempler sa disparition progressive, son déracinement ultime. Ainsi se présenterait la dérive de la voix jusqu'à son extinction. D'une autre manière, cependant, le graphe est fort de son entrecroisement. La courbe de la parabole est déterminée par ses lieux d'appartenance. Bien qu'elle n'y revienne jamais, cela ne compte pas vraiment. L'imaginaire se charge de structurer les conditions de sa naissance. Là où la courbe s'adosse aux perpendiculaires du graphe, les amarres sont autant d'attaches signifiantes, de « récits » que l'éloignement renforce et permet d'énoncer.

Cette métaphore de la parabole me paraît donc exprimer la forme expansive et l'ambivalence fondamentale des cultures diasporales. Au

moyen d'un second sens du mot « parabole », elle permet aussi d'élargir le concept géométrique au récit et à la littérature dans son ensemble. Surtout, elle situe la communauté diasporale dans un univers d'ouverture sans limite, pourtant déterminé par une syntaxe de l'origine. Dans un numéro de la revue *Diaspora*, Gage Averill évoque le double déplacement qui fonde les communautés haïtiennes à l'extérieur d'Haïti, au Québec aussi bien qu'en Floride. Ces Haïtiens se perçoivent, écrit-il, comme une diaspora dans la diaspora. D'abord descendants d'esclaves venus d'Afrique, ils se sont reconstitués en différents points du continent nord-américain, poussés par la pauvreté et la violence²⁰. Du coup, ce qui a semblé fracturer irrémédiablement l'histoire (le départ de l'Afrique, puis le départ d'Haïti) se traduit aujourd'hui comme un lien dont la parabole se nourrit. De tels déplacements successifs emboîtent les identités diasporales les unes dans les autres. Averill constate qu'ils sont de plus en plus communs dans le monde actuel : « L'émergence des diasporas haïtiennes [...] est en soi un produit d'une mondialisation soutenue par les objectifs globaux du capital transnational²¹. » Au Canada francophone, les communautés minoritaires, d'abord concentrées dans certaines régions ciblées autrefois par les dirigeants politiques et ecclésiastiques, ne cessent depuis une trentaine d'années de se déplacer et de se reconstituer au-delà des régions traditionnellement canadiennes-françaises. Dans le nord de l'Ontario et du Nouveau-Brunswick tout comme dans le sud de la Saskatchewan, ces transformations sont faciles à observer. Elles répondent sans doute à l'urbanisation croissante et à l'affaiblissement des régions. Mais ce n'est pas tout. Car les communautés diasporales sont toujours porteuses de nouvelles genèses qui témoignent de leurs ressources et de leur énergie vitale et qui, malgré tout, les affaiblissent, les épuisent, au point de menacer leur survie.

20. Voir Gage Averill, « Mezanmi, Kouman Nou Ye? My Friends, How are you? » : Musical Constructions of the Haitian Transnation », *Diaspora*, vol. 3, n° 3, 1994, p. 253-254.

21. *Ibid.*, p. 267-268. Je traduis.

Maurice Henrie et la mise en scène de la disparition

Une ville lointaine, le dernier roman de l'écrivain franco-ontarien Maurice Henrie, met en scène la disparition elle-même²². Dès les premières pages, le livre est orphelin de son personnage principal. Un jour, aux petites heures du matin, Odette voit son mari, Antoine, sortir de la maison, en laissant sur la table sa tasse de café intacte. Elle ne le reverra plus, ou plutôt il n'aura plus pour elle qu'une récurrence fantomatique : un visage dans une fenêtre, l'impression fugitive d'un passant, le pressentiment d'une présence. L'homme a disparu. Il ne reste de lui que des traces, une peine assez obscure que tous partagent. À l'écoute des témoignages qui font foi du départ d'Antoine pour la «ville lointaine» d'Escanaba, Odette quitte sa maison de L'Espérance et part à sa recherche. D'autres l'accompagnent, ayant perdu, eux aussi, un fils, une fille, un ami. Sillonné par les symboles de la mort, le roman de Maurice Henrie s'offre comme une lutte émouvante contre la disparition. En cela, cette œuvre est une représentation de l'itinérance qui caractérise avant tout l'univers diasporal des personnages.

Figure de la disparition, Antoine ne cesse de réapparaître derrière les visages anonymes des passants, aperçus au bord de la route. D'abord, Odette ne le reconnaît pas. Puis, au moment où elle songe à abandonner la quête, elle déchiffre la présence de l'homme ou plutôt son *absence* fondamentale à l'espace et au temps :

J'ai l'impression que vous savez des tas de choses, monsieur Antoine, et que vous vous taisez. Qui êtes-vous? Vous n'êtes pas d'Escanaba et pourtant vous n'êtes pas non plus de L'Espérance. Vous ne vous plaisez ni là-bas, ni ici, mais plutôt dans l'intervalle entre les deux villes, dans l'écart qui les sépare. Vous n'êtes qu'un éternel passager qui n'habitez nulle part. Vous vous réfugiez dans le mouvement, dans le déplacement, dans l'espoir toujours trompé d'échapper à la torture du temps, au vide de l'espace. (p. 250)

C'est justement par le trou noir de l'*espacement*, de l'intervalle entre les villes, que chacun est aspiré, un bon matin, sans trop s'en rendre

22. Maurice Henrie, *Une ville lointaine*, Québec, L'Instant même, 2001.

compte. La ville lointaine, créée par Maurice Henrie, coupe ainsi les personnages de tout espoir. Pourtant, elle est l'ouverture radicale sur l'ailleurs, la migration ultime, au-delà de laquelle il n'y a plus que répétition du Même.

Dans ce roman, le voyage n'a pas de fonction initiatique. Ou peut-être a-t-il une telle fonction en ce qu'il est, pour tous les participants, le commencement de la fin. Circulaire et excentrique à la fois, il appartient à la figure parabolique. À la fin du roman, au moment où, épuisée, Odette a l'impression de s'être engouffrée dans un immense entonnoir, surgit la silhouette de l'hôtel Clarendon — où donc y a-t-il un hôtel Clarendon ? me suis-je demandé à la lecture du roman. Est-ce un curieux souvenir de Québec, ville de l'origine et du retour ? « Une force aveugle la ramenait malgré elle vers la ville qu'elle cherchait à quitter. » (p. 289) À plusieurs reprises, le récit nous rappelle que les individus sont soumis à des puissances délétères. Chez Henrie, la migration semble circulaire, comme si l'on revenait sans cesse au point de départ. Mais cet univers rassurant de la répétition reste une grande illusion qui finit par emporter les personnages dans la transfiguration de leur identité. L'œuvre romanesque ne résout jamais cette contradiction.

Peut-être peut-on, sans trop exagérer, reporter la lecture d'*Une ville lointaine* à un autre niveau. Car le roman rappelle, sur le mode du tragique, les grands mythes de la traversée continentale, pèlerinages de la conquête de soi et de l'identité au territoire. *Une ville lointaine* fait donc de manière assez explicite, mais sur un plan symbolique, le récit des migrations successives qui, partout sur le continent nord-américain, ont vu naître les lieux de nouvelles implantations et, avec eux, une mythologie bien connue de la conquête de l'espace. Toutes les cultures de l'Amérique ont en partage cet héritage. Le peuplement de l'Ouest constitue à lui seul une énorme réserve sémiotique à laquelle puisent encore les sociétés actuelles, comme en témoigne la faveur des notions de frontières et d'américanité au Québec et ailleurs. Il n'est pas nécessaire d'insister. En fait, les fantasmes de découverte et d'appropriation de l'espace, qu'évoquent tant d'œuvres littéraires québécoises et canadiennes depuis la fin du XIX^e siècle, continuent de fonder une grande part de la légitimité de toutes ces communautés diasporales qui occupent aujourd'hui l'espace de l'Amérique entière.

C'est donc l'arrière-plan du mythe qui justifie en quelque sorte le récit du voyage d'Odette vers l'Ouest à la recherche de son époux disparu. Cependant, l'étrange quête de cette femme et de ses compagnons n'a rien de vraiment héroïque. Bien sûr, la route de l'Ouest est pour eux un appel irrévocable. Aucun personnage ne saurait y résister bien longtemps. En même temps, l'espace où se construit le récit d'*Une ville lointaine* ne comporte plus guère de valeur rédemptrice. Y a-t-il encore quelque chose à s'approprier dans cet espace endeuillé où les lieux de peuplement sont autant d'espoirs déçus : « L'émotion du départ se changerait en routine, la routine en ennui, l'ennui en résignation. À moins, bien entendu, qu'un hasard heureux, à vrai dire inespéré, les mène rapidement à ce que tous, chacun de son côté, cherchaient avec tant d'âpreté » (p. 121) ? Mais les villes se succèdent sans que l'on pense à s'y attarder plus d'un instant. L'Espérance même, qu'Odette se met à observer de sa fenêtre, n'offre aucune qualité singulière. Le lieu est un point de départ aléatoire. On aurait pu partir d'ailleurs. Tout l'espace est un relais. L'Espérance, par exemple, « n'avait d'autre raison d'être que celle de réunir en un même lieu, pour des raisons pratiques, le plus souvent économiques, des gens qui, autrement, s'en iraient ailleurs. Elle n'exerçait sur eux qu'une faible attraction, elle leur était d'une insuffisante nécessité » (p. 87). Voilà donc le pays atrophie, celui que les premiers arrivants rêvent déjà de quitter. Partout où l'on va, s'impose la déshérence. Il n'y a plus rien à inscrire dans l'espace de l'illisibilité. Seuls d'autres déplacements s'annoncent. D'autres départs, d'autres retours. Chez Maurice Henrie, le déracinement ne conduit pas à refonder la vie sur d'autres bases, mais il signe en réalité la mort répétée des personnages, leurs basculements successifs hors du temps. Même Escanaba ne sera en fin de compte qu'un croisement de routes qui ne permettra pas de penser le renversement des forces occultes de la dissolution contre lesquelles luttent sourdement ces personnages.

L'Espérance et Escanaba restent dans cette œuvre des lieux imaginaires que le lecteur ne peut guère associer à une région particulière. Mais il ne fait pas de doute que ce roman troublant constitue une puissante allégorie de l'espace diasporal. L'Espérance s'apparente aux petites villes industrielles du Nord de l'Ontario. La route de l'Ouest qu'emprunte Odette ne fait qu'élargir à la taille mythique du continent l'espace allégorique de la déperdition.

Monuments occultes

Dans les sociétés actuelles, surtout en Amérique du Nord, l'espace public paraît souvent vidé des signes du passé. Il nous invite donc par ses ruptures et ses déplacements à prendre part à des systèmes de représentation qui ont toutes les caractéristiques d'un univers diasporal. L'absence et la déréliction du sens y sont des principes actifs et des formes premières de l'existence²³. Pourtant, les lieux où nous vivons et dont nous tenons la signification de notre vie quotidienne sont saturés d'objets qui, posés sur notre chemin, suscitent en nous des désirs insoupçonnés de différenciation et des images fantasmatiques de nous-mêmes. L'évacuation de la mémoire tend à provoquer, en effet, une illusion spectaculaire de plénitude et un encombrement systématique qui, dans l'Occident capitaliste, tendent à façonner, à même la matérialité insistante des objets, les contours du sujet.

Être, c'est donc être parmi les choses. Il suffit d'évoquer les lieux de passage : le centre commercial, la rue principale (toujours en déclin), l'autoroute urbaine, le métro et l'autobus, les pistes cyclables, les arénas, les aéroports (toujours en rénovation). Ces lieux, si familiers, ne sont-ils pas pour nous, sans que nous le sachions, des voies irradiantes où se construit à chaque jour, par la conjoncture inattendue du mouvement et de l'image, l'itinérance symbolique des sujets dans les sociétés actuelles ? C'est pourquoi on peut aujourd'hui penser que l'identité toujours changeante des individus et des collectivités naît de l'irréductibilité magique que nous attribuons au présent et à la circulation des objets.

Cependant, on peut aussi dire que la cohésion des sociétés, si menacée soit-elle par les forces de fragmentation à l'œuvre dans la

23. C'est dans la littérature que resurgit le plus souvent cette impression de vide au cœur de l'espace, comme l'exprime bien Józef Kwaterko dans une étude comparée des œuvres de Jacques Ferron et du poète polonais Tadeusz Konwicki : « Ici comme là, l'errance urbaine s'inscrit dans un dispositif spatio-temporel onirique et acquiert une valeur métaphorique fondamentale. Elle figure le plus souvent une crise identitaire et retrace un circuit involutif (de la Cité vers soi) qui postule un voyage mémoriel et initiatique du déraciné dont les origines, le passé, l'enfance se situent ailleurs », « Espace urbain, espace mnémonique. Le retour identitaire chez Jacques Ferron et Tadeusz Konwicki », *Études littéraires*, vol. 23, n° 3, hiver 1991, p. 57.

modernité, continue de s'appuyer sur la transmission de certaines images récurrentes du passé. Mais ces images faiblement réverbérées ne trouvent prise généralement que dans les confins de la vie privée : la maison, la chambre, l'album souvenir, le portefeuille, le sac à main. Chacun aime s'entourer de photographies familières et d'objets ancestraux. Là sur le piano, la photographie des parents heureux ; plus loin, la maison d'enfance avant qu'elle ne soit emportée, comme le reste, dans la circulation futile des objets ; plus loin encore sur la vidéo, la violence de l'accouchement et le souvenir de la première journée d'école. Ces quelques indices du passé sont fragiles, nous le savons. Leur irréalité devient parfois insoutenable. « L'irréalité moderne n'est plus de l'ordre de l'imaginaire », écrit Jean Baudrillard, « elle est de l'ordre du plus de référence, du plus de vérité, du plus d'exactitude — elle consiste à tout faire passer dans l'évidence absolue du réel²⁴ ». Des dizaines de fois, l'heure s'affiche autour de nous, exacerbant la conscience du temps. Du même coup, la mémoire ne comporte plus pour nous d'emprise identitaire. Elle n'est que redondance des signes. Peut-être est-il difficile parfois de distinguer cet univers privé de la représentation de celui qui, à tous les jours et sur toutes les surfaces disponibles, nous envahit d'images publicitaires, soumises à de folles mutations qui finissent par désarticuler les constructions fragiles de la mémoire.

De la même manière, les collectivités reconstruisent avec peine leur passé. Elles cherchent à inscrire les particularités de leur histoire dans les lieux publics, mais elles n'y parviennent pas toujours, tant cet espace résiste désormais à tout enracinement. « Le droit de définir et de représenter l'espace public et la culture de cet espace public », écrit Katharyne Mitchell, « est considéré important par tous les acteurs culturels, parce qu'il est fondamentalement le droit de définir la société et l'identité collective²⁵ ». Mais Mitchell montre que les quartiers et les lieux civiques des grandes villes révèlent plus souvent qu'autrement les tensions profondes et les modes d'occultation qui sont à l'œuvre dans l'ensemble de la société dominante. La mémoire elle-même y devient un article de consommation qu'il s'agit de faire

24. Jean Baudrillard, *De la séduction*, Paris, Gallimard, 1979, p. 49.

25. Katharyne Mitchell, « The Culture of Urban Space », *Urban Geography*, vol. 21, n° 4, 2000, p. 466. Je traduis.

circuler au-delà des limites de la collectivité, en puisant des images ici et là, à même la multitude des représentations dans la culture ambiante. C'est au cœur de ces échanges dialectiques que se situent les communautés diasporales, saisies non plus seulement dans leurs désirs d'affirmation et d'autonomie, mais aussi dans les appels à l'effacement et à l'autodestruction qui les traversent.

Si les collectivités dominantes n'arrivent pas elles-mêmes à imprimer leurs réseaux mémoriels dans l'espace public, que peuvent espérer dans de telles circonstances les cultures marginalisées? Comment ces cultures pourraient-elles projeter leur histoire particulière et les liens que cette histoire entretient avec le pouvoir dans un espace si encombré et si réfractaire au passé? Outre la langue et certains modes d'être difficiles à saisir, peuvent-elles aspirer à une existence distincte, en dehors de tout exercice de la mémoire? En réalité, sans ce discours de la mémoire, les collectivités diasporales sont sans doute impossibles à imaginer! C'est pourquoi les diasporas sont les symboles à la fois de la banalisation du temps et de l'espace dans les sociétés actuelles et de la conscience déchirée par la perte irréversible des lieux identitaires. James Clifford évoque les homophones anglais *roots* et *routes* en parlant de la conscience diasporale. Les collectivités déplacées développent « des formes de conscience et de solidarité à l'extérieur de l'espace/temps matériel, de manière à vivre à l'intérieur d'elles-mêmes, avec leurs différences²⁶ ».

Les communautés diasporales sont donc le plus souvent victimes d'une occultation, causée par une espèce de surabondance de la représentation. On croit souvent que la présence modeste de ces cultures dans l'espace public résulte d'une aberration de l'histoire locale et qu'il suffirait d'alerter les autorités en place (les gouvernements, les médias) pour que cesse l'occultation. Mais il s'agit d'une méprise. Au contraire, l'exclusion dont sont victimes les cultures diasporales et immigrantes est une caractéristique fondamentale de l'hégémonie. Bien peu de francophones minoritaires au Canada auront du mal à s'en laisser convaincre! Partout la société anglo-canadienne — se servant du multiculturalisme bien-pensant — tend précisément à effacer la mémoire de ces « migrants de l'intérieur » qu'ont été les Canadiens

26. James Clifford, *op. cit.*, p. 251.

français à divers moments de l'histoire du pays. Nul monument, nul parc, nul chemin, dédiés à ces populations déplacées et pourtant fondatrices, ne balisent aujourd'hui les paysages urbains et les routes. À ce titre, le Canada anglophone fonctionne largement comme une culture aux fortes tendances occultantes et hégémoniques. Les écrivains ont souvent dénoncé l'« invisibilité » dont souffre à leurs yeux la francophonie ontarienne. Chez Patrice Desbiens, cette invisibilité fonde le douloureux paradoxe de la conscience minoritaire.

Mais il faut aussi admettre que les cultures diasporales entretiennent avec la mémoire une relation difficile. Rarement ces cultures oseront défier l'interdit implicite dont elles sont l'objet. Elles considèrent plutôt que l'effacement est la condition même de leur mutabilité dans l'histoire. La société dominante ne leur paraît plus comme une menace, mais comme une altérité évanescence et fraternelle. La fragmentation du présent et la saturation de l'espace de la représentation affectent ces cultures au plus haut point, car elles n'arrivent même pas à y provoquer le moindre intérêt, même médiatisé et folklorisé. Pourtant, elles s'en accommodent. Au Canada, où ces cultures du déplacement et de l'accommodement se donnent-elles à voir et à entendre ? Dans quels journaux, issus de la culture majoritaire, lit-on l'histoire des communautés francophones, leur développement récent, leur difficulté à se maintenir et même à occuper l'espace public ? On serait en peine de constituer une documentation substantielle. Rares, néanmoins, sont les protestations ouvertes.

Vidées de leurs références au passé, sans mémoire et sans tradition, les sociétés actuelles sont souvent sans recours devant les particularismes linguistiques, ethniques ou autres, qu'elles ne comprennent pas (ou qu'elles refusent de comprendre). Elles ne saisissent pas la portée décisive des luttes que les communautés marginalisées mènent afin d'obtenir une représentation accrue dans l'espace public. Elles considèrent ces luttes comme tendancieuses, même dangereuses, car les valeurs de démocratie et d'égalité leur paraissent liées à la négation d'une mémoire où sont toujours exacerbés les différences et les antagonismes. Plus que toutes les autres, les cultures diasporales tombent littéralement (s'abolissent !) sous la sanction homogénéisante du présent. Elles sont les premières à renoncer au passé et à se projeter dans un imaginaire de la fragmentation, hors de toute saisie diachronique

des événements, hors de tout récit fondateur. Elles se méfient de monuments qui cristalliseraient le manque à soi et la distance qui sont au cœur de leur fonctionnement.

Par ailleurs, il faut bien admettre que les sociétés dominantes imposent jusque dans leurs marges l'hégémonie de leur mémoire et structurent ainsi l'oubli. Elles établissent stratégiquement leur juridiction exclusive sur l'espace public lui-même, gérant à la fois ce qui reste d'un passé, jugé commun, et son effacement. Aujourd'hui, ces sociétés sont devenues des spécialistes de l'*indifférenciation*. Rien ne leur échappe des processus d'inscription du temps dans l'espace. Rien ne leur échappe non plus du trafic de la représentation. Elles manipulent, avec le plus grand soin, comme elles l'ont toujours fait, les monuments et autres édifices commémoratifs. Par sa rareté, l'inscription de la mémoire commune est alors précieuse et doit être réservée aux événements rassembleurs. Certes, les individus pourront conserver la maîtrise des lieux privés où se profileront leurs identités singulières. Mais celles-ci seront en quelque sorte confisquées par la culture dominante qui en réglemeta et limitera la présence dans l'espace public, déjà surchargé d'objets et de signes hétéroclites.

Alingues et sans territoire

Dans leur description de l'importance des quartiers urbains dans les sociétés actuelles, Luce Giard et Pierre Mayol notent que l'organisation de la vie quotidienne et les processus d'identification collective s'articulent sur une codification des habitudes et sur une interprétation commune de l'espace. Le quartier « peut être considéré comme la privatisation de l'espace public. C'est un dispositif pratique dont la fonction est d'assurer une solution de continuité entre ce qui est le plus intime (l'espace privé du logement) et ce qui est le plus inconnu (l'espace de la ville ou même, par extension, le reste du monde)²⁷ ». Ce qui intéresse Giard et Mayol, c'est la formation assez mystérieuse des pratiques culturelles. Car tout part des gestes individuels, et pourtant il en résulte des comportements partagés par l'ensemble de la collectivité.

27. Luce Giard et Pierre Mayol, *L'invention du quotidien*, tome 2, *Habiter, cuisiner*, Paris, Union générale d'éditions, 1980, p. 19.

Les deux auteurs concluent que l'espace urbain est ce qui permet de joindre conceptuellement la spontanéité incodifiable des individus au consensus social explicite.

Cette analyse, teintée à vrai dire d'un certain romantisme des paysages urbains, ne rend compte qu'à moitié de la spécificité des identités diasporales. D'un côté, il est certain que les concepts clés de déplacement et d'itinérance se rattachent avant tout à l'expérience des villes, car ce sont elles qui, au cours des dernières décennies, ont accueilli les populations migrantes de toutes sortes. Les villes mettent en jeu la mixité des identités et imposent aux nouveaux arrivants d'importantes stratégies d'accommodement et des transformations profondes de la mémoire. Il est vrai aussi que les villes d'Europe et d'Amérique s'organisent souvent en arrondissements ethniques et linguistiques, et que de cette manière le quartier peut fort bien s'imposer comme « un accroissement de l'habitable », une forme dérivée de la sphère privée. D'un autre côté, il serait abusif de réduire les territoires diasporaux qui caractérisent les sociétés d'aujourd'hui à ces formes relativement simples et idéalisées de la vie en commun. Le choix du quartier, comme habitat privilégié où se résolvent les rapports avec l'altérité, résulte sans doute d'une approche très européenne, je dirais même française, de l'espace urbain. À lire Giard et Mayol, on imagine facilement le quartier parisien ou lyonnais où chacun achète quotidiennement son pain et ses autres denrées chez des commerçants affables qui ne s'objectent pas à une petite conversation de quartier. Il me semble au contraire que, dans l'état actuel des choses, les identités collectives entretiennent un rapport infiniment plus problématique avec le langage et avec l'espace.

En réalité, les ruptures diasporales entraînent la fracture même de l'espace urbain. Il ne restera du quartier que des traces mémorielles : un square, un arbre à paroles, un café, un lieu festivalier où pour un temps l'espace convivial est recréé. Dans l'ensemble, les cultures diasporales souffrent d'une profonde *atopie* (une absence à l'espace) ou encore d'une déterritorialisation de l'identité et des contacts avec les autres. Cette conscience peut prendre plusieurs formes connexes. Certaines collectivités auront l'impression d'être littéralement marginalisées, condamnées à des zones périphériques, loin des enjeux vitaux de la société dominante. D'autres constateront plutôt l'appropriation de l'espace par les cultures et les discours hégémoniques, ce qui forcera

la collectivité transfrontalière à se penser dans l'altérité de la société d'accueil, en tant que traduction.

Nombre de cultures sont donc pour ainsi dire sans territoire. Sans espace identitaire réel. Elles ne sont alors que des instantanés de la distance migratoire. Peut-être est-ce d'ailleurs le destin de toutes les collectivités diasporales de perdre graduellement contact avec un territoire premier, puis un second, et même un troisième, jusqu'à la dispersion totale des individus sans égard à leur langue et à leur culture d'origine. Aux États-Unis, les gouvernements successifs ont érigé cette dispersion en dogme, de manière à favoriser la dissolution des cultures immigrantes et leur absorption dans la société anglo-américaine. Le Canada, quant à lui, s'enorgueillit d'avoir pu laisser aux migrants sur son territoire la possibilité de former des habitats spécifiques. Ce n'est pas mon propos de juger du succès de ces courants idéologiques, touchant la conception même de la société canadienne. Ce qui me paraît déterminant, c'est que les communautés francophones minoritaires au Canada, à l'exception de l'Acadie et du Québec, n'ont pas pu s'implanter dans des territoires bien délimités. Au contraire, dispersées et incapables de produire les habitus et les habitats nécessaires à leur survie, ces communautés s'accrochent aujourd'hui à la seule différence linguistique, car elles ne peuvent pas affirmer leur droit d'appropriation d'un territoire donné, en lequel elles pourraient se reconnaître.

Bien sûr, les collectivités déplacées, surtout frontalières, vivent des conditions d'instabilité culturelle et institutionnelle, qui rendent difficile la formation d'un imaginaire territorial cohérent. À l'inverse, la construction du territoire national, reconnu par tous, au cours du dernier siècle, est assurément l'une des plus grandes réussites du Québec moderne. Rien de tel n'a pu se produire en Ontario français, au Manitoba, en Saskatchewan ou dans les autres provinces canadiennes. À ce titre, ces collectivités déterritorialisées évoluent en dehors des schèmes rassurants du quartier, tel qu'on a pu en lire la description un peu plus tôt dans l'ouvrage de Giard et Mayol. Si de telles zones de rapports familiers dans des grandes villes comme Ottawa, Windsor, Sudbury ou Welland ont pu exister autrefois, leur intégrité culturelle et linguistique est depuis vingt ans tombée sous l'assaut du brassage des populations et de l'uniformisation des milieux urbains.

La référence au territoire me semble donc une détermination essentielle. Car, comme le dit Katia Malausséna, le territoire « désigne le rapport entretenu par une communauté — se pensant ici comme nationale — à l'espace géographique de projection qu'elle s'est approprié matériellement et symboliquement et qu'elle a jalonné de marquages politiques, économiques et culturels²⁸ ». À lire cette définition des lieux commémoratifs inscrits dans le territoire, on se rend vite compte des carences profondes qui fragilisent toutes les collectivités migrantes et marginalisées, pour qui l'espace n'est pas un acquis évident. La conscience diasporale résulte bien souvent d'une dispersion *spontanée* contre laquelle il semble que les collectivités soient incapables de lutter. Dans le cas des communautés linguistiques, l'éparpillement des locuteurs finit par entraîner la disparition pure et simple de la langue. Il ne reste alors que des traces qu'aucune mémoire partagée ne permet d'interpréter. Comme dans le roman *L'Obomsawin* de Daniel Poliquin, une œuvre emblématique du rapport tourmenté à l'espace, les individus *alingues* et *sans territoire* ne gardent plus de leur passé que la hantise d'une inexplicable culpabilité.

Les francophonies diasporales

Comme on le voit, la notion de diaspora, si elle ne s'applique pas intégralement, permet de repenser l'histoire des minorités francophones au Canada. Au cours des trente dernières années, nombreux sont ceux qui ont constaté chez ces communautés menacées un effort pour construire des identités distinctes, *nationales*, du même ordre que l'identité québécoise. Une grande part de la littérature s'est consacrée à ce projet d'envergure²⁹. Et, dans son ensemble, le discours culturel a

28. Katia Malausséna, « Commémoration et lien territorial : l'Angleterre et le Québec en comparaison », *Recherches sociographiques*, vol. 43, n° 1, 2002, p. 83.

29. J'ai moi aussi pensé, dans *Les littératures de l'exiguïté* et dans des articles ultérieurs, que chacune des cultures francophones minoritaires au Canada était en mesure de faire entendre sa voix et de se faire reconnaître dans sa différence. Je ne crois pas qu'il faille renoncer à ces projets. Les cultures naissent et se déplacent. Mais leur réinvention est une entreprise difficile, qui n'obéit pas nécessairement aux lois d'émergence des nations. C'est pourquoi le nationalisme n'est pas une idée toujours très utile, quand il s'agit de comprendre le développement des minorités ethniques ou linguistiques.

fait maintes fois le récit de cette aventure particulière. Au cours de la même période, des études sociologiques et démographiques, comme celles de Roger Bernard et de Charles Castonguay, présentaient sans relâche l'image de communautés linguistiques en voie d'extinction, minées de l'intérieur par les migrations, l'exogamie et l'anglicisation pure et simple des générations plus jeunes³⁰. Il me paraît évident aujourd'hui que le seul modèle du nationalisme identitaire ne peut servir à rendre compte de la complexité des transformations en cours dans ces cultures. C'est pourquoi, à plusieurs reprises dans les études de ce livre, je fais appel aux concepts plus mouvants et plus souples d'itinérance et de diaspora. Que bon nombre de Franco-Ontariens, de Franco-Manitobains ou de Fransaskois ne cherchent plus à préserver leur différence linguistique ne devrait pas nous étonner. Mais, devant un tel phénomène, il ne suffit pas de crier à la capitulation. Il faut plutôt tenter de bâtir des modèles interprétatifs qui rendent justice aux déplacements fondamentaux de l'identité, à l'itinérance spontanée des populations, à la perte catastrophique de la langue commune dans les communautés minoritaires, et qui cherchent au-delà de ces questions à saisir de quelle manière une diversité culturelle pourrait émerger et s'épanouir dans des formes encore inexplorées et porteuses de sens, des formes ouvertes à la transformation et au mouvement.

30. Roger Bernard, *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998.

LA MIGRATION DANS LA LANGUE

LES LANGUES sont devenues les premiers lieux de l'itinérance. Leur intégrité systémique est menacée partout dans le monde. Ainsi, l'avenir des communautés minoritaires relève en grande partie de ce contexte plus large, marqué à l'heure actuelle par la fragilisation accrue des différences linguistiques et culturelles. La littérature même, entre autres formes d'expression, est aujourd'hui nourrie par la dislocation des repères de l'identité commune et par des pratiques diglossiques concertées. La dégradation des discours identitaires et surtout les perspectives d'extinction globale qui frappent tant de langues et de cultures influent certainement sur le comportement des communautés minoritaires.

Mais pourquoi lutter, si tout semble perdu d'avance ? Pourquoi aller à contre-courant de circonstances historiques apparemment favorables à la bonne entente entre les individus et à la paix mondiale ? Ces tendances globalisantes que Joël de Rosnay n'hésite pas à décrire comme l'émergence d'une nouvelle biologie de la communication planétaire sont à l'heure actuelle si lourdes sur le plan idéologique qu'elles masquent les véritables enjeux locaux. Dans sa recherche de l'« homme symbiotique », Rosnay accorde peu d'importance à ce qu'il rejette comme des « formes figées et centrées sur l'humain¹ ». Pourtant, ces formes microsymbiotiques devraient nous intéresser, puisqu'elles affectent sur le plan des différences la richesse et la viabilité des modes d'interprétation du temps et de l'espace dans chaque culture. L'étude des *petites* collectivités humaines ne peut pas non plus se passer de ce

1. Joël de Rosnay, *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 177.

que Rosnay appelle « le macromonde de l'invisible », celui des milliards de transactions monétaires, des ondes relayées par satellites, des oléoducs, des câbles souterrains et des banques de données informatisées. Toute résistance à l'uniformisation culturelle doit donc englober ce tissu extrêmement complexe et fuyant.

Pendant, les forces de la mondialisation ne mènent pas qu'à l'abondance des réseaux, elles signifient aussi un appauvrissement dramatique des différences. Car terrible paradoxe, plus les écarts économiques augmentent, grâce aux mesures de déréglementation des marchés, plus la notion même de différence tend à être évacuée sur les plans culturel et linguistique. C'est ainsi que l'uniformisation croissante des langues occulte le fossé de plus en plus infranchissable entre les nantis et les démunis. La langue commune, globale, devient le plus grand des mensonges devant le règne planétaire de l'injustice et de l'exploitation économique. En même temps, les cultures diasporales deviennent les symboles du déplacement spectaculaire du pouvoir au cours du dernier siècle et de sa réappropriation dans les communautés plus ponctuelles, plus transitoires. Ces deux mouvements complémentaires structurent les identités individuelles et collectives dans le monde.

Un univers de « pénétrances »

Il est vrai que les signes de la disparition *foudroyante* de la diversité linguistique sont partout présents. Partout des univers diglossiques semblent prédire à plus ou moins court terme l'assimilation globale des langues locales à la dizaine de codes linguistiques qui régissent aujourd'hui les échanges commerciaux. La défense des particularités linguistiques et culturelles n'a jamais paru si rétrograde. Il suffit de parcourir les conclusions des sociolinguistes, qui, eux, ne mâchent plus leurs mots. Ainsi, c'est à Charles Castonguay que revient l'usage de l'adjectif « foudroyante », en parlant de l'assimilation massive des Franco-Ontariens dans la nouvelle grande ville « unilingue » anglaise d'Ottawa². Avant lui, pour ce qui concerne l'Ontario français, Roger

2. Charles Castonguay, « Assimilation linguistique et remplacement des générations francophones et anglophones au Québec et au Canada », *Recherches*

Bernard avait signé le même constat dans ses études sur le bilinguisme soustractif et l'exogamie³. Et, dans le premier chapitre de son livre *Can Threatened Languages Be Saved?*, Joshua Fishman constate la pandémie qui condamne les langues et les cultures de moindre diffusion dans le monde à une lente, mais décisive, marginalisation⁴. Claude Hagège, quant à lui, sonne l'alarme depuis vingt ans sur l'extinction anticipée de la diversité linguistique et culturelle de l'humanité⁵. Enfin, et à ce titre, la précarité de la plupart des langues autochtones au Canada et ailleurs dans le monde permet d'éclairer jusqu'à quel point la survie des langues minoritaires est liée aux inégalités socio-politiques engendrées, entre autres, par le maintien de liens coloniaux, trop souvent occultes⁶.

Ces phénomènes affligeants sont amplifiés par l'histoire des contacts interculturels et interlinguistiques depuis la fin du XIX^e siècle. Le colonialisme européen a, à lui seul, suscité d'énormes transformations sur le plan des habitudes culturelles et des identités. Ce que nous appelons aujourd'hui la Francophonie est non seulement un ensemble socio-politique pluriel, mais proprement plurilingue. Sans doute faut-il rappeler les positions énoncées, il y a plusieurs années, par Robert Chaudenson dans son livre très important sur la créolisation. Parce qu'il n'y avait pas de rapports égalitaires entre les langues et les cultures, partout se donnaient à voir des stratégies d'accommodement. Partout des diglossies apparaissaient. Rares étaient les langues intactes.

sociographiques, vol. 43, n° 1, 2002, p. 165-167. Voir, cependant, les déclarations plus optimistes de Castonguay dans le journal *L'Acadie Nouvelle*, 24 août 2002, p. 1-2.

3. Roger Bernard, *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998, chapitre 7, p. 131-146.

4. Joshua Fishman, *Can Threatened Languages Be Saved?*, Clevedon, Multilingual Matters, 2001, p. 1.

5. Voir l'interview avec Claude Hagège dans Dominique Simonnet, « Une langue disparaît tous les quinze jours », *L'Express*, 2 novembre 2000, disponible sur Internet : <www.lexpress.fr/Express/Info/Culture/Dossier/hagege/dossier/asp?nom=paroles>. Voir aussi David Ward, « Most languages face a silent death by 2050, say researchers », *The Guardian Weekly*, 27 juin-3 juillet 2002, p. 10.

6. Voir Lynn Drapeau (dir.), *Les langues autochtones du Québec. Un patrimoine en danger*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, de même que le chapitre 7 du livre d'Andrew Dalby, *Language in Danger : The Loss of Linguistic Diversity and the Threat to Our Future*, New York, Columbia University Press, 2003.

Les conclusions de Chaudenson sont claires : « Plus un système culturel fait intervenir le langage, plus il subit, à travers lui, l'action du groupe social dominant dont la langue s'impose à tous, fût-ce sous des formes approximatives⁷ ». Cette dernière proposition est déterminante. Créolisation, accommodement, assimilation, *shifting*, clignotement, ce sont là les termes mêmes des sociétés diasporales. L'itinérance où elles s'affichent au quotidien les conduit à privilégier l'approche conciliatrice de l'altérité dominante. Peut-être, en effet, les modes les plus efficaces de la résistance à l'hégémonie logent-ils dans la diglossie, le vacillement de l'identité et la recherche de l'approximation. La société d'accueil prévaut, en effet, coûte que coûte.

De quelle manière peut-on penser la fracture de la *langue maternelle* et sa traduction au sein même des cultures en déplacement ? Dans un article sur l'Algérie, Tassadit Yacine évoque ainsi la légitimité « tranchante » du français : « La langue, comme le couteau du coiffeur, celui du circonciseur ou la faucille du paysan (*amger*), établit une distinction fondamentale, une césure entre ceux qui vont rester dans l'enfermement communautaire, dans la tribu, par rapport aux autres qui vont franchir le seuil, s'expatrier dans la culture de l'autre, son monde⁸. » Aujourd'hui, le français est lui-même une langue excentrée et fragilisée. Peut-être cette destinée particulière était-elle déjà inscrite dans son histoire. Dès les premières expéditions commerciales à la Renaissance, une profonde angoisse de la déperdition linguistique a accompagné toute la période d'expansion coloniale et continue de motiver aujourd'hui, de l'Afrique du Nord aux Antilles, les cultures issues du colonialisme français. Cette angoisse-là, il me semble, moi aussi, l'avoir reçue en partage. Par ma naissance dans le Québec des années 50, et par mon appartenance ultérieure au Canada francophone minoritaire. Et écrire, comme je le fais à cet instant, est sans doute pour moi, comme pour d'autres avant moi, tenter de conjurer l'héritage ambigu de cette langue française à la fois terriblement surfaite et infiniment vulnérable, dont il m'est si difficile de tirer une identité

7. Robert Chaudenson, *Des îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 180.

8. Tassadit Yacine, « Langue et domination : statut social et/ou mélange des genres », *Études littéraires*, vol. 33, n° 3, automne 2001, p. 71.

claire et une ouverture sur la multiplicité de l'espace et de la mémoire. Néanmoins, c'est dans les langues et dans leur merveilleuse capacité d'intégration que de véritables transformations peuvent être pensées. Nous n'avons pas d'autres ressources que celles-là.

Nous en sommes donc arrivés à un univers de « pénétrances », pour reprendre le joli mot de Patrick Chamoiseau, écrivain martiniquais dont toute l'œuvre théorique annonce une logique de l'accommodement : « Me voilà, rêveur-mangrove, épousant cette volcaille de pays, ses cassées, ses disparitions, ses ensouchements forcés, son déroulé hagard. Me voilà rêveur-feignant, clapotant de la tête sur des boues oubliées, agrippant des présences vaporeuses, laissant aller, dans des incertains inutiles, des rafales de possibles, des accidents, des trajectoires tourbillonnantes⁹. » La résistance du sujet, façonné par son histoire diasporale, est contredite par les ruptures aléatoires du paysage mouvant. Ce dernier se fait envahissement et mangrove. Chez Chamoiseau, l'identité ne peut être projetée et imaginée que si elle est portée par une langue mixte. Mais justement, celle-ci est devenue un signe parmi les autres, un accident de l'histoire, un obstacle à aplanir. Sa dissolution paraît inévitable.

Résistance et abandon

Il faut dire que la langue commune est un facteur d'identité complexe. Ses liens plus ou moins occultes avec les nationalismes obscurcissent trop souvent malheureusement les déchirements profonds qui déstructurent l'identité même. Si la langue maternelle ou première façonne l'identité, de quelle langue s'agit-il ? Pour l'écrivain maghrébin, cette langue est-elle l'arabe dialectal, l'arabe classique, le berbère, le français ? Pour l'écrivain franco-ontarien, est-ce le français ou l'anglais ? Ou les deux ? Pour l'écrivain corse ou irlandais, est-ce seulement la mémoire de la langue et sa reconstruction souhaitée qui façonnent l'écriture et ses rapports avec l'identité ? Ces nombreuses questions sont centrales pour ce qui est de la littérature dont la fonction explicite est bien souvent de tracer les contours linguistiques de l'identité collective. Maintes fois, comme chez Gaston Miron, Jacques Brault,

9. Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 99.

Jacques Fusina ou Abdelkébir Khatibi, le sujet individuel dans son être ne peut se concevoir hors de sa langue première. Toute menace à la survie de cette langue pourrait donc être perçue comme une atteinte au statut ontologique du sujet singulier et collectif. Mais ce n'est pas toujours le cas. Peu s'en faut. D'ailleurs, incertain et paradoxal, le sujet finit par épouser les vacillements de ses appartenances et de ses désappartenances à la langue, comme si l'identité linguistique était toujours l'objet d'une véritable trahison, constitutive de son ouverture aux autres. Cette dernière condition marque avant tout les cultures diasporales et sans doute l'ensemble des identités postcoloniales.

L'horizon de la langue — ou plutôt *des* langues — constitue une part essentielle des identités mouvantes à l'œuvre dans les cultures dominantes. Parfois, lieu de résistance, la langue est le seul critère distinctif de la collectivité en transformation. Elle est alors l'objet d'un travail politique acharné, d'une véritable angoisse de la survivance. Elle est de toutes les représentations et de toutes les projections où la communauté se laisse imaginer. À d'autres moments, cette même langue devient le nœud d'accommodements subtils qui permettent aux communautés marginalisées de se réinscrire dans le discours dominant, de *l'approximer* tout en préservant une part variable de leur spécificité culturelle et linguistique. Les cultures de la créolité et les identités multiples correspondent à ce schéma. Le plus souvent, surtout dans les collectivités minoritaires et marginalisées, la conscience oscille entre la résistance farouche et l'abandon stratégique, entre le refus de l'Autre et l'adhésion honteuse aux termes mêmes de l'altérité hiérarchique. Cette oscillation n'est pas toujours consciente¹⁰. Heureusement! Mais elle monte parfois jusqu'à la conscience et il arrive qu'elle soit vécue comme une séparation douloureuse de l'origine et un malaise fondamental de

10. Suzanne Romaine, dans son étude du bilinguisme, n'utilise pas le mot « résistance ». Elle fait voir plutôt que la circulation constante des signes dans l'univers médiatique entraîne inévitablement la désintégration des frontières linguistiques. Sur le plan identitaire, les langues tendent au cloisonnement : les contacts interlinguistiques et interculturels semblent menacer leur intégrité structurale et sociale. Mais l'expérience linguistique des individus conduit au décloisonnement diglossique et à la mixité des codes. Voir Suzanne Romaine, *Bilingualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 36-37.

l'être au sein de la collectivité. La littérature rend particulièrement compte de tels moments d'incertitude et d'oubli.

Il faut ajouter que les notions de langue et de territoire sont indissociables. En effet, les études contemporaines montrent amplement que la diversité linguistique dépend de la structuration des espaces nationaux. Or ces contraintes spatiales, si elles ont pu constituer une charpente protectrice pour les langues en contact, ne jouent plus à l'heure actuelle un rôle aussi clairement perceptible. Par exemple, depuis l'autonomisation du territoire navajo au début des années 80, la langue, autrefois parlée par l'ensemble de la population, a subi les contrecoups de l'urbanisation et des communications accrues. Le territoire navajo est très vaste et sa faible cohésion ne suffit pas à maintenir les caractéristiques linguistiques communes, en dépit d'un fort éveil identitaire¹¹. Au Canada francophone, l'absence de territoire clair menace la survie des minorités linguistiques, condamnées à fonder leur différence sur la seule vulnérabilité de la langue. Partout, l'insularité des cultures est compromise par la rupture des références à l'espace. C'est donc dire, si l'on en juge par ces exemples, que les forces de déterritorialisation, à l'œuvre dans notre monde, accentuent la fragilité du concept même de langue maternelle et rendent suspects tous les discours de la résistance. Le sujet, en constant déplacement, ressemble alors à un réfugié perpétuel, en quête de nouveaux espaces d'accueil et de nouvelles figures de l'étrangeté.

Les cultures minoritaires — au fond il s'agit de la quasi-totalité des cultures du monde! — se trouvent dès lors plongées dans des dialectiques jusque-là contredites par la mémoire collective. D'un côté, on se doit de combattre l'appauvrissement croissant du patrimoine linguistique et culturel de l'humanité. Le maintien de la diversité des collectivités autant que des individus doit être au premier plan des projets de développement et des recherches en cours¹². D'un autre côté, cette résistance ne saurait nous mener à une ignorance tactique des

11. Voir T. Lee et D. McLaughlin, « Reversing Navajo Language Shift, Revisited », *Can Threatened Languages Be Saved?*, sous la direction de Joshua A. Fishman, Clevedon, Multilingual Matters, p. 23-43.

12. Je voudrais faire remarquer le travail de l'association Terralingua [Terre des langues] pour la défense de la diversité culturelle et biologique. Voir le site de l'association : <www.terralingua.org>.

facteurs d'intégration et d'accommodement qui déterminent l'avenir des cultures et des langues et qui président souvent à leur renouvellement. Dans cet écart entre diversité et uniformité stratégiques, réside tout l'intérêt des sociétés du XXI^e siècle.

Au Québec et au Canada francophone, le discours sur la langue nationale, s'il peut être interprété en fonction des histoires locales, comme on le fait souvent, doit donc être replacé dans un contexte comparatif plus vaste qui en fait voir les véritables enjeux. Et les limites aussi¹³ ! On a souvent tendance à analyser la situation linguistique de ces communautés comme si celles-ci évoluaient en vase clos, loin des enjeux culturels qui déstabilisent les notions d'identité, de frontière et de langue commune. Mais les questions sont beaucoup plus vastes, affaires même de civilisation : « S'il apparaît que, d'une manière générale, les mouvements identitaires entretiennent des rapports essentiellement conflictuels avec la civilisation », écrit Hélé Béji, « en réalité, ils sont aussi le nouveau visage du monde moderne lui-même dans son voyage au bout de ses inquiétudes mentales¹⁴ ». Peut-être faut-il répondre maintenant à l'appel lancé par Béji. Opposer d'autres formes de savoir. Réinventer surtout nos rapports avec les discours hégémoniques. Au fond, rien n'est inéluctable. Ainsi, au bout de mes inquiétudes, au terme du « voyage », je retrouve l'engagement du poète mauricien Édouard Maunick pour qui les terres insulaires, blessées et vouées à l'oubli, annonçaient une nouvelle aube civilisatrice. « Vers quel ailleurs non assiégé » faut-il aujourd'hui nous tourner¹⁵ ? Maunick affirme le rejet inconditionnel de l'histoire coloniale :

13. Dans *La langue de papier. Spéculation linguistique au Québec (1957-1977)* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004), Karim Larose fait justement la démonstration des forces politiques et culturelles qui structurent de façon extrêmement complexe l'enjeu central de la langue au Québec. Dans les cultures autochtones, comme le montre le chercheur arapaho Neyooxet Greymorning, langue, territoire et identité sont étroitement liés, bien en-deçà du concept européen plus récent de la nation politique. Voir, à ce sujet, Neyooxet Greymorning (dir.), *Being Indigenous : Perspectives on Activism, Culture, Language, and Identity*, Abington, Routledge, 2018, de même que, du même auteur, *A Will to Survive : Indigenous Essays on the Politics of Language, Culture and Identity*, New York, McGraw-Hill, 2004.

14. Hélé Béji, *L'imposture culturelle*, Paris, Stock, 1997, p. 92.

15. Édouard J. Maunick, *Seul le poème*, Trois-Rivières et Saint-Denis de La Réunion, Écrits des Forges et Éditions Grand Océan, 2000, p. 71.

nous déclarons l'Histoire ancienne/dépassée/
 c'est que parfois elle nous gêne l'Histoire
 avec ses foutus registres de l'état civil
 [...]

 en nous tout a déjà eu lieu (p. 42)

Le poète magnifie les étoiles « filantes et muettes / lumière en exil » : il lui semble que cette errance fonde un vocabulaire créole, « pour moins à l'étroit m'habiter » (p. 43). Les tirets répétés martèlent la rupture des liens antérieurs : l'histoire est coupée par d'imprévisibles légendes. C'est Maunick qui, un jour, m'a donc montré le chemin des Antilles et du Maghreb. Ce chemin-là, je me propose à l'instant de l'emprunter.

À ce titre, j'interrogerai dans la seconde partie de ce chapitre certains textes d'Abdelkébir Khatibi et d'Assia Djebar sur la langue. Plusieurs écrivains « migrants » du Maghreb proposent, depuis une trentaine d'années, une conception considérablement plus ouverte et plurielle des rapports inter-linguistiques et de l'ethnicité. Fruit de la rencontre toujours renouvelée entre soi et l'Autre, l'identité composite acquiert alors, dans la pensée de Khatibi surtout, une valeur ontologique. Le pluriel *est* logos. En lui, *ils* parlent. Et, en même temps, la pluralité du sujet grammatical signale le manque, la brèche du désir au-delà de laquelle se profile l'identité fantasmée. Sur cette absence se construira peut-être une conscience nouvelle, affranchie de ses retranchements traditionnels et décidément diasporale. Antilles, Amériques, Maghreb : trois lieux complémentaires d'une réflexion multiple sur l'identité et l'hégémonie.

Hospitalité de la langue chez Khatibi

Né à El-Jadida au Maroc en 1938, Abdelkébir Khatibi est, avec Édouard Glissant, l'un des penseurs clés du plurilinguisme et de l'interrelation dans le contexte des cultures postcoloniales. Comme Assia Djebar, dont je parlerai un peu plus tard, Khatibi cherche à sortir des anciennes polarisations coloniales. Les cultures de l'Europe et de l'Afrique du Nord partagent une profonde expérience de la migration qui les contraint aujourd'hui à recourir à des imaginaires hybrides et fusionnels. Sur cette base inédite, par laquelle il est permis de penser plus positivement les espaces postcoloniaux et marginalisés, Khatibi propose une identité

maghrébine en chevauchement sur deux matrices culturelles et deux mémoires convergentes. Déjà, dans le chapitre de conclusion de sa thèse sur les figures de l'étranger dans la littérature française, Khatibi évoquait la notion de pluralité qui allait occuper toute son œuvre¹⁶. Affirmer la liberté de l'écrivain, son affranchissement par rapport aux schèmes stériles du passé, c'est du même coup combattre tous les cloisonnements, qu'ils soient nationaux, identitaires, psychologiques, linguistiques, symboliques ou génériques. Mais attention ! Il ne s'agit pas d'abolir les frontières, mais de mettre en mouvement le désir de l'Autre, reconnu dans sa différence et dans sa fraternité inaliénable. L'amour, en ce qu'il est une approche désirante de l'altérité, est donc toujours une transgression de l'espace. L'amour et le besoin d'être aimé sont au cœur de l'expérience de la marginalité. Cette « migration » symbolique des amants linguistiques constitue pour Khatibi le modèle des sociétés historiques, si souvent habitées par la peur et la haine, et pourtant décidément portées par la recherche des modes de coexistence pacifique et d'interrelation.

Dans sa lecture de l'œuvre de Khatibi, Hassan Wahbi parle de l'émergence d'un « code pluriel », par lequel une pensée de la diversité linguistique et culturelle se dessine, annonçant la reformulation des rapports de nécessité entre le Même et l'Autre, tels qu'ils avaient été formulés par Albert Memmi, Frantz Fanon et les autres théoriciens du colonialisme. Par la littérature, la dialectique figée du colonialisme doit faire place à la mouvance des dialogues. « Le code pluriel est donc une dynamique interne qui règle le processus textuel dans l'œuvre de Khatibi. Mouvements de structures et d'échos de l'écriture, creusant son langage dans les langages¹⁷. » Si, pour Memmi, le colonisateur et

16. Abdelkébir Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël, 1987, p. 203-214.

17. Hassan Wahbi, « Abdelkébir Khatibi », *Littérature maghrébine d'expression française*, sous la direction de C. Bonn et N. Khada, Vanves, EDICEF, 1996. Zineb Ali-Benali et Françoise Simasotchi-Bronès font remarquer que ce décentrement des oppositions force à repenser non seulement l'héritage colonial lui-même, mais aussi et surtout la conception que nous nous faisons de l'histoire européenne : « la notion concerne également la société d'où est issue la colonisation, cette société au nom de laquelle la violence coloniale a été menée et maintenue, et qui a été d'une façon ou d'une autre contaminée par cette violence. Il lui faut, elle aussi, gérer la mémoire de ce qui fut, faire face aux mémoires, longtemps

le colonisé entretenaient une relation pathologique de dépendance mutuelle, l'agencement des termes chez Khatibi permet de construire cette interdépendance plus positivement, la littérature jouant dans cette entreprise un rôle fondamental. L'écrivain en fait son credo : « Voici : je suis moi-même, presque, un étranger professionnel, dans la mesure où l'écriture ne me préoccupe maintenant que comme un *exercice d'altérité cosmopolite*, capable de parcourir des différences. L'entrée dans l'imaginaire de l'autre exige un apprentissage minutieux. Il suffit parfois d'un signe, un seul mot ou nom propre pour dialoguer¹⁸. » Cette pénétration de la différence, que Khatibi conçoit comme une expérience radicale d'interpénétration des langues et des modes culturels, rend incertaine l'intégrité du sujet linguistique et modifie le positionnement des cultures en contact dans l'histoire. Un tout nouveau récit émerge, qui fait place à un imaginaire « diglossique » et à des « interlangues ».

On voit déjà l'intérêt de la pensée de Khatibi pour toute étude des espaces diasporaux. Les cultures minoritaires en particulier, soumises à d'énormes pressions, adoptent généralement des comportements diglossiques, motivés par le souci de concilier les différences. Ces inflexions, qu'on peut observer partout où les langues et cultures en contact sont inégales sur le plan hiérarchique, se donnent donc à penser comme des stratégies de traduction, à l'œuvre dans presque tous les espaces pluriels que compte le monde actuel. Pour Khatibi, l'accommodement est alors toujours un détour fraternel vers autrui. Certes, il donne lieu à un processus de contamination qui altère profondément les frontières, permettant d'organiser les discours. Mais ce processus est essentiellement favorable aux cultures en contact. Il en a d'ailleurs été ainsi à toutes les époques. En effet, il y a « toujours dans chaque mot, chaque nom, chaque prénom et nom propre le dessin d'autres mots, sa calligraphie hospitalière. Dans chaque mot : d'autres mots ; dans

maintenues dans le silence, qui demandent une narration», Zineb Ali-Benali et Françoise Simasotchi-Bronès, « Comme une étrange annonce. D'une certaine pratique de la langue à la théorisation du postcolonial », *Littérature*, vol. 2, n° 154, 2009, p. 61.

18. Abdelkebir Khatibi, *op. cit.*, p. 211.

chaque langue : le séjour d'autres langues¹⁹». Les langues ne cessent d'absorber les signes de l'altérité. C'est ainsi qu'elles se prêtent à la mémoire. C'est ainsi surtout qu'elles rendent compte des déplacements incessants de l'identité et des récits mythiques qui les joutent²⁰.

Dans *Amour bilingue*, court roman publié en 1992, Khatibi interroge avec insistance, dans l'« effroi d'être égaré sans retour », la question de l'inter-langues, qui se présente alors sous l'angle du désir et de la fascination²¹. Cette œuvre d'amour et de rupture est, selon Mireille Rosello, « un creuset allégorique où la poétique de Khatibi explore les tensions infinies de la rencontre entre deux langues²² ». Un homme et une femme se rencontrent en territoire familier : ils ne sont pas de la même culture et de la même langue. Au lieu de les décourager, cet obstacle les fascine. Le narrateur ne cesse d'explorer sous tous les angles la question de la pluralité dans l'amour. *Amour bilingue* ne raconte donc pas tout à fait une histoire ; cette œuvre met en place un réseau de significations complexes beaucoup plus proches de l'essai et du dialogue philosophique que du roman. Elle reste assurément l'un des très grands textes contemporains sur la conscience diasporale et sur la pluralité linguistique.

Le narrateur d'*Amour bilingue* est obsédé par le désir de réconciliation. Un jour, à New York, ayant eu l'audace d'entrer dans un bar, il aperçoit un homme noir au comptoir. Dans un moment de fusion raciale, il a l'impression que cet homme est devenu un Blanc, ou plutôt que, par la vertu transformatrice de la langue, il a pu se jouer des frontières raciales dans lesquelles il était enfermé. Un peu plus tard, emporté

19. *Ibid.*, p. 204.

20. Valerie K. Orlando a raison de souligner que Khatibi ne conçoit pas l'hybridité de la même manière que les théoriciens du postcolonialisme, qui tendent à maintenir comme irréductibles les rapports hégémoniques. Chez Khatibi, l'hybridité est une notion englobante qui pourrait conduire les anciennes cultures ennemies à la réconciliation. Voir Valerie K. Orlando, « Defining a North African Identity : Abdelkebir Khatibi's *Amour bilingue* », *International Journal of Francophone Studies*, vol. 1, n° 1, 1997, p. 33-40.

21. Abdelkébir Khatibi, *Amour bilingue*, Casablanca, Éditions Eddif, 1992, p. 9 ; ci-après noté AB dans le texte.

22. Mireille Rosello, « De la bilangue de Khatibi à l'a-langue amère de Fouad Laroui : *Amour bilingue* ou *Méfiez-vous des parachutistes* », *Présence Francophone*, n° 55, 2000, p. 91.

par le rêve, ce même narrateur accède à un état de veille linguistique qui ne le quittera plus, exacerbant à mesure tous ses contacts avec les autres : « Dévastation qui se développait — sensation si prenante — selon la pensée même, une pensée en construction dans un ordre sans fondement. Merveilleuse pensée, vigile du non-dit, pensée du vide qui le tenait éveillé dans le sommeil. » (AB, p. 15) C'est ainsi qu'il s'éprend d'une jeune Française de passage et que se pose tout à coup la question de la différence. Voudra-t-elle de lui ? L'accueillera-t-elle ? Et lui, en retour, pourra-t-il l'aimer dans sa langue maternelle ?

Attentif à la langue, l'homme tombe dans une euphorie sans bornes où il lui semble que la langue l'attend, comme une fiancée, à l'aube de la cérémonie nuptiale. Tous les anciens antagonismes se sont évanouis. La femme aimée émerge de la langue comme une figure de style. C'est dans ce contexte hyperbolique que Khatibi reprend le concept d'hospitalité dans la langue et le rattache à l'espace migratoire et aux nostalgies qui le bordent. Il a enfin le sentiment que l'intervalle entre lui et les autres, jusque-là non dit, est proprement habitable. Dans les premières pages d'*Amour bilingue*, la rencontre avec la femme aimée jette le narrateur dans le doute et la joie. La migration de l'amant se découpe sur la menace de la mort. Le corps semble extrêmement fragile, toujours voué à la déchéance et à la disparition ultime. Et l'étrangeté, seule condition du désir vivant, augure une perte encore plus grande. Le moindre geste d'adieu, la moindre allusion au départ, la moindre absence momentanée prennent des dimensions ontologiques : « Cesser de se parler, jouer sur la défaillance du silence ; sur l'attente qui travaille pour son compte, toutes ces scènes étaient déjà le simulacre d'une rupture, qui se regarde se dénouer irrésistiblement. » (AB, p. 62) L'amour est rempli de substitutions dont la langue, dans sa matérialité, est porteuse. C'est elle qui permet la migration vers l'Autre, l'approche du désir qui constitue la manifestation la plus évidente du sujet : « Il écrivait "mer" ou "mort" au lieu de "mère", et ce trouble était déjà son récit. Il voulait s'enchaîner à la langue, avant d'en tresser la pensée pour toute bi-langue. » (AB, p. 43) La langue devient donc, pour Khatibi, le réservoir de toutes les transformations identitaires.

Or l'identité est une des formes retorses de l'amour. Ainsi, amour, langue et identité sont pour toujours liées et compromises : « Il voulait non pas épouser la langue elle-même (il en était un avorton), mais

sceller définitivement toute rencontre dans la volupté de la langue.» (AB, p. 29) Dans cet entrelacement, tous les termes sont menacés par la disparition et le silence. Chez Khatibi, l'arrière-plan du désert détermine métaphoriquement l'univers diasporal. Le narrateur lui-même s'abandonne devant la figure aimée. Les allusions à sa faiblesse parsèment le récit d'*Amour bilingue*. Elles s'opposent à la puissance emblématique de la rencontre que rien ne semble pouvoir empêcher. Au centre du récit, dans un moment de lucidité, le narrateur s'interroge sur la disponibilité de son amante française. Pourquoi est-il, lui, si ouvert à l'altérité, tandis qu'elle ne semble pas faire cas des différences linguistiques et culturelles? «Je lui devenais incommunicable. Je pense aussi qu'elle désirait cet incommunicable, qu'elle le cultivait dieu sait pour quelles raisons secrètes, silencieuses; sinon, comment comprendre la méconnaissance de ma langue maternelle? Comment se taire sur cet immense dilemme sans en payer le prix?» (AB, p. 72) Cette question de l'incommunicabilité est évidemment déterminante. Chez Khatibi, elle engendre la nécessité de traduire l'étrangeté. Sans cette transformation de la langue maternelle, aucune interpénétration des langues et des cultures ne semble possible. L'amour conduit donc les partenaires à la créolisation de leurs mémoires respectives.

Les doubles maternels

C'est, on s'en doute, la seule vérité de la rencontre entre les deux êtres tourmentés. L'amour ne sollicite rien de moins que l'absolu d'une langue qui soit d'un seul souffle langue maternelle et langue étrangère. Le narrateur ne cesse d'exiger cette symbiose, sans quoi il menace de rompre la relation et, recourant au suicide, de plonger l'écriture dans l'impensable disparition. À certains moments, quand la mémoire s'impose comme première de toutes les matrices culturelles, il lui semble revenir par ce chemin entrecroisé à son enfance et au visage innommé de la mère : «Il allait contre son récit et contre sa vie. Et comme remontant le temps, oui remontant le temps, il fut enfin en voie de désenvoûtement, selon le pas titubant de sa mémoire et des souvenirs qui ruisselaient sur son visage. Il se regarda et se reconnut dans l'autre qui lui tenait la main, l'autre en lui, en moi, au-delà de toute ivresse.» (AB, p. 79) Ce passage important, qui marque l'apo-

théose du sujet bilingue chez Khatibi, lie tout l'effort dans lequel s'est engagé le narrateur arabe à cette difficile remontée de la mémoire et au fantôme de la mère où se blottit la condition principale de tout amour de l'Autre. Cette quête se résume dans les fantasmes de la maternité dont la langue est métaphoriquement le signe : « Je te tenais dans mes bras, sur mon ventre, et je t'avalais féeriquement par ma bouche pour t'engrosser en moi. Jalousie cannibale qui déchire les chairs, les blesse à coups de bistouri. Par cela, j'évoque les affres de ce récit obstétrical qui ne m'attachait, par la langue, qu'aux-belles-étrangères. » (AB, p. 102) L'histoire même — celle du Maghreb en tout cas — remonte à la séparation fatidique et à l'exclusion projetées hors de la maternité de la culture mère. Dans ces pages qui amorcent la clôture du chant de la double langue, Khatibi cherche à articuler l'androgynie dont cette langue doit être le prétexte. Les formes entrecroisées du père et de la mère traversent une bonne part de l'écriture maghrébine, de Tahar Ben Jelloun à Assia Djebar. Chez ces écrivains, comme chez Abdelkébir Khatibi lui-même, l'androgynie parentale s'impose alors comme le point d'arrivée de la conscience diasporale devant l'altérité qui l'habite depuis toujours.

Pourquoi une telle pensée de l'hybridité peut-elle ici s'articuler ? C'est la perte de l'origine qui permet de faire violence aux mythes fondateurs. Là réside la force des sujets diasporaux, si tourmentés qu'ils soient par leur naissance hors de la mère. Il n'y a donc plus rien, plus aucun récit, plus aucune trace élocutoire de la mémoire. Il faudra tout réinventer, par le biais d'une quête sans merci de la différence fraternelle dans l'amour, et penser la culture comme une figure de substitution aux vertus androgynes : « Les doubles maternels me deviennent indispensables pour confirmer ma scénographie sans généalogie » (*ibid.*). Les dernières pages d'*Amour bilingue* s'abolissent dans une sorte d'extase mystique que déjà, dans le récit, les premières références à la sainteté avaient convoquée. Dans une image qui rappelle certains poèmes d'Édouard Glissant, le narrateur de Khatibi se retrouve alors sur la plage sous un ciel éblouissant. Il s'avance dans la mer, le mot « mer », multiple, l'absorbe, et ce qui en résulte est une naissance inédite, produite par la dérive des courants marins. Il lui semble, durant ces moments de grâce, découvrir les formes nouvelles de la subjectivité, construites sur la dislocation et l'« instabilité radicale » (AB, p. 105).

Pourtant, cette subjectivité se met à la tâche de l'accueil, ne résiste plus à la différence, mais en fait son principe.

Amour bilingue s'ouvre, par ces derniers paragraphes très intenses, sur une ontologie de la langue, dont on pourrait dire qu'elle réécrit sous l'angle de la diversité l'ontologie du sujet chez Heidegger²³. Le temps semble s'être arrêté. Nous assistons à des scènes primitives qui relatent le retour mémoriel de la langue maternelle. Le narrateur ressent la convocation du silence. « Mourir dans sa langue n'est pas donné au premier suicidaire. » (AB, p. 115) La femme aimée est disparue à jamais dans cette espèce de coalescence qu'est devenu son récit. On sait qu'elle est repartie « vers les siens ». Khatibi n'insiste pas sur la douleur de cet échec. Quelques substantifs décrivent la scène finale à l'aéroport, le dernier regard, le vrombissement de l'avion. On pourrait penser alors que l'histoire se termine sur une terrible déconfiture. En fait, en voulant prêter à autrui sa naissance, le narrateur de Khatibi ne lui a-t-il pas soutiré toute autonomie et toute vie ?

Mais cette question disparaît sous l'emprise magique de la langue. Le départ de l'amante n'a plus d'importance. Il fallait justement ce sacrifice de la femme pour que naisse, dans les décombres de son histoire, la figure hybride de la langue parentale oubliée, père et mère à la fois, indissociablement. « La loi de la langue est ainsi, elle donne et reçoit en faisant le vide. » (AB, p. 114) Les derniers paragraphes d'*Amour bilingue*, parmi les plus hyperboliques de toute l'œuvre de Khatibi, annoncent les « retrouvailles » avec le pays substitué, transformé et habité par la distance d'une altérité alors lucidement contemplée.

Le pronom « elle » prend désormais en charge le processus narratif. Est-ce bien sa quête à elle ? Pas tout à fait, car elle professe les bienfaits de sa désinvestissement identitaire. Elle est un entre-deux et cette incertitude, elle la doit au narrateur qui, malgré sa discrétion, contrôle entièrement sa destinée. Khatibi donne bel et bien la parole à la femme — du moins au pronom elle —, mais il en voile explicitement la spécificité. Le narrateur masculin domine le processus de traduction. Et la naissance emblématique vers laquelle l'œuvre converge est la sienne, habitée cette

23. Voir à ce sujet Isabelle Larrivée, « La traduction comme littérature : Abdelkébir Khatibi et la bi-langue », p. 2-3. Je remercie Isabelle Larrivée d'avoir mis à ma disposition plusieurs de ses écrits sur Khatibi, dont celui-ci.

fois par sa volonté anthropophage d'incorporer l'altérité irréductible de la femme. J'ai retenu cette œuvre, magnifique à bien des égards, parce qu'elle est l'une des seules à ma connaissance à tenter d'établir une mystique de la conscience diasporale, double, vacillante, hantée par sa disparition. *Amour bilingue*, cependant, reste très marqué par l'univers coranique. L'angoisse du corps féminin, voilé et même nié, ne cesse d'affleurer. C'est pourquoi il importe de convoquer aussi les écrits d'Assia Djébar. Chez celle-ci, sans que soit évacuée la question centrale de la pluralité dans la langue, la femme reprendra la maîtrise des voix narratives.

Assia Djébar et le risque de la pluralité

Chez Assia Djébar, la langue de l'écriture, le français, est un accident de l'histoire. C'est la langue léguée par le père; elle fait de l'ombre sur ce qui l'a précédée. C'est pourquoi, langue dans la langue, l'œuvre littéraire doit tenter de mettre au monde la voix antérieure de la mère, depuis toujours occultée par la décision consciente d'écrire en français. «Écrire se fait aujourd'hui, pour moi, dans une langue, au départ, non choisie, dans un écrit français qui a éloigné de fait l'écrit arabe de la langue maternelle; cela aboutit, pour moi, non pas à ma voix déposée sur papier, plutôt à une lutte intérieure avec son silence porteur de contradictions et qui s'inscrit peu à peu ou d'emblée dans l'épaisseur d'une langue, la plus légère, la plus vive ou n'importe laquelle! Simple-ment mise à disposition; dans mon cas, le français²⁴.» Djébar insiste donc à chaque fois sur le caractère accidentel de la langue paternelle. Ici le français. Cette langue aurait pu être autre, n'eût été la présence française en Algérie. Instrument des colonisateurs, elle peut cependant être affranchie de la gangue de son histoire odieuse, de sorte que la liberté puisse éventuellement se manifester en elle. Ce processus exige de l'écrivain une attention soutenue et surtout la recherche des voix mémorielles, masquées par le recours paradoxal à la langue hégémonique, et pourtant encore frémissantes dans les débris de son histoire.

24. Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 28; ci-après noté V dans le texte.

Il en résulte, écrit Djébar, une langue multiple, « un marmonnement multilingue » (V, p. 29) par lequel la pluralité originelle est restaurée, ou plutôt suggérée.

Comment cette pluralité affleure-t-elle? Comment pénètre-t-elle le français, pour y engager de subtiles métamorphoses? L'intermédiaire est, selon Djébar, le mode d'être du sujet colonisé dans sa langue maternelle : « C'est se placer dans l'aire nerveuse, énervée, désénervée, douloureuse et mystérieuse de toute langue : situation souvent fréquente pour les écrivains ex-colonisés, des terres de l'Empire français, anglais, espagnol, hollandais ou portugais d'hier [...] » (V, p. 30). On ne s'affranchit donc pas de l'héritage colonial par le refus de l'identité européenne, mais plutôt par un calibrage fragile des identités et des langues multiples, désormais vécues concurremment et dialectiquement par le sujet identitaire. Rien ne ressortira d'une glorification de la marginalité : il faudra plutôt inscrire la posture marginale au centre même du discours dominant, de sorte qu'il s'ouvre sur sa caducité fondamentale. La fermeture sur soi, au contraire, appelle chez Djébar les métaphores de sa béance. C'est ainsi qu'elle se fera accueil et réceptacle de la diversité.

Comme chez Abdelkébir Khatibi, le double engendre la nécessité d'une tierce perspective. Entre l'arabe maternel et le français paternel, l'idiome diglossique de la fille prendra une forme singulière. Cette troisième langue, issue de la rencontre accidentelle des langues premières, portera les tensions créatrices, nécessaires au changement. En elle jaillira « l'alphabet perdu ». Si le français peut aujourd'hui porter les signes de la multiplicité, c'est que cette langue énonce déjà la perte, cherche déjà la présence évasive de l'altérité. Toutes les langues expriment le désir de la rencontre éperdue avec autrui. Toutes sont construites sur l'absence et le désir. Le français a beau avoir servi les visées impériales de la France, il a beau encore trop souvent se poser comme code de l'hégémonie culturelle et politique, il n'a pu perdre, pour Djébar, l'élan mystérieux qui le porte à accueillir à chaque fois l'étrangeté. C'est pourquoi, agissant sur et dans le français, l'œuvre littéraire permet d'entreprendre un « travail d'exhumation, de déterrement de "l'autre dans la langue" » (V, p. 48).

Cependant, ce qui distingue par-dessus tout l'écriture d'Assia Djébar, c'est la dénonciation des rapports occultes entre les structures

coloniales et l'oppression des femmes algériennes. Dans ce contexte, écrire se dessine comme un acte de résistance : « résistance contre toute domination et réductionnisme ; résistance pour l'avènement des différences²⁵ ». Pour y arriver, il faudra mettre en jeu la pluralité de l'héritage linguistique nord-africain et susciter une pensée du déplacement, une conscience diasporale par laquelle de nouvelles identités pourront être formulées pour tous les marginalisés, les « rayés de l'Histoire²⁶ ». Cette conscience restituera par le processus de l'écriture la souffrance des dépossessions anciennes ; son travail portera avant tout sur l'aporie de la langue maternelle.

Or, justement, la littérature n'est pas tributaire d'une langue en particulier. En elle jaillissent des forces de transformation, de *traduction*, qui permettent de repenser les rapports hégémoniques et les tracés frontaliers entre les choses et les êtres. Les langues sont donc, comme chez les amants tourmentés de Khatibi, des nœuds d'itinérance. S'il faut penser la langue du père par le biais d'une diglossie symbolique, c'est qu'il est urgent de restituer son étrangeté, d'en construire la dialectique de l'accueil et du refus. Langue adoptive de l'écriture, le français reste pour Djébar obstacle et refuge du sens.

Certes, cette langue s'érige contre tous les abus du passé oppressif. C'est par elle que la femme musulmane peut se penser autre. Mais, du même coup, la langue coloniale reste étrangère au corps, à l'oralité, à l'amour : « Comme si la langue française était à la fois une protection contre l'agression masculine et un empêchement fondamental à toute communication²⁷. » Ce douloureux paradoxe, Assia Djébar tentera maintes fois de l'exposer et surtout de l'exorciser dans des essais complémentaires et des interviews. Le français appartient aux forces du voilement dans la tradition reçue du père. Mais il sera aussi, par la vertu du récit autobiographique et du témoignage des femmes, l'instrument du dévoilement stratégique de la mémoire. Curieux amalgame que cette langue ! Paradoxe fondateur !

25. Jeanne-Marie Clerc, *Assia Djébar. Écrire, transgresser, résister*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 25.

26. *Ibid.*, p. 91.

27. Mireille Calle-Gruber, *Assia Djébar ou la résistance de l'écriture. Regards d'un écrivain d'Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 10.

Ainsi Djébar dépasse largement l'espèce de mystique linguistique qui était au centre du récit de Khatibi. Ici, c'est la femme qui écrit et qui parle. Ces deux gestes combinés expriment la volonté de réappropriation du discours et surtout des modes d'inscription du sujet singulier dans la culture. La femme est centrale à la résistance de l'écriture, parce qu'elle est un être frontalier et qu'en elle, par les contingences du langage unique légué par l'histoire, une traduction s'opère à chaque instant. Comme l'écrit justement Mireille Calle-Gruber, « si la femme est lieu même de déchirure et de division, c'est *dans son corps*, corps de naissance et de morts, que passe la ligne des partages, la ligne des passages, frontière vive²⁸ ». Il est donc évident que la conception de l'interlangues chez la romancière algérienne entraîne la dérive migratoire du sujet-femme, hors de sa langue maternelle, hors du silence auquel l'avait condamnée le pouvoir colonial. Déracinée, cette femme cherchera à assumer la division de son corps, c'est-à-dire sa capacité de donner mort et naissance à la fois, d'être ce qui fusionne et ce qui sépare.

La femme en mouvement dans sa culture se présente encore une fois comme une voyageuse. Dans un texte intitulé « Étranges étrangères », Djébar relie explicitement la condition des femmes à celle des migrants maghrébins, définis par la fragilité de leur inscription dans la langue, et en particulier dans l'écriture : « Et c'est ce premier silence — un silence entre deux langues, dû à ce voyage de contrainte et de nécessité — sur lequel je m'arrête : femmes fragilisées par le voyage, leur retenue, leur timidité maussade se nourrissent de la prescience des contacts hasardeux et fragiles, pour elles-mêmes et pour leurs petits [...] » (V, p. 197) Katarina Melic a bien montré comment la langue de l'écriture travaille l'interdit patriarcal chez Djébar. Le français est donc devenu très tôt le code qui, seul dans le contexte de l'histoire de l'Algérie, permet d'accueillir la pluralité et de rêver la différence, et surtout d'inscrire l'identité nouvelle dans la conscience diasporale²⁹.

28. *Ibid.*

29. Katarina Melic, « L'exil et/ou la recherche d'une langue littéraire : Assia Djébar ou le blanc de l'écriture », *Mots Pluriels*, n° 17, avril 2001, sept pages, disponible sur Internet : <<http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1701km.html>>.

L'approximation de l'Autre

Engagées très souvent dans un déclin systémique, les langues menacées mettent aujourd'hui en lumière la puissance des tensions migratoires qui les animent. L'identité cherche à s'y construire en dehors des anciennes hiérarchies, dans des lieux intermédiaires et ouverts. La lecture d'Édouard Glissant nous avait habitués à penser le Détour comme un mode de résistance aux cultures dominantes et à l'uniformisation. Mais, dans son désir d'abolir les frontières, Glissant ne s'intéressait pas à l'irréductibilité de la différence linguistique et aux pouvoirs transformateurs de la traduction. *Le discours antillais* et *Poétique de la relation* ne problématisaient pas le choix de la langue d'écriture.

Chez Abdelkébir Khatibi et Assia Djebar, nous nous sommes approchés du malaise existentiel lié à la rencontre des langues dans les cultures diasporales ou minoritaires. Une honte sourde affleure, un « mal de vivre ancestral » (Djebar) persiste, forçant l'écrivain à se justifier devant les siens et devant le monde. *En même temps*, quelque chose d'extraordinaire se produit : le sujet scintille un instant dans le mouvement de la rencontre, l'approximation de l'Autre dans sa différence mitigée se donne à penser. La distance est habitée. Un équilibre précaire, timide, s'installe là où, par la langue affirmée, l'amour suspend les terribles contradictions du passé et restitue la mémoire des commencements.

SEPT FIGURES PARABOLIQUES DU RASSEMBLEMENT

CE CHAPITRE, formé de sept paraboles — recours didactiques, aurait sans doute dit Gaston Miron — reprend sur un autre mode l'argument présenté jusqu'ici. C'est l'espace fluctuant de la collectivité qui m'intéresse encore une fois, cet espace qui assigne à la pensée sa place dans la pluralité commune. Je me servirai ici de la littérature, mais aussi du discours socio-politique et de l'histoire. C'est que la mémoire, à laquelle se greffe la notion de collectivité, confère cohésion et homogénéité à ce qui se présente plutôt comme écart et dispersion. Catalina Sagarra en fait la démonstration dans un article sur l'écrivain Jorge Semprún : « La mémoire collective ramasse tout ce qui circule dans le corps social et travaille à la synthèse de ce qu'il est en mesure de retenir et donc d'accepter. Toute société éprouve un besoin ontologique de concevoir une représentation homologuante de son histoire¹. » Pourtant, homologuer l'histoire ne suffit pas. Car la mémoire collective s'abolit souvent dans l'espace et fait éclater les structures de la représentation. C'est pourquoi il faut tenter de restaurer une pensée plus stellaire, plus diasporale. S'inspirant d'un poème de Nadine Ltaïf sur l'exode et la migration, ce chapitre prendra maintenant la forme de sept réflexions assez brèves sur la notion de communauté :

Maintenant le chant de l'exode
comme une montée vers un enfer de sept ciels.
Je frappe à sept portes, la huitième m'ouvrira.

1. Catalina Sagarra, « La femme et la déportation : des indices romanesques sempruniens à la réalité des crimes de guerre », *La parole mémorielle des femmes*, sous la direction de Lucie Hotte et Linda Cardinal, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2002, p. 44.

Je suis à la huitième porte. Suis-je enfin dégagée de moi ?
 Ai-je ôté sept peaux, déroulé sept langues ?
 Suis-je allée poser un baiser sur sept livres ?
 Lorsque ma main aura libéré
 des milliers de noirs enchaînés par des mains très pures
 Le septième jour, je pourrai me reposer².

Sept paraboles, sept lieux de réflexion, sept œuvres nourricières donc, du Congo de Sony Labou Tansi à l'Ontario français d'Andrée Lacelle, en passant par la Martinique d'Édouard Glissant et le Québec de Daniel Jacques, du Maroc de Tahar Ben Jelloun à Cuba d'Ana Menéndez, en passant par les espaces labyrinthiques d'Hélène Dorion. Curieux chapitre, donc, sur la rêverie du communautaire dans les sociétés minorisées. Au bout du compte, une huitième porte, en surplomb, s'ouvrira peut-être et laissera pénétrer, je l'espère, une lumière oblique sur les figures complémentaires de l'itinérance et du rassemblement.

Mais avant de commencer, une brève explication encore une fois sur le signe parabolique qui me sert de soutien. Cette forme familière, associée aujourd'hui à la diffusion et à la réception des messages, m'intéresse de multiples façons. D'abord, la parabole exprime une ouverture relative (elle se profile comme une gigantesque main ouverte en attente des signes du monde extérieur), mais elle n'échappe jamais à l'autorité de ses points fixes. Son foyer et la ligne extérieure contre laquelle elle se pose par définition lui servent d'ancrage et de limite réelle. Elle ne rompt jamais avec le destin de son origine : ainsi se conçoivent son écoute et son ouverture sur le monde. On peut donc imaginer qu'une société « parabolique » puisse être conceptuellement à la fois fermée, c'est-à-dire liée à des exigences de rassemblement et de mémoire collective, et ouverte, c'est-à-dire porteuse d'accueil et nourrie du désir de communiquer avec les autres. Ainsi, dans les conditions de vulnérabilité et d'accommodement qui caractérisent aujourd'hui les sociétés minoritaires, une telle situation de minorité ne peut être que transposée dans la figure de la parabole et portée par son langage.

Depuis une vingtaine d'années, il me semble que nous assistons à la dislocation des appartenances communautaires dans le monde. Du

2. Nadine Ltaïf, *Le livre des dunes*, Montréal, Le Noroît, 1999, p. 14.

moins est-ce ainsi que cela se présente dans un certain discours qui vise à interpréter notre modernité. Cette dislocation survient, il faut le dire, dans le contexte de l'occidentalisation croissante des cultures humaines et de l'émergence dans le discours de notions paradoxalement mondialisantes comme la fragmentation et l'arbitraire. D'aucuns se réjouiront de ce déclin apparent de la vie collective et théoriseront avec empressement sur la mise en œuvre de formes d'identité dites « civiques », affirmant par-là la primauté des droits individuels et l'arbitraire des lieux d'appartenance. D'autres, comme moi, s'en préoccupent, car ils verront dans la dissolution des espaces communautaires et des méta-récits qui les soutiennent (la poésie notamment) la perte de solidarités fondamentales.

Certes, l'histoire en témoigne, l'indifférenciation à laquelle mène souvent la vie des collectivités peut être oppressive. Mais les solidarités sont-elles toutes indifférenciées ? Une communauté, même dans ses convergences les plus profondes, représente un noyau renouvelé de tensions et d'ambiguïtés, de telle sorte que cette communauté, pour assurer son efficacité et sa survie, exige une réaffirmation constante de son discours fondateur. La réflexion québécoise sur les concepts de nation et de « peuple », bien que sinueuse, nous est très utile à cet égard. Ainsi, comme l'écrit Gérard Bouchard, l'État politique « doit maintenant s'atteler à la tâche de reconstruire des appartenances, des cohésions symboliques, des solidarités à distance (et le plus loin possible de l'ethnicité) au-delà des particularismes jadis érigés en normes, et parfois en universaux³ ». Il nous faut donc recourir aujourd'hui à la diversité sous toutes ses formes, en sachant que cette diversité peut être mise en commun ; et, au-delà, construire dans l'expression de la différence les éléments d'une mémoire (de multiples mémoires) et d'un temps continu (de multiples continuités). Il me semble qu'on doit donc absolument craindre un monde où il n'y aurait plus d'inintelligibilité et où, banalisées à l'infini, les cultures humaines, même les plus infimes, auraient perdu le vecteur d'étrangeté qui les anime au plus profond

3. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB Éditeur, 1999, p. 17. Voir aussi Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone, 1999 ; Fernand Dumont, « Essor et déclin du Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 38, septembre-décembre 1997, p. 419-467 ; et le livre de Daniel Jacques dont je traite plus loin.

d'elles-mêmes et qui constitue leur plus grande richesse. Dans les pages qui suivent, venant de tous les horizons, se succéderont sept figures paraboliques du communautaire. Sept portes sur l'itinérance et le rassemblement. Elles trouveront leur point d'intelligibilité *ici*, dans le lieu même de l'écriture, mais en même temps elles me permettront de briser les contingences et d'élargir la réflexion au-delà des mémoires et des lieux singuliers.

Parabole de la marmaille

J'invoque d'abord l'Afrique. C'est d'elle que nous partirons, première figure de la parabole. Dans *Les yeux du volcan*, roman de l'écrivain congolais Sony Labou Tansi, le concept de solidarité représente aux yeux du narrateur le seul engagement possible devant les vicissitudes de la modernité politique africaine⁴. C'est que, parmi toutes les formes complexes de l'affirmation, le principe désorganisé de la foule, de la « marmaille », issue pour Labou Tansi de l'héritage des anciennes civilisations de l'Afrique, constitue la matière première de la conscience libératrice. Si l'individu est suspect, comme le seront tous ceux en position d'autorité dans ce roman, c'est que sa suprématie par rapport à la souffrance collective risque toujours de verser dans la tyrannie et l'oppression.

Les yeux du volcan est une œuvre extrêmement riche. On se rappelle les grands traits de ce roman. Un homme, figure christique à peine déguisée, fait son entrée à dos de bête dans une grande ville non loin de la capitale. La foule le suit, soulevée par l'atmosphère de carnaval qui entoure ce personnage imposant surnommé « le colosse » ou « l'homme éléphant ». Elle verra bientôt en lui, au grand désespoir des autorités civiles, du maire de la ville notamment, un sauveur de la patrie. Le narrateur du roman dénonce d'entrée de jeu la corruption et le déclin des « Autorités » ; il semble alors favorable à l'arrivée du colosse, car autour de lui les valeurs autrefois associées à l'ordre collectif semblent s'être dissipées. « Pour nous, tout était clair, nous vivions dans un bordel dont les Autorités étaient au-dessus des lois. Nous pensions même que nos Autorités étaient devenues "légivores". »

4. Sony Labou Tansi, *Les yeux du volcan*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

(p. 20) Ce rejet des « Autorités » est aussi celui du nationalisme, dont le concept de Patrie (lettre majuscule chez Labou Tansi) constitue un avatar. « Il ne restait de la Patrie qu'un ramassis d'intentions clamées tambour battant sous les yeux rouges d'un drapeau malheureux qui perdait ses trois couleurs d'antan. » (p. 20) Ainsi, un certain nombre de structures mentales, héritées du passé colonial, sont l'objet d'une critique constante, acte d'une conscience inscrite parmi les forces de renouvellement et d'affirmation.

Cette œuvre de discernement propre à l'écrivain passe néanmoins, chez Sony Labou Tansi, par un retour aux sources archaïques de la vie collective. C'est pourquoi, bien qu'adulé par les foules en délire voyant en lui un libérateur, le colosse arrive mal à se distinguer des « Autorités », car il n'a trop souvent gardé de la figure christique qu'un destin solitaire, qu'une histoire personnelle. C'est par cette singularité, toujours suspecte dans le contexte africain, qu'il perd aux yeux du narrateur toute sa valeur heuristique.

À l'orée de cette réflexion en sept temps sur le lien communautaire, le roman de Sony Labou Tansi me paraît ainsi exemplaire. Il oppose à la fois aux structures politiques coloniales et à l'individualisme migrant occidental une troisième voie, plus archaïque et surtout plus profondément enracinée dans la pluralité. Cette troisième voie, celle d'une pluralité anarchique, s'oppose à la Patrie ; elle évoque les aspects les plus déréglés de la vie collective. Le colosse n'ignore pas ces forces qu'il tente de canaliser en sa faveur : « Je suis là », s'exclame-t-il, « pour que la marmaille désencule » (p. 175). Mais, cela dit, la « marmaille » s'offre au sauveur comme un lieu vibrant de résistance passive : « Nous sommes nés pour faire la gueule. Nos silences sont des paroles. La terre, avec ses pierres ardentes, ses vallons, et ses lacs, son ciel cousu bleu, sa verdure majuscule du côté de Wambo et l'aridité dure du pays des Yogons, nous enseigne à conspuer la foutaise et les agissements des nains d'esprit. » (p. 176) Ainsi, chez Labou Tansi, le renouvellement ne viendrait pas tant de l'émergence d'une conscience singulière, d'une pensée-phare, détachée des formes archaïques de la culture. Elle se fait transparente devant l'agitation anarchique de la foule (mot fort chez Labou Tansi), plurielle, mouvante, imprévisible. Le sujet individuel s'efforce de céder la place aux forces éruptives, si proches de la terre.

« Le maître », conclut le narrateur, « n'est pas celui qui commande, ce n'est même pas celui qui a raison. Le chef, c'est celui qui invente la générosité des autres. De cette manière, il participe aux enjeux de son époque » (p. 179). S'il y a dans la pensée occidentale actuelle une profonde suspicion à l'égard de l'affirmation des valeurs collectives, conçues comme uniformisantes et oppressives, cette suspicion ne peut avoir cours ici. Dans le roman de Labou Tansi, autant l'individu, désireux de dominer sa propre société, que la « Patrie » sont des objets de sarcasme. N'empêche ! Le « nous », souverain, carnavalesque, délirant, excessif, à l'image même de la jungle débridée, conserve dans *Les yeux du volcan* sa valeur rédemptrice. Et ainsi les bruits apparemment confus de la « marmaille » s'apparentent au « chant contagieux des dieux Kongo » (p. 54).

Parabole des lieux communs

Dans son *Introduction à une poétique du divers*, Édouard Glissant attribue à la poésie une fonction très noble, celle de renouveler la morale universelle qui doit régir les rapports entre les humains⁵. C'est pourquoi Glissant refuse de s'attarder à ce qui n'est pour lui que l'effet d'une différence ou d'un particularisme local. Interrogé par Gaston Miron sur la disparition à plus ou moins long terme de la diversité linguistique dans le monde — une question qui intéressait beaucoup Miron durant les dernières années de sa vie —, Glissant répond de façon catégorique : il faut faire appel dorénavant, non plus aux particularités locales, mais à une ouverture sur l'universel, où se donnent à comprendre d'un seul geste la différence et le Même. On conçoit donc qu'il y ait au Québec ou à la Martinique des combats locaux à mener, explique en substance Glissant dans sa réponse à Miron, mais « ces combats culturels ou politiques que nous avons tous menés et que nous continuons de mener s'insèrent dans un contexte mondial » où chaque être humain est appelé à s'ouvrir à « une pluralité consentie comme telle » (p. 56). Il est à noter que Glissant ne traite pas ouvertement l'étrangeté à soi-même, la hiérarchie (comme dans le roman de Labou Tansi), la minorisation.

5. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996 [Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995].

Cette conscience d'une oppression locale et sans grande envergure semble appartenir à des luttes menées il n'y a pas si longtemps, luttes aujourd'hui usées et surtout excentriques. Ces luttes, qui ont été celles de Fanon et de Césaire — celles de Miron peut-être — n'ont plus tout à fait cours. Ou plutôt elles se sont déplacées chez Glissant dans l'ordre du discours symbolique, à l'échelle d'un imaginaire élargi à l'ensemble des cultures humaines.

C'est à ce titre qu'*Introduction à une poétique du divers* est d'une importance capitale. Dans ces textes, Glissant ne se laisse pas complètement absorber, comme il le fait ailleurs, par une conception magique ou alchimique de la « créolisation » dont le monde actuel serait pour lui le laboratoire incessant. Les lieux de tensions, qui font la richesse de la pensée de Glissant, continuent d'affleurer — peut-être est-ce l'effet de l'auditoire québécois auquel le poète martiniquais s'adresse alors. Le « pays », si souvent évoqué dans les textes poétiques de Glissant, n'existe pas seulement dans l'évidence prophétique de sa dissolution. Il conserve une forme mémorielle qui est l'histoire de sa différence propre, sans quoi le ressourcement du concept d'universalité que souhaite Glissant se tarirait aussitôt, emporté par l'abolition à plus ou moins long terme de toutes les différences. C'est donc dire qu'il ne peut y avoir de respect de la pluralité sans combat acharné pour le maintien de la différence. Chez Glissant, cette condition différentielle des cultures dans le monde n'est pas clairement définie, car elle porte entrave à la notion d'universalité. Mais elle doit nous importer plus que jamais, nous, qui sommes à l'œuvre, ici en Amérique du Nord, dans des collectivités fragiles, poreuses, soumises à des forces d'uniformisation extraordinairement puissantes. Qu'on le veuille ou non, la découverte de la pluralité passe par ce lieu frontalier qu'est la langue, ce texte et cette voix indéchiffrables qu'est l'Autre quand il se présente à moi dans son étrangeté linguistique et que moi, interdit, je ne le comprends pas.

Édouard Glissant rêve d'un « cri poétique » qui aurait précédé le bannissement babélien, la dispersion de la voix commune, la déportation aux quatre coins de la terre, la différenciation, l'exil. Mais ce « cri » naïf fait appel à des notions périmées de la communauté. « C'est à partir de ces poétiques communautaires que les formes différenciées de la littérature s'établissent [...]. Toutes ces variétés commençantes de cri poétique rassemblent, pétrissent la matière d'une communauté

menacée.» (p. 35-36) Or, aujourd’hui, explique Glissant — c’était là le sens de sa réponse à Gaston Miron —, le sujet est angoissé, car il sait que même menacée sa communauté ne peut plus être exclusive, et qu’il n’accède plus à l’identité sans que son histoire soit celle d’une «déportation», s’inscrivant dans la pluralité chaotique et foisonnante de la modernité.

Plus que tout autre penseur de notre temps, Édouard Glissant met en jeu une conscience du vacillement qui serait propre aux cultures frontalières, aux marginalités plus fragiles. D’une part, «l’homme a besoin de toutes les langues du monde» (p. 41), mais ces langues doivent être restituées à leur intelligibilité propre, dépouillée de cette «pensée continentale» qui «a failli à prendre en compte le non-système généralisé des cultures du monde» (p. 43). Cette pensée non totalisante s’interroge paradoxalement sur la totalité, sans chercher à en réduire la complexité. Elle ne renie jamais les lieux communs. Elle est essentiellement un lieu d’accueil. Glissant ne résout pas toutes les contradictions. D’où justement l’importance de sa «poétique du divers».

Il n’est pas dit qu’une conscience généralisée de la diversité parviendrait aujourd’hui, sur le plan de l’imaginaire, à enrayer l’uniformisation désolante de la multiplicité des langues et des cultures dans le monde. L’échange économique deviendra peut-être à notre insu la matrice de tous nos rapports avec les autres. Mais, chez Glissant, l’intégration théorique du non-systématique doit constituer pour nous une référence et un engagement. En Amérique du Nord, si près de l’épicentre, les cultures que nous habitons et que nous continuons de défendre doivent se tenir à la croisée de la communalité et de la fragmentation.

Parabole de la nation

Dans le livre de Daniel Jacques, *Nationalité et modernité*, un livre remarquable à bien des égards, nous nous trouvons plongés dans un tout autre discours. Jacques s’interroge sur la pertinence du concept de nation, concept apparu selon lui à l’aube de l’époque moderne, mais qui paraît privé, «en cette fin de siècle», de «légitimité morale⁶». «Les nations existent, les politiques s’ordonnent à leur mesure, mais

6. Daniel Jacques, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, p. 215.

nul ne semble désormais capable de rendre raison de cette division de l'Humanité. » (p. 215) Bien qu'elles semblent avoir perdu toute pertinence théorique, les nations ont une existence dans le champ du réel et, parmi toutes les formes d'appartenance communautaire, elles ont joué et conservent un rôle décisif. Que faire d'elles sur le plan conceptuel ?

Dans un chapitre important de *Nationalité et modernité*, s'intitulant « Politique de la nation », Daniel Jacques aborde cette question du collectif par le biais d'une pensée de l'individuel, dont il esquisse l'histoire depuis les premiers écrits du christianisme. Ce n'est pas mon propos de remonter à une époque aussi lointaine, mais il convient de préciser que les éléments empruntés ici au livre de Jacques ne rendent pas justice au vaste effort de contextualisation historique qui permet de comprendre le concept de nation et que le livre reprend et scrute sous toutes ses formes. D'un côté, Jacques cherche à saisir un premier paradoxe. La pensée de la Modernité (majuscule dans le texte) a mené à une fragmentation de plus en plus grande des appartenances collectives et à une appropriation de l'universel par les individus seuls. Cette différenciation extrême, d'autre part, semble conduire le monde actuel à une indifférenciation de plus en plus aiguë des cultures, à un appauvrissement irréversible du patrimoine collectif de l'humanité.

C'est ce dernier aspect, prémisse fort importante chez Daniel Jacques, qui se trouve présentement occulté par un discours théorique qui voit dans la multitude des identités individuelles, librement consenties, une illusion de diversité, une pluralité enfin consciemment assumée. « Ce que dissimulerait cette présomption de liberté, ce parti pris dogmatique en faveur de la diversité apparente, pour ne pas dire superficielle, ce serait une société en perte de culture qui risque, d'une génération à l'autre, de s'enfoncer dans une insignifiance et une vulgarité toujours plus grandes. » (p. 220) Ainsi, on le voit, la « dislocation de l'espace commun » (*ibid.*) semble avoir enclenché un déclin généralisé, non seulement de la diversité culturelle, mais de ce qui fait la grandeur morale de l'humanité tout entière. « Autrement dit, le projet des Modernes serait porteur, en son fond, d'une disqualification virtuelle de toutes les coutumes et de toutes les traditions particulières, laissant ainsi l'individu à lui-même, sans autre profondeur que celle qu'il saurait se créer par sa propre activité. » (p. 221) À l'horizon de ce « pur

cauchemar », Daniel Jacques tente de restituer au concept de nation et aux appartenances collectives une fonction épistémologique et morale qui viserait à contrer l'avènement de « la culture la plus homogène et la plus tyrannique qui soit » (p. 221).

La pensée de Daniel Jacques ne m'intéresserait pas autant si elle s'arrêtait à cette critique décapante de l'individualisme contemporain. En fait, Jacques oppose à la primauté absolue de l'individu un décentrement du concept de nation, en tant que « communauté d'histoire et de culture ». Il restitue donc ce qui est essentiel dans le cas des sociétés minorisées ou dominées, la pertinence de la mémoire collective. Ces sociétés ne sauraient être uniquement aujourd'hui constituées par un discours de l'arbitraire, car justement, au cours de leur histoire toujours résiduelle, elles ont été la proie de cet arbitraire même. Jacques envisage une perspective individuelle, nourrie de ses rapports, difficiles mais nécessaires, avec la mémoire. Et c'est ainsi que l'individu peut être appelé à prendre part aux luttes collectives et à participer au corps politique. Bien sûr, cette collectivisation du sujet représente un risque pour le maintien des libertés individuelles, mais le risque de voir disparaître tout engagement de ce même sujet, désenclavé, dans l'espace communal est mille fois plus grand.

En effet, « il paraît non seulement souhaitable mais nécessaire de chercher à limiter certains effets néfastes de la modernisation, dont bien sûr l'homogénéisation culturelle » (p. 226). Or, réinséré dans l'histoire de ses appartenances collectives (en réalité, y avait-il vraiment renoncé?), l'individu redevient selon Jacques un véritable *sujet* à part entière, investi de ses responsabilités envers sa propre culture et la pluridimensionnalité de l'universel; il ne saurait plus être réduit à un *moi* dont le capitalisme libéral ne serait que la matrice indifférenciée. Ce *moi*, désincarné et indifférent, ne peut nous satisfaire; il doit être pris en charge par un renouvellement du *sujet* politique, qui serait à l'œuvre au sein de collectivités nationales ou autres, dépourvues de leurs exclusivités.

Ces réflexions théoriques ont-elles une importance pour nous aujourd'hui en Ontario français, en Acadie, au Québec ou ailleurs dans les espaces « écartés » de la francophonie? Indéniablement! Car le défi est d'inscrire nos combats quotidiens pour la différence, conçue comme une pleine valeur collective — celle de la langue française

notamment — dans un contexte élargi et plus généreux où cette valeur peut encore avoir cours. En fait, nous détenons plus que jamais, nous les minoritaires, en ces lieux de contacts et de frontières, la clé d'un renouvellement de la pensée communautaire. Démarche difficile et vacillante, l'évolution de l'histoire devrait permettre à la fois la préservation des formes archaïques de la culture et l'ouverture à la diversité radicale contenue dans le concept composite d'universalité.

Parabole de la femme vigie

« Tout est chemin » : ainsi s'ouvre sur l'« ardeur migrante », sur l'« absolu fragmentaire » le superbe recueil d'Andrée Lacelle, *La voyageuse*⁷. Cette œuvre prend la forme d'une marche initiatique dans laquelle la « voyageuse », d'abord étrangère à elle-même et au monde, accède enfin au lieu de liminalité où sa différence, affirmée, lui permet de renouer ses liens avec le monde. Cette quête s'accomplit avant tout sous le signe de la pluralité. En fait, elle repose entièrement et radicalement sur cette pluralité. Le personnage en marche vers l'affirmation de sa différence (et de *la* différence dans son sens herméneutique) ne se dissocie pas du désir de communalité. Car dans la singularité de sa différence propre, l'affirmer enfin au terme d'une longue marche, c'est déjà être à la frontière de l'Autre.

Rejetant une fermeture qu'elle associe peut-être au passé — mais cela n'est pas dit —, la femme en marche cherche pourtant la « tendresse » de l'espace « claustral » où elle rêve de se blottir. En même temps, son « ardeur migrante » la frappe d'étrangeté; étrangeté à elle-même depuis toujours, elle n'est que cela partout où elle va. Elle n'est ni l'une ni l'autre. Littéralement un chemin : « elle avance dans l'entre-deux » (p. 29). Et cette dissociation de l'espace, ce « perpétuel décalage entre le monde et soi » (p. 31), est justement ce qui fait naître chez cette femme la nécessité de la différence. Mais où donc trouver la communauté que cette exigence traverse? Il y a, chez Andrée Lacelle, une conscience archaïque, qui se manifeste dans l'écriture poétique par le recours à des signes cryptiques et à des éléments mythiques. Cette conscience de la mémoire ancienne est justement ce qui permet

7. Andrée Lacelle, *La voyageuse*, Sudbury, Prise de parole, 1995.

à la différence vivante qu'est la figure de la femme de s'inscrire à son tour dans le renouvellement du communautaire.

Dans *La voyageuse*, la femme donne naissance à la pluralité. Cela lui est spécifique. C'est sa condition existentielle fondamentale : « Une femme lente et longue peuple le temps profond » (p. 35). Elle enfante l'« absolu fragmentaire ». Mais cette naissance en elle du divers ne la conduit pas à l'indifférence. Au contraire, « femme vigie », elle veille sur le monde par sa différence même : « Attentive au pays qui se tait elle veille sur des collines sans histoire. » (p. 43) Mais ce pays-là qu'elle veille ne l'enferme pas. Cette femme est à la fois un univers « claustral » (matriciel) et une ouverture absolue, par laquelle s'engendre la multiplicité.

Cette œuvre d'Andrée Lacelle, l'une des plus achevées de la littérature franco-ontarienne récente, offre donc une quatrième parabole de la communauté. Par son affirmation de la différence, par sa découverte des formes archaïques permettant un rapport au monde dans la découverte de la multiplicité des naissances, l'écriture d'Andrée Lacelle nous conduit à déplacer légèrement le règne de l'individuel dans un monde que « la discordance désenchaîne » (p. 56). Le personnage féminin en veille et bienveillant, claustral et enfantant pourtant le divers, me semble porteur d'une vision renouvelée du rassemblement.

Parabole des yeux baissés

De puissantes forces de dissolution sont presque toujours à l'œuvre dans les romans de Tahar Ben Jelloun. Certes, les personnages eux-mêmes les abritent, comme la tante Slima qui, dans *Les yeux baissés*, est soupçonnée de martyriser les enfants⁸. Ramené à une présence occulte qui façonne chaque acte et chaque pensée, le mal est à la fois intérieur et extérieur aux individus. C'est l'œil du sacré, métaphore centrale du Coran, dont la malédiction frappe le corps de laideur et le personnage d'exclusion sociale : « Pourquoi la laideur de l'âme s'échappe-t-elle du coffre intérieur et couvre-t-elle le visage ? La laideur physique ne me fait pas peur. C'est l'autre que je crains parce qu'elle est profonde. Elle vient de tellement loin [...] Elle creuse son lit sur le corps et dans le temps.

8. Tahar Ben Jelloun, *Les yeux baissés*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1991.

Tout est dans les yeux. » (p. 14) La condamnation s'installe donc dans l'intériorité obsessionnelle du personnage qui ne cesse de s'interroger sur ses moindres actions et sur les rapports difficiles qu'il entretient avec les autres. Dans *Les yeux baissés*, Fathma, ayant quitté son village marocain pour la banlieue parisienne, n'interprète la violence qui détruit la société de son village natal, et plus tard la ville française, que comme un reflet de la laideur qui lui a été léguée. Or, cette déficience est aussi celle de la langue. Le berbère, parlé par Fathma, s'oppose ainsi à la langue écrite du Coran, et représente chez Tahar Ben Jelloun comme chez d'autres écrivains du Maghreb, un lieu d'oppression identitaire et une forme transgressive de la marginalité linguistique.

Dans l'œuvre de Ben Jelloun, il est intéressant de noter que c'est presque toujours au personnage féminin qu'il revient de porter le poids de cet atavisme. Ou, pour être plus juste, c'est ce personnage qui révèle, à lui-même et au monde, les distorsions qui frappent le corps individuel et social. La femme a intériorisé, souvent dans la répression et le silence, l'odieux de sa naissance refusée. Ainsi, dans *Les yeux baissés*, Fathma se croit dévorée par « la présence d'une chose tentaculaire, non visible, et qui frappe aveuglément, sans raison et sans répit » (p. 129). Elle sait que les forces maléfiques, logées dans son regard sur le monde, lui permettront éventuellement de vaincre la peur et de s'engager sur la voie d'une certaine libération. Le mal est donc source d'action.

Chez Ben Jelloun, il est clair que la communauté obéit à des consignes patriarcales. La naissance de la fille, dans plusieurs romans, témoigne de l'importance du père, puisque c'est lui qui, en définitive, est responsable de l'application de la loi. Du coup, cette figure patriarcale est frappée d'un profond exil symbolique. Déjà installé en France pour y chercher du travail, avant d'y faire venir le reste de la famille, le père est destitué de son ascendant psychologique. Son travail à l'usine le laisse démuné et violent. Il s'en prend physiquement à sa fille, et cette agression est un signe de son désarroi. En même temps, l'exil paternel entrouvre la porte d'une certaine rédemption. Car ne faut-il pas que le système autoritaire meure pour que naissent les conditions du changement ?

L'érosion de la figure patriarcale ne marque pas la fin de l'économie masculine dans la communauté. À la loi autoritaire du père, succède celle des multiples conteurs, beaucoup plus hétérogène, certes, mais

non moins fondée, dans la mémoire collective. L'intrusion du conte dans la structure narrative des romans de Ben Jelloun dépasse largement les considérations purement esthétiques. En effet, le conteur est la garantie d'une société qui cherche à la fois une pluralité des perspectives et un enracinement dans les pratiques ancestrales. C'est que le conte ne cache que pour mieux les dévoiler les forces désirantes qui structurent la collectivité. Il en sera ainsi de personnages zoomorphes comme le cheval borgne dont l'image hante, selon Fathma, la « chronique de la communauté » (p. 144). Au-delà du conte, se profile un certain imaginaire de l'origine. Ainsi s'explique l'exil de Fathma :

J'avais constamment le sentiment de retrouver quelque chose que j'avais perdu, de ramasser les objets de l'ultime saison et de repartir vers un pays derrière tous les pays où le malheur s'échange contre de l'or, où même la mort se négocie et où enfin le visage de l'amour se remplit, s'affirme et se fait vrai, beau et cruel, source d'eau et de vie. (p. 148)

Si une telle rêverie est possible dans l'univers fermé du père, c'est que celui-ci annonce déjà la possibilité de l'exil et de la reconstruction de la communauté diasporale. De retour au Maroc, Fathma en fait le constat décisif : « Mon père a roulé de jour et de nuit. À l'aube du troisième jour, le village nous est apparu enveloppé de brume. Le pays est une fiction. » (p. 168) L'écriture de Tahar Ben Jelloun est sans doute l'une des plus profondément paraboliques que l'on puisse imaginer. Peut-être la parabole est-elle au fond la figure précise du lien colonial, tel qu'il se manifeste dans cette société de l'itinérance linguistique qu'est le Maroc actuel.

Parabole de Domino Park

Deux hommes aiment se retrouver dans un petit parc dérisoire à l'angle de la 8^e rue et de la 15^e avenue à Miami. Ils bavardent du temps passé. Au centre de cet « enclos » carré, appelé Domino Park, s'élève l'arbre à paroles, un figuier banyan, comme il s'en trouvait dans cette rue de La Havane où ils avaient grandi. Autour de l'arbre, des bancs et des tables où des hommes sont assis face à face. Les souvenirs répétés de leur Cuba natal et les mauvaises blagues sur la longévité du président Fidel Castro

n'occupent que la moitié de l'attention de Máximo et Raúl. Voilà des années qu'ils viennent au parc pour jouer aux dominos, dont ils gardent précieusement les pièces dans de vieilles boîtes de cigares usées.

Le jeu emblématique et la parole ironique qu'il déclenche servent d'infrastructure au recueil de nouvelles *In Cuba I was a German Shepherd* de l'écrivaine cubano-américaine Ana Menéndez⁹. Outre le roman antérieur de Cristina García, *Dreaming in Cuban*¹⁰, l'ouvrage de Menéndez, écrit en anglais et traduit en huit langues, est l'une des premières manifestations tangibles de l'existence d'une littérature cubaine diasporique. Dans l'ensemble des nouvelles, Menéndez s'intéresse aux figures antithétiques de la migration : celles, par exemple, de la nostalgie du pays perdu et celles de son impossible historicisation.

Ainsi, dans chacun des récits de Menéndez, Máximo et Raúl réapparaissent à intervalle régulier, inventant les détails de leur passé havanais et l'héroïsme fragile de leur implantation aux États-Unis avec leurs familles. Comment peut-on faire le deuil de son identité ? L'exilé ne se réalise-t-il pas toujours sous le regard déréalisant de la société où il a cherché refuge ? Les personnages de Menéndez ont conscience de former à leurs yeux et aux yeux des autres une communauté à double revendication. Car elle offre une lutte sourde à la fois au castrisme qu'il a fallu fuir et à l'américanisation qui destitue les exilés de leur langue et de leur culture. Loin d'atténuer ce sentiment d'itinérance et de désappartenance, les journées passées à Domino Park confirment de manière aiguë leur double marginalisation et la folklorisation de leur culture. À chaque fois, des autobus remplis de touristes longent bruyamment le parc. On entend la voix trop forte de l'interprète : « Welcome to Little Havana. [...] This here is Domino Park. [...] Most of these men are Cuban and they're keeping alive the tradition of their homeland. » (p. 25) On entend alors le cliquetis des appareils photo et le rire gras de l'annonceur. « Mierda », s'écrie l'un des exilés en montrant son poing. Chacun des joueurs a conscience, à cet instant, de la fétichisation de son identité, de la sujétion réelle entraînée par l'exil, dès que l'œil photographique des touristes se met à cligner. Le parc

9. Ana Menéndez, *In Cuba I was a German Shepherd*, New York, Grove Press, 2001.

10. Cristina García, *Dreaming in Cuban*, New York, Ballantine Books, 1992.

devient une sorte de camp de réfugiés symbolique où aucun avenir ne se joue vraiment. Dans l'ensemble du recueil, Menéndez s'intéresse à l'aliénation de celles et ceux qui, ayant quitté le pays de leur naissance, n'ont pu trouver chez l'Autre américain qu'une évacuation encore plus insidieuse de la mémoire.

Mais peut-être une certaine rédemption proviendra-t-elle éventuellement du jeu de dominos dont Menéndez rapporte à plusieurs reprises les vertus singulières. Les deux hommes aiment aligner les pièces de telle sorte qu'elles tracent un chemin erratique. Par leur disponibilité, les pièces blanches leur semblent annoncer des recommencements. Le jeu est une mise en scène de l'itinérance diasporale. Ainsi, la chaîne, toujours menacée de se rompre par le hasard d'une pièce manquante, sera sauvée *in extremis* par la pièce correspondante. Au chiffre 9, il faudra bien trouver un autre 9. Au 8 un autre 8. Au 7 un autre 7. Personne ne veut laisser se briser l'enchaînement de l'identique et du différent. La pièce blanche en marge servira en cas de besoin. Et le jeu pourra alors se poursuivre, créant à chaque fois ses conditions d'instabilité et son dénouement heureux. C'est pourquoi, en route vers Domino Park, Máximo a souvent l'impression d'apporter dans sa petite chASSE en plastique tous les éléments qui permettent de saisir sa culture déplacée.

Dans *In Cuba I was a German Shepherd*, Ana Menéndez trace de manière très fine la géométrie particulière des communautés diasporales. Dans les nouvelles subséquentes, l'avenir de la communauté sera porté par les enfants de Domino Park, eux-mêmes pièces marquées (blanches ?) de leur génération. Ici, Menéndez reprend la question de l'identification à la culture d'origine, rompue et renouée au fil des générations. Dans le roman de Cristina García, des liens occultes unissaient les personnages qui semblaient communiquer par télépathie à travers les frontières¹¹. Chez Menéndez, les oppositions sont moins claires et la nostalgie des personnages plus diffuse. Leur imaginaire remontera toujours au moment du départ de Cuba, à la barque symbolique qu'il avait fallu trouver, à la traversée effrayante de la mer où flottaient aussi

11. Voir Rocío G. Davis, « Back to the Future : Mothers, Languages and Homes in Cristina García's *Dreaming in Cuban* », *World Literature Today*, vol. 74, n° 1, hiver 2000, p. 60-68. « Because of the loss of language, characters consistently turn to other, nontraditional forms of expression. Celia and her granddaughter communicate telepathically. » (p. 65)

à la dérive d'autres Antillais, des Haïtiens, des Dominicains, des Jamaïcains. D'autres nefs des fous, vouées à la perte. Quelle était la nature de cette rupture décisive qui avait lancé le jeu ? De quelle manière pouvait-on lui être fidèle ? Pour Ana Menéndez, la communauté parabolique est soumise à des forces qui à la fois l'enferment et la dispersent au-delà de toute cohésion. C'est un jeu mortel. Chaque fois, pourtant, une pièce vient miraculeusement s'ajouter à la chaîne sinieuse de l'histoire et recréer le souvenir d'une logique de la ressemblance. Alors, la centralité du figuier banyan trouve tout son sens.

Parabole des passants immobiles

La septième et dernière parabole renvoie aux très beaux textes d'Hélène Dorion sur le temps et l'origine. Dans *Les murs de la grotte*, nous sommes conviés, dès les premières pages, à « retourner le sablier » et à percer le mystère de notre naissance au langage :

Tu habites les bords du labyrinthe
et cherches inlassablement le passage
qui ramène à l'origine, — fût-elle ce point rebelle
cette masse trop dense venue d'autres passés¹².

Cette recherche de la mémoire n'est pas purement autobiographique. Le parcours inverse, suggéré par le texte, conduira peut-être — car c'est un labyrinthe — à la « masse trop dense » d'une origine qui est un conglomérat de différences premières. Chez Dorion, la naissance est donc hétérogène. Elle ne peut pas se résumer à un point fixe dans le temps, là où le déroulement de l'histoire individuelle et collective aurait pu se mettre en marche une fois pour toutes. « Il n'y a pas de commencement. » (p. 53) Et l'enfance même ne peut être simple. Elle est plutôt de l'ordre du spéculaire, de la superposition.

Ce qui m'intéresse dans ce recueil, c'est donc une certaine conception bigarrée de l'origine au cœur du sujet individuel. Dans ses œuvres récentes, Dorion tente de saisir la mise en mouvement d'un sujet dont les paramètres sont toujours culturels. Ainsi en est-il sans doute de

12. Hélène Dorion, *Les murs de la grotte*, Paris, Éditions de la Différence, 1998, p. 34.

tous ces individus qui se sont déplacés dans l'espace et qui ont contribué à renverser le temps collectif et à réinscrire l'histoire dans la différence. Ce processus du recommencement est déterminé par le langage, comme c'est le cas de l'enfant nouvel explorateur :

Puis il trouva une carte de la terre, se fit géographe
navigateur, historien. Nomma villes et fleuves
pôles, continents; apprit longitudes. Dérives. Guerres.
Le poids de la présence.

Rien n'existait, — qui ne pouvait être nommé.
Les mots seuls portaient l'univers
Comme le vent dans la voile, au loin. (p. 52)

L'enfance se superpose donc aux grandes explorations, à la fondation des villes et au tracé des frontières et des grilles géographiques. La terre entière est ainsi *autographiée*, de sorte que se confondent, dans cette inscription répétée de l'espace, l'histoire des individus et celle des migrations.

C'est pourquoi dans cette œuvre il n'est plus possible de concevoir une appartenance diasporale du sujet, car le déclin et la séparation peuvent toujours être renversés par le recours à l'écriture. Et la parabole, si elle reste une figure ouverte sur la multiplicité du monde, signale néanmoins la logique de la convergence, « cette parfaite géométrie / qui tient tout ensemble » (p. 71) et qui la fonde. Chez Ana Menéndez, l'état de dissociation qui marquait la vie de l'exilé rendait impossible le retour au pays de la naissance. L'écriture ne pouvait rendre compte que de la séparation. Dans l'œuvre de Dorion, au contraire, une mystique de l'unité persiste, par laquelle la dérive du sujet individuel continue de définir l'intelligibilité d'un espace-temps circulaire. C'est que Dorion puise aux grands textes de la mystique orientale qui tendent à limiter l'expansion de la subjectivité et à résoudre les contradictions que celle-ci interjette dans le monde. Il n'y a donc de communauté que dans l'incantation des possibilités unificatrices offertes par le langage. La naissance de l'enfant est certes le signe d'une séparation, mais dès ce moment celui-ci cherche à refaire le « voyage » vers sa condition première :

Nous flottons sur la banquise bleue
 du nord au sud et de l'origine à la fin
 nous voici carré puis triangle qui pointe
 vers le premier atome, — infime particule de silence
 où se répercutent des siècles et des siècles.

Sous l'arche nous dérivons
 du plus petit au plus grand, appelés
 par l'aventure du temps. (p. 61)

On dira que ces lignes ne peuvent éclairer la complexité des tensions qui sont à l'œuvre dans la conscience actuelle et qui fragilisent tous les rêves d'unité. Mais ce ne serait pas vraiment rendre justice à la richesse allégorique des textes d'Hélène Dorion. « Condamnés à poursuivre ces questions jetées à nos pieds » (p. 71), nous devons chercher les réponses dans une histoire mythique qui, comme nous l'avons vu chez Tahar Ben Jelloun, permettra peut-être de résoudre l'exclusion qui frappe le sujet dans sa culture. Une telle perspective rend possible une pensée de l'immobilité paradoxale du temps. C'est ainsi que, projeté hors de sa naissance, le sujet semble rester, dans *Les murs de la grotte*, une sorte de « passant immobile », figure de l'identité dans la différence que nous avait léguée Héraclite et à laquelle la poésie de Dorion redonne explicitement toute son importance.

* *
 *

Qu'en est-il au terme de ces sept paraboles ? Bien entendu, les cultures ont été et sont plus que jamais des lieux de bigarrure et d'hybridation. Elles sont déjà investies d'une pensée du multiple. Mais, en même temps, on ne saurait permettre que cette multiplicité devienne à son tour une source d'indifférenciation et d'aliénation. En effet, il est tout à fait possible que, dans sa réalisation quotidienne, une culture entière puisse s'abolir dans la multiplicité et la fragmentation. Arrivées à la parole trop récemment, encore si souvent coupées de l'espace public, certaines communautés exigent plus que jamais l'engagement du sujet. Elles doivent poursuivre une action politique qui est la leur *en propre* : celle de réinscrire la diversité dans la continuité de la mémoire

collective et dans le désordre d'un présent qui n'a pas de sens sans elle, celle de faire du *sujet* fragilisé de la culture, soumis aux dissociations du conventionnel, le lieu d'émergence de nouvelles solidarités, d'un nouveau rayonnement, et peut-être d'une nouvelle mystique de l'unité¹³.

13. Certains éléments de ce chapitre sont tirés d'un article : « Parables de la communauté », *Francophonies d'Amérique*, n° 10, 2000, p. 43-51.

LES MINORITÉS ET LES COMMUNAUTÉS VIRTUELLES

A PRÈS LA parution de mes *Littératures de l'exiguïté* en 1992, plusieurs se sont interrogés sur la pertinence des concepts de minoration et d'exiguïté dans le contexte de sociétés nord-américaines profondément transformées aujourd'hui par les technologies de l'information. Les forces de la mondialisation ne permettaient-elles pas de penser autrement les marges de la culture et les communautés opprimées? Ne pouvait-on pas penser que les *petites* cultures connaîtraient, par l'accès à Internet et par les réseaux virtuels, une expansion inespérée et une reformulation complète de leurs conditions d'existence? De la même manière, les cultures diasporales pourraient peut-être, grâce à la multiplicité des échanges, se construire dans une nouvelle continuité avec leur passé, leur territoire et leur langue d'origine. Les réseaux électroniques redéfiniraient ainsi les concepts clés d'espace, d'itinérance, de nostalgie et de communalité.

Il est vrai qu'en 1992 je n'avais guère pu évoquer de telles questions. Il est maintenant temps de le faire, bien que l'étude des réseaux électroniques reste une démarche remplie d'embûches et d'incertitudes. Ainsi, ce sont surtout les Américains qui se sont intéressés à l'impact d'Internet sur les cultures et sur le développement des sociétés. Or, ces mêmes Américains ont déterminé jusqu'à ce jour l'élaboration et le contenu des sites et ils gèrent l'économie globale du discours virtuel. Il suffit de consulter les magazines commerciaux portant sur l'informatique pour constater l'homogénéité désastreuse des perspectives et de l'information destinée à la population en général¹. Il nous importe,

1. Je tiens à remercier Melissa Butcher qui a eu la patience de dépouiller certains magazines commerciaux comme *PC World* et *MacWorld* et qui a même

à nous qui vivons quelque peu en marge, de briser ce cercle vicieux et d'examiner d'autres perspectives.

Dans ce chapitre, qui constitue surtout une réflexion théorique sur les notions de communauté et d'identité culturelle, je propose donc de considérer brièvement la question de l'inscription des cultures minoritaires dans le champ de l'information électronique. La notion même d'itinérance, en tant que conscience diasporale, acquerra une dimension nouvelle. Je m'intéresse — il est important de le préciser — aux conditions de mise en œuvre, de réalisation et de diffusion qui permettent aux *collectivités* marginalisées de se représenter dans le champ informatique. Nous dépassons donc la dimension symbolique, qui m'avait préoccupé dans des études antérieures, en vue d'examiner l'aspect économique, entendu dans son sens le plus large possible d'« échange » ou de « contrat social », de libre circulation des biens et de l'information, comme le propose en substance Jacques Beauchemin². Cependant, dans le cas des minorités culturelles, l'économique n'est jamais totalement dissociable du symbolique, chaque geste d'échange, chaque ouverture à une quelconque altérité tendant toujours à se reporter dans un processus ininterrompu de constructions de l'identité.

Il est difficile d'aborder la question de la diversité linguistique et culturelle sans soulever le problème de la prédominance massive de l'anglais et de la culture anglo-américaine dans les réseaux Internet. Mark Warschauer estime à 82 % (en 1996) la part de l'anglais dans l'ensemble du Web, ce qui laisse aux autres langues écrites — on en compte 350 environ — une part moins que congrue. Pourtant, comme le fait remarquer Warschauer, la diversité linguistique (pour peu qu'elle existe) transparait directement sur l'écran, alors que les autres facteurs de l'identité tendent à s'effacer. Dans Internet, personne n'a idée du locuteur. On ne peut déterminer s'il est « Noir ou Blanc, homme ou femme, gai ou hétéro, riche ou pauvre. Mais on peut immédiatement remarquer quelle langue ou quel dialecte ce locuteur utilise — et cette

passé en revue les rayons consacrés à l'informatique et à l'électronique dans une librairie grande surface du Sud de l'Ontario.

2. Jacques Beauchemin, « La question nationale québécoise : Les nouveaux paramètres de l'analyse », *Recherches sociographiques*, vol. 39, nos 2-3, 1998, p. 249-269.

langue, c'est généralement l'anglais³ ». Cet état de fait, en dépit de progrès importants en Asie et en Europe notamment, reflète la culture homogène des utilisateurs. En effet, selon le *New York Times*, on comptait en 1998 plus d'utilisateurs des réseaux Internet aux États-Unis même que partout ailleurs dans le monde⁴.

Historiquement et matériellement, Internet est donc un produit de consommation essentiellement américain, de sorte que son expansion actuelle hors des « frontières » des États-Unis peut être interprétée comme une forme subtile de néo-colonialisme culturel et linguistique. Le déséquilibre en ce qui concerne les usagers et les producteurs de sites Internet explique sans doute pourquoi la langue anglaise prévaut, même dans les pages produites par des non-anglophones. Les sites nationaux et culturels sont instructifs sur ce plan, car bien souvent, cherchant à atteindre par là une plus grande légitimité, ils s'adressent d'abord en anglais à un public d'utilisateurs nord-américains. Arturo Escobar se demande si les possibilités de « résistance culturelle », promises par les réseaux technologiques, ne s'effondrent pas toujours sous la pression du capitalisme transnational que ces mêmes réseaux servent à promouvoir. La réponse qu'il propose dans un article récent est plutôt positive, mais il insiste sur la nécessité, pour les utilisateurs, de comprendre et d'analyser avec lucidité « les mondes de domination créés par les technologies de l'information⁵ ». Cette position continuelle de résistance n'est certes pas facile à maintenir, pas plus que l'optimisme prudent d'Escobar.

3. Mark Warschauer, « Languages, Identity and the Internet », *Race in Cyberspace*, sous la direction de Beth E. Kolko, Lisa Nakamura et Gilbert B. Rodman, New York, Routledge, 2000, p. 156. Je traduis.

4. Michel Marriott, « The Web Reflects a Wider World », *New York Times*, 18 juin 1998, p. G1, G7.

5. Arturo Escobar, « Gender, Place and Networks : A Political Ecology of Cyberspace », *Women@Internet : Creating New Cultures in Cyberspace*, sous la direction de Wendy Harcourt, London/New York, Zed Books, 1999, p. 32-33. Je traduis.

Collectivités et résistances

L'étude amorcée ici se fonde sur un principe important qu'il convient de souligner : les communautés culturelles, bien qu'en proie aujourd'hui à des crises constantes et sans doute irrémédiables, continuent de jouer, dans les sociétés occidentales, un rôle décisif en tant que productrices d'un certain discours d'affirmation collective et de lieux où une représentation de l'identité se donne à voir. Partout dans l'Occident capitaliste, les structures communautaires sont menacées et suspectes. En même temps, le désir de durer qui anime encore bon nombre de collectivités migratoires ou identitaires ne peut manquer d'évoquer, dans notre conscience actuelle, le rapport difficile et nécessaire entre la sphère sociale et la sphère matérielle, entre l'espoir de vaincre l'obsolescence et la célébration de l'éphémère qui anime notre époque⁶.

Dans le cas des collectivités minoritaires, cette fonction communautaire me semble investie d'une charge très particulière, car, qu'on le veuille ou non, une bonne part de la différence identitaire repose sur elle. Comme le faisait récemment remarquer Louis Francœur dans son analyse des écrits de Pierre Vadeboncœur sur l'identité, il n'y a pas de dissociation entre le « moi artiste » et son inscription dans une collectivité où se jouent son appartenance et ses responsabilités⁷. Le sujet individuel est soumis à toutes sortes de dérives, mais il est aussi éclairé par un temps et un espace qu'il conçoit comme son origine, son point de départ, son « être parmi ». « Quel que soit son degré de conformité ou d'opposition aux valeurs esthétiques de cette collectivité, il est responsable, au même titre que tous les autres artistes, par son appartenance fraternelle même à cette société, de son développement continu⁸. » On ne peut évoquer la destinée des sujets singuliers et des communautés culturelles auxquelles ces sujets appartiennent sans faire référence à une « participation » de ce sujet, même en rupture avec

6. Raymond Beaudry et Hugues Dionne, « Vivre quelque part comme agir subversif : les solidarités territoriales », *Recherches sociographiques*, vol. 37, n° 3, 1996, p. 537-557.

7. Louis Francœur, « Le créateur de culture », *Études littéraires*, vol. 29, n° 2, 1996, p. 39-48.

8. *Ibid.*, p. 47.

ses origines, à « une communication déjà existante », que celle-ci soit le rêve d'une immédiateté des rapports avec les autres ou le partage d'une continuité dans la mémoire (temps et espace)⁹.

Je ne crois pas, par conséquent, que notre époque marque la disparition des sentiments d'allégeance aux collectivités nationales. Du Timor oriental à la Catalogne, les *petites* cultures cherchent à se fonder dans le discours du nationalisme, sans pour autant perdre de vue l'idéal démocratique et la recherche de la justice. Mais, ce discours est soumis à des forces excentriques sans précédent. Dans son *Voyage à l'intérieur des petites nations*, Christian Rioux disait ne pas comprendre la peur du nationalisme, alors que l'identité collective reste, même dans l'éclatement des espaces électroniques, l'une des clés pour comprendre la modernité¹⁰. N'empêche que cette identité collective est aujourd'hui profondément fragilisée!

La conscience minoritaire ou diasporale me semble toujours *convoquée* par une logique de la relation; cette logique, qu'Obed Nkuzimana explique bien dans un article sur la « résistance », est à la fois une ouverture à la transformation radicale et un refus tout aussi radical d'oublier¹¹. Ce façonnement du sujet marginalisé dans sa continuité communautaire n'entraîne pas nécessairement un renoncement à la transgression et à la liberté créatrice. Au contraire, comme le suggère Robert Yergeau, on peut penser que l'inscription du sujet dans une communalité plurivoque et changeante constitue un événement « baroque et jubilatoire¹² ». Ce qui rend certaines théories du postmoderne si peu pertinentes quand il s'agit de décrire les conditions particulières de la culture minoritaire, c'est dans bien des cas leur exclusion systématique du collectif, du « national », de toute forme de continuité de l'histoire. Or toutes les minorités culturelles tirent

9. *Ibid.*

10. Christian Rioux, *Voyage à l'intérieur des petites nations*, Montréal, Boréal, 2000, p. 18.

11. Obed Nkuzimana, « Les stratégies postcoloniales et le roman francophone : débat théorique et prospective critique », *Présence Francophone*, vol. 50, 1997, p. 7-26.

12. Robert Yergeau, « Postures scripturaires, impostures identitaires », *Tangence*, vol. 56, 1997, p. 11.

leurs fictions de cette continuité, conçue comme une persistance à se transposer dans la distance et une résistance à l'éclatement.

Les quelques propositions qui suivent sur la question franchement très complexe de l'inscription des communautés francophones minoritaires dans le champ des réseaux électroniques seront modestes et largement conjecturales. Ce ne sera ni un panégyrique, ni une critique en règle des réseaux informatisés et des espaces virtuels. On estime plutôt généralement que la révolution informatique profite aux cultures minorisées (aux milieux culturels plus précisément) qui peuvent y trouver, croit-on, un espace plus ouvert, plus égalitaire et surtout plus hétérogène¹³. Les réseaux informatisés joueraient, en ce qui concerne la vitalité et la survie des minorités, le rôle que les intellectuels canadiens-français de la fin du XIX^e siècle attribuaient volontiers à la presse écrite¹⁴.

Mais est-ce si simple? Qu'en est-il des cultures, moins largement diffusées, dont la référence linguistique n'est pas l'anglais, langue dominante du champ informatique? Le poète et essayiste Herménégilde Chiasson pose la question dans une réflexion récente sur la vie acadienne: «Quelle langue? Puisqu'il me semble souvent qu'il n'y en a qu'une. L'anglais, source de séduction et de sécurité pour les uns mais de dénigrement et de malaise pour les autres. En fait cette langue est si présente qu'elle en devient aussi palpable que l'environnement¹⁵.» Cela ne fait-il pas l'affaire de certains que des communautés culturelles s'«irradient» jusqu'à se perdre dans le virtuel et l'espace formalisé des réseaux Internet, quand, par ailleurs, ces cultures arrivent à peine encore à s'inscrire au jour le jour dans la réalité tangible¹⁶?

13. Colette Lelièvre, «Le réseau culturel virtuel : une perspective d'auto-organisation pour les artistes», *Possibles*, vol. 19, n° 4, 1995, p. 81-91.

14. René Dionne, «1910. Une première prise de parole collective en Ontario français», *Cahiers Charlevoix*, vol. 1, 1995, p. 24-25, 30-31; *Le journal Le Canadien. Littérature, espace public et utopie, 1836-1845*, sous la direction de Micheline Cambron, Montréal, Fides, 1999.

15. Herménégilde Chiasson, «Traversée», *Tangence*, vol. 58, 1998, p. 86.

16. Jean Laponce, «Le producteur de culture entre contagion et irradiation : Modèle analytique», *La production culturelle en milieu minoritaire, les actes du treizième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu au Collège Universitaire de Saint-Boniface les 14, 15 et 16 octobre 1993*, sous la direction

En Afrique francophone, les journaux ont joué un rôle important dans la résistance à l'impérialisme de la France colonisatrice. Même pendant la période qui a suivi les indépendances, la presse a continué de promouvoir la pluralité des points de vue et de donner la parole à certains groupes marginalisés par le pouvoir. Dans son article sur la connectivité à Internet au Bénin, Joseph Campbell s'interroge sur les possibilités de renouvellement politique associées à ce mode d'information. Il en conclut que ces possibilités sont très limitées à l'heure actuelle, non seulement à cause des taux élevés d'analphabétisme, mais parce qu'orienté vers la clientèle occidentale, Internet ne reflète aucunement les modes de pensée et les préoccupations des Africains¹⁷.

C'est pourquoi il faut en premier lieu revenir à l'éclatement de l'espace culturel, à l'extraterritorialité de la culture, pour reprendre le titre d'une conférence inaugurale d'Andrée Fortin lors du treizième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest en 1993¹⁸. Cette extraterritorialité m'apparaîtra aussi comme une immatérialité, un renoncement au réel, qui ne peut être que problématique pour les cultures minoritaires, déjà largement coupées de la matérialité et de la spatialité. En second lieu, les réseaux informatiques serviront de modes d'extension de la sphère privée, en autant que cette sphère (j'imite ici Jürgen Habermas) se construise pour le sujet minoritaire en dehors du pouvoir et des structures publiques de l'autorité¹⁹.

d'André Fauchon, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface, 1994, p. 75-82; Roger Bernard, « La culture éclatée », *Liaison*, n° 73, automne 1993, p. 14.

17. W. Joseph Campbell, « Benin and the Internet », *Beyond Boundaries : Cyberspace in Africa*, sous la direction de Melinda B. Robins et Robert L. Hilliard, Portsmouth (New Hampshire), Heinemann, 2002, p. 51-54. Voir aussi Alain Just Coly, « Un univers où les collectivités s'approprient l'espace numérique. Avec un internaute par 150 habitants, le retard africain est énorme », *Le Devoir*, 8-9 juin 2002, p. B4.

18. Andrée Fortin, « Territoires culturels et déterritorialisation de la culture », *La production culturelle en milieu minoritaire, op. cit.*, p. 7.

19. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1993 [1978], p. 38-39.

Quatre paradigmes

D'abord, quelques remarques d'ordre théorique sur le statut des réseaux électroniques. Le champ de l'information, en ce qui concerne les sociétés et les sujets minoritaires, s'articule sur quatre paradigmes au moins. Sur la foi de ces paradigmes (et d'autres sans doute), il est possible de concevoir le développement du champ de l'information et l'avènement des sociétés postmodernes comme un ensemble de mutations décisives et eugéniques, qui donnent à penser le progrès des sociétés humaines et le renversement des minorisations.

a) L'accessibilité

Quatre paradigmes, donc, dont le premier est sans nul doute l'accessibilité. En effet, la révolution informatique permet, tant sur le plan des institutions que des individus, un accès vertigineux et instantané à une information complexe et plurielle. Coupées très souvent de la diffusion du livre imprimé, les cultures minorisées ou dominées peuvent donc trouver dans cette ouverture radicale de la représentation un accès à ce que Michel Serres appelle des « nœuds pluralisés », des « superpositions de réseaux », qui diffèrent des anciennes textures sociales — surtout au Canada français — par leur ouverture à l'innovation et à la différence²⁰. Mais nous venons de voir que certaines régions du globe restent, faute de ressources, largement coupées de cette pluralité, de sorte que la question de l'accessibilité est nécessairement piégée à l'heure actuelle.

b) L'égalité

On conclut volontiers, de ce premier paradigme, qu'une nouvelle relation doit s'instaurer dans les sociétés civiles entre les individus, l'État et ce qui reste des anciennes communautés nationales, ethniques ou autres. C'est ce que pense Joseph Yvon Thériault dans son analyse de la société acadienne²¹. Cette relation en apparence plus égalitaire, parce

20. Michel Serres, *Hermès II : L'interférence*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 129.

21. Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 245-274.

qu'ouverte à la multiplicité des voix constitutives de la société, servira de second paradigme. Elle permet de penser les communautés culturelles de manière plus fragmentée, en accordant une place prépondérante aux choix individuels et au foisonnement des subjectivités. Elle se construit non plus sur l'unanimité, mais sur la « dynamique » de ses tensions internes²². Elle entraîne *peut-être* dans les sociétés « émergentes » une relativisation des structures d'oppression et de marginalisation²³.

c) L'indifférenciation

Troisièmement, il faut parler d'un paradigme de l'indifférenciation. Car le développement des réseaux informatiques est soutenu par la promotion dans la culture ambiante (en l'occurrence, anglo-saxonne) d'une moralité publique fondamentale où s'affirmeraient des valeurs « universelles » d'échange et de don, où s'effaceraient par enchantement les traces d'ethnicité, de race, de sexe et de religion. Cette puissante fiction semble détacher tout geste posé par le biais de l'informatique des relations de pouvoir qui lui sont sans doute inhérentes. Sur le plan des réseaux électroniques, la médiation par laquelle s'institue la communication paraît tout à coup libérée du pouvoir normatif et affranchie de sa violence, comme si on pouvait imaginer le pouvoir en dehors de sa réflexivité et de sa tendance à monopoliser les dimensions symboliques de la représentation²⁴.

Ce paradigme est sans doute l'une des plus grandes illusions réverbérées par la société de l'information. Et, contrairement à ce que l'on peut penser, dans le cas du Canada, il ne permet pas nécessairement une redéfinition des rapports de force entre la culture majoritaire anglo-saxonne et les minorités qui sont à l'œuvre et qui cherchent à s'affirmer en elle. L'ouverture du champ de l'information est plutôt une garantie de son uniformisation, de sorte que la pluralité dont rêvent les théoriciens de la postmodernité n'est peut-être plus, dans ce champ, qu'un horizon d'attente sans cesse contredit par les exigences d'uniformité du

22. *Ibid.*, p. 285.

23. Daniel Castillo-Durante, « Culture et mondialisation à l'aube d'un nouveau millénium », *Carrefour*, vol. 19, n° 1, 1997, p. 10-12.

24. Brian C.J. Singer, « Habermas et l'idéologie : Requiem (et plaidoyer) pour un concept », *Carrefour*, vol. 20, n° 1, 1998, p. 28-29.

discours informatique et du modèle économique dans lequel il s'insère. Ainsi la reconnaissance de l'altérité par un sujet contemporain, fier de sa pluralité, conduit paradoxalement à une certaine dictature du Même. Jennifer Gonzáles parle de la fétichisation des facteurs identitaires et des collectivités au sein des échanges informatiques. L'espace virtuel devient alors un grand fantasme du Même, une utopie de la non-différence des cultures. C'est pourquoi, selon Gonzáles, l'univers digital n'a pas pu renverser les inégalités produites par le colonialisme²⁵.

d) L'altérité

Enfin, quatrième axe paradigmatique, celui justement du rapport avec les autres. Il est absolument crucial dans toute étude des minorités, quelles qu'elles soient. Dans son analyse du « point fixe et de l'inter-subjectivité », Michel Serres présente de façon exemplaire les rapports d'altérité et de mêmeté qui continuent d'habiter les formes errantes qui ont aujourd'hui remplacé jusqu'à un certain point les anciens espaces communautaires. Le réseau informatisé s'ouvre, pour Serres, sur une confusion bénéfique des anciennes polarités. « [...] j'habite un réseau bruisant de messages [...], je suis un *nœud polytopique*; je suis ici pour un espace donné, je suis ailleurs, et indéfiniment. [...] Ubiquiste, à certains égards, je suis mobile de toutes les manières imaginables ou concevables, je suis le siège d'une pluralité d'échanges ou d'interceptions²⁶. » Ces remarques prémonitoires décrivent éloquemment les enjeux de la « situation d'interférence » pour le sujet minoritaire qui, à l'exemple de sa culture même, poreuse à l'excès, ne trouve pas nécessairement dans cette sphère excentrique, dans cette « ubiquité » de la communication, une garantie de survie. Il est surtout difficile pour le sujet minorisé, si longtemps victime des aléas du pouvoir, si longtemps condamné à la dispersion et à l'incohérence, « ubiquiste » de nature (presque), de voir dans cet avènement de l'aléatoire, proclamé par Serres, une condition ultime de l'affirmation. N'ayant pas eu droit à une « culture pleine », pour rapatrier ici la belle expression de Jean Lafontant, comment ces communautés minoritaires pourraient-

25. Jennifer Gonzáles, « The Appended Subject : Race and Identity as Digital Assemblage », *Race in Cyberspace*, p. 27-29.

26. Michel Serres, *op. cit.*, p. 152.

elles aujourd'hui célébrer le « démanchement » de ce qui leur a toujours échappé par définition²⁷ ?

Une communauté en projet

Ces quatre paradigmes, propres aux représentations que nous nous faisons de la société de l'information, permettent-ils de penser différemment les cultures minoritaires ? Dans un premier temps, la réponse est oui. Une dizaine d'années plus tard, je ne crois pas qu'on puisse mettre en doute l'analyse que proposait Andrée Fortin en 1994 : la production culturelle dans son ensemble, à plus forte raison dans les cultures restreintes, échappe largement désormais à la normativité imposée par les métropoles et les lieux culturels dominants²⁸. Il y a bel et bien eu décentrement des hégémonies. Cela est vrai au Canada comme ailleurs dans le monde occidental. Dans cette mouvance de la norme, se projettent autant les individus que les collectivités nationales au sens large²⁹. Au Canada, la fluidité et l'accessibilité accrues des échanges électroniques non seulement rapprochent les individus jusque-là dispersés (tous ces minoritaires éparpillés à l'échelle du Canada), mais rétablissent les liens très ténus entre les différentes communautés francophones minoritaires. Dans ce dernier cas, il se peut que l'espace récemment ouvert des contacts informatisés permette de concevoir une nouvelle forme de l'ensemble socioculturel canadien-français, terriblement fragilisé depuis la rupture avec le Québec à la fin des années 60. Mais cette hypothèse tarde à se concrétiser.

Comment cette ouverture peut-elle se réaliser et si facilement prendre la place des structures anciennes, nettement plus fermées ? D'une part, l'ouverture des frontières traditionnelles de la communauté restreinte ne survient que par une mise en scène de l'imaginaire. Ainsi, la notion d'exiguïté, qui semblait bien définir l'espace de la minorisation, est soumise à une fuite en avant, permise par l'apparente translucidité de l'ordinateur. Est-ce une distance habitée,

27. Jean Lafontant, « Langues, cultures et territoires : quels rapports ? », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 7, n° 2, 1995, p. 231.

28. Andrée Fortin, *op. cit.*, p. 25.

29. Daniel Castillo-Durante, *op. cit.*, p. 10-12.

du même ordre que celle mise en œuvre par la migration ? Cette fuite se traduit par un accroissement des liens permanents et occasionnels avec les autres, quels qu'ils soient et où qu'ils soient. Il s'agit d'une nouvelle communauté en projet. Mais quelle est la nature réelle de cette communauté ? S'agit-il d'une « socialité de réseau », selon l'expression d'Andreas Wittel³⁰ ? De quelle manière diffère-t-elle des projections symboliques, trop souvent entretenues dans les discours politiques ? Suffit-il de dire qu'une communauté existe pour que cette existence fantasmatique s'actualise ?

Au Canada francophone, combien de listes informatisées et de groupes de discussion, réunis en communautés thématiques, peuvent ainsi partager leurs expériences, leurs histoires singulières et leurs projets d'avenir ? Il y a là non seulement des rapports occasionnels entre organismes et individus travaillant dans le même secteur (le site BRAVOART regroupant les artistes visuels franco-ontariens, par exemple³¹), mais des tentatives de préserver la continuité et l'historicité des discours, comme l'a fait le Théâtre du Nouvel-Ontario de 1997³². De la même manière, le site Acadie.net se veut non seulement une source d'information au quotidien sur la communauté acadienne et diasporale, mais aussi un lieu de rencontre, d'échanges et de commerce³³.

La plupart des cultures de l'exiguïté se sont dotées avec profit d'une telle infrastructure électronique. Dans le cas des minorités culturelles, cette entrée dans le multiple et cette pénétration ludique de l'Autre constituent à n'en pas douter des expériences euphoriques, qui permettent de jouer avec l'identité, de se poser en équilibre entre les forces de l'apparaître et du disparaître (ces forces sont si frappantes dans l'utilisation de l'ordinateur). Comme si cette oscillation épuisante des

30. Andreas Wittel, « Toward a Network Sociality », *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n° 6, décembre 2001, p. 51 et suiv.

31. Bureau des regroupements des artistes visuels de l'Ontario, fondé en 1991, <<https://www.bravoart.org/>>.

32. Théâtre du Nouvel-Ontario, <<https://letno.ca/a-propos/>>. Voir également le site Internet de l'Association des théâtres francophones du Canada, <<https://atfc.ca/fr>>.

33. Cette adresse, en vigueur en 2003, est remplacée depuis plusieurs années par celle du journal *L'Acadie nouvelle* : <www.acadienouvelle.com> (note de l'auteur pour l'édition électronique).

communautés opprimées était devenue tout à coup un merveilleux affranchissement de la norme, un grand jeu de mises en rapport où s'affirmerait la multitude des différences. Les réseaux informatisés seraient donc de l'ordre de la matérialité, mais ils puiseraient leur dynamisme et leur normativité dans les caractéristiques mêmes de l'imaginaire diasporal.

Les minorités culturelles cherchent toujours à trouver place dans la représentation, à se représenter elles-mêmes et vis-à-vis des autres. Le champ de l'information est non seulement un puissant mode de gestion de la représentation, mais en soi, un peu comme les grands rassemblements publics, les festivals et les conventions, il est une projection dans l'image, pour ces communautés marginalisées à qui échappe si souvent l'évidence du symbolique et du représentable.

L'immatériel

Pourtant, le bilan n'est pas que positif. Il y a, en effet, dans l'ouverture radicale des réseaux électroniques, une sorte de dépossession qui appartient en propre à l'itinérance des communautés déplacées. Car le champ informatisé — que ce soit Internet ou le courrier électronique —, s'inscrivant le plus souvent dans l'évanescence, pose le problème de la mémoire. Au sujet minoritaire, il n'assure guère l'appropriation symbolique et l'inscription tant souhaitée dans la matérialité et la permanence. Il n'offre qu'une reconnaissance passagère, au prix bien souvent de la langue et de l'identité. La machine, qui permet d'ouvrir sur un espace apparemment infini et pluriel, est tout le contraire de la matière ici³⁴. Et, à l'inverse des monuments de pierre sur lesquels avaient pu se reporter symboliquement les cultures anciennes (celles du Canada français s'y sont longtemps référées — comme en témoignent la cathédrale de Saint-Boniface ou l'école Guigues à Ottawa), à l'inverse du livre qui a permis dès la Renaissance une première projection symbolique de la subjectivité, le champ de l'information numérique semble conçu pour que cette appropriation soit déjouée, rendue impossible à la fois par la puissante décomposition des espaces imaginaires qu'il met

34. Pierre Hébert, *L'ange et l'automate : Propos sur le cinéma d'animation et autres sujets*, Laval, Les 400 coups, 1999, p. 124-125.

en scène quotidiennement et par la transitivité absolue de l'ordinateur, porteur de toutes les inscriptions et d'aucune en même temps.

Cette absence de matérialité est cruciale. C'est bien elle qui permet l'entrée spectaculaire dans le fictif et la constitution de rapports nouveaux avec le monde. C'est par elle que la communauté restreinte se redéfinit. Mais on ne peut s'empêcher de songer avec détresse à la perte même de la matérialité pour toutes ces cultures minorisées dont l'histoire s'est construite et se construit encore sur un profond sentiment de déréalisation et d'absence au monde. Au Canada francophone, une grande partie de la littérature reproduit et dénonce cette dépossession identitaire, collective et singulière à la fois. Les réseaux électroniques résolvent-ils cette angoisse? Je ne le crois pas. Au contraire, je pense bien qu'ils l'accroissent.

Ainsi, la pénétration du champ de l'information, la plupart du temps sporadique, ne permet peut-être pas aux communautés minoritaires d'augmenter de manière importante leur présence *réelle* dans l'espace public nord-américain. En ce sens, les réseaux informatisés reproduisent les structures d'invisibilité qui caractérisent ces minorités en dehors des frontières de l'immédiat. C'est bien plus sur le plan de la représentation symbolique que l'on doit situer le champ informatique. Et sur ce plan, son développement même fulgurant ne remet pas en cause certaines façons traditionnelles de penser la communauté culturelle au Canada français ou ailleurs.

D'un autre côté, comme le notent certains chercheurs américains et canadiens³⁵, les réseaux informatisés mettent en œuvre des formes de comportement anarchiques, qui, en théorie du moins, devraient créer des espaces de jeu où les normes seraient contestées. Cependant, les mêmes chercheurs et d'autres³⁶ font aussi remarquer que les espaces virtuels sont constitués de contenus conventionnels qui

35. Jana Kramar et Cheris Kramarae, « Gendered Ethics on the Internet », *Communication Ethics in an Age of Diversity*, sous la direction de Josina M. Makau et Ronald C. Arnett, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 231 ; Colette Lelièvre, *op. cit.*, p. 84.

36. Joanna De Groot, « Anti-Colonial Subjects? Post-Colonial Subjects? Nationalisms, Ethnocentrism and Feminist Scholarship », *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, Identity and Nationalism*, sous la direction de Mary Maynard et June Purvis, Londres, Taylor & Francis, 1996, p. 32.

reproduisent sans fin les codes normatifs de la société dominante. On peut penser que les choses ne se passent pas différemment en ce qui a trait aux minorités culturelles. C'est ce que suggère Roger Chartier dans son analyse de « la fin du règne du livre³⁷ ». Les formes nouvelles de communication reprennent sur un autre mode, parfois illusionniste, les écarts et les structures de domination à la base de la société de l'imprimé, qui continuent de façonner les cultures postcoloniales. Au Canada français, on peut se demander si l'ouverture de nombreux réseaux informatisés, pour une bonne part les produits d'organismes para-politiques et culturels propres à la minorité, a pu permettre, en effet, la création de modes anarchiques. Il y a tout lieu de croire qu'Internet reproduit et multiplie les structures en place, permettant certes leur élargissement et leur diffusion, mais confirmant du même coup leur puissante fiction normative.

L'espace restreint

Je conclurai ce chapitre par la question primordiale de la sphère privée. Il peut apparaître au premier coup d'œil que cette sphère privée (l'espace à soi du sujet) reste singulièrement étrangère au champ de l'information, qu'une part importante du rôle « civilisateur » de l'informatique entraîne précisément la rupture des frontières entre le public et le privé et l'affirmation de réseaux transversaux qui impliquent des sujets avant tout individuels. Mais c'est une vue tronquée.

En effet, la machine et la distance habitée qu'elle représente, symboliquement et matériellement, ne sont peut-être en fin de compte que des prolongements de la sphère privée, que des projections du corps dans le temps et dans l'espace. Il est vrai que ce temps et cet espace sont brutalement télescopés et que les rapports avec les autres peuvent se multiplier à l'extrême. Mais la mobilité du sujet contemporain n'est pas une garantie de son appropriation des structures du pouvoir. Bien au contraire. Comme le montrent amplement l'histoire et la sociologie des Canadiens français, les sujets minoritaires sont des experts dans la

37. Roger Chartier, « La fin du règne du livre », *Le Monde*, 9 juin 1995; « The End of the Reign of the Book », traduit par Eric D. Frieman, *Sub-Stance*, vol. 82, 1997, p. 9-11.

mouvance des points de vue; cette agilité idéologique leur a toujours servi de stratégie d'accommodement. Or il y a des dangers réels à être partout et nulle part; et la mobilité incessante est une forme du vacillement et surtout le signe d'une incapacité de s'engager dans le réel.

Mais, encore plus, les réseaux d'échanges informatisés (le courrier électronique, certaines pages d'Internet) ne sont, en fin de compte, qu'une extension du domaine jusque-là réservé aux structures exiguës de la communauté minoritaire. Ils ne permettent pas pour l'instant un plein accès à l'espace public, le réseautage n'étant qu'une projection d'appels successifs ou sporadiques à l'Autre sous couvert de la confidentialité ou plutôt de l'étrange « invisibilité » des échanges informatisés. On se rend vite compte que, pour les minorités culturelles, dont la vie propre est presque toujours confinée à des espaces spécifiques et restreints (la famille, l'école, l'église, le club social), le champ de l'information représente peut-être une illusoire ouverture. Dans leurs formes exacerbées, les rapports transversaux qu'engendre la société électronique n'ouvrent pas nécessairement sur le « scandale » de la place publique. Il a beau écrire des milliers de messages et les porter au bout du monde, le sujet minoritaire reste toujours invisible à l'œil nu, toujours tributaire d'une bureaucratization de sa parole et de ses manifestations. C'est que l'hétérogénéité apparente du système se mue en des formes plus subtiles, plus poreuses, plus assimilatrices, de l'homogénéité et du déracinement, surtout sur le plan linguistique.

Au Canada, depuis le début des années 1980, les francophonies minoritaires se sont inscrites résolument dans les réseaux électroniques existants. Elles ont aussi créé les leurs. Quant aux individus, il est clair qu'ils ne sont plus confinés aux anciennes frontières nationales et que se sont instaurés de nouveaux modes de gestion des altérités culturelles, comme l'indiquent les travaux de Roger Bernard sur l'Ontario français³⁸.

Mais l'ouverture n'est pas un concept clair et définitif, à plus forte raison pour les sociétés dominées ou périphériques. Elle entraîne à

38. Roger Bernard, « Portrait démolinguistique de l'Ontario français », *Revue du Nouvel-Ontario*, vol. 20, 1996, p. 15-40; « Transferts linguistiques et anglicisation des francophones. Les enjeux de l'exogamie », *Cahiers Charlevoix*, vol. 3, 1998, p. 213-262.

la fois un enrichissement et un vacillement de l'identité. Dans son analyse des phénomènes de mondialisation, Daniel Castillo-Durante évoque à juste titre « la méconnaissance dans laquelle opère le sujet des cultures périphériques dans son rapport aux industries culturelles hégémoniques³⁹ ». Or cette méconnaissance est *construite*. Elle n'est pas un méfait, ni une distorsion, ni un hasard ; elle est le produit de cette logique de la relation qui doit normalement fonder les paradigmes de la société de l'information. Rien n'indique donc, pour l'instant, un renversement réel des conditions de l'exiguïté propres aux sociétés minoritaires et minorisées. Et les réseaux électroniques, par lesquels communautés et individus acquièrent aujourd'hui une certaine existence, conduisent encore largement à l'abstraction (au sens marxiste du terme !) et au maintien des contraintes hégémoniques, en place depuis le développement des cultures dominantes en Europe à la Renaissance⁴⁰.

39. Daniel Castillo-Durante, *op. cit.*, p. 19.

40. Certains éléments de ce chapitre sont tirés d'un article : « Minorités culturelles francophones et réseaux électroniques », *La francophonie panaméricaine : état des lieux et enjeux*, sous la direction d'André Fauchon, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface, 1999, p. 389-402.

ALGUIEN QUE ANDA POR AHÍ

LA PÉRIPHÉRIE, telle que je l'imagine en ce moment, en pensant sans doute à l'Ontario français, est le lieu d'une dislocation de l'espace : ouverture inquiète à la différence et nostalgie de la rupture. Voilà la matière même de la culture minoritaire. Et celle même du sujet dans sa migration : « Des langues passent dans ma langue », écrit Hélène Cixous dans *La venue à l'écriture*, « se comprennent, s'appellent, se touchent, s'altèrent, avec tendresse, avec crainte, avec volupté ; mélangent leurs pronoms personnels dans l'effervescence des différences. Nécessité, au sein de ma langue, des jeux et migrations de mots, de lettres, de sons ; mes textes ne diront jamais assez ses bienfaits¹ ». Mais les notions de migration et de conscience diasporale, évoquées précédemment, se manifestent-elles partout de la même manière ? Je n'en suis toujours pas sûr. Peut-être le continent nord-américain est-il plus que tout autre lié, comme on le dit souvent, aux tracés de l'itinérance. Flamboyant et revêche depuis ses origines précolombiennes, le Nouveau Monde suppose le théâtre d'une disparition et une pratique de l'absence. Il est le résultat d'une profonde dislocation. Ici le temps dévide ses menaces d'exil et ses désappropriations. Et l'espace est à la fois un ravissement et une désolation. Je pense à un magnifique texte de Julio Cortázar dans *Alguien que anda por ahí*, où, décrivant le village de Solentiname au Costa Rica, il lui semble, du même souffle, y apercevoir la fragilité et la richesse de l'Amérique latine tout entière : voilà que jaillit à la conscience du voyageur « cette vie d'incertitude permanente des îles et de la terre ferme et de tout le Nicaragua et, non seulement de tout le Nicaragua,

1. Hélène Cixous, « La venue à l'écriture », Hélène Cixous, Madeleine Gagnon et Annie Leclerc, *La venue à l'écriture*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 28.

mais aussi de presque toute l'Amérique latine, ces vies entières ravagées par la peur et par la mort, ces vies du Guatemala et du Salvador, ces vies de l'Argentine et de la Bolivie, ces vies du Chili et de Saint-Domingue, ces vies du Paraguay, du Brésil et de la Colombie²». De la communauté aux frontières bien délimitées de Solentiname à la frontière sud du Nicaragua et à la frontière nord du Costa Rica, surgissent la mémoire et la diversité d'une Amérique dont les cicatrices sont plurielles. Tout est là devant celui qui sait regarder. Et pourtant tout est hors les murs. Trompeuse est la tranquillité de Solentiname. Comme le suggère le titre du recueil de Cortázar, il aura suffi que quelqu'un passe (*alguien que anda*), un itinérant de l'écriture et du regard.

C'est pourquoi il m'a semblé important encore une fois de donner à ces études une dimension elle-même diasporale, donc largement ouverte sur la richesse et la multiplicité des langues et des cultures. Peut-être les sociétés occidentales, aveuglées par l'illusion de leur cohérence politique et identitaire, se construisent-elles en grande partie sur l'occultation et la marginalisation des cultures minoritaires en leur sein. Ces sociétés dominantes, à l'exemple des anciens colonialismes, tiennent aujourd'hui un discours bienveillant sur les marges, alors que l'avenir de la diversité des cultures ne cesse d'être compromis. C'est que les forces actuelles de la mondialisation des marchés dans le capitalisme à voie unique exigent justement la mise entre parenthèses des différences culturelles et linguistiques et leur refoulement stratégique dans l'univers de la représentation.

À la fois affirmation et dénégation de ces puissantes tendances, la culture franco-ontarienne est profondément mise en jeu (en péril?) par l'uniformisation croissante du continent nord-américain et de la société occidentale. Comment résister efficacement à de telles contraintes? Pourrait-il en être autrement? Je parlerai donc de cette culture qui, au cours des vingt-cinq dernières années, a connu un intense renouvellement de ses forces vives. Culture à la fois en émergence et en déclin, comme si cette alternance de constantes avancées et de constants reculs fondait son originalité propre, elle a pu acquérir au cours des deux dernières décennies une autonomie

2. Julio Cortázar, *Alguien que anda por ahí*, Barcelone, Bruguera, 1980, p. 82. Je traduis.

artistique tout à fait remarquable. Mais quelles sont les limites réelles de cette autonomie chèrement acquise? Quelle peut être la spécificité d'une culture encore largement privée de débouchés tangibles? Ces questions ne sont pas résolues, loin de là. Elles ont donné lieu à un très grand nombre d'œuvres littéraires, à des changements politiques et linguistiques aujourd'hui assez visibles dans le paysage ontarien (la *Loi sur les services en français*, par exemple) et à une prise de conscience de la précarité des fondements culturels de la société franco-ontarienne. Mises au jour, élucidation, certes; mais aussi, malheureusement, constants ajournements, des remises à plus tard, de douloureux faux départs: plus la culture franco-ontarienne affirmait son irréductibilité, plus elle semblait paradoxalement poser les jalons de son déclin. Si elle a acquis au cours des dernières années la certitude de la spécificité de son discours, cette communauté s'est aussi convaincue, par ce discours même, de la friabilité récurrente de son existence.

Dans un premier volet, je propose de revoir trois aspects qui me paraissent cerner le problème de la construction de l'identité collective dans le discours culturel franco-ontarien actuel. Le premier gravite autour du discours idéologique inopérant, une notion que j'expliquerai à l'instant. Ensuite il sera question de multiculturalisme et de la place du discours identitaire franco-ontarien dans l'illusion postmoderne. Enfin je voudrais tenter de saisir l'absence réelle de pouvoir qui abat toute volonté d'ériger la culture franco-ontarienne en culture nationale.

Un discours inopérant

De quelle manière les communautés minorisées s'inscrivent-elles dans les discours idéologiques dominants? Sont-elles même en mesure de s'y inscrire? Si ces discours — le discours identitaire, par exemple — émanent d'un sentiment d'incertitude toujours présent quant à l'avenir collectif et s'ils sont motivés par le désir de chacun d'agir sur cette précarité symbolique et politique, on est en droit de se demander de quels discours il pourrait s'agir dans le cas de collectivités qui, comme les Franco-Ontariens, ne bénéficient d'aucun levier socio-économique capable d'alimenter une véritable société de choix. Comment une société peut-elle agir si elle n'en a pas les moyens? Surtout, de quelle

manière un discours identitaire efficace peut-il se développer si cette société, marginalisée, est coupée de l'image positive d'elle-même et de toute chance ultérieure d'agir sur le monde? Existe-t-il donc des discours identitaires purement inopérants? Des constructions *en l'air*? Des discours qui ne *donnent* rien?

On a souvent tendance à le taire, mais l'histoire politique et culturelle de l'Ontario français, des grandes migrations du XIX^e siècle à aujourd'hui, n'a jamais offert de projet politique cohérent, ayant pu rallier une majorité de la population et mener à l'action collective. La promotion de la langue française, par-delà les épisodes historiques marquants (l'adoption du Règlement XVII en 1912 ou la naissance des jumelles Dionne en 1934), n'a pu à elle seule faire l'unanimité. Roger Bernard le soulignait avec beaucoup de courage dans *De Québécois à Ontariens*, l'une des premières grandes études sociologiques modernes de l'Ontario français : « Nous nous sommes donné une tâche socialement impossible. [...] la langue française, l'hypothèse la plus élémentaire de la communalisation des Franco-Ontariens, ne peut pas devenir un élément ethnoculturel profond qui assurera le développement d'un sentiment subjectif d'appartenance ethnique [...] »³. Voilà que le couperet du sociologue tombe : la langue a beau s'ériger en rempart de l'identité, *elle ne suffit pas*, car elle n'est pas un lieu *commun* élémentaire. Or que peut être la culture franco-ontarienne, *sans la langue*? Les travaux subséquents de Bernard ne cesseront de souligner cette impossibilité fondamentale. Il appert qu'en Ontario français, à la suite des facteurs socio-historiques que Bernard explique fort bien, les représentations idéologiques de l'avenir collectif ne peuvent ni mener à l'action efficace, ni combler l'incertitude créée par l'assimilation massive à l'anglais.

C'est pourquoi le discours identitaire franco-ontarien a reposé paradoxalement sur le déni apocalyptique de l'avenir des Franco-

3. Roger Bernard, *De Québécois à Ontariens. La communauté franco-ontarienne*, Hearst, Le Nordir, 1988, p. 121; voir aussi Roger Bernard, « Langue d'usage avec les parents à l'intérieur des foyers mixtes francophones. Les enjeux de l'exogamie », *Cahiers Charlevoix*, vol. 4, 2000, p. 13-49. Dans un texte pamphlétaire, Sergio Villani s'en est d'ailleurs pris à la vacuité des marques identitaires en Ontario français : « Littérature franco-ontarienne : état des lieux (2) », *Litté-Réalité*, vol. 8, n° 1, printemps-été 2001, p. 7-9.

Ontariens en tant que collectivité. De cela, la littérature a pu très bien rendre compte. La construction de l'identité devient donc en quelque sorte sacrificielle, puisqu'elle évoque toujours à l'horizon de l'histoire l'anéantissement de la communauté elle-même et des signes distinctifs qui la caractérisent. Être Franco-Ontarien, c'est alors curieusement savoir lire les signes de la disparition autour de soi. Voilà ce que je voudrais appeler pour l'instant le *discours inopérant* qui me semble étayer jusqu'au tragique toute la culture franco-ontarienne moderne. Visibilité/invisibilité, espoir/désespoir, sédentarité/exil, résistance/assimilation, ainsi de suite : ce clignotement est proprement épuisant, puisqu'il entrave toute résolution du discours identitaire dans l'action et l'intervention concrètes. Comme beaucoup de communautés minoritaires, mais à un degré extrême, la communauté franco-ontarienne — un concept d'invention fort récente, faut-il le rappeler — hésite entre l'affirmation du droit à l'existence et le déni de cette existence même⁴. Elle tire sa spécificité de ce vacillement. À l'exemple peut-être d'autres communautés diasporales et migrantes, *elle est devenue cette hésitation même, cette intermittence.*

Minorités et multiculturalisme

L'évolution récente des politiques multiculturelles au Canada, surtout dans le Sud ontarien, n'a pu que renforcer, dans les discours francophones minoritaires, l'horizon apocalyptique des questions associées à l'identité. Malgré des conclusions qui se voulaient rassurantes, l'étude de Stacy Churchill et d'Isabel Kaprielian-Churchill sur le pluralisme et les minorités francophones soulignait dès 1991 l'ampleur du réaménagement linguistique qui, s'il reste peu visible, altère une fois pour toutes les conditions d'existence des cultures francophones minoritaires au Canada. Pour les deux auteurs, la politique de bilinguisme fédéral est directement menacée par le multiculturalisme, comme en témoigne la situation dans l'ensemble du Sud ontarien :

4. Je crois qu'on peut déceler les mêmes mécanismes à l'œuvre dans la diaspora portoricaine aux États-Unis. Amílcar Barreto a bien étudié le cas de Porto Rico en le comparant à celui du Québec. Son étude est fascinante : Amílcar A. Barreto, *Language, Elites and the State : Nationalism in Puerto Rico and Quebec*, Westport (Connecticut)/Londres, Praeger, 1998.

La croissance de la région Ottawa-Windsor en fait un pôle d'attraction de plus en plus puissant, probablement destiné à devenir un « trou noir » économique et démographique, qui absorbe tout dans son alentour. [...] Pour ce qui est de la psychologie politique des Néo-Canadiens de l'an 2000, c'est dans le sud de l'Ontario que se jouera la partie décisive pour l'avenir de l'ensemble de la politique des langues officielles⁵.

Dans *Espaces franco-ontariens*, un livre plus récent, Anne Gilbert tire les mêmes conclusions, lorsqu'elle évoque le dépeuplement graduel des communautés du Nord ontarien⁶. C'est précisément vers ce « trou noir démographique » et culturel que se déplacent les nouveaux migrants francophones. Les nombreuses petites et moyennes villes du Sud signent la disparition de la langue et l'effacement graduel des différences culturelles.

Comme bon nombre de collectivités minoritaires, les Franco-Ontariens sont de plus en plus appelés à choisir entre le repli sur soi dans un faux sentiment de sécurité ethnique (suivant l'« idéologie des peuples fondateurs régionaux⁷ ») et la dispersion dans un pluralisme où semblent se dissoudre toutes les caractéristiques de la communalité (« la notion de sens contractuel⁸ »). Dans le discours culturel franco-ontarien (et québécois tout aussi bien), ce choix impossible reste entaché d'une vague culpabilité, dans la mesure où il s'agit, d'une part, de mettre en doute les politiques d'accueil envers les immigrants et ainsi de contredire l'image d'ouverture que souhaitent se donner les Canadiens dans leur ensemble, ou, d'autre part, de mettre fin à l'effort de sauvegarde de l'ethnicité et alors, peut-être, de signer l'arrêt de mort de toute la communauté minoritaire. L'on n'a guère assez réfléchi à mon sens sur la difficulté de ces choix qui paralysent littéralement une grande partie de l'élite des communautés francophones minoritaires au Canada. Le livre de Jocelyn Létourneau, *Passer à l'avenir*, fait le tour

5. Stacy Churchill et Isabel Kaprielian-Churchill, *Face au pluralisme / Facing Pluralism*, Ottawa, Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, 1991, p. 57.

6. Anne Gilbert, *Espaces franco-ontariens*, Ottawa, Le Nordir, 1999.

7. Stacy Churchill et Isabel Kaprielian-Churchill, *op. cit.*, p. 22.

8. Simon Langlois, « Les nouvelles tendances de l'identité nationale », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 5 mai 1992, p. 553.

de cette question de manière courageuse, sans pour autant proposer de solution. Je crois comme lui que les choses ne sont pas simples⁹. Ni au Québec, ni en Ontario français, ni ailleurs. Sans doute faut-il préserver justement la complexité foncière des sociétés et les lieux d'oscillation sur lesquels celles-ci s'ébauchent, entrevoir, écrit Létourneau, une « société pleine d'ambiguïté, de maillages dissonants, de proximités distantes, d'interdépendances contraintes et d'équilibres instables, société certes tiraillée et blessée dans l'histoire mais s'étant continuellement récupérée et redéployée dans des formes et des modes d'être tout à la fois connus et surprenants¹⁰ ». Il va sans dire que l'angoisse de ne pouvoir échapper à la dilution n'est jamais si tangible que dans le Sud de l'Ontario, là où la question du pluralisme se pose à tous les jours.

Par conséquent, si, pour une grande part des Franco-Ontariens, la dualité des cultures dont le Canada traditionnel semble être constitué n'a plus cours *dans la réalité quotidienne*, la place du Canada français et les fondements de l'identité personnelle sont tous en cause. Car le multiculturalisme, tel qu'il s'est développé au Canada en idéologie incontestable, tend à diminuer la valeur rédemptrice attribuée à l'histoire des collectivités et à frapper d'interdit tout attachement à cette histoire. Or, les théories postmodernes de l'identité soulignent toutes l'absence de frontières claires qui détermineraient les lieux d'adhésion et confirmeraient les valeurs collectives comme l'histoire et la langue¹¹.

Dans le cas de l'Ontario français, en outre, les références au territoire géographique ne véhiculent aucune fonction identitaire. Dispersés dans l'ensemble de la province, sans territoire évident où ancrer leur quête identitaire, les Franco-Ontariens se comportent ni plus ni moins comme toute autre communauté immigrante habitant l'Ontario. Le développement d'une identité franco-ontarienne au cours des vingt-cinq dernières années repose donc (miraculeusement!) sur une réinterprétation discursive de la mémoire, d'où l'importance

9. Jocelyn Létourneau, *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2001.

10. *Id.*, « L'intellectuel comme penseur et passeur. Réponse à Marc Ange-not », *Spirale*, n° 180, septembre-octobre 2001, p. 17.

11. Simon Langlois, *op. cit.*, p. 559.

accordée à la littérature et aux autres formes d'expression symbolique, comme le théâtre et la chanson. Les conséquences de cette évolution ne sont pas évidentes dans la société franco-ontarienne au sens large. Où la différence du minoritaire, manifestée par l'affirmation d'une identité franco-ontarienne distincte, peut-elle vraiment s'incarner? On est tenté malheureusement de répondre : nulle part! Réponse trop catégorique sans doute, dans la mesure où certains pas ont été accomplis, certains services obtenus de ministères grandement indifférents aux besoins de la minorité. Mais le bilan n'est assurément pas spectaculaire. En cela, la montée du discours identitaire francophone en Ontario se distingue absolument de sa contrepartie acadienne. L'existence d'une identité franco-ontarienne n'a donc d'emprise que dans le cadre de la « légende des deux peuples fondateurs¹² ». Dans la mesure où une telle vision dualiste du Canada est mise en question par sa concurrente pluraliste, il devient particulièrement difficile de concevoir la notion de *peuple franco-ontarien*, une notion de moins en moins porteuse, que je me refuse maintenant à utiliser.

Ces tensions ont atteint, au cours des dix ou douze dernières années, un état de crise. Il nous faut évoquer, en effet, l'apparition spectaculaire à Toronto, depuis 1985 environ, d'une nouvelle élite « multiculturelle » francophone (dans laquelle il faut souvent inclure certains migrants récents en provenance du Québec), s'opposant souvent, dans ses objectifs et dans ses valeurs, à l'ancienne élite canadienne-française dont le discours était fondé sur l'ethnie et qui avait ses racines à Ottawa. Cette nouvelle collectivité torontoise est très importante, puisqu'elle détient maintenant l'ensemble des pouvoirs politiques, linguistiques et socioculturels dans la capitale provinciale, et cela, malgré son faible engagement à l'égard des priorités idéologiques et des engagements culturels de la communauté franco-ontarienne d'origine.

Un seul exemple suffira : celui de l'école, si cruciale dans le développement d'une conscience nationale chez les francophones de l'Ontario après 1910. Or, cette école franco-ontarienne reste, pour beaucoup de francophones de migration récente, une préoccupation de moindre envergure. La francophonie torontoise s'est souvent rangée derrière

12. Stéphane Kelly, « L'esprit des lois au Canada », *Possibles*, vol. 17, n° 1, 1993, p. 130.

l'école anglophone d'immersion ou l'école internationale (le lycée français), qu'elle jugeait plus apte à satisfaire ses ambitions économiques et surtout culturellement supérieure à l'école franco-ontarienne. Ce schisme entre une bonne part de la francophonie torontoise et le reste de la communauté franco-ontarienne me paraît donc une donnée essentielle, si l'on veut comprendre la problématique de l'identité — en fait, des identités — chez les francophones de l'Ontario. Sa résolution d'une manière ou d'une autre déterminera l'avenir de la communauté. À l'heure d'écrire ces lignes, cette résolution paraît lointaine, alors que les communautés se retranchent derrière *leurs* centres culturels, *leurs* écoles, *leurs* journaux et *leurs* porte-parole.

Une société anomique

Reste la question du pouvoir dans le sens général. Car, une caractéristique qui définit le mode d'existence des Franco-Ontariens depuis le début du xx^e siècle est leur exclusion réelle de la plupart des grands enjeux politiques, sociaux et économiques du territoire où ils habitent. Contrairement aux Acadiens, qui disposent d'un territoire géographique et d'une infrastructure économique de plus en plus coordonnés, les Franco-Ontariens sont depuis toujours des absents du pouvoir. À cela, la prise de conscience des trente dernières années a changé bien peu de choses. Cette impuissance politique n'a fait que s'accroître en réalité, autant dans l'ensemble socio-politique que dans les discours de l'imaginaire : ces années ont été marquées, en effet, par d'innombrables luttes constitutionnelles dans lesquelles les minorités francophones au Canada se sont souvent vues sacrifiées au profit de l'entente Canada-Québec, et où s'est confirmée l'indifférence plus ou moins explicite du Québec à l'égard de sa diaspora nord-américaine. La communauté franco-ontarienne a hérité de ce réaménagement politique un profond sentiment d'exclusion.

Cette absence est incontestable. Cependant, ce qui m'intéresse, ce sont les modes d'inscription de l'anomie dans le discours identitaire franco-ontarien. C'est que, hors du pouvoir, le Franco-Ontarien finit par être déterminé par cette marginalisation jusque dans son individualité. Exclu, il est déterminé par l'exclusion. Elle le pousse à agir et à agir d'une certaine manière. Je ne citerai que trois formes

d'intériorisation de l'exclusion, ou, si l'on veut, trois caractéristiques d'une société anomique, c'est-à-dire incapable d'imposer à ses membres des normes communes d'appartenance.

a) Le rejet du savoir

Le discours identitaire franco-ontarien traditionnel a longtemps été marqué par le rejet du savoir, celui de l'université notamment, jugée prétentieuse et hostile. Et si ces attitudes ont passablement changé depuis dix ans, il reste un énorme travail de rapprochement à faire. Il suffirait de relire les premiers documents généraux sur le mouvement culturel sudburois après 1970 pour comprendre l'ampleur de ce rejet du savoir, tant chez des porte-parole populaires comme André Païement (fondateur de CANO) et Fernan Carrière (directeur du magazine *Liaison*) que chez des universitaires comme Robert Dickson et Fernand Dorais¹³. Ce discours s'affirme aujourd'hui souvent, chez les poètes Marc LeMyre et Pierre Raphaël Pelletier, par exemple, par une profession de foi envers la création artistique pure, s'opposant au métalangage stérile de l'université¹⁴. Malgré une intégration accrue, ce parti pris a eu jusqu'à aujourd'hui des conséquences importantes, car il est franchement difficile d'imaginer la naissance d'une institution culturelle qui opérerait en retrait de l'université et des discours qu'elle entretient.

b) Le rejet de l'écriture

Contrairement au Québec dont l'émergence nationale a semblé faire appel à l'écrit, l'Ontario français s'est idéologiquement construit sur la prédominance de l'oralité. C'est parce qu'ils formaient un peuple *oral* que les Franco-Ontariens se distinguaient des Québécois et des autres Nord-Américains : d'où l'insistance — même chez les organismes subventionnaires comme le Conseil des arts de l'Ontario — sur le théâtre, sur la chanson, sur la discussion en sempiternels ateliers, sur le conte. Cette oralité fondamentale des Franco-Ontariens ne se voyait-elle pas confirmée par les taux élevés d'analphabétisme, notés dans les années

13. Gaston Tremblay, « Genèse d'édicions francophones en Ontario », *Revue du Nouvel-Ontario*, n° 4, 1982, p. 3.

14. Voir Marc LeMyre, « La fille d'à côté pis la création : petit soliloque nocturne sur le dos de l'été torontois », *Liaison*, n° 109, hiver 2000-2001, p. 10-12.

1980? Bien que cette vision se soit quelque peu estompée récemment, elle continue de hanter la culture. Or, il faut bien le dire, le pouvoir réel repose toujours sur la production et la diffusion du savoir *par l'écrit*. En se coupant des processus de textualisation, le discours nationalitaire franco-ontarien se prive de toute action sur le réel socio-politique et limite sa part de représentation symbolique.

c) L'apothéose de la marginalité

Un tel discours ne peut en fin de compte que valoriser la marginalité. Or, cet éloge du marginal aurait pu servir (et pourrait encore servir) la cause de la communauté franco-ontarienne, puisqu'il y a chez les marginaux une réelle force de créativité et de débrouillardise. « J'ai l'impression que le créateur », écrit Marc LeMyre, « choisit délibérément de recycler la peur en énergie créatrice¹⁵. » Mais il reste bien difficile de transformer l'absence réelle de pouvoir en signe identitaire, signe d'une spécificité qui ne trouverait alors son expression que dans le discours symbolique. La littérature franco-ontarienne récente (le théâtre notamment) offre de nombreux personnages affectés par leur absence radicale des horizons du pouvoir et du réel, transfigurés par l'affirmation de leur aliénation singulière et de leur collectivité, incapables de rompre le cycle de cette aliénation, la fuite salvatrice ne les conduisant le plus souvent qu'à un autre exil. Ainsi l'identité franco-ontarienne n'est pas tant le produit d'une interprétation du passé — comme en Acadie — qu'une sollicitation parfois sacrale (comme au théâtre), toujours catastrophique, de l'avenir collectif¹⁶.

15. *Ibid.*, p. 12.

16. Certains éléments de ce chapitre sont tirés d'un article : « Les Franco-Ontariens ont-ils droit au discours identitaire? », *Identité et cultures nationales : L'Amérique française en mutation*, sous la direction de Simon Langlois, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 167-178.

SCÉNOGRAPHIES DE L'ESPACE PUBLIC

DÉPUIS UNE trentaine d'années, la culture franco-ontarienne s'est donc érigée sur les bases d'un avenir démographique de plus en plus incertain pour toutes les minorités francophones du Canada¹. Durant cette période d'édification d'une certaine conscience identitaire en Ontario français, le discours culturel est demeuré, malgré ces nombreuses incertitudes, extrêmement alerte, capable de transformations constantes, permettant d'assurer son implantation et son rayonnement. Ainsi, les assises institutionnelles sur lesquelles a reposé le spectaculaire développement culturel des années 1970 peuvent aujourd'hui se consolider et se renouveler en dépit de la fragilité de la société elle-même. Les compagnies théâtrales, actives dans les trois capitales régionales qui forment la géographie particulière de l'Ontario français, démontrent toujours la vivacité des pratiques de la « performance » et de la représentation, dans une société très souvent occultée, soucieuse de se donner les moyens de son extériorisation. On notera l'essor actuel de la recherche universitaire dans ce domaine,

1. Charles Castonguay, « Évolution de l'assimilation linguistique », *Recherches sociographiques*, vol. 38, n° 3, 1997, p. 469-490; Raymond Mougeon, « Perspective sociolinguistique sur le comportement langagier de la communauté franco-ontarienne », *La francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, sous la direction de Jacques Cotnam, Yves Frenette et Agnès Whitfield, Ottawa, Le Nordir, 1995, p. 275-289; Fernand Ouellet, « L'évolution de la présence francophone en Ontario : une perspective économique et sociale », *Les Franco-Ontariens*, sous la direction de Cornelius J. Jaenen, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, p. 127-199.

alors qu'elle n'existait pratiquement pas avant 1980². Cette dernière évolution est sans doute la plus déterminante.

Mais ces réussites cachent de sourdes inquiétudes sur l'avenir de la communauté francophone en Ontario. En effet, cette communauté peut-elle survivre encore bien longtemps, par le biais de ses seules stratégies restreintes de culture et de communication, alors qu'elle paraît de plus en plus coupée des réalités politiques et démographiques et ramenée à une existence somme toute fictive? Cette déréalisation est d'ailleurs le plus souvent tue : « Comment se fait-il qu'un grand silence règne à propos de l'éventualité d'une crise démographique dont les conséquences pourraient être très graves pour l'avenir de la communauté³? » se demande Fernand Ouellet. Le même constat affleure dans les études de Roger Bernard, de Charles Castonguay et d'autres. Les cultures minorisées sont-elles aptes à freiner les transferts identitaires et à transcender la perspective de leur disparition? N'y a-t-il pas déjà en Amérique du Nord une culture acadienne de langue anglaise? Une culture portoricaine américanisée et anglicisée? Que reste-t-il d'« acadien » ou de « portoricain » dans ces cultures privées de leurs marques linguistiques distinctives? Ces signes de dissolution pourraient bien, en Acadie comme en Ontario français, confirmer au contraire un « déclin du Canada français », amorcé depuis assez longtemps et trouvant aujourd'hui son réel accomplissement⁴. Parler d'espace public, dans le cas d'une minorité linguistique, c'est donc évoquer un ensemble de glissements, culturels aussi bien que politiques et sociologiques, qui marquent à la fois le déclin et le renouvellement des communautés. Il n'y aurait, en fin de compte, d'histoire commune (« nationale »), pour les sociétés dominées, que dans un jeu collectif avec la mort, une abolition de soi qui permettrait par ailleurs de s'inscrire dans l'intelligibilité de l'Autre.

2. Jean Yves Pelletier, « Bibliographie des thèses sur l'Ontario français », *La francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, *op. cit.*, p. 343-357.

3. Fernand Ouellet, *op. cit.*, p. 194.

4. Fernand Dumont, « Essor et déclin du Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 38, n° 3, 1997, p. 429-437.

La spontanéité perdue

Dans ce contexte de tensions à la fois constructrices et destructrices de la communauté minoritaire, je me propose de considérer un rapport qui a l'air d'aller de soi en Ontario français : celui qui allie presque naturellement l'exercice du théâtre avec la constitution de l'espace public. Mon point de vue sur cet ensemble déjà bien étudié est très particulier, parce qu'à mes yeux l'espace public et ses multiples extensions ne représentent presque jamais en Ontario français des lieux d'accueil, de rassemblement et de solidarité; exorbitée, la culture minorisée n'y acquiert la cohérence discursive qu'au prix de sa propre dissolution⁵.

Dans les cultures dominées ou minorisées, en effet, les choses ne vont pas de soi. La réappropriation de l'espace public y est certainement évasive, car elle semble supposer pour le sujet minoritaire un renoncement à son identité propre et presque toujours un renoncement à sa langue. C'est pourquoi le passage du privé au public est, chaque fois, empreint de malaise, d'autocensure, de retenue. La prise en charge de l'espace public est rarement spontanée, n'étant en fin de compte possible que dans un contexte institutionnalisé qui échappe à l'aléatoire. Si je suis présent au monde en tant que Franco-Ontarien, dans ma propre genèse identitaire, si j'ose m'exprimer dans ma différence, c'est toujours par le biais d'une mise en scène jamais inopinée. Si la communauté minoritaire se manifeste dans sa différence, c'est par un jeu soigneusement répété, à l'intérieur de cadres administratifs précis, obtenus le plus souvent à coups de dures luttes et de longs préparatifs. Cette édification constante des conditions institutionnelles qui permettent aux Franco-Ontariens d'apparaître dans le champ majoritaire et dans l'évidence socio-politique inhérente à ce champ répond en partie à de profonds sentiments d'abandon et de honte, qui hantent toujours la communauté dominée. Celle-ci préfère remettre à l'expertise de l'autre sa constitution dans l'extériorité du social et surtout du politique. Elle échappe ainsi au jugement sur sa précarité et à l'amuïssement chronique qui semble sa condition existentielle.

5. Mariel O'Neill-Karch, *Théâtre franco-ontarien : espaces ludiques*, Ottawa, L'Interligne, 1992.

Une des caractéristiques principales du sujet minoritaire, c'est donc son jeu plutôt épuisant à imiter, si l'on peut dire, une spontanéité perdue dans un espace public toujours dépourvu de surprise, toujours aménagé pour lui, où l'on a toujours prévu sa manifestation et où sa présence, *désincarnée*, est, pour un temps, autorisée et structurée. Pour le sujet minoritaire, le hasard n'existe donc pratiquement jamais. En tout cas, il doit à tout instant être domestiqué par les capacités de gestion et d'encadrement sur lesquelles peut compter la société majoritaire. Tout doit être de l'ordre de la nécessité. L'ensemble de l'appareil socio-politique et légal tient à cette mise en scène du nécessaire et au refus préalable du hasard.

C'est pourquoi en Ontario français, comme ailleurs, chacun a toujours un peu l'impression — comme les anti-héros de Patrice Desbiens ou les « comiques » de Robert Marinier — de jouer un rôle dans une mauvaise comédie, d'être l'avatar d'une conscience organisatrice qui verrait à prédire ses besoins et ses gestes. À vrai dire, une grande partie de l'institution minoritaire a pour objectif explicite de construire une telle aire publique, le plus souvent administrative, où l'on souhaite que le sujet minoritaire, protégé en quelque sorte de lui-même, se manifeste dans l'ordre et finisse par gérer *discrètement* le scandale de sa propre spécificité. Comme on peut le constater, l'espace public, chaque fois qu'on se l'approprié, renvoie à l'univers de la représentation. Le lieu scénique n'est jamais éloigné des rapports avec l'altérité. Toute pénétration du « dehors » se fait par une scénographie politique et administrative qui rappelle à bien des égards la dimension spectaculaire du théâtre.

Une stérile fulgurance

Dans la société minoritaire, on peut facilement comprendre donc que le théâtre ait pu jouer — comme la poésie récitée et la chanson — un rôle mimétique de premier plan. En effet, le jeu scénique n'est-il pas avant tout la prise en mains vitale et ritualisée de l'espace du sujet *déplacé*, la subversion par l'aléatoire des contraintes administratives qui conditionnent l'apparaître de chacun et chacune dans l'aire publique ? En Ontario français, un théâtre de création collective a permis d'espérer, à la fin des années 70, une ouverture de l'espace public, un renversement de cet autre théâtre des nécessités où les Franco-Ontariens jouaient

quotidiennement le spectacle un peu futile de leurs identités et de leurs discours politiques⁶.

Mais de quoi était faite cette représentation théâtrale? La répétition propre au théâtre était-elle qualitativement différente de la mise en scène dont l'espace public était justement saturé? Ce n'était pas sûr. Aux confins de la salle de théâtre où se trouvait rassemblé pour l'occasion un public payant, on pouvait douter éventuellement que la représentation théâtrale puisse se réclamer de la communauté tout entière et qu'elle puisse fracasser, pour un temps, l'univers stérile des représentations mises en jeu par la culture majoritaire. Au plus, le théâtre pouvait-il être une analogie fugace du rassemblement souhaité. Au plus, pouvait-il devenir pour un temps l'espace d'une participation communautaire, alors que les liens qui en ressortaient restaient fragiles⁷. Il n'était sans doute pas l'instrument de libération des masses opprimées dont plusieurs, comme Augusto Boal et Richard Schechner, avaient rêvé. S'il semblait produire les conditions d'une conscience libératrice, autant chez les comédiens que les spectateurs, il ne faisait que répéter sa rupture avec le réel, son jeu propre, circulaire et sans partage (comme dans le ring des combats futiles dans les pièces récentes de Jean Marc Dalpé), l'absence d'une communauté dont il n'était au bout du compte qu'une fugitive allusion.

Ces réflexions sur les limites du théâtre, en tant que métaphore de la collectivité, et sur le caractère obligatoirement conventionnel de l'espace public, serviront d'arrière-plan à mon analyse du théâtre écrit et joué en Ontario français depuis trente ans environ. Nourrie par les mouvements identitaires qui engageaient une bonne partie du Canada français, la dramaturgie franco-ontarienne a connu durant cette période un développement absolument remarquable. Ce théâtre a permis de former, depuis 1970 (avec les premiers enseignements de Jacqueline Martin à Ottawa et un peu plus tard les créations du Théâtre du Nouvel-Ontario à Sudbury), une pléiade de metteurs en scène,

6. Voir Jean Morency, « Théâtres de la fragilité », *Spirale*, n° 186, septembre-octobre 2002, p. 29.

7. Voir l'excellent chapitre sur les liens entre le théâtre et la communauté « relationnelle », *The Theatre of Form and the Production of Meaning: Contemporary Canadian Dramaturgies*, sous la direction de Ric Knowles, Toronto, ECW Press, 1999, chapitre 4, p. 107-120.

d'écrivains et de comédiens qui continuent aujourd'hui d'animer le milieu théâtral en Ontario français. Produit d'abord de la contre-culture étudiante à Sudbury, fortement inspirée par les théâtres new-yorkais, cette dramaturgie de la création collective a animé l'ensemble des compagnies théâtrales franco-ontariennes, nées à cette époque de grands bouleversements identitaires au Canada français⁸. Bien plus, elle a inspiré des dizaines de troupes communautaires et étudiantes de l'Ontario français, dont certaines sont devenues professionnelles. Il ne fait aucun doute que l'émergence spectaculaire du théâtre, comme lieu d'expression privilégié de la culture minoritaire, constitue l'une des réalisations culturelles les plus importantes de l'histoire récente de l'Ontario français.

Mais, depuis une dizaine d'années, le théâtre franco-ontarien fait face à un important malaise. Fortement subventionnées par le Conseil des arts de l'Ontario et certains organismes municipaux (à Ottawa), les sept compagnies théâtrales qui avaient, depuis la fin des années 1970, propulsé une dramaturgie jusque-là presque inexistante à un niveau élevé de cohésion et de recherche, se sont confrontées à l'indifférence apparente du public dont elles avaient, en un sens, rêvé ou projeté l'existence, et en qui se justifiait précisément une dramaturgie de la libération collective. Que s'était-il donc passé? On a tôt fait d'attribuer cette crise à des facteurs générationnels qui auraient entraîné la dispersion de nombreux dramaturges, metteurs en scène et comédiens franco-ontariens. L'arrivée de dramaturges plus jeunes, comme Patrick Leroux à Ottawa et Michel Ouellette à Toronto, de metteurs en scène comme Sylvie Dufour au Théâtre du Trillium et Joël Beddows, maintenant directeur artistique du Théâtre la Catapulte, a aussi attiré l'attention sur ce problème des générations. Le théâtre franco-ontarien avait-il simplement mal vieilli? Ou sa destinée était-elle liée à la désintégration même des discours identitaires sur lesquels la pratique du théâtre s'était érigée?

De nombreux commentaires sur le théâtre franco-ontarien révèlent aujourd'hui ce désenchantement. Contrairement à ce qu'on avait souhaité pendant les premières années du théâtre de création collective, le

8. Gaston Tremblay, *Prendre la parole. Le journal de bord du Grand CANO*, Ottawa, Le Nordir, 1995, p. 25-35.

lieu scénique n'avait été pour les spectateurs qu'une fulgurance, stérile et sans ouverture sur le monde réel. Tandis que le miroitement d'une appropriation merveilleuse de l'espace public s'éteignait, brusquement, dans le silence hésitant et les derniers gestes calculés des acteurs, on saisissait alors les enjeux et les limites de la représentation. La scène — image tragique pour la culture minorisée non seulement de son absence au réel, mais des contraintes scénographiques où cette culture était prévue et autorisée — devenait, comme les villes utopiques et cloîtrées, que décrivait Luc Bureau dans son beau livre sur l'espace, « un musée de formes agonisantes⁹ ». Et ce « musée » abominable et fascinant qu'était le lieu scénique, métaphore de la migration du sujet minoritaire, ne permettait plus d'imaginer que la répétition, au sens propre, et le piétinement intellectuel. Le théâtre franco-ontarien n'avait-il été après tout qu'une institution parmi tant d'autres, sans aucune vertu de transcendance et de renouvellement ?

Ce problème révèle non seulement la perspective d'une dissolution graduelle de l'identité collective, mais aussi les limites de la scène en tant que lieu du rapport collectif à l'espace public. Il est bien possible que, vu les conditions vraiment difficiles de la production théâtrale dans une communauté minoritaire relativement peu instruite et dispersée, le théâtre franco-ontarien naissant — à l'époque des premières tournées et de ses premières théorisations dans les années 1970 — ait sous-estimé les obstacles auxquels une conception populiste de la dramaturgie pouvait faire face. Peut-être n'y avait-il pas de public après tout... Comment ce théâtre aurait-il pu rejoindre une culture tout entière qui semblait refuser de s'y voir représenter ? Or il me semble qu'ayant confondu l'espace dramatique et l'espace public le théâtre franco-ontarien s'est longtemps leurré sur l'existence même d'un public consommateur de théâtre. Cette admission difficile l'a conduit à repenser la représentation théâtrale selon un mode restreint et plus institutionnalisé, beaucoup plus près des contraintes administratives et de la matérialité de l'espace public.

Certes, la constitution d'un public consommateur de théâtre en Ontario français ne pouvait être que fragile. Comment une collectivité

9. Luc Bureau, *Entre l'Éden et l'utopie : les fondements imaginaires de l'espace québécois*, Montréal, Québec/Amérique, 1984, p. 33.

d'à peine cinq cent mille âmes, dispersées à l'extrême, aurait-elle pu soutenir tant de compagnies théâtrales professionnelles? Comment le peut-elle encore aujourd'hui? Bien sûr, il y a eu de toute évidence de grands succès de salle et de tournée, ceux du Théâtre du Nouvel-Ontario, alors dirigé par Brigitte Haentjens, dont les créations collectives, souvent très proches des revendications des travailleurs les plus démunis, ont eu un impact indéniable sur le tissu culturel sudburois. Ainsi *Lavalléville* d'André Paiement, *Nickel* et *Hawkesbury Blues* de Jean Marc Dalpé et Brigitte Haentjens, notamment, ont pu servir de point de convergence dans cette prise de conscience identitaire qui animait au début des années 70 les milieux intellectuels franco-ontariens. Joël Beddows a bien montré la richesse de cette production¹⁰. Mais dix ans plus tard, une remarquable institution théâtrale est marquée tout à coup par le scepticisme et la démobilisation croissante des animateurs de la première heure.

Je n'insisterai pas beaucoup sur l'exode qui a frappé, en effet, l'ensemble du milieu théâtral franco-ontarien après 1985. J'ai noté un peu plus tôt les départs d'écrivains et de metteurs en scène très connus vers un Québec plus intéressant et plus lucratif. Il faut souligner également la démobilisation d'un nombre important de techniciens et de régisseurs qui avaient donné à la dramaturgie franco-ontarienne sa très grande énergie et son professionnalisme. C'est le cas notamment de Pierre-René Goupil, l'un des concepteurs du Festival de théâtre franco-ontarien et de Théâtre Action, et surtout de Pierre Phaneuf, longtemps directeur technique au Théâtre du Nouvel-Ontario et à l'heure actuelle professeur à l'École nationale de théâtre du Canada à Montréal.

La déprime qui s'est installée dans le milieu théâtral franco-ontarien après le milieu des années 80 ne découle donc pas seulement d'un effondrement idéologique de la notion d'espace public, qui emporterait dans son sillage l'espoir même d'une dramaturgie

10. Joël Beddows, « Tracer ses frontières : vers un théâtre franco-ontarien de création à Ottawa », *Les théâtres professionnels du Canada francophone : entre mémoire et rupture*, sous la direction d'Hélène Beauchamp et de Joël Beddows, Ottawa, Le Nordir, 2001, p. 49-68; « Entrevue avec Brigitte Haentjens, Paulette Gagnon et Jean Marc Dalpé. Le théâtre du Nouvel-Ontario au cœur des années 80 : une structure professionnelle pour des artistes créateurs », *op. cit.*, p. 69-86.

communautaire, mais également d'un appauvrissement significatif de l'infrastructure technique qui permettait à ce théâtre d'être monté et présenté en salle. Le recours récent aux lectures des œuvres, devant un public limité, rend compte assurément de cet appauvrissement. Si on a pu pendant toutes ces années tourner le dos au texte écrit, lui préférant la spontanéité plus rassembleuse de l'oralité, c'est sans nul doute grâce à une infrastructure technique qui avait si habilement permis à la dramaturgie franco-ontarienne de se constituer comme un lieu scénique, affranchi de la nécessité de l'écriture.

Face au départ de certains des premiers et même de ses derniers artisans (le fondateur du Théâtre la Catapulte, Patrick Leroux, vit maintenant à Montréal), les compagnies théâtrales franco-ontariennes ont dû se livrer à l'examen assez difficile de leurs objectifs fondateurs. Les dossiers de cette époque, dans le magazine *Liaison* notamment, font état d'une crise profonde¹¹. Et, devant les ruptures qui mettent fin au Festival de théâtre franco-ontarien (repris depuis peu) et à l'affaiblissement de l'Office des tournées du Conseil des Arts du Canada, plusieurs envisagent la disparition à court terme de la plupart des compagnies théâtrales franco-ontariennes et leur remplacement par un théâtre de tournée et de répertoire importé du Québec. Malgré une certaine relève à Toronto et Ottawa surtout, la page de ces années sombres n'est pas entièrement tournée. Car le théâtre franco-ontarien ne cesse d'être tourmenté par les mêmes questions : fragilité du public et dissolution d'une dramaturgie fondée jusque-là sur une fragile allégeance avec la communauté.

Mais ce curieux panorama d'un théâtre à la réussite problématique ne peut s'achever sur des perspectives aussi peu réjouissantes. D'autres parcours institutionnels s'imposent, qui pourraient permettre à la dramaturgie franco-ontarienne de se resituer sur le plan théorique et de convoquer des formes nouvelles de discours. Certes les enjeux démographiques ne seront pas résolus. Mais ce qui marquera sans doute le théâtre franco-ontarien des prochaines années, c'est sa capacité accrue

11. Joël Beddows, « Quand on se donne au théâtre on ne choisit pas une voie facile », *Liaison*, n° 83, 1995, p. 12-13. Voir surtout le dossier que consacrait au théâtre *Liaison*, n° 53, 1989, « Théâtre : côté crise, côté création », p. 27-43, et en particulier le texte de Brigitte Haentjens, « Solitude et épuisement », p. 42-43.

de se mettre à l'abri de la fragilité des discours identitaires et donc de résoudre par la diversion la question de l'appropriation de l'espace diasporal.

Le renoncement à l'espace public

Si la dramaturgie franco-ontarienne a d'abord donné lieu à une série d'interventions spectaculaires au sein de la collectivité dominée, dans les lieux mêmes où cette collectivité vivait, il est devenu clair, depuis le début des années 90, que cette appropriation parfois assez anarchique et toujours à recommencer (répondant au désir de se faire voir au-dehors dans le scandale de sa différence) ne pouvait pas se poursuivre, du moins sous ses formes nostalgiques. Ce déplacement du théâtre vers une appropriation de l'espace collectif par le jeu et la parole avait certes permis à la dramaturgie franco-ontarienne de prendre position, surtout à l'époque des premières grandes interventions à Sudbury et à Ottawa, dans les débats identitaires de l'heure et d'y jouer un rôle essentiel. Mais, après le milieu des années 80, un tel déplacement a semblé non seulement épuisant sur le plan institutionnel, mais stérile sur le plan du langage.

Le revirement a été soudain et fébrile : campagnes de levée de fonds, courses aux subventions, mobilisation des grandes associations communautaires, recherches de partenaires, notamment dans le milieu autrefois suspect de l'éducation : il fallait soudainement construire des lieux permanents de théâtre, où pourraient loger des compagnies théâtrales qu'on jugeait trop instables, trop fragiles¹². C'est ainsi que, coup sur coup, Sudbury puis Ottawa se voient dotées de salles de théâtre bien équipées, où joueront désormais les compagnies de la première heure, qui s'étaient d'abord consacrées à la création collective : le Théâtre du Nouvel-Ontario (dans le lieu théâtral aménagé conjointement avec le Collège Boréal à Sudbury), le Théâtre de la Vieille 17, Vox Théâtre, Le Théâtre du Trillium (à La Nouvelle Scène d'Ottawa). À celles-ci s'ajoutent des compagnies plus récentes, comme le Théâtre la Catapulte

12. Stefan Psenak, « Une grande première pour le théâtre franco-ontarien. Le TNO ouvre ses portes sur l'avenir », *Liaison*, n° 94, 1997, p. 6-7.

à Ottawa. Son directeur, Joël Beddows, a d'ailleurs joué à La Nouvelle Scène un rôle de premier plan.

La construction de ces salles reflète au premier chef une institutionnalisation accrue du théâtre francophone en Ontario. Car la salle fixe force vraisemblablement les programmeurs et les directeurs artistiques à minimiser les risques, à prévoir la programmation à plus long terme, avec en tête la rentabilité des investissements considérables qui ont dû être mobilisés. En outre, la construction de théâtres permanents à Sudbury et à Ottawa entraîne des formes inédites de collaboration avec la collectivité. Car toute la perspective a changé : la collectivité franco-ontarienne est dorénavant perçue, non plus comme faible et dominée, mais comme forte des liens de partenariat qui ont rendu possible le lieu scénique permanent. Ce partenariat, par ses implications idéologiques évidentes, est donc bien loin des classes populaires visées par les premières créations collectives. Ne souhaitant plus vraiment la subversion d'un espace public dont il est bénéficiaire, le théâtre franco-ontarien devient un rouage dans l'engrenage des manipulations administratives particulières à la gestion et la prédétermination de la culture minoritaire. Il n'avait pas le choix, à vrai dire.

Enfin, l'inauguration de salles permanentes consacre la préséance d'une dramaturgie plus consciente de ses assises techniques. La salle est moins un lieu de rassemblement, il n'y a pas si longtemps métaphore de la communauté, qu'une confirmation de la capacité de production de cette communauté, célébrant la réalité concrète de sa représentation répétée dans l'aire publique¹³. Autrefois produite en quelque sorte par le spectacle théâtral, la communauté minoritaire trouvera désormais son affirmation culturelle dans sa capacité de produire du spectacle.

D'évidence, la réorganisation des lieux scéniques en Ontario français provoque un renouvellement des énergies et attire sans doute des comédiens et des techniciens plus chevronnés, habitués à travailler dans des conditions optimales. En revanche, la salle permanente confirme un glissement vers un théâtre plus traditionnel, importé du

13. Yves Raymond, «Espaces transformables, espaces problématiques», *Cahiers de théâtre Jeu*, n° 79, 1996, p. 83-86. À noter qu'une semblable évolution a lieu au Québec à la même époque, mais les conséquences sont loin d'être aussi marquées qu'en Ontario français, où les infrastructures destinées à la collectivité francophone restent très rares.

Québec, des États-Unis et de France, un théâtre de textes plus « canoniques », chacune des compagnies se réservant peut-être le luxe d'une seule incursion par année dans la création franco-ontarienne. De cela, le théâtre de Stefan Psenak est sans doute l'exemple le plus frappant. Changement inévitable et bénéfique, m'objectera-t-on : les grandes compagnies montréalaises ne produisent pas plus d'œuvres québécoises qu'il n'en faut. Et en région, le théâtre est rarement novateur. En effet, et ce sera peut-être la plus importante conséquence de la salle de théâtre permanente, il est fort possible qu'on assiste à une régionalisation de plus en plus poussée de la production théâtrale franco-ontarienne, qui s'inscrira peut-être désormais dans l'orbite des productions restreintes et des grandes tournées québécoises en région.

Un réseau triangulaire

C'est vers le milieu des années 1980 également que se sont effondrés les quelques réseaux de tournées qui assuraient la circulation régulière des compagnies théâtrales franco-ontariennes et québécoises sur l'ensemble du territoire de la province. Cet effondrement (partiel dans le Nord et l'Est, total ailleurs dans la province) résultait de facteurs généraux, notamment les coûts trop élevés et la mauvaise qualité des lieux scéniques dans les villes de moindre importance. Mais des incidences plus particulières sont aussi entrées en jeu. Ainsi, certaines compagnies théâtrales franco-ontariennes avaient subi des pressions et de la censure lors de tournées dans les plus petites villes, devant des publics moins réceptifs aux aléas de la création collective. En 1989, l'affaire des *Rogers*, œuvre de Jean Marc Dalpé, Robert Bellefeuille et Robert Marinier, avait fait grand bruit : la pièce, franchement anodine, avait néanmoins été frappée d'interdiction par les acheteurs du milieu scolaire catholique. La tournée du Théâtre du Nouvel-Ontario avait dû être écourtée. En outre, la décision de mettre fin aux tournées reflétait le désenchantement des écrivains et metteurs en scène devant la piètre réception accordée à leurs œuvres. Ces échecs étaient d'autant plus douloureux que ce théâtre se voulait empreint de liberté et d'anarchie, à l'écoute des volontés populaires.

Il semble aujourd'hui que l'institutionnalisation croissante des théâtres francophones en Ontario permette de reprendre sous une

autre forme les tournées provinciales. Nous n'en sommes pas encore aux parcours épuisants des premières années dans des lieux aussi difficiles et dissemblables que Kapuskasing, Welland et Penetanguishene. Mais la construction de salles de théâtre fixes a semblé jouer contre l'itinérance de la culture minoritaire elle-même, faciliter une collaboration nouvelle entre des compagnies qui, jusque-là, étaient restées assez isolées. Ainsi le Théâtre du Nouvel-Ontario, sous la direction d'André Perrier, présentait pour sa saison 1998-1999 deux créations locales et quatre pièces de tournée, montées par des théâtres d'Ottawa : Vox Théâtre et le Théâtre de la Vieille 17. Inversement, les *Contes sudburois* de Robert Marinier, Robert Dickson, Brigitte Haentjens et Paulette Gagnon (une production alors très attendue) auront joué à Ottawa sous les auspices du Théâtre La Catapulte. À Ottawa, La Nouvelle Scène regroupe plusieurs compagnies sous un même toit. Ces échanges reflètent certainement la rareté des budgets. Cependant, au-delà de ces considérations, ils attestent une volonté neuve et très prometteuse de partager les ressources fondamentales du théâtre, des comédiens jusqu'aux techniciens du son et de l'éclairage. Enfin, cette circulation consacre la prédominance institutionnelle des trois villes majeures du triangle franco-ontarien : Sudbury, Ottawa et Toronto. Et parmi ces trois villes, la résurgence d'Ottawa comme centre de l'activité théâtrale en Ontario français.

Les rapports avec le Québec

Longtemps coupé de la dramaturgie québécoise, malgré des liens singuliers évidents (Michel Marc Bouchard a été associé, à la fin des années 1980, au Théâtre de la Vieille 17 à Ottawa et y a rédigé *Les feluettes*), le théâtre franco-ontarien semble disposé à élargir sa collaboration avec le Québec. Cette constatation ne surprendra pas. Elle correspond à une nouvelle détente dans les rapports entre le Québec et les minorités francophones au Canada. Mais elle indique aussi un désir d'ouvrir l'espace public, nettement bloqué en Ontario par une régionalisation triangulaire presque trop parfaite, aux aires culturelles québécoise et acadienne. Se redessine de la sorte un nouvel espace diasporal.

La dramaturgie franco-ontarienne a été beaucoup plus marquée par ses contacts avec le Québec qu'on ne le croit. Ce qui fait la différence

au sortir des dix dernières années, c'est la présence à Montréal de nombreux transfuges comme Jean Marc Dalpé, Brigitte Haentjens, Patrice Desbiens, Pierre-René Goupil et Patrick Leroux. Un certain nombre de comédiens montréalais avaient aussi joué en Ontario, notamment au Théâtre du Nouvel-Ontario. La présence de ces anciens camarades, qui comprenaient bien les conditions de production du théâtre en milieu minoritaire et la fermeture singulière de l'espace public à laquelle ce théâtre était confronté, a certainement permis de naturaliser les échanges entre les compagnies théâtrales québécoises et franco-ontariennes. Cela ne s'est pas fait sans heurts, mais on remarquera dans la seule programmation de 1998 au Théâtre La Catapulte, par exemple, la coproduction sur une grande échelle de la création collective pour jeunes publics *Il mentire* de Louis-Dominique Lavigne (collaboration à cinq : le Théâtre de la Vieille 17, le Théâtre populaire d'Acadie, le Théâtre français du CNA, Les Coups de théâtre de Montréal et le Théâtre du Frêne à Paris). Cet éclatement assez spectaculaire de la production devrait continuer d'inspirer le théâtre franco-ontarien des prochaines années, au-delà de la seule production pour la jeunesse. Il laisse croire que la dramaturgie se déplacera vers des œuvres plus complexes, plus spectaculaires, surtout plus audacieuses sur le plan technique. Ce sont de telles œuvres qui rendront éventuellement les démarcations actuelles entre infrastructures techniques, circulation des comédiens et écritures dramaturgiques plus friables et plus ouvertes.

En fin de compte, la dramaturgie franco-ontarienne n'a pas renoncé à s'approprier l'espace public. Mais elle a constaté sa dissolution idéologique, du moins en tant qu'espace porteur de libération pour la communauté minorisée et sans voix. C'est pourquoi elle a entrepris de redéfinir ses rapports mimétiques avec cette communauté qu'elle ne pouvait vraiment représenter. L'exemple du théâtre paraît donc refléter entièrement les forces de désintégration à l'œuvre dans la culture diasporale. Mais laissant progressivement les formes les plus anarchiques de la création théâtrale, jugées inefficaces et en rupture avec le public, cette dramaturgie cherche maintenant à s'inscrire dans une production plus savamment orchestrée, plus résolument fictive. Il y a fort à parier que dans la foulée de ces changements, la nature même de l'écriture dramatique sera modifiée. La conception close et circulaire

de l'espace, si particulière aux œuvres de Jean Marc Dalpé et de Michel Ouellette, fera peut-être place à la dénonciation ironique d'une culture urbaine, vouée à la folklorisation et à une certaine itinérance morale et culturelle, comme chez Robert Marinier et Marc LeMyre.

Tôt ou tard la culture franco-ontarienne devra déclencher le discours de sa propre disparition dans l'histoire. Dans ce contexte, les œuvres plus intimistes et longtemps négligées d'un dramaturge comme Marinier ou les monologues railleurs de Joël Beddows prendront tout à coup une dimension nouvelle. Mais cet avenir est difficile à saisir. Car, au jour le jour, le drame communautaire est envahi par les ratures, par l'effritement, par la répétition, par une fatigue que le théâtre n'arrive à dissimuler que dans sa capacité à produire sans fin du spectacle, et surtout à *se produire* lui-même comme représentation de la durée¹⁴.

14. Certains éléments de ce chapitre sont tirés d'un article : « Le théâtre franco-ontarien et la dissolution de l'espace public », *Produire la culture, produire l'identité?*, sous la direction d'Andrée Fortin, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 69-85.

L'ANTILLANITÉ DE L'ACADIE

TOURNONS-NOUS MAINTENANT vers l'Acadie, celle-là que Rose Després imaginait, dans *La vie prodigieuse*, comme un paysage insulaire s'étendant à l'échelle du monde :

J'oriente
j'europe les îles asiatiques
nord-américanise ma correspondance
et la danse extase mon corps nu libéré¹.

Quelle est la nature de cette *extase* par laquelle un imaginaire des îles prend forme, comme si l'Acadie rêvée ne se laissait saisir que dans ses dimensions diasporales ? Je reprends pour un instant la métaphore bien connue de l'archipel : groupements d'îles et d'ilots, espaces de rayonnement, écosystèmes décentrés. C'est d'ailleurs là une métaphore souvent utilisée pour parler de l'éclatement des sociétés actuelles. Nous aimons voir par cet imaginaire particulier une organicité rassurante et une certaine logique spatiale où logeraient encore des formes atténuées de l'identité. Ainsi l'Acadie rêvée, libératrice, serait celle de ce décentrement, une Acadie des bayous où l'enchevêtrement des réseaux et des racines résumerait les identités multiples et interagissantes de la culture et où s'affirmerait le florilège de ses formes créoles.

Pourtant, les bayous sont des lieux où l'on se perd, mortellement, et la plupart des archipels que nous connaissons (les Philippines, les Comores, la Micronésie, le Cap-Vert, les Bahamas) sont plutôt

1. Rose Després, *La vie prodigieuse*, Moncton, Éditions Perce-Neige, 2000, p. 82.

dysfonctionnels². Les tensions entre les îles ne cessent de s'y multiplier. Ce sont des espaces polymorphes, très instables, où coexistent le besoin de délimiter l'espace et celui de tracer des voies de contact. Malgré cela, la figure instable de l'archipel et celle, rhizomique, du bayou structurent les représentations de la diversité « insulaire » de l'Acadie actuelle. Elles permettent de penser la culture acadienne comme une culture du Détour, pour emprunter une analyse d'Édouard Glissant, une culture où se manifeste une certaine « antillanité » des formes discursives et de l'imaginaire.

Il faut dire que c'est ainsi que nous apparaît depuis une trentaine d'années la fragmentation des communautés souvent isolées qui composent tout l'espace francophone en Amérique du Nord. En effet, dès son apparition, dans les écrits de Dean Louder, de Cécyle Trépanier et d'Éric Waddell notamment, la métaphore de l'archipel nous invitait à penser l'Amérique française autrement; elle mettait en rapport ce qui nous était apparu jusqu'alors disjoint³. Peut-être partageons-nous au fond une destinée commune, comme on aimait le dire, que ce soit à Moncton, à Québec ou à Fort-de-France. Mais de quelle destinée parlions-nous? L'archipel laissait soupçonner des liens fondamentaux, mais aussi des lignes de rupture. Figure instable, ai-je dit, propre sans doute aux *petites* cultures. L'histoire des collectivités francophones de l'ensemble du continent est faite au fond de solidarités anciennes, liées à l'expérience coloniale et à la marginalisation continentale, et de longues périodes d'indifférence chronique entre ces collectivités. Villes-frontières de l'archipel, qu'auraient donc en partage Moncton, Québec et Fort-de-France, sinon cette expérience réciproque, presque fraternelle, de l'indifférence et de l'oubli mutuels?

Avant de parler de l'Acadie, posons les choses plus généralement. Assez curieusement, c'est la relecture des *Théories Caraïbes* de Joël Des Rosiers qui m'a d'abord donné l'idée de cette réflexion assez par-

2. Voir la remarquable analyse de Stéphane Gombaud sur les univers insulaires et archipélagiques : *Îles, insularité et îléité : le relativisme dans l'étude des espaces archipélagiques*, thèse de doctorat, Université de la Réunion, 2007.

3. Dean Louder, Cécyle Trépanier et Éric Waddell, « La francophonie canadienne minoritaire : d'une géographie difficile à une géographie d'espoir », *Francophonies minoritaires au Canada : L'état des lieux*, sous la direction de Joseph Yvon Thériault, Moncton, Éditions d'Acadie, 1999, p. 19-39.

ticulière sur l'Acadie et sa littérature. Au huitième chapitre de ce très beau livre, *Des Rosiers* faisait l'éloge des îles réunies en archipel. J'avais l'impression que tout ce que je cherchais à saisir se trouvait là. Bien plus, les liens occultes entre le Nord et le Sud de l'archipel des Amériques y étaient décrits. Voici donc qu'ils étaient nourris d'une matière extrêmement riche dont l'origine était la double mémoire de l'Afrique et de ses langues orales et de l'Europe balisée par l'écriture, la mémoire d'une diversité qui provenait de l'affaiblissement symptomatique du père symbolique et de sa loi. De cela, les Caraïbes étaient le magnifique résultat. Nous étions donc doublement originaires :

de l'Amérique qui est l'Afrique promise, de l'absence du père, des langues maternelles abusives, de la nostalgie toujours utérine, de la ténuité du souvenir, de l'étrangeté en toute langue, de la langue comme cri de détresse, des Caraïbes mangeurs de langue⁴.

Cet archipel, aux figures maternelles « abusives » et aux mémoires effacées, me sert de point de départ dans ma réflexion sur une Amérique aux multiples versants, une Amérique faite de « la langue comme cri de détresse ».

Cet archipel aura aussi une dimension diasporale, où reviendra s'inscrire la notion d'itinérance. Car autant ces cultures francophones/ créolophones de l'Amérique partagent un héritage commun et l'usage d'une langue, autant elles sont soumises à de puissantes dérives qui les éloignent irrémédiablement les unes des autres. Elles entretiennent, chacune à sa manière, des rapports d'ambiguïté profonde à l'égard de la France hégémonique et d'un Québec lui-même porteur d'une ascendance trouble. Et partout, du Québec aux Antilles, s'élaborent des formes plus ou moins avancées de créolisation et de métissage. Les représentations de l'archipel autorisent un regard horizontal sur les francophonies d'Amérique et sur les lieux de contacts interculturels, où s'opèrent, souvent à notre insu, d'incessants accommodements.

4. Joël Des Rosiers, *Théories Caraïbes. Poétiques du déracinement*, Montréal, Triptyque, 1996, p. 72.

La notion de transferts interculturels

L'étude de l'Acadie actuelle soulève le difficile problème de l'interprétation des langues et de la créolisation des cultures. C'est pourquoi, avant d'aller plus loin, il faut se pencher sur les notions de transferts et de contacts linguistiques et culturels. Que dire, en pensant aux cultures minoritaires francophones, de ces contacts souvent inégaux entre langues et ensembles culturels? Doit-on se réjouir devant les francophonies du continent nord-américain pétries de culture états-unienne? La créolisation à la mode antillaise est-elle un autre mot pour l'assimilation, la disparition pure et simple des différences linguistiques? Est-ce une construction théorique acceptable pour des cultures fragiles comme celles du Canada francophone?

La notion de transferts interculturels n'est intéressante que si elle permet d'éclairer et de renforcer la diversité et la viabilité des cultures humaines. Entendons-nous bien. Cela ne revient pas à isoler les cultures. Le maintien de la diversité culturelle, même dans les cultures les plus menacées, découlera de stratégies d'ouverture et de pratiques concertées de l'accueil. Mais, en même temps, un monde dépourvu d'étrangeté ne saurait m'intéresser. C'est pourquoi, en dépit de toutes les stratégies d'ouverture à la différence dont les cultures vivantes se nourrissent, les notions de transferts interculturels et de contact restent suspectes à bien des égards, car elles vont dans le sens de l'homogénéité croissante de notre monde. Il est sûr que l'émergence de ces notions et la faveur dont elles jouissent actuellement dans les milieux intellectuels et politiques résultent de la mondialisation accrue des objets symboliques, des langues, des modèles anthropologiques et des représentations de soi. Cependant, le renvoi aux concepts édulcorés de métissage et de migration ne peut rendre compte entièrement des forces d'affirmation collective qui habitent toutes les sociétés actuelles, y compris les sociétés minoritaires. Mais ces concepts nous éclairent sur les forces de dispersion qui strient sans cesse de telles collectivités et en affaiblissent la résistance.

En effet, il serait absurde de considérer les transferts interculturels comme s'ils se manifestaient dans un monde dénué de rapports de forces. « Peut-on encore parler de transfert dans un contexte de domination d'une culture sur une autre? » se demandait en 2000 Jean

Morency dans le libellé du programme de son séminaire à l'Université de Moncton sur les transferts interculturels⁵. La réponse n'est pas simple, on s'en doute. Si les échanges nombreux auxquels nous assistons témoignent de la richesse étonnante des cultures et des langues, ils ne peuvent manquer de révéler paradoxalement toutes les résistances désespérées, toutes les occultations, tous les voilements, toutes les inégalités scandaleuses qui affectent la circulation équitable des biens symboliques et économiques dans le monde actuel. Les zones de contact interculturel, les frontières au sens large, ne sont pas toujours, comme on voudrait le croire, des lieux innocents d'échange et d'accueil; elles sont aussi les enjeux d'insidieuses conquêtes et de sourdes luttes qui façonnent l'avenir des communautés. De cela, les cultures francophones du Canada servent trop souvent d'exemple⁶.

D'ailleurs, ne peut-on pas dire que, s'il y a résurgence des transferts interculturels en ce début du XXI^e siècle, ce n'est pas seulement parce que le monde actuel offre une myriade de nouvelles possibilités d'interaction, mais aussi parce que toutes les cultures ne sont pas égales, ni symboliquement ni matériellement, devant ces mêmes transferts? Cette question me paraît constituer un contexte décisif. Tout enrichissement au sein d'une culture en contact s'accompagne d'un appauvrissement irréversible de son patrimoine symbolique et de ses modèles anthropologiques (souvent réduits à la folklorisation, dans la mesure où ce qui fait l'objet du transfert, c'est le folklorisable, l'altérité prêt-à-porter, la fétichisation). Ces considérations sur l'homogénéité croissante des sociétés humaines et sur les rapports d'inégalité sont

5. Jean Morency, Programme, « Séminaire sur les transferts interculturels », Université de Moncton, 2000.

6. Le concept de cultures en contact, exploré par de nombreux chercheurs depuis le tournant du siècle, a le mérite de préserver le caractère dynamique et toujours changeant des rapports interculturels en contexte minoritaire. Voir, par exemple, le recueil sur cette question, publié par Jean Morency, Hélène Destrempe, Denise Merckle et Martin Pâquet, *Des cultures en contact. Visions de l'Amérique francophone*, Québec, Nota bene, 2005. Par ailleurs, inspirés par les théories de la décolonisation, certains intellectuels autochtones empruntent moins souvent au concept de contact qu'à celui, moins neutre, d'appropriation culturelle. Voir, par exemple, Cynthia Haig-Brown, « Indigenous Thought, Appropriation, and Non-Aboriginal People », *Canadian Journal of Education / Revue Canadienne de l'éducation*, vol. 33, n° 4, 2010, p. 925-950.

cruciales pour l'étude de la culture acadienne et des courants de mixité linguistique qui peuplent ses imaginaires.

Édouard Glissant : la culture du Détour

Comment pourrait-on concevoir une aire d'échanges interculturels où se côtoieraient, d'égal à égal, les francophonies d'Amérique? Et qu'en est-il du rapport qui régit la rencontre des cultures évoluant sur le continent américain (anglophones, francophones, hispanophones, lusophones, créolophones)? Pour répondre à ces questions, il faut saisir et interroger le concept de l'insularité, non pas pour le renier au nom d'une quelconque attitude généreuse envers les différences, mais pour en extraire les éléments actifs, porteurs de révélation et de changement. Je reviens au texte de *Théories Caraïbes* parce qu'il éclaire la situation particulière des sociétés diasporales et des cultures minoritaires. Des Rosiers s'y fait prophète de malheur : «Quiconque s'étrange des îles est en exil de ses propres mythes, de son histoire personnelle, de sa culture, et surtout de soi, maintenant et toujours, dans le monde⁷.» Cette admonition se présente comme une prière, une antienne, comme on disait autrefois, et en même temps, elle s'ouvre sur une menace d'exil intérieur qui frapperait les sociétés insulaires, s'il advenait que se perdent les différences qui les caractérisent. Le texte de *Théories Caraïbes* exige ainsi que nous comprenions la nature même de l'archipel, comme lieu de mixité identitaire, certes, mais aussi comme garantie de résistance et de durée. Lieu d'autonomisation et lieu de coopération.

Pour mieux saisir les enjeux de ces «exils» et de ces rapprochements, je me reporterai à deux sections assez brèves du *Discours antillais* d'Édouard Glissant⁸. La première, au Livre I, s'intitule «Le Retour et le Détour» (p. 40-57) : elle ouvre toute une suite d'interventions importantes sur la dépossession et sur l'héritage de la Traite des esclaves dans les cultures antillaises. Glissant y retrace à grands traits l'histoire des «populations transbordées» d'Afrique vers l'Amérique. La seconde section (p. 326-341) interroge, dans le contexte des litté-

7. Joël Des Rosiers, *op. cit.*, p. 73.

8. Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.

ratures nationales, l'opposition entre le Même et le Divers. La lecture de ces deux sections importantes nous ramènera plus loin à l'Acadie moderne et à ses formes de décentrement.

Glissant se place dans une perspective diasporale. Au début, la communauté noire transplantée a été traversée par la souffrance de la dislocation absolue dont elle était victime. Elle est restée longtemps hantée par le désir du Retour au lieu de la naissance. Dans ce cas, le « Retour » avait toutes les caractéristiques d'une quête ontologique : il était « l'obsession de l'Un », ajoute Glissant. Puis, peu à peu, s'est installé un autre ordre de relation et se sont épuisés graduellement les fantasmes du Retour. Dans les cultures antillaises, cet épuisement ontologique a été l'occasion d'une transmutation de l'identité collective et d'une réinterprétation de l'histoire. La notion d'épuisement ontologique est cruciale et j'y reviendrai en parlant des cultures minoritaires francophones du Canada. En effet, dit Glissant, les cultures issues du transbordement esclavagiste savent que désormais elles sont coupées de l'origine, qu'elles sont donc entrées une fois pour toutes dans un univers changeant, relatif, fragilisé, un monde de la « variance » dont elles sont aujourd'hui porteuses. L'antillanité serait ainsi une figure du paradoxe. D'une part, la perte emblématique de l'être, confirmée par les traces encore vivantes de la pensée coloniale et par les inégalités répétées, est vécue dans ces cultures de la dislocation comme une tragique dépossession. D'autre part, l'évanouissement de l'origine dans les cultures antillaises est justement ce qui détermine leurs conditions singulières de possibilité et de renouvellement. Elles ne peuvent être que des cultures *trafiquées*, produites par un lent et lucide travail de déconstruction et de reconstruction.

Glissant hésite devant ce qui semble irréconciliable, comme si l'événement catastrophique qu'avait constitué le trafic des esclaves comportait encore aujourd'hui une part essentiellement impartageable. « Il y a différence entre le déplacement (par exil ou dispersion) d'un peuple qui se continue ailleurs et le transbord (la traite) d'une population qui ailleurs *se change en autre chose*, en une nouvelle donnée du monde⁹. » Cette transformation d'une population massivement déplacée par le commerce des esclaves a engendré *autre chose*. Et c'est cette

9. *Ibid.*, p. 40.

autre chose qui autorisera la notion d'antillanité. Bien que Glissant mentionne souvent le Québec et l'Amérique francophone coloniale dans son ensemble, il est clair que pour lui les cultures antillaises comportent une grande part de spécificité historique. Les valeurs de négativité et de transformation issues de leur histoire leur appartiennent en propre. Leur rapport à la France coloniale ne se compare pas à ce qui peut avoir eu cours au Québec ou au Canada francophone.

Dans un chapitre ultérieur, où il traite du Même et du Divers dans le contexte des littératures nationales, Glissant décrit à nouveau les tensions qui opposent les deux versants d'une Amérique du Nord profondément divisée. D'un côté, les cultures du Retour sont assimilatrices : elles logent à l'encontre de la ressemblance et de l'assimilation. Qu'est-ce que le Même, si ce n'est la sublimation continuelle de l'Autre ? Pour Glissant, l'archipel est donc aujourd'hui la mise en rapport de deux interprétations de l'histoire collective, l'une axée sur la rupture catastrophique avec l'Afrique, l'autre basée sur le rêve de la continuité et du Retour.

Cette rupture profonde qui définit l'antillanité se transforme éventuellement en conscience stratégique. C'est ici qu'interviennent, dans *Le discours antillais*, les notions de Détour et de latéralité des rapports interculturels, extrêmement riches dans toute discussion des sociétés minoritaires. Pour arriver à s'instituer en tant qu'espaces symboliques, malgré le déni de l'être et l'origine problématique qui les caractérisaient, les cultures antillaises se sont construites à même un « enchevêtrement de négativités¹⁰ ». Malgré les promesses de Césaire et d'autres théoriciens de la décolonisation, tout leur était interdit, la représentation de leur naissance comme le retour au pays natal. Nulle verticalité et nulle profondeur de la mémoire ne semblaient possibles. Comment donc imaginer l'identité dans de telles conditions de dénuement ? Cette identité, conclut Glissant, ne pouvait se lire que comme variance, chatoiement, créolisation de ce qui, autrefois signe de l'unicité, n'était devenu que pluralité fondatrice. L'indétermination devenait ainsi une définition paradoxale de l'espace natal opprimé. En réalité, la culture latéralisée par l'histoire était justement l'interdit,

10. *Ibid.*, p. 49.

puis le refus de cette naissance. De cela émergeait un nouvel ordre des choses, quelque chose d'autre, *des* origines.

D'une part, les cultures du Retour tendraient à poursuivre l'entreprise de domination qui avait façonné les premiers contacts interculturels. Elles seraient ainsi verticales. Elles ne chercheraient qu'à occulter la différence. De l'autre, les cultures du Détour, dont les sociétés antillaises seraient l'exemple, en viendraient à rompre les structures de domination par des parcours de latéralité et par la recherche de la créolisation des rapports interculturels. Si cette répartition a le mérite de reprendre sur un mode positif les notions de transferts interculturels dans le contexte antillais, elle tend aussi à rejeter dans une inconsolable nostalgie de l'unité les cultures issues des migrations européennes.

Les cultures *insulaires* composant l'archipel des francophonies nord-américaines sont-elles toutes capables de la même abstraction, mise en œuvre par Des Rosiers et Glissant? Bien qu'elle ne soit pas évoquée directement dans *Le discours antillais*, la question de la langue joue un rôle négatif déterminant dans la pensée de Glissant. Elle fait obstacle. En effet, comment les cultures de langue unique, cultures de la résistance comme celles du Canada francophone, pourraient-elles être du même ordre que les sociétés créoles antillaises qui ont érigé l'accommodement en code linguistique et en modèle anthropologique? Sur le plan de la langue, donc, la notion d'archipel comporte encore pour nous une bonne part d'impensable.

Antillaise, la littérature acadienne?

Revenons maintenant à la culture acadienne contemporaine. Dans quel archipel s'inscrit-elle? Comment, en effet, les Acadiens *blancs*, descendants symboliques des colons français esclavagistes, pourraient-ils partager avec les sociétés antillaises une même destinée dans l'histoire? Culture à la fois enracinée et diasporale, comment l'Acadie s'engagerait-elle aujourd'hui dans un processus de décentrement des identités? Cette « Amérique qui est l'Afrique promise », ainsi que l'écrivait Joël Des Rosiers, peut-elle devenir un modèle anthropologique et littéraire, lui-même transférable dans l'économie des transferts interculturels? L'antillanité serait alors moins une notion exclusive, issue de la rupture historique des « populations africaines transbordées », qu'un mode

de transformation par le détournement qui caractériserait toutes les cultures dominées. Le concept serait ainsi coupé de ses références à une géographie particulière, celle des Caraïbes, pour s'appliquer à toutes les insularités fictives qui se démarquent et fusionnent sans cesse dans l'espace culturel des Amériques. En somme, Édouard Glissant et Joël Des Rosiers nous *parleraient*, à nous qui appartenons malgré tout aux mêmes archipels créolisés et aux mêmes cultures du Détour. La notion d'antillanité ainsi transposée paraît plus problématique, plus instable. Elle est faite d'abord de réseaux latéraux, de transversalités créatrices, de zones d'échange, par lesquels les forces d'homogénéité qui convergent dans les structures de domination et d'occultation sont dénombrées, révélées, transformées. Mais elle est aussi faite — ce dont Glissant ne tient pas compte — de lieux acharnés de résistance et de communautés symboliques étanches dont les sociétés fondées sur une différence linguistique ne peuvent se passer sous peine de s'effriter et de disparaître.

La culture acadienne, si souvent et depuis si longtemps construite sur des représentations du Retour, ne peut vraiment se donner à comprendre dans son entièreté *que comme une culture du détournement*. Depuis quelques années, nous assistons à une créolisation accrue de cette culture, surtout dans le sud du Nouveau-Brunswick, de sorte qu'elle tendrait de plus en plus à se mettre en scène comme détournement, comme identité toujours différée. La promotion du chiac monctonien chez certains acteurs culturels constituerait assurément l'une des facettes déterminantes de cette transformation, l'apparition d'une sorte de « chiaquité » (le terme n'est pas particulièrement euphonique !). Mais une plus grande tolérance à l'égard des transferts interculturels, en dépit des rapports de force qui continuent inévitablement de jouer, pourrait aussi suggérer que la question de l'intégrité de la culture se déplace, et même que cette culture distincte est en voie de dissolution.

De son côté, témoin essentiel de ces phénomènes contradictoires, la littérature acadienne contemporaine n'est pas univoque, il va sans dire. Si certains poètes, comme France Daigle, Dyane Léger, Jean-Marc Dugas et Jean Babineau, se rapprochent sensiblement, sur un mode ludique, des stratégies de détournement relevées par Glissant, ce n'est pas du tout le cas de nombreux autres, comme Herménégilde Chiasson, Martin Pître et Daniel Dugas, pour qui l'acadianité se fonde

sur la construction d'un malheur, associé chez les uns à l'itinérance et chez les autres à un épuisement ontologique de l'origine.

Il suffit de relire l'œuvre d'Herménégilde Chiasson, empreinte des représentations de l'itinérance. Ici comme chez Jack Kerouac, la route est vécue sur le plan allégorique à la fois comme une condamnation et comme un affranchissement. Non que chez Chiasson l'écriture ait entièrement rompu avec une certaine fascination de l'origine, mais, comme le dit Raoul Boudreau, cette fascination donne lieu à une « quête impossible et toujours déçue, prise de conscience de la non-transparence du langage et mise en scène d'une voix qui se dérobe¹¹ ». Le rapport avec autrui, s'il est inévitable pour Chiasson, est conçu comme une perte dont le sujet ne se consolera jamais. Sa fascination pour cet Autre vient de la souffrance que l'être dérobé traîne au plus profond de lui-même (celle d'avoir longtemps été exclu de la différence) et qu'il projette sans cesse, comme une sourde accusation, sur ceux qu'il rencontre et qu'il aime. Le pronom « vous » acquiert donc, dans l'œuvre de Chiasson, une valeur de talisman.

C'est cette tristesse fondamentale que Chiasson confie au personnage féminin dans ses *Conversations*. « Quelqu'un l'avait frappée au cœur, toute sa vie durant elle soignerait silencieusement cette blessure, cherchant les mains nécessaires, la voix essentielle, le regard esseulé¹². » La poésie, parce qu'elle évoque avant tout la voix emportée, toujours éloignée de soi, fait ainsi état d'une permanence de la perte qui entrave tout effort de rupture avec le passé et toute entreprise réelle de renouvellement. Chez Chiasson, l'expérimentation formelle revêt un caractère tragique, puisqu'elle ne fait que voiler la défaite inévitable de l'écriture dans une culture disloquée; écrire est un geste magique, mais le magicien n'a recours qu'à de mauvais trucs, et donne forcément dans l'artificiel. Je cite un autre extrait de *Conversations*, où ces tensions insolubles s'affaissent dans le doute et la futilité de tout espoir : « Derrière une masse informe et terne, il espérait mettre

11. Raoul Boudreau, « Herménégilde Chiasson, poète », *Il n'y a pas de limites / There are no limits. L'œuvre d'Herménégilde Chiasson / The Work of Herménégilde Chiasson*, Charlottetown, Confederation Centre Art Gallery, 1999, p. 83.

12. Herménégilde Chiasson, *Conversations*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1998, p. 31.

de l'ordre au nom d'une cause obscure dont nous cherchions tous, abasourdis, les aboutissements promis et orgueilleux¹³. » Mais l'ordre fuit inexorablement. Dans cette œuvre, le détournement ne peut donc être une condition positive de l'identité ; il se révèle plutôt, aux yeux de Chiasson, un signe d'une honte ontologique du sujet, une difficulté fondamentale de ses rapports égalitaires avec les autres.

De la même manière, dans l'œuvre du poète Léonard Forest, dont l'influence sur Chiasson a été très grande, la négativité au sein de la culture se donnait à lire comme une perte fondamentale, au cœur de tous les rapports avec les autres. Sans cette perte, aucun désir ne pouvait accueillir la différence. Et cet accueil conduisait à son tour à d'autres disparitions. Sans cesse. À quoi pourrait servir cette poésie, qui ne laisserait jamais d'invoquer et de bannir ? Beaucoup plus tard, la même négativité affleure dans l'œuvre de Martin Pître (« Moncton est triste ») et, de façon plus mitigée, dans celle de Daniel Dugas : « il n'y a pas de guerre ici / seulement un peu de haine¹⁴ ». Abondent les images de la peau, du toucher, les lieux de solidarité insolites où se rejoignent les individus errants. L'archipel acadien devient un espace de dérégulation.

Mais ces œuvres ne sont qu'un versant de l'archipel. En effet, la littérature acadienne a aussi pour cœur le décentrement et la recherche du divers et, par-là, il me semble qu'il y a bel et bien une antillanité de l'Acadie moderne. Une Acadie du Détour à la manière de Des Rosiers et de Glissant, et dont l'œuvre de France Daigle me semble un témoignage essentiel. Nombreux sont ceux qui, comme Raoul Boudreau et Stathoula Paleshi, ont commenté l'esthétique de la fragmentation et du dérisoire propre à l'écrivaine dans toute son œuvre¹⁵. Si, au départ, la séparation des plans et la multiplicité des points de vue dépendaient largement de techniques narratives liées au cinéma et à la photographie, amplifiant par là le rôle du regard, les œuvres plus récentes

13. *Ibid.*, p. 125.

14. Daniel Dugas, *L'Hara-Kiri de Santa-Gougouna*, Moncton, Éditions Perce-Neige, 1983, p. 31.

15. Raoul Boudreau, « L'actualité de la littérature acadienne », *Tangence*, n° 58, 1999, p. 8-18 ; Stathoula Paleshi, thèse de maîtrise, « La constance des doubles chez France Daigle : finir toujours par revenir », Université de Waterloo, avril 2001.

construisent le sujet culturel, non plus comme une source de distanciation, mais comme un univers intrinsèquement poreux, multilingue, sans frontière claire le séparant des autres et du réel. On assiste, dans le roman *Pas pire* notamment, à une créolisation du sujet, car le paysage acadien n'apparaît pas à Daigle comme un symbole de la dépossession, mais comme un trop-plein d'hétérogénéité, une « variance » sans fin de la mémoire et des gestes¹⁶. Cette œuvre de Daigle irait donc dans le sens de l'antillanité, comme celle d'ailleurs de Dyane Léger et d'Hélène Harbec, que j'étudierai au prochain chapitre.

Or, pour comprendre cette dichotomie, il faut sans doute remonter aux sources du néo-nationalisme acadien et au rôle que la poésie s'est elle-même attribué, au tournant des années 70, dans la construction de l'identité nationale acadienne. Antillanité et nationalisme : ces deux concepts font-ils bon ménage ? Cette question m'amènera à évoquer le rôle particulier de l'écriture poétique au féminin en Acadie, et la relation problématique que cette écriture entretient avec le nationalisme et le discours identitaire. La poésie acadienne est révélatrice au plus haut point des conditions d'enracinement et d'itinérance qui agitent la culture minoritaire dans son ensemble. C'est pourquoi on ne pourra pas la réduire à la seule défense de l'identité collective.

16. France Daigle, *Pas pire*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1998.

LA CHATTE ET LA TOUPIE

QUE LE *poète* disparaisse! Qu'il s'efface, par-delà sa voix, et que son corps politique ne s'offre plus à la vue de tous; qu'il s'absente, lui, l'origine *en personne*, et que la *poésie* en retour vive sans lui, sans cette genèse obligée en lui; qu'elle ne vive plus que par le hasard de sa naissance «turbulente» dans le langage! Du moins c'est ainsi que désormais, pour Philippe Haeck, la poésie doit se laisser imaginer, enfin libérée de ce qu'il croit être l'empire intolérable de la communauté nationale, au sein de laquelle le poète avait usurpé autrefois un rôle sacré. Libérée aussi, la poésie, d'une société appauvrie et appauvrissante où l'on pouvait être poète sans même écrire de poèmes.

Détaché de sa gangue politique, le poète ne peut guère s'empêcher de diriger vers sa communauté d'origine ses critiques les plus vives. Philippe Haeck parle ici de la poésie québécoise, dont il n'entrevoit plus la modernité que dans le rejet d'un «pays» imaginaire trop accaparant. «Le poète québécois ça n'existe pas, ou quand il existe, il est tout de suite mort : le pays est sa pierre tombale. Un pays c'est assez effrayant : ça peut disparaître tout le temps, comme ça peut trop apparaître [...]»¹. Il faudrait donc que le texte poétique se glisse entre la disparition toujours imminente et le surcroît du «pays». Chaque fois, le surgissement du texte devra mettre fin au corps politique du poète, à sa personne publique toujours présomptueuse, et il rompra les liens factices avec cette communauté, ce «pays» qui, jusqu'alors, avait tenu lieu de genèse et de caution morale. Dans un texte récent de la revue *Arcade*, France Théoret optait elle aussi pour la rupture préconisée par Philippe Haeck :

1. Philippe Haeck, *Table d'écriture. Poétique et modernité*, Montréal, VLB éditeur, 1984, p. 66.

à toi, ta différence
 cela que je préfère
 ton irréductible errance
 ta singularité
 notre fête multiple²

Quelle était la nature de cette « fête multiple » à laquelle l'écrivaine était conviée, mais dont il fallait aussi qu'elle se détache par une « irréductible errance » ?

Un sujet avant toute lumière

Cette question de la personne publique du poète, des liens qu'elle tisse nécessairement avec la communauté nationale et avec l'idée même de diaspora, servira de cadre à la réflexion que je voudrais amorcer dans ce chapitre sur l'écriture féminine en Acadie depuis le début des années 80. Car cette écriture, dès cette époque, a jeté les bases d'une véritable culture du Détour, à la manière d'Édouard Glissant, et a permis de penser la littérature acadienne actuelle comme une littérature de l'itinérance. Il faut donc mettre en rapport l'écriture poétique des femmes, souvent mal acceptée, parfois même marginalisée dans l'institution littéraire acadienne, — malgré la notoriété actuelle de France Daigle — avec la problématique même de l'Acadie (au sens fort du mythe national), dont le devenir constitue toujours à mon sens le cœur du discours poétique acadien dans son ensemble³.

Au sein des communautés minoritaires, la notion de « pays » ne va pas de soi. L'identité est soumise à des vacillements, des allers-retours entre *l'appartenance* et *la désappartenance*, entre l'origine et

2. France Théoret, « Quête de corps et de mots », *Arcade*, n° 37, 1996, p. 19.

3. L'écriture des femmes semble moins abondante, si on compare cette production à la production poétique féminine au Québec et à la production des poètes masculins en Acadie même. Voir *Rêves inachevés. Anthologie de poésie acadienne contemporaine*, sous la direction de Fred Cogswell et Jo-Ann Elder, Moncton, Éditions d'Acadie, 1990, où seulement neuf des trente écrivains représentés sont des femmes; ou encore le numéro récent de la revue *Éloizes* sur l'écrivain acadien et la langue, n° 31, 2002, qui compte deux textes de femmes sur vingt-deux. Cherchant à redresser ce déséquilibre, Monika Boehringer a toutefois publié en 2014 une *Anthologie de la poésie des femmes en Acadie*, Moncton, Perce-Neige, 2014.

le déracinement symbolique, entre le communautaire et le multiple. Pour les individus intéressés, eux-mêmes engagés dans une curieuse lutte quotidienne, le concept de l'affirmation identitaire n'apparaît sans doute jamais dans sa pleine cohérence. En Acadie, de Dyane Léger à Hélène Harbec, de France Daigle à Rose Després, la poésie a tôt fait de réclamer la fin du cycle enfermante de l'histoire et le « détournement » de l'écriture vers des préoccupations textuelles où devaient surgir les véritables ferments de l'identité et où devait s'affirmer une subjectivité qui ne pouvait plus être réductible à ses seules références communautaires. Il s'agissait alors de dépolitiser le sujet minoritaire sans pour autant le couper de ses origines. Détaché de ses assises ontologiques, ce « sujet blanc », selon une expression que j'emprunte à Madeleine Gagnon⁴, serait travaillé par l'itinérance profonde de la mémoire acadienne.

Pour Philippe Haeck, le poète, empêtré dans son corps politique, n'avait pu que réaffirmer les oppositions stériles entre dominants et dominés, entre « masse sociale » et individus. Il fallait en sortir, pensait Haeck, et la sortie était latérale, dans une écriture « enfin sens dessus dessous⁵ ». Haeck n'était pas le seul à parler ainsi. Au Québec autant qu'en Acadie. La collectivité minoritaire, traversée par ses silences et son inaction, semblait encore plus lourde à porter. Que faire donc d'un « pays » qui, comme le percevaient les Chiasson, Daigle et LeBlanc, restait agglutiné autour de son refus d'être, de son absence de territoire ? Que faire d'une Acadie « encabanée » dans l'absence ? L'écrivain était visiblement paralysé devant des choix difficiles que même sa pratique d'écriture ne semblait pouvoir illuminer. En même temps, la question de l'identité collective semblait pressante. Dans ces sociétés sans espace propre, le poète pouvait-il vraiment renoncer à sa communauté ? Comment affirmer « Vous savez, moi, je ne m'intéresse qu'au langage poétique », alors que tout le problème de l'identité logeait dans la langue ? Cette interrogation n'appartenait pas seulement aux cultures minoritaires chez qui les rapports à la communauté étaient

4. Madeleine Gagnon, *L'infante immémoriale*, Trois-Rivières/Cesson, Écrits des Forges/La table rase, 1986, p. 13.

5. Philippe Haeck, *op. cit.*, p. 120.

avivés. Gaston Miron et, avant lui, Jacques Brault, avaient d'ailleurs écrit au tournant des années 70 des textes percutants au sujet de l'aliénation linguistique et de la fonction libératrice de la poésie. Dans un sens, les écrits féministes avaient aussi posé la question des liens entre l'écriture et le politique.

D'un côté, il y avait l'« autonomie de la pratique du texte », que réclamait Philippe Haeck; de l'autre, le sentiment d'allégeance qu'affirmaient toutes les communautés d'appartenance, nationales ou autres. Bien plus encore, comment la littérature instituait-elle ses modèles propres au sein du discours social, dans une communauté privée de toute autonomie politique? S'il est vrai que dans « l'écriture post-moderne, la théorie fait partie de la pratique⁶ » et que les distinctions traditionnelles s'effacent au profit d'une convergence plus appuyée de l'écrivain et de la collectivité dans son ensemble, il devait bien s'instituer *quelque part* une relation inédite, encore à définir ou à redéfinir, entre la nation et l'individu, entre l'expérience de la communauté et la singularité de l'écriture. Peut-être cette relation devait-elle passer par une difficile réinvention des formes plurielles du langage.

L'écriture minoritaire et la solidarité

Le rejet de la figure du poète « national » par des écrivains comme Philippe Haeck et France Théoret dans le Québec des années 80 serait plutôt accidentel, en fin de compte, s'il ne venait confirmer, sur le plan des théories poétiques, les profondes tensions qui animent les cultures francophones en Amérique du Nord depuis une trentaine d'années au sujet du lien obscur — somme toute — entre l'urgence du lien de solidarité dans les sociétés dominées et marginalisées et l'autonomie souhaitée des pratiques d'écriture.

En effet, si la réflexion est difficile au Québec, elle l'est encore bien plus dans l'ensemble du Canada francophone minoritaire. Le besoin de comprendre sa place dans l'espace-temps s'est accru en Acadie comme

6. France Théoret, « Fiction et métissage ou écrire l'imaginaire du réel », dans *Fin : vingt-cinq ans de littérature. Une anthologie*, Montréal, NBJ, 1990, p. 606-607.

ailleurs au Canada francophone depuis la « grande déchirure⁷ » avec le Québec dans les années 1970 et le déplacement d'un projet identitaire qui, depuis une trentaine d'années, façonne des collectivités alors décentrées et les oriente vers de nouvelles formes de rassemblement⁸. Plus que jamais, dans la poésie surtout, la question de l'origine, conçue comme l'instance répétée où s'instituerait une solidarité nouvelle, se pose avec force. Peut-on tenir en Acadie ou en Ontario français un discours où les conditions du poétique dépendent nécessairement d'un renoncement à l'idée de nation? N'y a-t-il pas ici, en tout cas, de manière exemplaire, une *multiplicité* qui ne soit pas *communautaire*? Un archipel de l'intérieur? Une culture non pas du Retour, mais du Détour? Peut-être la mémoire de l'itinérance, centrale dans le discours culturel acadien, incurve-t-elle l'idée même de texte et la fonction de l'écrivain. Et l'antillanité de l'Acadie moderne ne serait alors qu'une posture, invoquée de l'intérieur par la culture elle-même.

Pour répondre à ces questions, je me tourne vers la poésie féminine des vingt-cinq dernières années en Acadie. Je m'en remettrai surtout successivement aux textes de Dyane Léger, de France Daigle et d'Hélène Harbec. Cette écriture féminine n'est pas le seul corpus possible, si l'on cherche à saisir la désarticulation particulière des échanges entre écriture poétique et communauté, car en fait la poésie acadienne contemporaine se répartit dans des aires extrêmement diverses. Si l'écriture

7. L'expression « la grande déchirure » est de Fernand Harvey. Voir « Le Québec et le Canada français : histoire d'une déchirure », *Identité et cultures nationales : l'Amérique française en mutation*, sous la direction de Simon Langlois, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 49-64.

8. Pour une réflexion plus générale sur les francophonies minoritaires et la rupture, voir Linda Cardinal, « Ruptures et fragmentations de l'identité francophone en milieu minoritaire; un bilan critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, printemps 1994, p. 71-86. Pour l'Ontario français, on consultera avec intérêt l'article de Françoise Boudreau, « La francophonie ontarienne au passé, au présent et au futur : un bilan sociologique », dans *La francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, sous la direction de Jacques Cotnam, d'Yves Frenette et d'Agnès Whitfield, Ottawa, Le Nordir, 1995, p. 17-51, surtout p. 41-42. Pour l'Acadie, le discours de réflexion sur l'évolution récente de l'institution culturelle me semble plus pauvre, la culture acadienne ploquant toujours sous le poids des nombreux panégyriques. Voir tout de même l'excellente synthèse de la question chez Glenn Moulaison, « Le néonationalisme acadien "à l'heure actuelle" ou la question du savoir en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, n° 6, 1996, p. 7-19.

poétique des femmes m'intéresse avant tout, c'est qu'elle a permis de poser l'ambiguïté du rapport «pays»-texte de manière exemplaire, en soulignant non plus la participation sacrale de la poésie au cycle de l'histoire nationale, mais plutôt son action décisive, directe, transitive, sur tous les sujets singuliers à l'œuvre dans cette histoire.

En Acadie comme au Québec, les écritures féminines se sont voulues «éclectiques, gourmandes, empruntant à la modernité ses déconstructions et son renouvellement des codes, à la postmodernité son esthétique du fragment, de l'hybride, au romantisme sa reconnaissance de la subjectivité⁹». Les femmes ont surtout posé, au moins implicitement, le renversement d'une quête identitaire jusque-là liée à l'idée de communauté nationale; et cela, il est important de le souligner, au moment même où s'élaborait une poésie néo-nationaliste acadienne de grande envergure, dont elles ont fini par constituer le revers.

Dans le contexte acadien, la modernité s'est d'abord limitée à la simple accession à la parole publique. Puis, peu à peu, par les liens assez nombreux qui se sont développés entre poètes québécois et acadiens, la modernité s'est redéfinie. Le milieu littéraire québécois a vite «reconnu» cette modernité emblématique de la poésie acadienne. Les contacts fréquents avec *La Barre du jour* et les interventions du poète Claude Beausoleil, notamment, le confirment. Mais il ne faut pas oublier les nombreuses collaborations avec le féminisme québécois, comme en témoigne la présence de textes de Nicole Brossard et de Yolande Villemaire dans un numéro de la revue *Éloizes*¹⁰. Ce déplacement s'est appuyé non seulement sur l'émergence de préoccupations textuelles, mais aussi sur la recherche d'une hybridité, d'un chatoisement de l'identité. Dans sa relation toujours à définir avec le temps et l'espace, l'Acadie moderne ne pouvait qu'être profondément ambiguë.

Cependant, une telle modernité ne semblait pas exclure les formes plus implicites d'affirmation identitaire, et le nationalisme acadien a paru y trouver sa sanction. Car l'accès à la modernité, après tant d'années de silence collectif, n'avait de sens véritable que dans l'expression

9. Lise Gauvin et Gaston Miron, «La littérature québécoise : points de repère», *Écrivains contemporains du Québec depuis 1950*, Paris, Seghers, 1989, p. 20.

10. Voir *Éloizes*, nos 20-21, 1994.

d'un destin commun au moyen de la parole poétique (celle d'un passé longtemps silencieux sur la voie d'une difficile affirmation collective) que celle-ci ne remplaçait pas, mais qu'elle paraissait plutôt accompagner, interpréter, inscrire dans la représentation. Parler n'était donc pas mettre fin au silence fondateur, mais plutôt lui donner une modulation originale dans l'espace et dans le temps. La modernité, c'était avant tout prendre sa place tout simplement dans la parole, s'y donner un corps politique et une affirmation commune.

En marge de l'histoire cyclique

Il faut dire que la littérature acadienne avait été profondément informée par une longue tradition d'interprétation cyclique de l'histoire, qui ramenait le texte poétique aux formes tragiques de la dispersion du XVIII^e siècle et à l'histoire des recommencements, à *l'empremier*, conçu comme une origine seconde, proprement diasporale, de la communauté dans l'histoire et son « déploiement », son « errance » orientée, sa « marche vers le mystère *glorieux* », pour reprendre des éléments de la belle analyse proposée par Joseph Yvon Thériault¹¹. Il y avait une continuité, un cycle, dont la rupture semblait impensable.

Mais, enlacée dans la poésie néo-nationaliste des années 1980, une *autre* modernité acadienne s'est écrite, largement l'œuvre de femmes, mettant l'accent sur des motifs d'ouverture à l'altérité, d'une part, et sur des pratiques différentes de la communauté, pratiques spirituelles notamment, d'autre part. Cette modernité reposait sur des formes d'élucidation identitaire, où était esquivée la question du destin national. Une pensée conventionnelle de l'origine de la culture acadienne tout entière était remise en cause, de même que la fonction sacralisante de l'écrivain en tant que porte-parole prophétique de sa collectivité. À la mémoire épuisée de la dispersion de 1755 s'opposaient,

11. « L'Acadie, en marche vers le mystère *glorieux*, se jouant de l'histoire, voilà l'interprétation identitaire dominante formulée par l'idéologie nationale, par l'historiographie et réécrite récemment par notre plus illustre des romancières. » (Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 222.)

en effet, d'autres formes de déperdition, dont la déroute conceptuelle des « enfants qui grandissent à l'écart », dira Hélène Harbec¹².

Citons les textes percutants de Rose Després sur le « besoin d'oxygène » et l'ouverture à une conception beaucoup plus large du champ d'action de la poésie. « Mais parlons d'autre chose. Parlons ailleurs », s'écriait-elle dans *Requiem en saule pleureur*¹³. C'est ainsi que, dans sa préface à *Graines de fées* de Dyane Léger, Denise Paquette concevait, à son tour, six ans après la première parution de ce livre, la spécificité d'un texte particulièrement insolent par rapport aux revendications traditionnelles de la poésie acadienne comme l'affirmation d'une subjectivité triomphante et le rejet d'une origine supposée mythique de l'Acadie : « *Graines de fées*, ce n'est plus la marque d'un passé collectif singulier, mais celle d'un "moi" constamment subi et sublimé à la fois, et dont la dualité s'exprime par des jeux de "miroirs"¹⁴ ». Or comment interpréter *autrement* la mémoire acadienne ? Comment transformer le fantasme du Retour en véritable pratique du Détour ?

Il y avait deux sortes de modernité concurrentes en Acadie : celle du cycle sacré, objet privilégié d'une poésie du « pays » en émergence, et celle d'une traversée plus radicale de l'histoire, mettant en cause la validité même du cycle national. Sans faire référence à l'écriture féminine, Henri-Dominique Paratte montrait clairement dans un article de 1993 les enjeux de l'éclatement du circuit nationaliste en Acadie : « Le lieu de création est ici — en dehors de toute attache géographique directe — à la fois le lieu d'une intertextualité universelle et le lieu d'une individualité irréductible à toute entreprise nationalisante [...] »¹⁵. » Si le brouillage des valeurs collectives apparaît, dans l'œuvre de France Daigle, comme une condition triomphale de la modernité, les rapports avec le destin commun dans l'histoire restent, chez cette

12. Hélène Harbec, *Le cahier des absences et de la décision*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1991, p. 19; ci-après noté CAD dans le texte.

13. Rose Després, *Requiem en saule pleureur*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1986, p. 13.

14. Denise Paquette, préface à *Graines de fées* de Dyane Léger, Moncton, Perce-Neige, 1987 [1980], p. 12.

15. Henri-Dominique Paratte, « Du lieu de création en Acadie : entre le trop-plein et nulle part », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 18, n° 1, 1993, p. 59.

écrivaine, infiniment plus ambigu. Une culture a beau être ouverte, décentrée, elle exige malgré tout l'adhésion minimale de chacun. Le « desserrement de l'étreinte », pour citer Serge Patrice Thibodeau, n'empêche nullement la tendresse très émouvante que chacun peut ressentir quand, « près de la source », il traverse « à gué la rivière assouvie / comme autrefois¹⁶ ». Cette image du gué, du passage, du col montagnoux témoigne de l'importance même du rassemblement et de la fidélité au lieu de naissance. L'archipel renvoie tout de même, en ce qui a trait à la culture, à la figure parabolique du rassemblement, une géographie de la présence.

La chatte et le vieux fou

C'est ainsi qu'une œuvre aussi ludique et foncièrement « insouciant » que *Graines de fées* de Dyane Léger ne cherche jamais à contourner le désir ardent qui semble toujours accompagner la mémoire du passé mythique, le merveilleux mimétisme de ces cycles : « Le vieux fou t'écrira de l'An premier, de tempêtes d'étoiles qui foudroyaient les champs d'amours en plein juillet¹⁷. » Voilà qu'il y a, chez Dyane Léger, une Acadie de l'été, empreinte de la fécondité originaire, et une Acadie d'hiver, enfermante et stérile. Se dessinent un texte premier (celui du « vieux fou ») et un texte toujours second (celui de l'ascète en quête *d'elle-même*) : d'abord une voix désertée dans l'histoire, qu'il s'agit toujours de reprendre au silence (« un bouquet de mots, tel un soupçon de présence, laissé derrière soi », écrit Léger dans *Les anges en transit*¹⁸); ensuite, une voix liée à la violence primitive des bayous et à l'exploitation des femmes. Cette violence des bayous est justement ce qui permet d'imaginer le renversement du pouvoir hégémonique de la tradition.

À ce titre, *Les anges en transit* représente un tournant dans l'écriture féminine en Acadie. Ce livre mi-pamphlétaire, mi-autobiographique, fait le procès intransigeant de l'Acadie ancienne, celle des compromis

16. Serge Patrice Thibodeau, *Nous, l'étranger*, Trois-Rivières, Écrits des Forges, 1995, p. 76.

17. Dyane Léger, *Graines de fées*, p. 65.

18. Dyane Léger, *Les anges en transit*, Trois-Rivières/Moncton, Écrits des Forges/Perce-Neige, 1992, p. 42; ci-après noté AT dans le texte.

et du silence. Le rejet est total : « Et aujourd’hui, comme quelqu’un “qui n’en revient pas”, “qui n’en reviendra peut-être jamais”, je flâne dans les rues du vieux quartier, pareille à une chatte qui traîne dans sa bouche l’avorton qu’elle veut enterrer. » (AT, p. 71) Le poème évoque un univers animal, celui de la chatte, où ne règnent plus que le déchirement de la chair et le sacrifice des enfants trop vulnérables. Cependant, chose étonnante, dans la violence de l’écriture de Dyane Léger, persistent une lueur nostalgique, une passion effrénée pour les premiers « génocides », la poursuite primordiale du silence, et malgré tout le « démon qui écrit des poèmes avec son sang » (AT, p. 73). Le double personnage de la « chatte » et du « fou du village » symbolise, chez Léger, la présence concomitante du singulier et du communal, du pays de l’origine et de son renversement. Figures hiératiques, la chatte et le vieux fou appartiennent justement à l’espace conflictuel de l’archipel. C’est ce personnage double, à la fois humain et animal, à l’instinct de survie accentué, qui fait tourner ironiquement l’histoire sur elle-même, et en éclaire ainsi toutes les fractures et toutes les articulations.

La toupie

En 1984, dans son analyse de *Sans jamais parler du vent*, paru un an auparavant, France Daigle admettait, elle aussi, les rapports difficiles entre la modernité d’une écriture « libre » de toute contrainte sociale et les lieux pressants du cycle de l’histoire acadienne. En fait, c’est toute l’Acadie qui, par le récit de son « grand dérangement », se prêtait magnifiquement, pour Daigle, au renversement des conventions :

D’une certaine façon, je ne trouve pas étonnant que mon écriture se trouve un lien de parenté avec la modernité. Vivant dans un contexte où la tradition littéraire est à peu près inexistante, je n’avais pas de modèle contre lequel mesurer mon ambition de vouloir « écrire le livre de la mer sans jamais parler du vent ». [...] Libre à moi alors de chercher le sentier le plus apte à illustrer mon propos. C’est sans doute cet aspect dénudé de la langue et de l’expression acadienne qui a fait en sorte que ce sentier s’avère finalement voie directe, pour ne pas dire voie rapide, vers la modernité¹⁹.

19. France Daigle, « En me rapprochant sans cesse du texte », *La Nouvelle Barre du jour*, n° 182, septembre 1986, p. 44.

Ainsi, en se « rapprochant sans cesse du texte », France Daigle croit retrouver les conditions d'accès à une modernité dont l'avènement était toujours déjà inscrit dans l'histoire de l'Acadie, à l'identité itinérante.

Nulle folie, bien au contraire, ne hante cette œuvre. Déjà, depuis le tout début, celle-ci s'articulait sur une démonstration, une « exposition » presque didactique de ce que Daigle appelait le « manuscrit acadien²⁰ ». La nécessité d'une mise à nu de l'histoire s'imposait : « [...] dorénavant nous ne ferions que camper sur le seuil de notre véritable histoire. » (HMB, p. 72) Pour échapper aux pièges de l'univocité et pour s'ouvrir à une certaine latéralité, le récit devait se dédoubler, être toujours l'objet d'un regard qui appartenait à l'Autre : « Au fond de moi, de l'autre côté de la rue, une femme est assise par terre les jambes croisées, le dos droit, les yeux fermés. » (HMB, p. 9) La « rue » avait bien toujours *deux* côtés habités, deux rivages obstinés.

Toutefois, la distance instaurée par le texte (souvent inscrite dans la répartition paginale du livre, la gauche tournant le regard vers la droite) sert chez Daigle à reprendre le récit autobiographique de la venue à l'écriture au cœur de la mouvance identitaire, dans une Acadie de l'itinérance, qui ne ressemblait en rien aux images du passé. Cette « figure » diasporale, souvent indistincte comme dans le beau texte en anglais écrit pour le magazine *Tessera*, accomplit dans la distance les rituels de la durée qui sont ceux-là mêmes de la communauté²¹. Mais elle est toujours aussi l'objet d'un regard décapant. D'une part, le sujet regardé « dit toujours la même chose » ; actant exemplaire de l'histoire cyclique, il tourne sur son axe comme une toupie (HMB, p. 97). De l'autre, la traversée rectiligne du récit se fait autrement, par un dédoublement essentiel, créé le plus souvent chez Daigle par les mouvements libres d'une caméra, qui permet presque toujours de dire autre chose (ou encore *autrement* la même chose) sur le sujet autobiographique. Ainsi en est-il de l'oiseau, dans le texte de *Tessera*, « gardien rectiligne

20. « Cette page du manuscrit acadien selon laquelle les martyrs emportèrent comme suprême vision de la patrie les sanglantes lueurs d'un incendie qui dévorait granges, maisons, églises », *Histoire de la maison qui brûle. Vaguement suivi d'un dernier regard sur la maison qui brûle*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1985, p. 49 ; ci-après noté HMB dans le texte.

21. Voir France Daigle, « Tending towards the Horizontal : Text », *Tessera*, vol. 13, hiver 1992, p. 64-73.

du temps», et encore de la toupie, image de l'histoire cyclique, qui « a fini par exposer son axe et se révéler à nous » (HMB, p. 97).

Dans *La beauté de l'affaire*, France Daigle fait encore l'éloge d'une prise de la parole excédentaire, hors norme, un « langage de surcroît » fait à la fois de la voix et du silence, à défaut, peut-être, d'un « véritable langage²² » (p. 25). Le recueil s'ouvre et se ferme sur l'incarnation biblique du Verbe, à laquelle la « femme architecte », cherchant à construire une maison nouvelle, aime se ressourcer. La maison est depuis le début le lieu d'une fausse communauté, dont le naturel est tout à fait construit ; elle a l'air d'aller de soi, cette maison fatidique, dans ses formes courbes et cimentées. Mais le travail d'architecture révèle, au contraire, que son histoire est rectiligne, transitive²³. La femme, mouvante et résistante, est garante de cette révélation : « Son immobilité à elle tient d'une sorte d'alignement, d'une capacité certaine à la droiture. » (BA, p. 37) Active à l'extrême, la femme est à la fois chatte et toupie : louvoyante et droite. L'homme, lui, est resté « agenouillé », au bord du désespoir. Sa foi en la *nature* architecturale de la maison le condamne à une expérience de l'apocalypse, du naufrage (BA, p. 50) : « [...] cette impression lancinante que tout peut s'arrêter à tout moment, comme si, tout à coup, il n'y aurait plus aucune raison, plus aucun sens. » (BA, p. 43) L'homme croulera sur les lieux de son enfermement.

D'où vient donc cette fracture du sens entre l'homme et la femme ? La réponse réside dans l'interprétation du silence. Car, une fois la « transparence » de la maison voilée par la parole, il ne peut plus être question d'échapper à la distance constructrice du langage. C'est cette distance qui est habitée. Aux images de l'errance initiatique se substituent, chez Daigle, la liberté « immobile » de la danse, le déroulement imprévisible, mais continu, de la bobine du film. Ce qui tourne sur soi (le danseur, la toupie, la bobine), non pas ce qui erre, est seul apte à produire le changement, un nouveau regard sur l'espace. Bien plus, la construction d'une subjectivité engagée (l'œuvre de France Daigle se

22. France Daigle, *La beauté de l'affaire. Fiction autobiographique à plusieurs voix sur son rapport tortueux au langage*, Moncton/Outremont, Éditions d'Acadie/NBJ, 1991, p. 25 ; ci-après noté BA dans le texte.

23. Dans cette discussion à propos de la maison chez France Daigle, je voudrais remercier Barbara Godard qui m'a beaucoup aidé.

présente de plus en plus comme une fiction autobiographique) s'effectue dans les gestes timides de l'amour, dans la relation avec l'Autre. Si l'écrivain nationaliste avait tendance à cantonner l'Autre dans son altérité irréductible, il n'est plus question d'ainsi censurer le désir de voir ailleurs, de créer l'Autre par la fécondation de l'écriture, d'être cet Autre aussi dangereusement que possible.

C'est dans un recueil antérieur que se module la nécessité, chez Daigle, de situer l'identité dans des rapports qui dépassent le communautaire et qui pourtant instituent une profonde expérience de la multiplicité. *Film d'amour et de dépendance* s'ouvre sur un appel à la désacralisation : aussi est-ce le « bon moment pour désacraliser les choses qui ont sur nous le pouvoir d'être sacrées²⁴ ». La distance nécessaire sera assurée évidemment par la caméra. Mais la seule présence des amants, dans leur quête égoïste du sens, suffira à produire une histoire : « Tu arrivais d'Orient, moi d'Afrique. Le petit, lui, arrivait de voir s'il y aurait beaucoup de palourdes cette année de l'autre côté de la crique. On ne voyait que sa tête monter et descendre derrière les dunes et les herbes marines. » (FAD, p. 20) Comme la rue, la crique a bien elle aussi deux rives, où son panorama s'offre doublement au regard. Cette alternance de l'apparaître et du disparaître contraste avec l'épiphanie, la marche vers la lumière qui avait pu être au centre de la poésie acadienne des années 60. La frontière de l'espace identitaire, chez France Daigle, ne peut plus être close (« Tu arrivais d'Orient, moi d'Afrique »), mais elle doit plutôt scintiller comme un lieu d'accomplissement du désir, une fracture continue et continuante du territoire.

Il y a donc, dans cette œuvre, une profonde remise en question de la fonction politique de l'écriture poétique. C'est cela qui permet justement de réaffirmer la pertinence d'une identité depuis toujours décentrée, répercutée aux quatre coins du continent. La poésie est une pratique diasporale qui s'appuie sur l'itinérance de la culture acadienne, toujours déjà déspatialisée. « Poetry is irreducible », écrit d'ailleurs Daigle dans *Tessera*. « It cannot be destroyed. It constantly changes form in order to be recognized. Poetry is not simply a matter of words. It is but a specter behind words. [...] For poetry cannot last.

24. France Daigle, *Film d'amour et de dépendance*. *Chef-d'œuvre obscur*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1984, p. 10; ci-après noté FAD dans le texte.

It must give way always in order to last forever²⁵.» Ce spectre de la disparition, c'est celui du double de l'écriture, un « surcroît ». Comme la pellicule du film dont l'opacité n'est qu'apparente, la mémoire de la dispersion met en jeu l'écriture et la force à témoigner.

De la même manière, la seule présence des sous-titres ironiques pour chacune des œuvres sert à montrer la volonté, chez Daigle, de désacraliser le geste d'écriture, dans une société qui avait pourtant érigé le silence en vertu. Enfin, les très nombreuses interventions de Daigle au sujet de son œuvre, alors qu'elle en commente la genèse et la réception, font état d'une distance nécessaire, spectrale, par rapport à une réalité dont il n'est plus possible de saisir l'univocité et l'homogénéité.

Ce que l'on quitte est toujours devant

Chez Hélène Harbec, le rôle de la poésie est plus limpide. Harbec n'a que faire des structures habitées, de l'histoire au sens commun du terme :

Le temps s'exile hors des structures
Ce que l'on quitte
Est toujours devant²⁶

Le cahier des absences et de la décision se termine ainsi sur l'invasion de la ville par les Amazones, porteuses du lait symbolique du renouvellement. Par cette annonce de ce qui est « devant », la poésie permet de fracturer le cycle de l'histoire répétitive. « J'écris une histoire à rebours. » (CAD, p. 56) La femme prend en charge l'itinérance. Elle est porteuse de l'éclatement de l'espace.

Au début, on ne peut que constater le désespoir :

Les enfants jouent dehors
Les pays se réincarnent
Dans la longue suite des jours (CAD, p. 86)

25. France Daigle, « Tending towards the Horizontal : Text », *op. cit.*, p. 71.

26. Hélène Harbec, *op. cit.*, p. 40.

Mais, peu à peu, les « voix incisives » (CAD, p. 57) imposent leur résolution entêtée. Dans cette œuvre, le féminisme permet désormais un détachement serein à l'égard de l'origine cyclique de la communauté : « Le hasard ne s'est jamais répété. » (CAD, p. 49) Comme chez Dyane Léger et France Daigle, les images d'horizontalité (route, ligne, texte) représentent dans l'écriture de Harbec des tentatives de fracturer l'inertie de l'histoire, d'imposer à ce qui a toujours été une volonté singulière *d'avancer*, d'aller vers ce qui est *devant*. Or cette quête profondément locale est superposée de manière exemplaire à toutes les revendications des femmes dans l'histoire. Il n'y a pas, sans ce dévoilement (« déterrer enfin / Le drap des femmes » — CAD, p. 81), d'Acadie libre et ouverte sur l'avenir.

Il est donc certain que toute une génération d'écrivaines, *au moment même où une poésie nationaliste occupait l'avant-scène de l'institution littéraire acadienne*, a commencé très tôt à s'intéresser aux limites de ce nationalisme et a tenté de chercher dans une réinterprétation de la mémoire collective, non pas une négation du « pays » tant cherché, mais une autre manière d'incarner son avènement et de concevoir ses rapports avec l'altérité. Il semble évident que l'hybridité et la liberté formelle qui marquent la poésie acadienne actuelle remontent aux processus de dissociation concrétisés par Léger, Daigle et Harbec. D'un côté, l'ascétisme et la désincarnation, l'impossibilité d'aimer; de l'autre, le labeur de la naissance, l'incarnation, parfois violente, de la différence, et l'amour. Car la « chatte », d'un coup de griffes, fait tourner la toupie de l'histoire sur son axe révélé. Et le cercle infernal n'est plus qu'une pointe qui oscille, une série d'arrêts et de reprises, d'apparitions fugitives et de merveilleuses disparitions. La « sortie des coulisses de l'histoire » ne se fait pas sans la reprise de l'« impitoyable récit²⁷ » qu'il s'agit maintenant de rompre :

Les femmes et les histoires
Vont où elles veulent
Suivent leur parcours leur dérouté (CAD, p. 60)

Le savoir découle d'une désinvestissement partielle du passé.

27. Serge Patrice Thibodeau, *op. cit.*, p. 61.

À cela répond une esthétique de la transformation patiente et raisonnée et de la distanciation, du ravaudage, de l'amalgame, de l'entrelacement; autres façons de transiger la différence, de dire les avatars de l'origine, de faire du neuf avec les vieilles choses du passé. Esthétique de l'archipel. Ici, il n'y a plus guère de totalité pensable de la communauté unitaire. Cette antillanité de l'Acadie moderne, vue par le biais de ces textes, n'est plus une, mais façonnée par l'appel horizontal, transversal, de sa multiplicité. C'est bien justement dans la poésie que la communauté *de surcroît* s'offre à cette multiplicité, sans pour autant se renier. Il s'agit donc d'assumer l'excédent, de gérer ce qui dans la collectivité nationale est une figure de dépassement du lieu commun, figure transitive qui met en action l'histoire et la renverse dans l'avenir.

Antillaise, la littérature acadienne l'est donc assurément. Mais pas entièrement. Car elle reste, malgré tout, hantée par l'allégorie du Retour. Le modèle proposé par Édouard Glissant ne rend pas tout à fait compte des inégalités de pouvoir et du désir obsessionnel de survivre qui persistent aujourd'hui malgré les rapports interculturels. L'Acadie n'est pas tout à fait une île ni même une presqu'île. Et la disparition de sa langue et de ses institutions est toujours l'horizon de cette culture minoritaire. Dans l'archipel, les tensions s'estompent, puis reviennent. Et ainsi de l'oubli et de la mémoire.

La toupie dérive dans l'espace, mais ne quitte pas son socle. Sa dérive est parabolique. Peut-on encore parler de transferts dans le cas de la domination d'une culture sur une autre? Oui absolument. Sans eux, il n'y aurait que de l'étouffement. Mais leur véritable portée réside dans les enjeux décisifs qui président à la naissance et à la mort de la langue et de la culture. La « multi-relation » dont rêve Édouard Glissant dans *Le discours antillais* ne peut servir d'alibi, devant cette évidence, d'une perte de soi encore plus grande que l'oubli²⁸.

28. Certains éléments de ce chapitre sont tirés d'un article : « La chatte et la toupie : Écriture féminine et communauté en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, n° 7, 1997, p. 115-126.

LOLA LEMIRE TOSTEVIN ET LA TRANSGRESSION DE LA LANGUE

LOLA LEMIRE Tostevin se classe parmi les auteurs les plus importants de l'Ontario français des vingt-cinq dernières années. Son œuvre accompagne pleinement le bouillonnement culturel et idéologique de la fin des années 70 dans le Nord de l'Ontario. Et son cheminement poétique et identitaire reflète celui d'écrivains franco-ontariens bien connus comme André Paiement, Robert Dickson¹ et Patrice Desbiens. Mais le nom de Lola Lemire Tostevin ne figure pas dans les manuels et les anthologies de la littérature franco-ontarienne. Son dernier roman, *The Jasmine Man*, a fait l'objet d'un compte rendu dans quelques journaux canadiens-anglais et quelques sites Internet; à l'inverse, nul périodique du Canada francophone ou du Québec n'a fait mention de ce récit. L'œuvre de Lemire Tostevin est enseignée régulièrement dans les cours de littérature canadienne; les textes poétiques de *Color of Her Speech* et de *Cartouches* sont fréquemment cités par la critique féministe anglophone aux côtés des écrits de Daphne Marlatt et de Diana Hartog. C'est d'ailleurs à la mouvance de la revue torontoise *Tessera* que l'écriture de Lemire Tostevin est souvent associée, d'abord par le courant féministe qui la travaille, puis plus récemment par le champ des études multiculturelles dont elle se réclame explicitement. *Francophone*, Lola Lemire Tostevin est donc devenue à toutes fins pratiques une écrivaine canadienne-anglaise, ou tout au moins une

1. Le cheminement linguistique de Robert Dickson est à l'inverse de celui de Lola Lemire Tostevin. C'est en français que Dickson choisit d'écrire et c'est dans une maison franco-ontarienne (Prise de parole) que sera publiée son œuvre poétique. Dans un geste symbolique, Dickson traduira en français *Frog Moon*, le premier roman de Lemire Tostevin (*Kaki*, Sudbury, Prise de parole, 1998).

écrivaine de la sphère multiculturelle. Comment un tel passage a-t-il pu se produire? Lemire Tostevin s'est elle-même souvent expliquée à ce sujet. En fait, cette conversion linguistique détermine son œuvre tout entière.

La fracture du sujet linguistique

Dès ses premiers textes poétiques au tournant des années 80, Lemire Tostevin a choisi d'écrire surtout en anglais et de publier chez des éditeurs du Canada anglophone (Coach House Press, Talonbooks, etc.) : un geste délibéré qui a placé cette écrivaine carrément dans le domaine anglophone. « Ce n'était pas une question de choix », déclarait-elle récemment dans une entrevue avec Barbara Carey; « je me suis rendu compte au moment de vouloir me consacrer à l'écriture que ma première langue était l'anglais, et que ma langue maternelle était devenue une langue seconde. Il y a eu un geste conscient de ma part [...] ². » Ailleurs, dans l'introduction à *Subject to Criticism*, publié en 1995, l'écrivaine reprend en détail l'histoire de ce transfert linguistique : « Le français que je parlais à la maison n'était même pas une langue écrite. [...] Certains diront que le français que j'écris est prétentieux et pas vraiment "canadien-français" ; d'autres que le français que je parle est défectueux et "pas assez bon". Dans ces circonstances, c'était plus facile pour moi d'écrire en anglais, bien que ce n'ait pas été tout à fait un choix : l'anglais a fini par venir me chercher ³. » La question du contact entre les langues et les cultures et celle, plus intense, du renoncement à la langue première, de ce qui deviendra une véritable *transgression* vers l'anglais, sont donc absolument déterminantes dans l'écriture poétique et romanesque de Lemire Tostevin, tandis que le choix de la langue d'écriture a eu, quant à lui, un impact tout aussi grand sur les plans de la production de l'œuvre et de sa réception critique.

2. Barbara Carey, « Distance Will Reveal Its Secrets », interview with Lola Lemire Tostevin, *The Power to Bend Spoons : Interview with Canadian Novelists*, sous la direction de Beverly Daurio, Toronto, Mercury Press, 1998, p. 187. Je traduis.

3. Lola Lemire Tostevin, *Subject to Criticism*, Toronto, Mercury Press, 1995, p. 17. Je traduis.

Au Canada, il est bien connu que l'institution littéraire se définit d'abord et avant tout par la langue du texte (non pas celle de l'écrivain). Rarissimes sont les écrivains bilingues qui ont réussi à transcender ces barrières institutionnelles assez étanches. C'est pourquoi l'œuvre de Lola Lemire Tostevin est lue, commentée et interprétée à l'heure actuelle dans le seul cadre de la littérature canadienne-anglaise où elle se situe, pour la critique, en marge des écritures migrantes et des préoccupations pour le nationalisme et l'ethnicité. Il faut ajouter que Lemire Tostevin a elle-même contribué au discours critique sur la littérature canadienne-anglaise. Son recueil d'essais sur divers auteurs comme Daphne Marlatt et bpNichol lui a permis d'associer théorie et pratique de la littérature. Sa contribution à *Tessera*, dirigée par Barbara Godard et Louise Cotnoir, a aussi renforcé l'influence de Lemire Tostevin sur l'institution littéraire anglophone. Godard a elle-même concouru à la diffusion des œuvres de cette écrivaine, sans doute en raison de profondes affinités linguistiques et idéologiques. Lola Lemire Tostevin, enfin, fait partie du collectif de rédaction de la revue *Open Letters*, en compagnie de Fred Wah, Steve McCaffery, Godard et d'autres. Ce périodique est l'un des plus respectés dans le domaine littéraire au Canada anglais.

Je ne pense pas pouvoir, ni vouloir, renverser ces tendances institutionnelles. Après tout, *Frog Moon*, roman autobiographique publié en 1994, et *The Jasmine Man* en 2001 sont des écrits appartenant clairement au champ littéraire canadien-anglais, par la langue d'écriture et par certains courants idéologiques. Pourtant, Lemire Tostevin n'échappe pas au dilemme de la culture minoritaire dont elle est issue et dont elle cherche précisément par l'écriture à saisir les enjeux. Lianne Moyes le fait remarquer dans son article sur les effets de la traduction chez Lemire Tostevin. Moyes considère cette écrivaine comme radicalement « franco-ontarienne », puisque son œuvre oscille entre les deux langues et les deux sphères culturelles du pays⁴. Mais

4. Lianne Moyes, « “to bite the bit between the teeth” : Lola Lemire Tostevin's bilingual writing practice », *Translation Studies in Canada*, n° 5, 1994, p. 75. Voir également l'excellente étude d'Anna Chyla, « Cross-Cultural Boundaries : The Concept of Canadianness in the Context of Franco-Ontarian Identity in Lola Lemire Tostevin's *Frog Moon* », *TransCanadiana*, n° 7, 2014-2015, p. 120-131.

cette expérience n'est pas toujours positive. Elle suggère la précarité. Car Moyes sous-estime le privilège scriptural accordé à l'anglais chez Lemire Tostevin. Le choix de cette langue n'est pas sans conséquence. Une ambivalence sourde devant la culture franco-ontarienne jugée inadéquate et schizophrénique est omniprésente dans l'œuvre : elle structure les rapports entre les personnages et fonde le parcours autobiographique de l'auteure.

Ainsi, par ses choix linguistiques et par son insistance sur les questions d'identité multiple et d'assimilation à la culture dominante, l'écriture de Lemire Tostevin est particulièrement emblématique des schèmes identitaires dans les communautés diasporales. Prenant la contrepartie des écrits d'Abdelkébir Khatibi sur la double langue, Lemire Tostevin met en jeu des êtres profondément fracturés par leur ambivalence culturelle et linguistique. À bien des égards, son œuvre tente de cerner ce qui rend particulièrement vulnérable le sujet minoritaire, ce qui conduit éventuellement à sa disjonction : c'est-à-dire son déplacement (son sentiment aigu de ne pas être à sa place), sa différence, sa blessure interne, son abnégation. *Frog Moon* et *The Jasmine Man* sont des romans de la diaspora, comme les recueils poétiques antérieurs, largement bilingues, de Lemire Tostevin. Ils font si évidemment écho à nombre de textes franco-ontariens des dernières années tels ceux de Patrice Desbiens, de Michel Ouellette, d'André Paiement et de Daniel Poliquin, que leur inclusion au moins symbolique dans le corpus franco-ontarien ne devrait nullement nous choquer. Au contraire, ces écrits constituent, presque à leur insu, l'aboutissement d'une réflexion assez particulière sur la marginalisation linguistique et l'identité.

En effet, quelle différence y a-t-il entre l'Obomsawin « alingue » de Poliquin et la narratrice « coupable » de *Frog Moon*? Lemire Tostevin reconnaît elle-même les enjeux linguistiques et psychologiques que présentent ses récits : « La narratrice de *Frog Moon* a perdu une partie d'elle-même. Et elle se sent coupable à cause de cela et elle se sent prise entre deux langues. Certaines de ses émotions *se traduisent* spontanément en français⁵. » Dès 1982, *Color of Her Speech* décrivait le

5. Barbara Carey, *op. cit.*, p. 188.

processus d'assimilation linguistique qui conduit éventuellement la narratrice à une non-langue :

4 words french

1 word english

slow seepage

slow seepage

3 words french

2 words english

rattling off

or running at the mouth

2 words french

3 words english

speak white

[...]

« tu déparles »

my mother says

je déparle

yes

I unspeak⁶

Dans ce poème très clair, la transformation se présente métaphoriquement comme une liquéfaction, un écoulement, qui échappe d'abord à la conscience. La narratrice ne se rend compte de la pauvreté de sa langue « déparlée » qu'en différé, au moment d'écrire. En fait, l'écriture se construit justement au second degré sur la base de la mutité catastrophique de la langue première.

Plus tard, le cycle romanesque reprendra, sous d'autres formes, ces angoisses identitaires. Dans ce contexte, *Frog Moon* peut certainement être saisie comme une œuvre profondément franco-ontarienne, investie de toutes les angoisses et stratégies d'accommodement qui

6. Lola Lemire Tostevin, *Color of Her Speech*, Toronto, Coach House Press, 1982, n.p.

informent la culture minoritaire. Ce récit est certes une dénonciation de la culture d'origine, mais jamais il n'en est le renoncement. Écrire, comme le remarquait elle-même l'écrivaine en 1993, est un « constant processus de traduction » de soi, des autres, des événements quotidiens⁷. Tout se passe donc comme si le récit était à chaque fois investi de sa double appartenance culturelle et linguistique. Il faut « parler deux » (*to speak two*), comme l'écrit Lemire Tostevin dans les textes poétiques de *Double Standards*⁸. Il s'agit d'une distance entre soi et soi, en vertu de la mémoire. Cet écart crée la nécessité de dire autrement le sujet :

autrement dit

deux conséquences
en découlent

deux figures
à travers les champs⁹

Le titre de ce recueil est éclairant : il y a en réalité deux langues normatives, entre lesquelles le sujet construit sa liberté et son récit programmatique. Partout, la bouche cherche à produire du sens : bouche bée, béance de la langue maternelle radiée. Au sortir des lèvres, les mots se liquéfient et le « dialecte d'or » (*the golden dialect*) est emporté par la mémoire. La bouche est mutilée, voilée. Certains textes plus autobiographiques de *Double Standards* rappellent indéniablement la critique du milieu franco-ontarien, énoncée chez Patrice Desbiens et Jean Marc Dalpé à la même époque. Tous suffoquent sous le poids symbolique de la neige qui ensevelit la ville natale. Cette oppression déréalise la communauté, la rend inhospitalière et incapable de transformation : « the people from my old home town wouldn't be considered Real People ».

7. Entrevue avec Lola Lemire Tostevin, dans *Sounding Differences : Conversations with 17 Canadian Women Writers*, sous la direction de Janice Williamson, Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 274-275.

8. Lola Lemire Tostevin, *Double Standards*, Edmonton, Longspoon Press, 1985, n.p.

9. *Ibid.* En français dans le texte.

Et l'hôtel, propriété du père, n'est qu'un lieu de transition, le nœud même de l'inefficacité du discours.

Dans *Frog Moon*, le rapport tourmenté de la narratrice avec le français est explicitement attribué au catholicisme étouffant dans lequel baignaient son enfance et son éducation religieuse. C'est pour rompre avec ce milieu répressif qu'elle renonce à sa langue maternelle, geste chargé d'angoisse et de culpabilité. C'est que, pour le personnage-narrateur de Lemire Tostevin, le français est enclavé dans le sacré et la Loi, il engendre une véritable structure oppressive dont il faut se défaire au prix des plus grands renoncements.

La honte congénitale

Née à Timmins en 1937 dans une famille francophone (comme Patrice Desbiens), Lola Lemire Tostevin renonce progressivement à sa langue maternelle. Il semble que l'expérience autoritaire du couvent catholique où l'ont envoyée ses parents soit restée pour toujours liée à la langue française, elle-même investie d'une orthodoxie grammaticale abusive. Au retour de l'école, l'écrivaine se rappelle avoir eu honte de sa manière de parler le français, un malaise endémique qui hantera éventuellement toute son écriture. Quelle est la nature de cette honte face à la langue ? Pourquoi le sujet — en fait, il faudrait dire *elle* — se sent-il amoindri par ces mots qui, sans être dépourvus d'une tendresse presque oubliée, s'imposent néanmoins comme une loi injuste et dépossédante ? *Frog Moon* relate le rapport éprouvant de la narratrice à la culture minorisée et sa recherche de la liberté par le renoncement difficile à ses racines.

Chez Lola Lemire Tostevin, ces tensions s'ajoutent à celles qui habitent le couple parental. Car, contre toute attente, c'est le *père* qui est porteur de la langue *maternelle*. C'est par lui que la mémoire continue de se transmettre, en dépit de la trahison envers la mère. C'est donc l'autorité paternelle, oppressive et séductrice à la fois, qu'il faudra résoudre par l'écriture. Ainsi, *Cartouches* réunit des textes commémorant la disparition du père, et au-delà de la mort, son

importance fondatrice pour ce qui est de la mémoire¹⁰. Ici, le poème autobiographique quitte le territoire maternel où la langue avait d'abord semblé se loger : « You, father, are my oldest memory, a forest grown dim. » Plus tard, *Cartouches* évoquera le voyage en Orient, la découverte du monde musulman, par lesquels, comme Assia Djébar dans *Loin de Médine* et *Ces voix qui m'assiègent*¹¹, Lola Lemire Tostevin cherchera à comprendre la figure paternelle et patriarcale. Le père symbolique sera l'objet de l'ultime transgression, celle de la langue. Mais, pour cela, il faudra que l'écrivaine soumette cette langue héritée du père à l'épreuve décisive de la traduction. Il faudra qu'elle renonce à une part de l'origine et qu'elle se mette *en circulation*, en déambulation parmi les signes. Hors de la langue maternelle, il n'y aura que de l'itinérance ! Ce geste sera toutefois entaché de culpabilité. La narratrice de *Frog Moon* sera obsédée par le péché. Elle aura beau rejeter le catholicisme du couvent, la structure du refus et de la rédemption ne cessera de se réinventer en elle et autour d'elle.

Le parcours est donc de toute évidence autobiographique et correspond à la personne publique de l'écrivaine. En effet, Lemire Tostevin a maintes fois raconté les années marquantes du couvent et la prise de conscience linguistique qui a suivi. Ayant brisé le lien avec la langue maternelle paradoxalement insuffisante, l'écrivaine devenue « alingue » s'est trouvée naturellement appelée à adopter l'anglais comme langue d'écriture et de communication. L'anglais est donc le refuge de celui ou de celle qui a su se libérer de la loi du père. L'anglais, on le voit, ne peut pas être une *langue maternelle*. Mais c'est une langue qui, aux yeux de l'écrivaine, permet de construire la figure paternelle autrement et d'ainsi s'affranchir de la domination patriarcale. L'anglais déplace le désir. Seul il permet d'être Franco-Ontarien sans avoir à

10. Lola Lemire Tostevin, *Cartouches*, Vancouver, Talonbooks, 1995, n.p.

11. Voir Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 46. Barbara Frischmuth note dans une lettre ouverte à Assia Djébar l'origine paternelle de la langue française chez cette écrivaine. Djébar ne cherchera jamais à traduire cette langue qui deviendra celle de son écriture. Au contraire, elle choisira de la travailler de l'intérieur. Le français sera ainsi capable d'« intercession » vers l'autre. Voir Barbara Frischmuth, « A Letter to Assia Djébar », *World Literature Today*, vol. 70, n° 4, 1996, p. 778.

porter l'odieux de la langue d'origine, sans avoir à se soumettre à la marginalisation, à la honte et au sentiment d'insuffisance que cette langue comporte.

Ces distinctions entre loi patriarcale et figure paternelle peuvent paraître subtiles : elles sont en fait déterminantes dans les récits de Lemire Tostevin. Le glissement ne s'est pas fait sans un profond malaise épistémologique, comme en témoigne le besoin constant de s'expliquer et de se justifier. Cette « transgression » de la Loi patriarcale incarnée par la langue maternelle est devenue, au cours des années, le cœur du travail d'écriture de Lemire Tostevin. Elle ouvre une fenêtre extrêmement intéressante sur la complexité des rapports à la langue première dans la conscience diasporale.

Déjà, dans *Subject to Criticism*, Lola Lemire Tostevin abordait ces questions sur un plan plus formaliste. La pensée était informée entre autres par la lecture d'Hélène Cixous, dont Lemire Tostevin admirait le refus de l'imaginaire masculin et la recherche d'une perspective féministe authentique appuyée sur une exigeante pratique du langage. L'œuvre au féminin devait résulter d'une « transposition », plus exactement d'une « traduction », car la femme était toujours confrontée à l'altérité du langage et de l'histoire. En conclusion de cet essai, Lemire Tostevin réitérait son intérêt profond pour les textes venus du monde francophone : « cordon ombilical » de la « langue maternelle » qui resurgit au moment où on s'y attend le moins, « même si j'ai choisi d'écrire surtout en anglais¹² ». Partout dans cette analyse et dans les œuvres subséquentes de Lemire Tostevin, se manifeste donc l'impossibilité de la rupture avec l'origine, de sorte que la séparation d'avec la mère, toujours recommencée, toujours à recommencer, ne peut se dire, absurdement et inévitablement, que dans la langue « adoptive », langue de la liberté certes, mais d'une liberté toujours un peu faussée, toujours entachée de culpabilité et toujours dénuée de fondement moral. Il aurait fallu pouvoir écrire en français. Car comment parler à la mère si l'on se dissimule derrière le paravent d'une langue d'emprunt ? Comment briser la cohésion malsaine de la communauté natale sinon dans son langage même ? Mais cette voie sans doute nécessaire semblait rompue.

12. Lola Lemire Tostevin, *op. cit.*, p. 36.

Les passages de Sidi Bou Saïd

De plus en plus, la femme, imaginée par Lemire Tostevin, n'est plus qu'un réseau de ruptures jamais totalement réalisées. C'est dans *The Jasmine Man*, le roman le plus récent de l'écrivaine, que les paramètres entrecroisés de la langue maternelle et de la langue adoptive se mettent à circuler, pour atteindre une sorte d'équilibre douloureux et précaire¹³. Le personnage féminin est toujours au bord de la transgression : c'est sa nature même. Toujours son identité est à construire et reconstruire, dans un chassé-croisé de désirs inassouvis et de tendres nostalgies. Depuis qu'elle a renoncé à la langue maternelle, depuis que cette langue est devenue, malgré son esprit de décision, une sorte d'antériorité problématique qui creuse ses gestes et ses pensées, elle ne sait plus comment imaginer l'avenir. Histoire d'un amour assez banal entre une Canadienne et un jeune étudiant tunisien de passage à Paris, *The Jasmine Man* pose néanmoins avec une admirable réserve la question de l'impossibilité de rompre avec l'origine, quelles que soient ses manifestations.

Le récit commence à Paris où Amy passe quelques mois en compagnie de son mari francophone Gilles, qui y poursuit des recherches dans le domaine de la psychanalyse. Un jour, dans un parc où elle amène quotidiennement son fils, Jonathan, Amy fait la rencontre de Habib qui lui fait découvrir la situation particulière des immigrants maghrébins en France. Bien vite, on s'en doute, Amy — devenue Aimée dans l'esprit de Habib — tombe amoureuse du jeune homme et le suit pour un temps en Tunisie. C'est l'occasion pour Amy/Aimée de saisir de l'extérieur les transgressions linguistiques qui accompagnent ici la transgression amoureuse. En effet, dans le village canadien-anglais de New Erie où elle a grandi, Amy n'a jamais eu à s'interroger sur la question des langues en contact et en conflit, sur la migration, sur l'altérité culturelle et sur le racisme. Mais la présence de Habib crée, par la duplication de son prénom même, une scission qui déclencherà chez elle un intense questionnement.

13. Lola Lemire Tostevin, *The Jasmine Man*, Toronto, Key Porter Books, 2001.

C'est dans la ville touristique de Sidi Bou Saïd, à une vingtaine de kilomètres de Tunis, que les deux amants s'installent. La légende veut que saint Louis s'y soit épris d'une princesse berbère et qu'il s'y soit installé sous un nom d'emprunt. Mais cette liberté n'est qu'illusoire. La Tunisie imaginée par Lemire Tostevin, c'est avant tout celle du monde musulman et de ses lois intransigeantes à l'égard des femmes. Sur cette question, *The Jasmine Man* permet de transposer efficacement la réflexion entreprise dans les œuvres antérieures sur les liens entre la Loi patriarcale et la langue maternelle. En effet, dès son entrée en scène, Habib s'impose comme un substitut amène du père et du mari. Il se fait accepter de Jonathan et remplace volontiers Gilles durant ses absences fréquentes. Il fait *comme* le père, ne préservant de lui que son réservoir de séductions et d'interdits. Amy semble fascinée par Habib. Contrairement à Gilles, le psychanalyste de renommée internationale qui a réponse à tout, Habib paraît échapper au dogmatisme de l'islam.

Au départ, Gilles a d'ailleurs tout contre lui. Francophone, il semble tout naturellement complice du racisme ouvert qu'Amy observe avec horreur dans ses promenades parisiennes. Le roman établit ce contexte d'intolérance avec insistance, comme si la France et le Canada français confondus étaient génétiquement porteurs d'une histoire et d'une identité, marquées par une loi abusive. Si active dans le développement du discours psychanalytique, la France semble pourtant inapte à saisir ses propres fantasmes de pouvoir et de mort. Ces associations implicites entre la langue française et les manifestations fascistes de l'identité collective colorent entièrement la première partie de *The Jasmine Man*. Elles sont d'autant plus troublantes qu'elles tirent leur autorité du discours freudien sur le père et sur le triangle œdipien. Dans un poème de *Color of Her Speech*, Lemire Tostevin avait déjà évoqué de tels réseaux, liés à la domination séculaire des hommes :

The Undifferentiated Function
 French Freud Sanskrit
 myths and legends
 as old as *men* (je mets en italique)

Dans *The Jasmine Man*, le point de vue narratif appartient désormais à l'anglophone. Amy, du début à la fin, contrôle le jeu de la transgression linguistique. C'est d'ailleurs par la langue anglaise, sa langue maternelle,

qu'elle garde la mainmise sur son mari et sur son amant. Le roman est parsemé de phrases en français, attribuées généralement à Habib dont la connaissance de l'anglais est faible. On note que la langue française a acquis un statut de secondarité fondamentale. Amy est particulièrement impatiente lorsque Habib s'exprime incorrectement en anglais. Elle s'empresse à chaque fois de le corriger, de transcrire pour le lecteur ce que celui-ci « a voulu dire ». À sa manière, Habib contamine l'anglais. Mais la reprise de la parole de Habib est oppressive et s'oppose aux intentions premières de la narratrice, d'abord consciente des inégalités et des résidus du colonialisme français. Plus Amy souhaite se détacher de son amant, plus elle corrige sa langue, car c'est là toujours que s'effectue la véritable transgression. C'est la bouche qui est vulnérable. Malgré une sympathie évidente pour les différences culturelles, représentées par la Tunisie, Amy traduit constamment cette réalité pour elle-même et pour le lecteur. C'est ainsi que la culture hégémonique anglo-ontarienne, toujours *well-meaning*, finit par l'emporter sur tous les autres langages. Et l'anglais sur toutes les autres langues. Dans *The Jasmine Man*, le dénouement est irrépessible. Et l'amour de l'Autre conduit à une aporie douloureuse.

Reste une dimension, celle du fils, Jonathan, dont la présence suffira à réorienter le roman et à lui conférer une valeur heuristique. Amy choisit de quitter la Tunisie et de retourner vivre avec son mari, parce qu'elle porte l'enfant de Habib. Gilles finira par accepter cet enfant qui n'est pas de lui. Lui qui était le père freudien dans toute son intolérance deviendra à son tour une figure paternelle inventée, construite, une figure d'autant plus authentiquement paternelle qu'elle a renoncé à ses entraves *patriarcales* dans le mythe. Amy nommera son fils adoptif Jeremy. Mais Gilles insistera pour qu'il porte aussi le nom français de Rémy. Ce nom équivoque du fils interdit relate sur un autre mode la fracture identitaire du sujet, si souvent évoquée dans l'œuvre de Lola Lemire Tostevin. Mais, dans ce cas, le fils, double en lui-même, portera certaines valeurs rédemptrices et en lui, à la fin du roman, se profilera une mixité pouvant donner naissance non plus à la culture du père, intolérable celle-là, mais à celle plus complexe et plus fusionnelle du fils à la fois naturel et adoptif.

Nulle œuvre littéraire *franco-ontarienne* n'a poussé aussi loin l'accommodement. En fait, Lemire Tostevin ne cesse d'interroger la

disparition fatidique de la langue maternelle, matrice de toutes les transgressions. *The Jasmine Man* semble à première vue une tentative de rupture avec la problématique linguistique. Mais la rencontre des deux amants et leur *amour bilingue* font renaître les vieux débats et rouvrent les blessures de l'origine. C'est à partir du discours dominant — à la fois langue et idéologie — que Lola Lemire Tostevin pose la question du sujet minoritaire et de son itinérance fondamentale. On fera remarquer que la structure linguistique des romans de cette écrivaine est elle-même contaminée par une perspective hégémonique. Pourquoi faut-il toujours s'en prendre à l'intolérance supposée de la langue maternelle? Pourquoi Amy doit-elle toujours imposer sa langue à Habib, le colonisant ainsi implicitement, insidieusement, par sa voix narrative? Ce sont là des limites proprement heuristiques.

L'œuvre de Lola Lemire Tostevin permet d'articuler la conscience minoritaire dans le théâtre d'une altérité assumée. Elle se situe aux limites de ce qu'on appelle à nouveau la culture canadienne-française : culture de la dislocation spatiale et de la cohabitation linguistique. Comme le montre Roger Bernard, la mixité des sphères linguistiques et l'anglicisation sont des données incontournables de la société canadienne-française actuelle : « la francité est rattachée au bilinguisme (certains diraient : à la remorque du bilinguisme) dans une relation de dépendance et de réciprocité, comme elle était autrefois rattachée à la religion catholique dans le même type de relation de dépendance et de sujétion¹⁴ ». La trajectoire décrite par Bernard est bien celle dans laquelle se sont engagés les personnages de Lola Lemire Tostevin. Comment, en effet, le *sujet* peut-il naître de la sujétion? Cette question légitime toute la démarche linguistique de cette écrivaine et son insertion dans les systèmes d'idées qui façonnent l'Ontario français actuel.

14. Roger Bernard, *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998, p. 97.

DANIEL POLIQUIN ET LA FILIATION AMBIGUË

DANIEL POLIQUIN a couru après, comme on dit. On ne s'attaque pas impunément à la mère patrie à partir de ses retranchements outre-frontières! *Le roman colonial*, publié en 2000, traduit l'année suivante par Donald Winkler sous le titre aux implications nettement plus psychanalytiques de *In the Name of the Father*, a provoqué au Québec des réactions surtout réservées¹. Il y avait bien eu, à dire vrai, le compte rendu de Louis Cornellier dans le journal *Le Devoir*. Dans cet article musclé, le chroniqueur s'en était pris aux nombreuses contradictions du pamphlet romancé de Poliquin et rejetait du revers de la main la critique virulente du nationalisme québécois à laquelle il s'était prêté. L'entrelacement des genres — essai, roman, pamphlet, autobiographie — dans cet ouvrage ne lui avait paru nullement justifié : « Tant de mauvaise foi assomme. Comment, en effet, réfuter une caricature ? Par où commencer ? Peut-être en disant que l'amalgame est un procédé plus que douteux². » Mais l'article de Cornellier contrastait avec ceux, beaucoup plus conciliants, de Caroline Montpetit dans le même

1. Daniel Poliquin, *Le roman colonial*, Montréal, Boréal, 2000 ; ci-après noté RC dans le texte. *In the Name of the Father : An Essay on Quebec Nationalism*, traduction de Donald Winkler, Toronto, Douglas & McIntyre, 2001. À noter que le titre de la version anglaise confère à l'ouvrage une stature institutionnelle qu'il n'a pas dans la langue d'origine. L'appartenance au genre de l'essai y est confirmée, alors qu'elle est certainement mise en doute dans l'original. Dans l'ensemble, les lecteurs anglophones sembleront ennuyés par les personnages fictifs du livre de Poliquin et seront ravis de voir qu'ils occupent peu d'importance dans l'économie de l'ouvrage. Cette lecture est évidemment réductrice. *Le roman colonial* est bien plus qu'un simple essai sur le Québec.

2. Louis Cornellier, « Quand Poliquin polémique », *Le Devoir*, 22-23 octobre 2000, p. D4.

quotidien, de Mario Roy dans *La Presse* ou de Tommy Chouinard dans l'hebdomadaire *Voir*. Ces comptes rendus et quelques autres dans des journaux moins importants se limitaient aux arguments principaux du livre, sans les contester ouvertement, comme si l'on avait voulu étouffer la controverse souhaitée par l'écrivain.

En traduction anglaise, l'ouvrage de Poliquin a obtenu des commentaires très positifs dans presque tous les grands journaux, ce que n'a pas manqué de souligner avec dérision la critique québécoise³. En Ontario français, par ailleurs, le livre est passé plutôt inaperçu. Le journal *Le Droit* s'est contenté d'offrir un portrait favorable de l'écrivain, résidant d'Ottawa. Le milieu universitaire s'est montré, quant à lui, assez réticent à « embarquer » dans la polémique suscitée par cet ouvrage. Comme l'a souligné Marcel Martel, c'est surtout la définition rigide et conventionnelle du nationalisme qui faisait problème : « Le lecteur ne trouvera pas dans ce livre une réflexion originale sur le nationalisme. Cette idéologie est présentée comme une source d'intolérance, d'incompréhension, d'exclusion et inadaptée aux réalités contemporaines. D. Poliquin ne fait pas état de la distinction entre nationalisme ethnique et nationalisme civique, ce qui aurait donné plus de rigueur à sa critique⁴. » Je me range d'ailleurs derrière ce jugement. Moi non plus, je ne tiens pas à contribuer à une polémique que Poliquin n'envisage pas dans toute sa complexité. Reprenant une lecture typiquement anglo-canadienne du nationalisme québécois, Poliquin n'arrive pas à tailler une perspective neuve sur l'histoire du Québec et du Canada français. Son ouvrage reconduit plutôt avec force la rupture profonde dans les relations entre le Québec et l'Ontario français. Du reste, l'argument du *Roman colonial* vise au cœur de cette filiation interrompue entre la culture d'origine et la culture diasporale.

Je cite plusieurs éléments de la réception mitigée du *Roman colonial*, parce que celle-ci était en quelque sorte prévue par l'écrivain qui s'en joue dès les premières pages du roman-essai, l'un des personnages se demandant devant un étalage de livres en librairie qui pourrait bien

3. Voir Antoine Robitaille, « Perdu d'avance », *Le Devoir*, 14 juillet 2001.

4. Marcel Martel, recension du *Roman colonial*, *Politique et Sociétés*, vol. 20, nos 2-3, 2001, disponible sur Internet : <<https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2001-v20-n2-3-ps2499/040285ar/>>.

vouloir acheter un ouvrage comme celui-là. La question de la valeur de l'ouvrage sera d'ailleurs relancée au début de la seconde partie, alors qu'un des deux personnages principaux du récit, Charles-Olivier Lesieur, se promène rue Saint-Denis à Montréal, avec, dans « la poche de son paletot, mon roman colonial, inachevé » (RC, p. 127). Ce dernier adjectif, plutôt cocasse, suggère une certaine gémellité entre le narrateur et Charles-Olivier. Je reparlerai plus loin de cette étrange parenté. Outre ces remarques autoréférentielles, Poliquin suggère explicitement le rapport obligé, que ne manquera pas de faire le lecteur, avec Matt Cohen, et surtout Mordecai Richler, dont *Le roman colonial* poursuivrait l'entreprise démystificatrice. De même que Richler, critiquant sa propre société sur la base d'une position présentée comme marginale, Poliquin dit s'attendre à une condamnation aussi agressive que programmatique de la part du milieu intellectuel québécois.

Le regard franco-ontarien sur le Québec

Bien qu'il faille tenir compte des difficultés idéologiques posées par l'ouvrage de Poliquin, je ne voudrais pas poursuivre dans la direction tracée par l'écrivain lui-même. De tous les écrivains franco-ontariens actuels, Daniel Poliquin est sans doute le plus marqué par les notions de frontières et de duplicité identitaire qui ressortent chez lui d'une conscience profondément diasporale. Dans les romans antérieurs, cette conscience ne se manifestait pas de manière théorique. Elle ne cherchait pas à soulever un discours politique sur l'identité et la migration. Mais elle habitait tout de même les personnages et les paralysait parfois⁵. Dans *Le roman colonial*, la mixité des genres littéraires permet maintenant à l'écrivain de jouer sur tous les tableaux et d'exprimer ouvertement ce qui restait largement occulté par la fiction dans les œuvres précédentes.

C'est donc le portrait en filigrane de la culture franco-ontarienne qui m'intéressera ici. Laissant de côté un instant les représentations

5. L'œuvre de Daniel Poliquin a fait l'objet d'un ouvrage collectif, dirigé par François Ouellet, qui résume bien les nombreux enjeux formels, narratifs et idéologiques mis en place par l'écrivain depuis la publication de son premier roman, *Temps pascal*, en 1982. Voir *Lire Poliquin*, Sudbury, Prise de parole, 2009.

du Québec et la critique du nationalisme québécois qui ont de toute évidence beaucoup choqué, je me propose d'examiner le point de vue de Poliquin sur la collectivité franco-ontarienne. C'est à celle-ci que Poliquin donne le pouvoir de narrer, renversant — peut-être maladroitement — l'orientation du regard et faisant ainsi des Québécois un réseau d'altérités à la fois incompréhensibles et fraternelles. D'ailleurs, c'est à eux qu'il s'adresse. Car l'écrivain parle à partir d'un espace spécifique en mutation qu'il s'attache plus d'une fois à décrire pour ses lecteurs outre-frontières.

Cette inversion du regard est capitale. En effet, *Le roman colonial* n'est pas qu'un essai pamphlétaire sur le Québec; il est surtout une rêverie assez maladroite sur la culture franco-ontarienne en constante mutation qui hante l'enfance et la vie adulte du narrateur-écrivain et à travers laquelle *il s'agit toujours* curieusement du Québec. Comment, en effet, faire sortir la culture minorisée de son statut obligé d'*Autre*? Pourquoi l'auteur franco-ontarien, se présentant à ses lecteurs comme tel, ne pourrait-il pas faire porter au Québec, le pays d'origine du *père* intolérant, l'odieux de ce regard? Renverser ainsi le lieu de l'inacceptable patriarcat culturel et linguistique. À tous ceux qui sont venus un jour chercher refuge à Ottawa, il faudra répondre par la voix de ces véritables réfugiés que sont les Franco-Ontariens et supporter leur regard dubitatif.

Il y a quelques années, dans *L'anglistrose*, un autre ouvrage pamphlétaire, Roger Levac avait bien tenté, lui aussi, de décrire l'imaginaire d'« opprobre » et d'exclusion dont la société franco-ontarienne se nourrissait : « Quelle faille, quelle imposture, quelle honte a fait de moi l'apatride linguistique que je suis? Qui ai-je renié dans cette fuite vers l'avant que constitue la culture française? Qui fuis-je⁶? » La réponse de Daniel Poliquin à ces questions est catégorique : c'est vers le Québec qu'il faut se tourner, car l'apatride n'a pas d'autre invocation que de dénoncer, là où elle s'énonce dans le sens, la « faille », l'« imposture » qui le fait naître hors de l'espace politique. Plus que jamais, dans *Le roman colonial*, Poliquin voudra désamorcer un drame collectif qui empêche un nouveau récit de s'écrire.

6. Roger Levac, *L'anglistrose*, Sudbury, Prise de parole, 1994, p. 18.

Par ailleurs, *Le roman colonial* est une œuvre extrêmement intéressante sur le plan de l'hétérogénéité des programmes narratifs et des genres. Son narrateur, toujours en retrait et surtout toujours ironique dans ses rapports avec la lecture, oscille entre l'autobiographie et l'essai historique. C'est cet amalgame, aux traits grossiers, qui rend l'œuvre particulièrement révélatrice des tensions et des hésitations qui marquent la conscience en déplacement du narrateur. Ici, l'autorité finale de l'écrivain est continuellement invalidée dans le récit-pamphlet par les interprétations souvent contradictoires de la réalité politique et sociale. Le narrateur semble sûr de lui et frondeur, mais les déséquilibres génériques ne cessent de révéler la faiblesse de son point de vue et l'outrance de sa démarche. C'est ainsi qu'on a l'impression encore une fois que l'écrivain reste à l'abri des divagations de ses personnages. Ce n'est pas qu'il refuse d'assumer la responsabilité de son œuvre. Mais la mise en abyme de la narration, faisant de l'écrivain et du lecteur eux-mêmes des personnages, révèle l'espace marginalisé dans lequel il choisit toujours de se situer. La structure disjointe de l'œuvre et de son programme narratif manifeste l'obsolescence du concept d'enracinement identitaire et son remplacement par les modes variables d'une écriture vouée à l'itinérance.

La frontière de l'inauthenticité

Partout dans l'œuvre de Daniel Poliquin, les personnages sont des êtres de frontières. C'est derrière ces lignes imaginaires (ces lignes *de* l'imaginaire?) qu'ils se blottissent. Voilà où ils ont migré, un jour, dans leurs histoires respectives; voilà où ils continuent de se mouvoir, jetant souvent un regard par-dessus l'épaule vers les lieux d'où ils sont venus. Bien qu'elle professe un détachement définitif par rapport au nationalisme et à l'identité ethnique, cette œuvre sonde, par les nombreux récits personnels qui la traversent, l'espace et le temps de l'origine, là où les transformations incessantes de l'identité ont pu s'embrayer et éventuellement s'embrouiller. Et, comme le *Québécois* Charles-Olivier Lesieur peut être observé, portant sous le bras le roman inachevé du narrateur *franco-ontarien* qui en est l'auteur fictif, de la même manière ce narrateur subtilise l'histoire qui circule de part et d'autre des lignes

de l'identité. Seule l'écriture est capable d'une telle ambiguïté, d'une telle ubiquité.

La frontière, c'est d'abord celle qui sépare l'Outaouais de la région d'Ottawa. La rivière des Outaouais confirme d'ailleurs l'espace double où s'organisent des rapports emblématiques de solidarité et d'exclusion. Poliquin fait le compte des nombreux Québécois venus à Ottawa pour y étudier et parfois y travailler. Une fois la frontière franchie, ces Québécois ont souvent manifesté leur angoisse devant l'instabilité linguistique et la fragilité culturelle des Franco-Ontariens. Or, à leur tour, ils n'en sortiront pas indemnes. Ce constat, *Le roman colonial* le répète jusqu'à l'usure, comme s'il fallait souligner l'interpénétration des espaces nationaux, de part et d'autre de la frontière entre le Québec et l'Ontario. Il reste en tout cas des cicatrices, des blessures. Le narrateur ne cache pas sa rancune quand il évoque avec mépris les étudiants québécois qu'il a côtoyés à l'Université d'Ottawa : « Moi qui ai étudié à l'université bilingue du lieu, j'ai vite cessé de compter ces Québécois qui disaient y être parce que les autorités provinciales les avaient barrés de tous les cégeps à cause de leurs activités politiques. [...] chaque génération d'Ottawa a ainsi connu sa vague de faux réfugiés québécois. » (RC, p. 22) C'est dans ces moments de revendication un peu mesquine que le narrateur se rend compte de la faiblesse de son argumentation. Il cède alors sa place à l'écrivain lui-même, dont la mémoire autobiographique cherche à sceller la véracité du point de vue et à rétablir le pacte narratif avec le lecteur.

Chez Poliquin, la frontière est donc poreuse. Au premier abord, à la manière des fonctionnaires fédéraux de l'Outaouais dans leurs allers-retours quotidiens, les personnages semblent la traverser sans conséquences visibles. Ainsi, François Labine, devenu plus tard Frank Labine, l'un des personnages-témoins créés par Poliquin, a quitté son Lac-Saint-Jean natal pour Hartford au Connecticut, puis Toronto et enfin Sudbury. Ce périple ulyssien a fini par le ramener au pays natal. Mais Labine a « pris femme mais non pays » (RC, p. 33) et il est retourné s'installer au Québec avec son épouse anglophone. La boucle est alors bouclée. Leurs enfants finiront pas étudier à leur tour en Ontario, refaisant ainsi le détour entrepris autrefois par leur père. Presque malgré

lui, le récit reconnaît la transformation incessante du personnage à la traversée des frontières.

Or qu'arriverait-il dans cet univers du père si celui-ci, un jour, refusait de pénétrer de l'autre côté du monde? Pourquoi cette figure paternelle est-elle toujours un lieu d'itinérance? Certes, Poliquin maintient l'utopie d'un espace frontalier qui échapperait à la notion de territoire et où n'existerait aucun sentiment d'exil et de dépossession. Mais il y a une « fraude ». L'histoire des personnages du *Roman colonial* montre, au contraire, la perte angoissante de la mémoire et l'interpénétration qui affectent leur langue, leur identité et leur inscription dans la cohérence du discours.

La frontière, c'est enfin celle des langues elles-mêmes. Partout dans l'œuvre de Poliquin, la traduction s'impose comme le mode d'être de l'identité frontalière. Or, cette frontière met en lumière une incontournable relation de pouvoir. L'histoire récente du Québec ne rappelle-t-elle pas l'urgence de défendre la langue française et de la sortir de l'état de dégradation lexicale et syntaxique où elle se trouve? Dans *Le roman colonial*, l'écrivain est sans cesse à l'affût de la contamination par l'anglais. La lutte pour la différence lui paraît amplement justifiée. D'ailleurs, évoquant les années 60 et les premières lois linguistiques adoptées par le gouvernement du Québec, le narrateur franco-ontarien se fait à son tour beaucoup moins critique du nationalisme ethnique : « La re francisation du Québec, amorcée en ces années, fut le plus beau moment du nationalisme québécois. Époque heureuse où le national rejoignait le social et où l'adéquation de ces deux forces était parfaite. » (RC, p. 147) Cet état de perfection tient en fait au caractère diasporal de la langue, à sa fluidité devant toutes les barrières sociales et politiques. C'est par cette langue commune que l'observateur franco-ontarien et l'acteur politique québécois peuvent se comprendre mutuellement. C'est par elle aussi que l'histoire de la *faute*, au sens fort, pourra être renversée, ou au moins *détournée*.

En effet, ce qui compte avant tout, c'est le sentiment de précarité culturelle que cette langue française, toujours à refaire, toujours à re franciser, véhicule au-delà de toutes les frontières territoriales. C'est pourquoi, dans *Le roman colonial*, la responsabilité de la narration est condamnée à l'ambivalence. Qui donc ose parler? Et de quelle

extériorité parle ce narrateur? L'écrivain, tout comme le narrateur, pataugent dans ces questions sans pouvoir y voir clair. Si, en effet, les Québécois d'aujourd'hui, comme le prétend Poliquin, restent colonisés par la France et par les États-Unis, comment interpréter alors le comportement du minoritaire franco-ontarien dont la langue, assimilée à l'anglais, et la culture atrophiée reflètent une incontournable soumission? De quel droit inaliénable ce narrateur « sans culture claire » peut-il juger le Québec?

Dans les premiers chapitres du *Roman colonial*, Poliquin insiste sur l'identité franco-ontarienne de ce narrateur et de l'écrivain lui-même. La phrase veut faire choc. Le pronom sujet « je », englobant le narrateur et l'écrivain en une seule voix, assume pleinement ses origines migratoires. Mais l'extériorité diégétique est posée comme un en-soi : elle n'est jamais justifiée sur le plan narratif. Aucun stratagème ingénieux ne vient cautionner l'attaque en règle, qui vient de partout et de nulle part. Un voyage d'affaires ou une enquête qui aurait amené cette subjectivité à traverser la frontière, peut-être à la découverte de la mère patrie québécoise, aurait suffi à justifier ce regard. Mais justement il n'y a rien de tout cela. Nul subterfuge ne vient expliquer cette intervention du sujet minoritaire ; rien ne vient justifier son regard accusateur.

En fait, l'affaire est plus compliquée qu'elle n'en a l'air à la première lecture. Il s'agit d'une double mise en abyme qui semble d'abord répondre au caractère pamphlétaire d'un récit qui fera par la dérision l'histoire du Québec, patrie du père (le père de l'écrivain et le père symbolique). Personne n'échappera à cette vindicte. Mais cette position de retrait du narrateur n'est pas maintenue avec rigueur. L'extériorité franco-ontarienne du discours n'était qu'une posture, voire une imposture. Et il arrive, dès la fin de la première partie, que le narrateur s'emporte et que son discours se mette à parler au « nous », sans distinction aucune entre Franco-Ontariens et Québécois. La frontière est alors franchie une fois pour toutes. Ce « nous » n'est pas qu'un lapsus occasionnel, il tend plutôt à prendre toute la place au moment où Poliquin relate les moments marquants de la Révolution tranquille. Ainsi, lorsqu'il veut souligner le jeu de la rectitude politique au Québec, ce narrateur abandonne ses retranchements : « Qu'on ne vienne pas

nous dire que nous sommes plus intelligents que les autres. [...] Si nous sommes immunisés contre ces abus, nous n'avons aucun mérite, c'est la langue française qui nous protège et non notre supériorité intellectuelle.» (RC, p. 180) Il se produit donc une disjonction, assez gênante à première vue, entre les nombreuses volées de coups lancées presque à chaque page à l'endroit de tous les nationalistes québécois et cette quête apparente de la fusion dans une communauté du « nous » originel, dont le narrateur ne serait plus exclu. Il me semble clair que la disjonction, à la fois douloureuse et ludique, répond précisément à l'univers culturel du « fils » franco-ontarien, tirant à bout portant sur le père et cherchant au-delà de toute attente son accolade et son soutien.

Une terrible filiation

François Ouellet a souligné à maintes reprises l'importance de la figure paternelle dans l'œuvre de Daniel Poliquin. Ouellet spéculé que, dans l'œuvre de cet écrivain, la figure du père doit être négociée, triturée et éventuellement mise à l'écart pour que « le recommencement de l'Histoire opère un retour à la mère⁷ ». Le monde de Poliquin serait donc marqué par un exil symbolique et la volonté de revenir au lieu du recommencement, hors de la désertion dont le père serait responsable. Si cette intuition est correcte — et je crois qu'elle l'est tout à fait —, on se rend vite compte qu'elle vaut sur le plan culturel dans son ensemble. *Le roman colonial* tenterait ainsi de déconstruire l'espace problématique du Québec patriarcal, sans que cette déconstruction amène le narrateur (et l'écrivain) à s'exclure de la mémoire québécoise. Le père symbolique, sous la forme multipliée de l'impoteur nationaliste (Bourgault, Bourassa, Bouchard, Leclerc, Vigneault et compagnie), fait écran à la culture mère. Il s'en est emparé et l'a dénaturée, condamnant ses enfants au « mépris militant de la communauté d'origine » (RC, p. 57) et à la « haine de soi du minoritaire » (RC, p. 56). La conscience diasporale est ainsi devenue, chez Daniel Poliquin, une conscience coupable. Pour échapper à la faute de l'origine (celle d'une culture

7. François Ouellet, « *L'Obomsawin* ou l'impossible paternité », *Voix et images*, n° 81, printemps 2002, p. 460.

québécoise qu'on n'arrive plus à penser hors de ses assises patriarcales), il faudrait envisager l'histoire autrement, par une altérité qui n'en serait pas tout à fait une, une altérité régénératrice de cette histoire commune au-delà des frontières. Seul, en fait, un narrateur franco-ontarien aurait l'audace, parce qu'il n'a strictement rien à perdre et qu'il est le *fil*s s'assurant comme tel, d'entreprendre une reconstruction monumentale de l'histoire du Québec en y dénonçant, avec toute la fougue nécessaire, la figure usurpatrice du père.

Ce narrateur, reprenant la lecture de Hegel, cette fois à l'envers, s'insurge contre les « recours didactiques » des nationalistes québécois. L'assurance du narrateur du *Roman colonial* semble d'ailleurs inébranlable. Déjà, à l'époque où il était étudiant, il avait lui-même fait, comme Gaston Miron dans les années 1950, une lecture passionnée de la *Dialectique du maître et de l'esclave* de Hegel : « J'en avais appliqué le principe à la condition franco-ontarienne dans une dissertation fébrile. » (RC, p. 53) L'application du principe du pouvoir chez Hegel conduira Poliquin à repenser les rapports de force présents dans la culture minoritaire. Mais si la minorisation reste pour lui une donnée essentielle, qui détermine absolument le sujet culturel et psychologique, elle permet aussi de construire des nœuds de pluralité dans le langage, au-delà desquels les vieilles oppositions entre « maîtres » et « esclaves » s'abolissent dans un savoir critique nouveau.

Rien de moins que la dialectique hégélienne, donc, pour évoquer l'Ontario français ! Cette herméneutique de l'inégalité, fondement de l'inversion des rapports de force dans *Le roman colonial*, conduit le narrateur à une apologie de la condition du minoritaire, seul capable d'une véritable conscience égalitaire : « Le majoritaire ne choisit pas son destin, le minoritaire, oui, et cette faculté le met dans un état de disponibilité propice à la réflexion et à l'épanouissement. CQFD. » (RC, p. 53) Le ton péremptoire de la formule ne doit pas nous détourner de la visée didactique du pamphlet. Pour atteindre l'égalité entre le « maître » et l'« esclave » hégéliens, il faudra régler le compte du « maître » et de tous ses avatars patriarcaux. Ce que Hegel n'a pas compris, c'est que l'esclave a un lien d'affection avec son maître, en qui il reconnaît une incarnation du père, et qu'il est pétri de sa vulnérabilité désirante envers lui.

Du même souffle, Poliquin renvoie l'opposition hégélienne à son sens symbolique dans la psychanalyse freudienne. C'est bien du *père* qu'il s'agit. Ce qui unit incontestablement le minoritaire et le majoritaire, c'est une véritable filiation symbolique dont il faudrait pouvoir dénouer la nécessité contraignante. Le « maître » ne cesse de jouer avec ses multiples visages. Son identité est théâtrale. On le voit même prendre l'habit de l'« esclave ». Comment alors le reconnaître ? C'est ainsi que, sans s'en rendre compte, les Québécois agissent aujourd'hui en « maîtres ». Et c'est à leurs dépens, note Poliquin, afin de démonter cette appropriation du pouvoir, que Howard Galganov⁷ et Mordecai Richler (tous deux Juifs québécois) ont osé dénoncer l'imposture à la fin des années 1990. Dans *Le roman colonial*, Poliquin accorde à Galganov et Richler son soutien inconditionnel. Ils ont été les premiers à accuser les Québécois de fausse représentation. Et ils avaient raison. Ils ont parlé, aux yeux du narrateur, pour tous les êtres frontaliers, toutes les consciences diasporales. Ne se sent-il pas complice dans sa marginalité et son itinérance, lui qui est comme eux sans territoire et sans ethnicité claire ? En ce sens, la référence insistante aux écrits de Richler crée une affinité déterminante chez Poliquin entre deux positions diasporales, celle du Juif québécois exclu de sa propre culture et celle du Franco-Ontarien, sauvé des eaux troubles du nationalisme québécois par la démarcation subtile des frontières provinciales.

Cette marginalité affirmée, à la fois intérieure et extérieure, autorise une critique aussi inattendue que dévastatrice du pouvoir. Ainsi, dans *Le roman colonial*, seul le fils culturel, authentifié par sa condition de minoritaire, parviendra à renverser le père et à signaler son usurpation du pouvoir. Pourtant, l'« état de disponibilité » dans lequel le fils se place le rend particulièrement fragile. Parfois, le maintien coûte que coûte de la différence lui est trop lourd à porter. Le fils sait qu'il met en jeu sa différence, son existence même. Poliquin n'hésite pas à reporter ces notions à la collectivité tout entière. Ainsi, comme le fils symbolique, la société minoritaire est menacée d'assimilation. Son identité est sculptée par le rêve multiple de l'altérité dominante. Elle veut s'y fondre. Sa disparition éventuelle s'annonce même comme une fête.

Or *Le roman colonial*, comme les œuvres de fiction qui l'ont précédé, affirme catégoriquement le droit de devenir autre. Le minoritaire

revendique alors le principe de la mutation métamorphique que le discours contrôlant du père cherchait depuis toujours à entraver : « Tout citoyen a le droit de devenir autre, de changer de majorité, et pas un nationaliste au monde n'a à lui demander de comptes ou à l'accabler de son mépris. » (RC, p. 55) Parce qu'il est tenu à l'écart de la figure du père et surtout parce qu'il est incapable d'en mimer les conditions, le minoritaire est porteur de valeurs rédemptrices pour la culture. Il est à même d'articuler les conditions favorables à l'avènement d'une conscience diasporale, c'est-à-dire détachée de ses attaches nationalistes et identitaires. Et en cela, pour Poliquin, il participe de la modernité occidentale.

C'est pourquoi la place privilégiée accordée dans cette œuvre à l'identité juive sanctionne la voix du narrateur franco-ontarien, dans la mesure où Poliquin suppose une affinité sous-jacente entre la judéité et la condition minoritaire des francophones au Canada. Comme le Juif, le Franco-Ontarien est habité par le sentiment de sa disparition imminente. Dans *Le roman colonial*, la Côte-de-Sable, où l'écrivain a vécu son enfance, devient l'espace de la réconciliation chez tous les réfugiés de l'identité, Juifs et Canadiens français. Dans ce quartier d'Ottawa où les caractéristiques de l'ethnicité tendaient à s'effacer, les enfants juifs et canadiens-français partageaient, selon le narrateur, une même vision du monde. Plus tard, Poliquin retrouvera une semblable complicité dans l'écriture, forme première de la conscience diasporale, de nombreux écrivains canadiens-anglais. Son éloge des œuvres de Douglas Glover et de Matt Cohen, dont il a été le traducteur, renforce la position mitoyenne de l'écrivain entre les pôles québécois et canadiens de l'identité⁸.

Bien plus, en marge de la société dominante, le minoritaire assume sa pleine origine dans la tradition philosophique européenne. Comme

8. Comme le souligne Michel Lord, c'est surtout dans la pratique des formes brèves que Poliquin rejoint certains auteurs canadiens anglophones (« Des nouvelles de l'« autre solitude » », *Lettres québécoises*, n° 89, 1998, p. 32). Cependant, Glover et Cohen proposent, par l'instantanéité du texte bref, une lecture ludique de l'histoire collective qui intéresse particulièrement Poliquin. Voir également l'interview accordée par l'écrivain à François Paré en 2009 : « Daniel Poliquin : l'écrivain de la traversée », *Lettres québécoises*, n° 135, 2009, p. 8.

Laurent-Michel Vacher, qu'il mentionne avec égards, le narrateur du *Roman colonial* s'insurge contre le détournement de la philosophie par la modernité intellectuelle, au Québec comme en France. Dans *Pour un matérialisme vulgaire*, Vacher dénonçait les «angoisses revanchardes» et les «appétits tapageurs» qui imprimaient à cette modernité les valeurs du déclin. Il revendiquait le droit à la participation de tous et toutes à la vie démocratique⁹. *Le roman colonial* ne conserve de la pensée de Vacher que cet engagement politique envers une culture du matérialisme égalitaire. Il fait peu de cas de la recherche d'un «art du langage» qui, selon le philosophe, permettrait d'atteindre une dimension esthétique du réel.

C'est ainsi que Poliquin décrira, à l'aide de renvois occasionnels au livre de Vacher, ce qu'il appelle la *community* anglo-canadienne (pour la distinguer de la *communauté* oppressive) comme l'exemple épiphannique d'une nouvelle hétérogénéité civique qui promet le «mariage des droits individuels et des obligations collectives» (RC, p. 228). À cette *community*, le minoritaire rêve justement de se joindre. Contrairement au Québec, le Canada est à son dire une «terre d'accueil». En fait, les Québécois ne le savent pas encore, mais ils en font partie, eux aussi. Il faudra bien qu'un jour ils se défassent de la figure patriarcale, où loge pour l'instant leur nationalisme, et qu'ils assument pleinement celle du fils, qui leur est dévolue depuis leur arrivée sur le territoire de l'Amérique du Nord. Comme on peut le voir, dans cet essai romancé, Poliquin épouse largement la *doxa* canadienne-anglaise au sujet du Québec, tout en agraffant la spécificité du minoritaire franco-ontarien à l'énonciation même de cette vision plus que conventionnelle du nationalisme québécois. Il n'est pas surprenant, dans ce contexte, que l'ouvrage de Poliquin ait reçu un accueil mitigé au Québec.

Cependant, les accusations ont une portée plus large. Le narrateur du *Roman colonial* pervertit les rôles dévolus aux cultures nationales, issues du colonialisme français. Ainsi en est-il, pour Poliquin, des inégalités «postcoloniales» dans lesquelles seule une lecture attardée du *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi pourrait encore faire croire. Or

9. Voir Laurent-Michel Vacher, *Pour un matérialisme vulgaire*, Montréal, Les Herbes Rouges, 1984.

Poliquin fait de Memmi l'imposteur même. La violence de la condamnation surprend, étant donné l'importance de cet intellectuel nord-africain dans l'histoire des idées, partout au Canada français. Selon Poliquin, la lecture de l'ouvrage de Memmi, fort prisé des nationalistes québécois, a conduit à la pire des inversions. Ce n'est pas le Franco-Ontarien qui serait colonisé, mais bien le Québécois, volant à la France son ascendant linguistique et culturel, puis, ayant poussé l'imposture jusqu'au « cartounesque », se réclamant à nouveau de l'oppression coloniale. Pour Poliquin, il importe de dénoncer la construction d'une identité victimaire au Québec, alors que toute la modernité canadienne tend à évacuer une telle notion. Victimes, les Québécois l'ont sans doute été à une certaine époque. À plusieurs reprises, *Le roman colonial* en convient assez maladroitement. Mais aujourd'hui l'oppression dont seraient victimes les Québécois n'est qu'un théâtre de l'usurpation, alimenté d'ailleurs par les écrivains.

Ainsi, une interprétation erronée du *Portrait du colonisé* de Memmi aurait subtilisé aux véritables « réfugiés » que sont les Franco-Ontariens, les Juifs et les autres opprimés de l'histoire, le langage même de la victimisation. Poliquin ne cesse de revenir sur ce point : le Québec moderne s'est emparé illégitimement de la figure du fils. Citant au passage l'ouvrage de Michel Winock sur le nationalisme français et le fascisme (RC, p. 182), l'écrivain s'en prend aux nationalistes québécois qui, depuis le tournant du xx^e siècle, auraient fait preuve d'antisémitisme¹⁰. Si ce même Québec prétend jouer au fils, ce n'est qu'imposture. Depuis la Conquête (Poliquin parle plutôt de la « Cession »), toutes les figures de la culture québécoise, de Lionel Groulx à Lucien Bouchard, se sont plutôt instituées comme des instances du père, de sorte que le nationalisme est le langage de ce déplacement fondamental. Si le cinéaste Pierre Falardeau reçoit sa large part d'invectives dans *Le roman colonial*, c'est sans doute qu'il se présente comme une version outrancièrement falsi-

10. Il s'agit sans doute ici du livre de Michel Winock (dir.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris, Seuil, 1993. Cet ouvrage percutant a été suivi de nombreuses études sur l'importance des mouvements de droite au Québec, au Canada français et en France même. En ce qui concerne l'Amérique francophone, voir surtout Michel Bock, *Quand la nation débordait les frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Hurtubise HMH, 2004.

fiée du fils (du « réfugié »), alors qu'il a tout de la folie de domination qui consacre la figure paternelle. Pour Poliquin, Falardeau s'impose comme l'ennemi essentiel du narrateur franco-ontarien, dans la mesure où il revendique une parole opprimée à laquelle il n'a aucun droit légitime. Si cet aspect hante tout *Le roman colonial*, c'est qu'il détermine le sens même de la filiation culturelle, aujourd'hui construite sur la destitution de la francophonie diasporale et de ses langages. Écarté du monde du père, le fils est condamné à chercher en lui-même l'architecture de sa propre naissance au discours. Comment saura-t-il à son tour arpenter la voie de l'écriture sans sombrer dans la loi patriarcale qu'il récuse ?

La destitution du genre

C'est pourquoi, à la recherche de ce langage propre à la marginalité du fils, *Le roman colonial* soulève plus que jamais la question de l'intégrité des formes discursives. Derrière une intervention polémique forte et univoque se cachent, en effet, de multiples instances narratives qui démontent l'autorité des discours et instituent entre eux une rivalité stratégique. Il en résulte un effet de contradiction et de disjonction que plusieurs lecteurs ont noté et même déploré. Mais ces tensions ne sont pas nouvelles. Dans les récits de Daniel Poliquin, la voix narrative est souvent multipliée et, forcée même à la contradiction, son autorité est sans cesse différée. Déjà, dans *Visions de Jude*, la narration semblait éclatée et plurivoque : quatre narratrices jetaient tour à tour un regard possessif sur l'homme qu'elles avaient aimé. Le récit subissait d'autant plus les contrecoups du désir amoureux que Jude, l'objet de l'adulation des quatre femmes, semblait indifférent à leurs appels. D'autres personnages cherchaient également à intervenir dans la constitution du récit, bien qu'ils n'aient aucun rôle assigné dans la conduite de la narration.

Dans *L'Obomsawin*, la recherche de la vérité lors du procès de l'Amérindien était soumise à des distorsions que reconnaissent volontiers les « biographes » successifs qui s'étaient penchés à tour de rôle sur la vie de cet homme. La question de la culpabilité, posée par Thomas Obomsawin, obsédait le narrateur, qui cherchait alors à reporter la responsabilité du récit sur ses prédécesseurs. En même temps, celui-ci ne cachait pas sa sympathie pour cet homme marginal

qui lui ressemblait. Se confondaient alors l'observateur et son sujet, dans un vacillement qui rappelait la fragilité du discours de la vérité chez Poliquin. Parfois, par ses descriptions ironiques du village nord-ontarien, l'écrivain semblait prendre le relais de son narrateur et se charger de la dynamique du récit. Mais ces interventions subtiles ne faisaient place à aucun engagement formel. Cependant, dans *L'Obom-sawin* et dans *Visions de Jude*, la structure générique de l'œuvre n'était pas mise en cause. Et le caractère fictif des événements reconstruits par la mémoire ne faisait pas de doute. L'écrivain pouvait toujours se retrancher derrière l'invention et nier toute responsabilité, en cas d'erreur et de distorsion des faits relevés par l'histoire.

Dans *Le roman colonial*, les enjeux narratifs sont différents. À première vue, le narrateur est doté d'une voix exceptionnellement forte, assurant au récit-essai une cohésion quasi autoritaire. Bien que le récit s'ouvre sur la présentation des deux personnages types, Charles-Olivier Lesieur et François Labine, dont le narrateur se servira dans sa volonté de critiquer le nationalisme québécois, l'action didactique de l'écrivain est rendue explicite. Il est clair, en retour, que l'énoncé du pamphlet politique, souhaité par Poliquin, s'appuiera sur la structure autobiographique, mise en place dans le premier tiers de l'ouvrage et attribuée au narrateur lui-même. La présence de ce narrateur, d'abord supposée, est rapidement révélée, car c'est d'elle — du récit de sa vie même — qu'émergera le commentaire politique tout entier : « Monsieur Lesieur dirait que, si je refuse de croire comme lui, c'est parce que je suis franco-ontarien. Il a tort. Ça n'a rien à voir. » (RC, p. 41) Ce personnage, dont nous savons très tôt qu'il s'appelle Poliquin, comme l'auteur, sert de prétexte au récit de l'histoire du Québec et à l'interprétation libre qu'en fera l'écrivain, tout au long du *Roman colonial*. « Je suis né de l'autre côté du miroir » (RC, p. 290), et cette existence en tous points frontalière assure à l'écriture sa vérité dans l'équilibre hétérogène de ses sources (et non pas son authenticité). De *La trahison des clercs* de Julien Benda aux *Relations des Jésuites*, le référent autobiographique renvoie aux nombreuses intertextualités qui structurent l'écriture pamphlétaire et lui insuffle une certaine crédibilité dans l'ordre des discours. Ainsi, l'écrivain se mesure à ses personnages, réels

et inventés, dans une joute serrée, exclusive, pour la vérité, quelque part entre le discours autobiographique et le discours historique.

Cela dit, la confusion des repères narratifs se répercute surtout dans la forme inattendue de l'essai ou du récit. S'agit-il en fait d'un *récit*? Ou d'un *essai*? Qu'est-ce que ce *Roman colonial*, sinon un essai mal nommé? Comment y interpréter la juxtaposition des événements réels et des événements fictifs? La lecture de l'ouvrage de Poliquin ne nous rassure jamais à ce sujet. Nous gardons la curieuse impression d'avoir été trompés sur le contenu et la forme de l'ouvrage que nous venons de lire.

Jean-Marie Schaeffer fait remarquer que les genres littéraires sont eux-mêmes déterminés par la théorie : « les genres théoriques, c'est-à-dire en fait les genres tels qu'ils sont définis par tel ou tel critique, font eux-mêmes partie de ce qu'on pourrait appeler la logique pragmatique de la généricité, logique qui est indistinctement un phénomène de production et de réception¹¹ ». Le mot « roman » produit donc un horizon d'attente particulier, d'autant plus que le genre romanesque tend à être très souple et à intégrer de nombreuses formes de discours. Comme le suggère Alain-Michel Boyer dans sa réflexion sur la classification des genres en littérature, « La notion, d'abord élaborée durant l'Antiquité puis à l'époque classique en fonction de principes consacrés par la tradition et l'usage mais provenant d'un fonds aristotélicien, ne va pas de soi. Elle s'accompagne d'un manque de rigueur terminologique dans le discours usuel¹². » Dans ce contexte, la surdétermination générique du *Roman colonial* devrait modifier la réception d'une œuvre qui s'affiche déjà dans toute son hétérogénéité formelle.

Contrairement à *Visions de Jude* et surtout *L'Obomsawin*, *Le roman colonial* n'offre que de rares moments de réflexion sur son ambiguïté générique. Pourtant, les questions soulevées par la juxtaposition du récit autobiographique et du pamphlet politique ne manquent pas! Quel est le statut d'exemplarité de l'autobiographie? En quoi le malaise du jeune Poliquin devant les Québécois fréquentant

11. Jean-Marie Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris, Seuil, 1989, p. 15.

12. Alain-Michel Boyer, *Éléments de littérature comparée, III. Formes et genres*, Paris, Hachette, 1996, p. 13.

l'Université d'Ottawa devrait-il servir de matrice à une revendication politique globale, touchant la communauté franco-ontarienne dans son ensemble ? Si l'ouvrage de Poliquin s'attarde à la construction d'une voix narrative complexe, à l'image même de la société minoritaire dont elle est issue, il ne s'intéresse pas en revanche à la mixité générique qu'il orchestre. Cette mixité ne *fonctionne* pas toujours parfaitement, et son artificialité dérange plus d'une fois. Quand, dans les dernières pages, le narrateur rappelle à son lecteur les deux figures fictives de Charles-Olivier Lesieur et François Labine, laissées de côté depuis une centaine de pages et qui avaient pourtant servi de fondement à l'ouvrage, le lecteur s'interroge inévitablement sur la cohésion de la structure générique de l'ouvrage dont il achève la lecture. Quelle est la nature de ce livre qui condamne à l'oubli ses personnages et qui n'est qu'une interminable digression sur le pouvoir ? Suffit-il d'introduire cet « oubli » par une phrase plutôt maladroite du genre : « Je me rappelle tout à coup que j'ai oublié mes deux comparses, Lesieur et Labine, à la bouche du métro Mont-Royal. Parions qu'ils n'ont pas bougé. Allons les retrouver » (RC, p. 251) ?

Peut-être, au moment de conclure son essai sur le nationalisme québécois, l'écrivain a-t-il pu s'affranchir justement du langage de la fiction romanesque qui avait jusque-là encadré de façon rassurante sa réflexion. Il assumerait enfin maintenant ce choix de l'essai qui, comme le souligne Dominique Combe, constitue une forme « fédératrice », capable d'intégrer et de faire entendre les discours les plus marginaux¹³. *Le roman colonial* serait un essai sur le roman politique du Canada français. Il est difficile d'arriver à des conclusions fermes à ce sujet. Chose certaine, l'hétérogénéité formelle du *Roman colonial* reste l'écho de la conscience absolument diasporale du narrateur franco-ontarien, toujours « hérétique » dans son regard sur les lieux de la domination et sur sa destinée propre. L'essai ne peut être alors que le vacillement de sa forme.

Le refus du Même et surtout la recherche de la mobilité des perspectives marquent l'œuvre de Daniel Poliquin. Malgré l'outrance parfois franchement démagogique de ses positions politiques, *Le roman colonial* est la déconstruction, maladroite et systématique, de la culture

13. Dominique Combe, *Les genres littéraires*, Paris, Hachette, 1992, p. 16.

mère québécoise, bâillonnée depuis longtemps, selon Poliquin, par la figure paternelle usurpée. Le fils minoritaire n'est pas l'héritier du silence et du repli : il porte plutôt en lui le désir de l'outrance et du dépassement. C'est pourquoi, chez Poliquin, il reste si extraordinairement difficile d'écrire *de ce côté-ci* de la frontière, alors que la dérive identitaire, enclenchée par le départ emblématique du père pour Ottawa, arrache l'écriture, et la langue même, à leurs racines premières dans l'identité et condamne l'écrivain à une itinérance et une volubilité sans retour. Dans ce contexte, *Le roman colonial* se devait d'être une œuvre profondément déplacée.

L'ALBUM DE L'APPARTENANCE ET DE LA DÉSSERTION

VOILÀ D'OU je viens, le lieu d'une naissance digressive. Une fois tournée la dernière page, le doute continue néanmoins de tramer des voies inédites jusqu'au cœur. Ainsi, dans les battures de la mémoire, s'effacent les derniers mots. Ils disparaissent comme tous les objets. Ceux-là ne seront pas différents des autres, je le sais. Ils resteront plantés droit dans le paysage comme des arbres. Une résistance fébrile s'est imposée, a pris corps et mouvement. Le regard périphérique se sera porté au loin, aura pleinement assumé la distance toujours renouvelée. Puis il aura fallu aller de l'avant et l'habiter.

Le temps inhabité

Il arrive que la photographie d'une scène ancienne éveille une nostalgie troublante. J'ouvre l'album de l'appartenance et de la désertion. Une femme est là, son beau manteau entrouvert dans l'espace ample et le froid. Elle ne parle plus depuis longtemps, car sa voix a été la première emportée dans l'absence. Substituée et trahie. Pourtant le corps très doux, dont j'avais un temps perdu la mémoire, semble encore se tourner vers moi, et je suis dès lors transi par la violence subtile des choses passées. Ce simple geste d'abandon, cette amitié si fidèlement captée par l'objectif, témoignent de ma présence au même moment. Voilà d'où je viens. Mais antécédence même, c'est bien moi que nous ne voyons plus.

Aujourd'hui seulement, cette logique de la distance habitée s'impose et forme un récit, une sorte de cosmologie singulière par laquelle j'arrive tant bien que mal à me définir. Je suis à la fois *le sujet* et *l'objet*

de ce regard insistant et maintenant tout à fait dérisoire. Est-ce un fantasme de l'origine, comme le pense Jean Baudrillard de tous les objets anciens ? « Je ne suis pas celui qui est actuellement », écrit-il en effet dans *Le système des objets* ; « ça, c'est l'angoisse ; je suis celui qui a été, selon le fil d'une naissance inverse dont cet objet m'est signe, qui du présent plonge dans le temps¹ ». La fascination s'expliquerait donc par une inversion calculée de l'histoire, une plongée dans le temps : dans la photographie évoquée plus haut se produirait un *avènement*, porté par une impossible inversion de l'espace et du temps.

Il en est toujours ainsi pour chacun et chacune de nous. Nous savons que cette image d'un lieu et d'une époque révolue s'inscrira plus tard dans une curieuse filiation dont nous serons, à divers moments de notre existence, les participants et les exclus. Ce sera à chaque fois une pénétration timide et hiératique dans le sens. C'est pourquoi il n'y a guère d'identité, singulière et collective, sans pratique de la mémoire. Nous ne cessons jamais vraiment de produire l'illusoire présence du passé qui nous constitue en tant que sujet et matière du présent. Voilà que, tout à coup, surgit à la conscience l'image d'une personne que nous avons aimée autrefois, aujourd'hui figée dans le désir et le don de soi. Cette image nous convoque aux temps des commencements. Nous pressant de la rejoindre une fois pour toutes dans son étrange disparition, cette personne ne s'offre plus que comme un récit ou plutôt la reprise d'un récit trop tôt interrompu. Mais nous savons que ce récit est frauduleux, que sa véracité s'est évanouie avec la distance traversée. Qui suis-je, si je ne suis pas la voix qui disparaît au fur et à mesure en moi et que la photographie de cette femme retrace ? Qui sommes-nous, sinon cette lente dissolution de la présence et ce miroitement timide des mots ?

Mais ce livre qui se termine maintenant cherchait à traduire l'espace, non pas le temps. Dans la dédicace manuscrite qui orne mon exemplaire de son livre *La voyageuse*, Andrée Lacelle m'invitait à trouver en moi « cette force grave qui nous associe tout entier à l'invention d'une géographie sans limite² ». À l'époque, ma lecture de ce recueil ne

1. Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 107.

2. Andrée Lacelle, dédicace personnelle du 25 mars 1995.

m'avait pas amené à penser l'itinérance intimiste de cette « voyageuse » comme la représentation d'une quelconque dispersion identitaire dont l'écriture poétique aurait été appelée à célébrer l'ouverture géographique « sans limite ». Pourtant, je me rends compte maintenant d'un fait incontournable : cette femme porte sa culture entièrement. Et son déplacement est constitutif de cette culture. Elle est un sujet diasporal. Elle interprète ainsi, comme moi aujourd'hui, les signes du déplacement qui ont marqué son avènement et la poussent dès lors jusqu'à la désolidarisation absolue :

Débris de ville projetés
 dans l'ampleur d'une contrée
 des vivants se terrent
 hasardent un cillement
 tendent une tête vacillante
 [...]

 déconstruite en terrain improbable
 une ville fossile déploie sa dimension perdue³

Ailleurs dans l'œuvre de Lacelle, la femme itinérante interroge les débris archéologiques qui la constituent :

Mais qui parle désormais ? Et dans quelle langue nomade ?
 Un être libre et pluriel et, tous genres confondus, parlant singulier.
 Comment, dans nos existences frontalières,
 Dépister la trace de la trace⁴ ?

Son devenir n'est qu'un déploiement dans l'espace de la perte. Rien n'est certain. Et les « vivants » ne garantissent nullement sa survie.

3. Andrée Lacelle, *La voyageuse*, Sudbury, Prise de Parole, 1995, p. 43.

4. Andrée Lacelle, extrait de poème cité dans « Poème en transit et mots métis », allocution lors du XII^e colloque de la Fédération internationale des professeurs de français, Sèvres (France), 27-28 juin 2002. Je remercie Andrée Lacelle de m'avoir transmis le texte de cette allocution.

Cuscatlán

Cependant, la voyageuse d'Andrée Lacelle avance sereinement vers la mort. Elle balise l'espace des indices de sa disparition éventuelle. Et ses mots se tiennent en équilibre sur le monde. Le lecteur est consterné par la tendresse acharnée du poème. Il n'en revient pas ! Car la voyageuse ne lève jamais la voix, n'implore jamais les siens, qu'elle préfère laisser à leurs divertissements futiles. Certes, elle a parfois le souffle coupé par l'intolérance qui l'entoure. Son identité échappe le plus souvent à toute clarté. Mais elle ne s'en fait aucunement, tranquille devant la mémoire déconcertée et les trahisons subtiles du quotidien.

La conscience refuse tout enracinement et surtout tout geste politique. La figure parabolique se perd dans la solitude de l'espace. Ses lieux d'appartenance sont ténus, à peine visibles dans la distance qui la lie à l'origine. L'itinérance de cette femme en mouvement est un refus de combattre les forces du déclin. Et ainsi, à son image, partout dans cette partie privilégiée du monde qui est la sienne, les individus fuient comme la peste les guerres de libération et les combats politiques. Dans ces sociétés de l'abondance, la conscience diasporale est presque toujours fataliste. Elle se soumet aux forces du marché. Elle s'accommode de l'hégémonie. L'engagement social est dès lors un concept insolite et excessif.

Ici donc, dans ce pays riche, les poètes vivent de leurs mots offerts : ils ne sont pas assassinés. Mais en Amérique latine, dans le territoire de Cuscatlán, les poètes en exil meurent violemment aux mains des généraux. La mémoire fatidique épouse les étranges toponymes des espaces précolombiens. Partout le déclin des civilisations anciennes, alors porteuses d'un alphabet perdu, côtoie la luxuriance provocante de la nature. Qu'en est-il de l'identité, de la langue, du territoire, du voyage, dans cette atmosphère de violence cataclysmique à l'endroit de tous ceux qui osent parler, à l'endroit de la civilisation même ? Qu'en est-il de la parole même ? Moi qui écris des livres pour le plaisir, les aurais-je écrits et publiés là-bas à l'ombre des temples sacrificiels ?

Tout à coup me viennent à l'esprit les noms de ces poètes salvadoriens dont, un jour, mon ami Julio Torres m'avait parlé entre deux cours. Ces écrivains — ceux qu'on dit de la « génération compromise » —, fascinés par la révolution cubaine et par les écrits de Fanon

et de Sartre, n'ont pas pu concevoir l'espace diasporal et l'itinérance de la même manière. Pour eux, tout revenait à la douleur active de l'exil. Et le silence n'était pas un luxe, mais une stratégie, une attente inconditionnelle. Je relis le grand « Poème d'amour » de Roque Daltón García, mort sous les balles de la milice gouvernementale en plein cœur de la guerre civile au Salvador. Et je pense à Gaston Miron, à Alejo Carpentier, à Josée Yvon, à Jamaica Kincaid, à Alice Walker et à tant d'autres « engagés du grand portage ». Dans son écriture, si souvent commentée d'aujourd'hui, Daltón se fait profondément solidaire de « tous les pauvres du monde, mes frères⁵ ». Et le narrateur, sachant par ce geste anodin de l'écriture, qu'il signe son arrêt de mort, les *accompagne*, passeur de toutes les frontières réunies d'une Amérique encore striée par l'inégalité et la honte. Il sait que les pauvres s'agenouillent de part et d'autre de la médiane du continent. Ainsi se présente, avec ses figures d'exclusion et de violence, une autre américanité, vue et conçue non comme un espace de jeu et de conquête, mais comme un champ de perdition où s'entassaient, condamnés à l'itinérance, des démunis, « les coupeurs de canne, les drogués, les mendiants, les battus, les laissés pour compte » que le poème de Daltón convoque avec force. Pour eux, la merveilleuse traversée des frontières est rigoureusement interdite. Et la distance reste inhabitable.

Cuscatlán est le nom de ce territoire revendiqué par Roque Daltón García, Mercedes Durand, Claribel Alegría, Ana Menéndez, Ernesto Cardenal et les poètes de cette autre Amérique hors frontières et hors mémoire qu'ils ont tous tenté d'évoquer :

Mon pays est le monde mais le monde
n'est qu'un jeu de fous parmi les sourds
[...]
Nous ne sommes que d'antiques Pan vaniteux
Pèlerins d'une seule et même pyramide⁶

5. Roque Daltón García, *Un libro levemente odioso*, San Salvador, UCA Editores, 1993. Je traduis. Les poèmes de Daltón sont disponibles en partie sur Internet : <<https://www.poemas-del-alma.com/roque-dalton-garcia.htm>>. Voir également l'excellente biographie de ce poète salvadorien par Luis Alvarenga, *El ciervo perseguido. Vida y obra de Roque Dalton*, San Salvador, Dirección de publicaciones y impresos, 2017.

6. Roque Daltón García, « Pobre lenguaje ». Je traduis.

Mais Cuscatlán est notre territoire à nous aussi, notre responsabilité, notre naissance. Du Nouvel-Ontario de Patrice Desbiens et de Lola Lemire Tostevin à la Petite Havane d'Ana Menéndez et la Côte-de-Sable de Daniel Poliquin, au Cuscatlán de Roque Daltón García et au Maroc d'Abdelkébir Khatibi, il n'y a qu'un chemin diasporal aux multiples croisements et aux magnifiques errances. Les dieux antiques qui inspirent son parcours sont les nôtres. Ils sont capables, si on les laisse parler, de toutes les lumières et de toutes les métamorphoses.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	9
AVANT-PROPOS	11
APPROCHE DE L'ÉTRANGER	17
Ainsi s'achève le règne de l'affirmation	18
Le cheminement.....	21
Le passage interdit de la genèse	22
LES CULTURES DE L'ITINÉRANCE	27
Le déni de la rencontre	31
La maison sans miroirs	36
Les fils cassés de Nemrod : les cultures de l'itinérance.....	40
L'INVENTION DE LA COMMUNAUTÉ	43
Le plus vaste des langages	43
La culture émigrante.....	45
L'usurpation de la différence	48
L'être-parmi	50
L'institution de l'artifice	52
L'éternel recommencement	57
Stratégies de l'irréel.....	59
LA CONSCIENCE DIASPORALE	63
L'univers diasporal.....	63
La violence du déracinement	67
Écrire la distance	69
Les sentiers migratoires.....	72
«La fracture est dans le lien».....	73
L'accommodement.....	75

La figure parabolique	77
Maurice Henrie et la mise en scène de la disparition.	79
Monuments occultes	82
Alingues et sans territoire	86
Les francophonies diasporales	89
LA MIGRATION DANS LA LANGUE	91
Un univers de « pénétrances».....	92
Résistance et abandon	95
Hospitalité de la langue chez Khatibi	99
Les doubles maternels	104
Assia Djebar et le risque de la pluralité	107
L'approximation de l'Autre	111
SEPT FIGURES PARABOLIQUES DU RASSEMBLEMENT	113
Parabole de la marmaille.....	116
Parabole des lieux communs.....	118
Parabole de la nation.....	120
Parabole de la femme vigie.....	123
Parabole des yeux baissés.....	124
Parabole de Domino Park	126
Parabole des passants immobiles.....	129
LES MINORITÉS ET LES COMMUNAUTÉS VIRTUELLES	133
Collectivités et résistances	136
Quatre paradigmes.....	140
Une communauté en projet	143
L'immatériel	145
L'espace restreint	147
<i>ALGUIEN QUE ANDA POR AHÍ</i>.....	151
Un discours inopérant	153
Minorités et multiculturalité.....	155
Une société anomique.....	159
SCÉNOGRAPHIES DE L'ESPACE PUBLIC	163
La spontanéité perdue	165
Une stérile fulgurance	166

Le renoncement à l'espace public	172
Un réseau triangulaire	174
Les rapports avec le Québec.....	175
L'ANTILLANITÉ DE L'ACADIE	179
La notion de transferts interculturels.....	182
Édouard Glissant : la culture du Détour	184
Antillaise, la littérature acadienne?.....	187
LA CHATTE ET LA TOUPIE.....	193
Un sujet avant toute lumière	194
L'écriture minoritaire et la solidarité	196
En marge de l'histoire cyclique.....	199
La chatte et le vieux fou.....	201
La toupie	202
Ce que l'on quitte est toujours devant.....	206
LOLA LEMIRE TOSTEVIN ET LA TRANSGRESSION DE LA LANGUE.....	209
La fracture du sujet linguistique.....	210
La honte congénitale.....	215
Les passages de Sidi Bou Saïd	218
DANIEL POLIQUIN ET LA FILIATION AMBIGUË..	223
Le regard franco-ontarien sur le Québec	225
La frontière de l'inauthenticité	227
Une terrible filiation	231
La destitution du genre	237
L'ALBUM DE L'APPARTENANCE ET DE LA DÉSEPTION.....	243
Le temps inhabité.....	243
Cuscatlán.....	246

COLLECTION « VOIX SAVANTES »

Collection dirigée par Élise Lepage

- ACERENZA, Gerardo (dir.). *Dictionnaires français et littératures québécoise et canadienne-française*, 2005.
- BERTHIAUME, Pierre et Christian VANDENDORPE (dir.). *La passion des lettres. Études de littérature médiévale et québécoise en hommage à Yvan Lepage*, 2006.
- BOUVIER, Luc. « Je » et son histoire. *L'analyse des personnages dans la poésie de Jacques Brault*, 1998.
- BRUN DEL RE, Ariane, Isabelle KIROUAC MASSICOTTE et Mathieu SIMARD (dir.). *L'espace-temps dans les littératures périphériques du Canada*, 2018.
- CASTILLO DURANTE, Daniel et Patrick IMBERT (dir.). *L'interculturel et l'économie à l'œuvre. Les marges de la mondialisation*, 2004.
- CONNOLLY, Carole. *Le partenaire occulté. Manifestations du narrataire dans le roman québécois*, 2003.
- DELIC, Emir et Julie DELORME (dir.). *Altérations des frontières, frontières des altérations. Le paradoxe des espaces frontaliers dans les littératures franco-canadiennes*, 2018.
- DESROCHERS, Alain, France MARTINEAU et Yves Charles MORIN (dir.). *Orthographe française : évolution et pratique*, 2008.
- FORGET, Danielle et France MARTINEAU (dir.). *Des identités en mutation : de l'Ancien au Nouveau Monde*, 2002.
- GALLAYS, François. *Diffractions. Romans et nouvelles du Québec. Études*, 2000.
- GALLAYS, François et Yves LALIBERTÉ. *Alain Grandbois, prosateur et poète*, 1997.
- GAULIN, Michel et Pierre-Louis VAILLANCOURT (dir.). *L'aventure des lettres. Pour Roger Le Moine*, 1999.
- GRUTMAN, Rainier et Christian MILAT (dir.). *Lecture, rêve, hypertexte. Liber amicorum Christian Vandendorpe*, 2009.
- HOTTE, Lucie (dir.), avec la collaboration de Robert YERGEAU. *René Dionne et Gabrielle Poulin : œuvres et vies croisées*, 2014.
- KUNSTMANN, Pierre, Danielle FORGET et France MARTINEAU (dir.). *Ancien et moyen français sur le Web. Enjeux méthodologiques et analyse du discours*, 2003.

- LALIBERTÉ, Yves. *Les rituels de l'absolu. Essai sur la poésie d'Alain Grandbois*, 2001.
- LAWSON-HELLU, Laté (dir.). *Littérature et impôt*, 2002.
- LEPAGE, Élise. *Géographie des confins. Espace et écriture chez Pierre Morency, Pierre Nepveu et Louis Hamelin*, 2016.
- LEPAGE, Françoise. *Histoire de la littérature pour la jeunesse. Québec et francophonies du Canada*, c2000, 2011.
- LEPAGE, Yvan G. et Christian MILAT (dir.). *Por s'onor croistre. Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Kunstmann*, 2008.
- LEPAGE, Yvan G. et Robert MAJOR (dir.). *Croire à l'écriture. Études de littérature québécoise en hommage à Jean-Louis Major*, 2000.
- MAJOR, Robert. *Convoyages*, 1999.
- MALETTE, Yvon. *L'autoportrait mythique de Gabrielle Roy*, 1994.
- MASER, Simone. *L'image de David dans la littérature française*, 1996.
- MEADWELL, Kenneth. *Narrativité et voix de l'altérité. Figurations et configurations de l'altérité dans le roman canadien d'expression française*, 2012.
- MILAT, Christian. *Robbe-Grillet, romancier alchimiste*, 2001. L'Harmattan, coéditeur.
- PARÉ, François. *La distance habitée*, 2020. Nouvelle édition.
- PARÉ, François et Tara COLLINGTON (dir.). *Diasporiques. Mémoire, diasporas et formes du roman francophone contemporain*, 2013.
- POIRIER, Guy, Christian GUILBAULT et Jacqueline VISWANATHAN (dir.). *La francophonie de la Colombie-Britannique : mémoire et fiction. Espaces culturels francophones III*, 2012.
- POIRIER, Guy (dir.). *Culture et littérature francophones de la Colombie-Britannique : du rêve à la réalité. Espaces culturels francophones II*, 2007.
- POIRIER, Guy, Jacqueline VISWANATHAN et Grazia MERLER (dir.). *Littérature et culture francophones de Colombie-Britannique. Espaces culturels francophones I*, 2004.
- POIRIER, Guy et Pierre-Louis VAILLANCOURT (dir.). *Le bref et l'instantané*, 1999.
- ROBERTO, Eugène. *L'Hermès québécois II*, 2003.
- ROBERTO, Eugène. *L'Hermès québécois*, 2002.
- ROBIDOUX, Réjean. *D'éloge et de critique. Études littéraires*, 2005.

- ROBIDOUX, Réjean. *Fonder une littérature nationale. Notes d'histoire littéraire*, 1994.
- SING, Pamela V. et Jimmy THIBEAULT (dir.). *Marguerite-A. Primeau : première femme de lettres du Far Ouest canadien*, 2019.
- TREMBLAY, Gaston. *La littérature du vacuum. Genèse de la littérature franco-ontarienne*, 2016.
- TREMBLAY, Victor-Laurent. *Être ou ne pas être un homme. La masculinité dans le roman québécois*, 2011.
- VIAU, Robert. *Antonine Maillet : 50 ans d'écriture*, 2008.
- VOLDENG, Évelyne, *Lectures de l'imaginaire. Huit femmes poètes des deux cultures canadiennes*, avec la collaboration de Georges RISER, 2000. Presses de l'Université de Valenciennes, coéditeur.
- WATTHEE-DELMOTTE, Myriam et Metka ZUPANCIC (dir.). *Le mal dans l'imaginaire littéraire français (1850-1950)*, 1998. L'Harmattan, coéditeur.
- WHITFIELD, Agnès (dir.). *L'écho de nos classiques. Bonheur d'occasion et Two Solitudes en traduction*, 2009.

Couverture : Nichola McEwan, *Wheat Woman* (détail), 2001,
acrylique sur canevas, 61 x 61 cm (photo : David Briggs).
Maquette et mise en pages : Anne-Marie Berthiaume

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE GAUVIN
GATINEAU (QUÉBEC) CANADA

Les collectivités marginalisées ressentent avec une acuité particulière le besoin de négocier les conditions de la mémoire culturelle dont elles sont porteuses et qu'elles donnent à entendre dans leurs discours. Dans ces cas-là, l'identité n'est plus stable, mais elle se déplace, migre vers d'autres codes. Ici, on parlera le corse, le galicien, le français ou le navajo ; là, on choisira de fusionner avec la culture dominante et l'exonomie sera de règle : on parlera le français, l'espagnol, l'anglais. Dans les sociétés minorisées, l'identité collective est liée à cette écologie de l'alternance et à ces rythmes particuliers de la présence et de l'absence. Est-ce une perte ? Oui, sans aucun doute. Une perte de la permanence surtout, une impression de disjonction. Mais cette perte ne doit pas occulter pour nous la merveilleuse complexité des stratégies d'ouverture et des accommodements qui caractérisent les marges fugaces de notre monde.



Né à Longueuil, au Québec, François Paré a été longtemps professeur au département d'études françaises de l'Université de Waterloo (Ontario), dont il est aujourd'hui professeur émérite. Chercheur de grand renom, il a consacré les trente dernières années à l'étude des littératures et des cultures minorisées à travers le monde. En 1993, son livre *Les littératures de l'exiguïté* lui a valu le Prix du Gouverneur Général du Canada. Outre *Théories de la fragilité* paru en 1994 et le présent ouvrage en 2003, il a aussi fait paraître *Le fantasme d'Escanaba* (2008) et plusieurs ouvrages en collaboration. Il est membre de la Société Royale du Canada.